

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MİLLİ KİMLİK İNŞA STRATEJİLERİ  
(TÜRKİYE ÖRNEĞİ 1839-1946)**

**DOKTORA TEZİ**

**Abdulahap AKINCI**

**Enstitü Anabilim Dalı: Kamu Yönetimi**

**Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. İrfan HAŞLAK**

**MAYIS-2011**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MİLLİ KİMLİK İNŞA STRATEJİLERİ  
(TÜRKİYE ÖRNEĞİ 1839-1946)

DOKTORA TEZİ

Abdulahap AKINCI

Enstitü Anabilim Dalı: Kamu Yönetimi

Bu tez 10/05/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Bilal ERYILMAZ  
Jüri Başkanı

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Prof. Dr. Musa TAŞDELEN  
Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Doç. Dr. Hamza ATES  
Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Yrd. Doç. Dr. İrfan HAŞLAK  
Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Yrd. Doç. Dr. İlyas SÖĞÜTLÜ  
Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak unulmadığını beyan ederim.

**Abdulvahap AKINCI**

**10.05.2011**

## ÖNSÖZ

“Milli Kimlik İnşa stratejileri (Türkiye Örneği 1839-1946)” konusu, günümüzde üzerinde en çok tartışılan Türk milli kimliğinin inşasını derinlemesine ele alması dolayısıyla incelemeye değer bulunmuştur. Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İrfan HAŞLAK’a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. İkmaza girdiğim anlarda bana ümit veren ve çıkış noktalarını gösteren hocam Prof. Dr. Bilal ERYILMAZ’a ve Prof. Dr. Musa TAŞDELEN’e müteşekkirim. Çalışmanın her aşamasında yanımda yer alan Yrd. Doç. Dr. Kerem KÜÇÜK ve Öğr. Gör. Cengiz Güney’e de teşekkür borçluyum Ayrıca, bu günlere ulaşmamda emeklerini hiçbir zaman ödeyemeceğim eşim Zeynep ile oğullarım Sabri ve Ömer Asaf’a şükranlarımı sunarım. Yetişmemde katkıları olan tüm hocalarıma da minnettar olduğumu ifade etmek isterim.

**Abdulahap AKINCI**

**10.05.2011**

# İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	ii
ÖZET.....	iv
SUMMARY .....	v
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: MİLLİ KİMLİĞİN TANIMI, NİTELİĞİ VE MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ.....</b>	<b>10</b>
1.1. Kimlik ve Milli Kimlik Kavramları .....	10
1.2. Milli Kimliğin Niteliği .....	13
1.3. Milli Kimlik Stratejileri.....	25
1.3.1. Üniter Devletlerde Milli Kimlik stratejileri .....	32
1.3.2. Federal Devletlerde Milli Kimlik Stratejileri .....	34
1.4. Milli Kimlik İnşa Araçları.....	35
1.4.1. Eğitim Politikası.....	35
1.4.2. Tarih Politikası.....	38
1.4.3. Ekonomik ve Sosyal Politikalar .....	46
<b>BÖLÜM 2: OSMANLI DEVLETİ'NDE MİLLİ KİMLİK VE MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ.....</b>	<b>59</b>
2.1. Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Kimlik Stratejisi .....	59
2.2. Osmanlı Devleti'ndeki Kimlik Anlayışındaki Değişim .....	64
2.2.1. Tanzimat Fermanı'nın Milli Kimlik Tanımı .....	70
2.2.2. Osmanlı Kimliğinin İnşa Araçları .....	76
2.2.3. Yerel Yönetimlerin Örgütlenmesi .....	98
2.3. Birinci Meşrutiyet Dönemi'nin Milli Kimlik Politikasının Temel Dinamikleri .....	101
2.3.1. 1876 Anayasası ve Milli Kimlik Anlayışı.....	102
2.3.2. İlk Osmanlı Parlamentosu: Meclis-i Umumi .....	104
2.3.3. Eğitimin Meslekleşmesi ve Yaygınlaşması .....	106
2.4. İkinci Meşrutiyet ve Milli Kimlik İnşa Politikaları.....	109
2.4.1. Özgürlüklerin Milli Kimliğe Etkisi.....	109
2.4.2. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Milli Kimlik Politikası .....	112
2.4.3. Fikir Hareketleri.....	145
2.4.4. Milli Kimlik Kavramının Dönüşümü: Ziya Gökalp.....	182

<b>BÖLÜM 3: ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞE KADAR MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ.....</b>	<b>196</b>
3.1. Siyaset Alanındaki Stratejiler .....	196
3.1.1. Devlet-Parti Bütünlüğü .....	197
3.1.2. Din-Devlet İlişkisinin Yeniden Tanımlanması ve Dinde Reform Çalışmaları .....	219
3.1.3. Tek-Parti Döneminde Milliyetçilik, Halkçılık ve Faşizm .....	230
3.2. Ekonomik Alandaki Stratejiler .....	247
3.2.1. Devletçilik İlkesi .....	247
3.2.2. İktisat ve Devletleştirme Politikaları .....	249
3.3. Sosyo-Kültürel Alandaki Stratejiler .....	252
3.3.1. Harf İnkılabı .....	252
3.3.2. Türk Dil Kurumunun Kurulması ve Güneş-Dil Teorisi .....	254
3.3.3. Türk Tarih Kurumunun Kurulması ve Kemalist Tarih Yazımı .....	259
3.3.4. Yeni Türk Kimliğinin Medeniyet Anlayışı .....	274
3.3.5. Milli Kimlik Anlayışının Yayılmasının Araçları .....	286
3.3.6. Türkiyenin Türkleştirilmesi: Farklılıklara Bakış .....	298
3.4. Yeni Türk Kimliğinin Sorunları .....	303
<b>SONUÇ VE ÖNERİLER.....</b>	<b>309</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>320</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>353</b>

## KISALTMALAR

<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>ADTCF</b>	: Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
<b>A-RMHC</b>	: Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti
<b>BMM</b>	: Büyük Millet Meclisi
<b>CHF</b>	: Cumhuriyet Halk Fırkası
<b>CHP</b>	: Cumhuriyet Halk Partisi
<b>Hz.</b>	: Hazreti
<b>İTC</b>	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
<b>MHC</b>	: Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti
<b>SCF</b>	: Serbest Cumhuriyet Fırkası
<b>SSCB</b>	: Sovyetler Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
<b>TBMM</b>	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
<b>TCF</b>	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>TTA</b>	: Türk Tarihinin Ana Hatları
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu
<b>TTTC</b>	: Türk Tarih Tetkik Cemiyeti

**Tezin Başlığı:** Milli Kimlik İnşa Stratejileri (Türkiye Örneği 1839-1946)

**Tezin Yazarı:** Abdulvahap Akıncı

**Danışman:** Yrd. Doç. Dr. İrfan Haşlak

**Kabul Tarihi:** 10.05.2011

**Sayfa Sayısı:** v(ön kısım) + 353 (tez)

**Anabilimdalı:** Kamu Yönetimi

**Bilimdalı:** Kamu Yönetimi

Kimlik ve bu bağlamda milli kimlik kavramları günümüz sosyal bilimler literatürünün en önemli konu başlıkları arasında yer almaktadırlar. Milli kimlikler tarihin belli bir sürecinde inşa edilmişlerdir. Dünyanın her yerinde milli kimliklerin inşası aynı çerçevede gerçekleşmemiştir. Ülkelerin ulus-devletleşme süresinden, ekonomik gelişmişlik ve toplumsal homojenlik bakımına kadar birçok faktör, farklı inşa stratejilerinin uygulamaya konmasına neden olmuştur. Türk milli kimliğinin inşasında uygulanan yöntemlerde kendine has bazı özellikler içermektedir. Türk milli kimliğinin inşasına dönük olarak yapılmış olan çok sayıda çalışma bulunmakla beraber, bunlar milli kimlik inşasında etkili olan bir faktörü (ekonomi, siyaset, kültür vb.) veya dar kapsamlı bir tarihsel süreci ele alarak bazı çıkarsamalarda bulunmuşlardır. Bu çalışmalardan yola çıkarak bütüncül bir anlayışla Türk milli kimliğinin inşasını anlamak için yeterli bir çalışma pek bulunmamaktadır.

Bu çalışmanın amacı Türk milli kimlik inşa stratejilerini inceleyerek, Türk milli kimliğinin Avrupa'daki milli kimlik inşa stratejileri ile benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda Türk milli kimliğinin inşasında Tanzimat'tan çok partili döneme kadar geçen süreçte uygulanan inşa stratejileri arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri, bu değişikliklerin arka planında yatan gerekçeleri ortaya koyarak irdelenmektedir.

Çalışmanın temel savı, Türk milli kimliğinin inşasında ortaya konan stratejiler ile tek parti Türkiye'sinde uygulanan politikaların önemli ölçüde uyum içerisinde olduğunu fakat bazı konularda milli kimliğin temel parametrelerinde önemli ölçüde değişiklikler içerdiğidir.

İleri sürülen savın sınanması için öncelikle gerek Türkçe gerek Almanca yazılmış olan literatürden geniş ölçüde faydalanma yoluna gidilmiştir. Konuya farklı yönleri ile yaklaşan yazarların görüşleri analitik olarak irdelenmeye çalışılmıştır. Olaya daha objektif bakmayı temin etmek için yabancı kayna taramasına büyük önem verilmiştir. Böylece sadece Türkiye'nin içinden konuya yaklaşımdan ziyade, biraz uzaklaşarak bakmaya çalışılmıştır. Milli kimlik inşasında genel olarak literatürün taranması ve bu yolla dünyanın farklı coğrafyalarındaki milli kimlik inşa stratejilerinin irdelenmesi, Türkiye özelinde konunun daha iyi anlaşılmasında etkili olmuştur.

Bu çerçevede yapılan çalışma sonucunda Türk milli kimliğinin inşasında birbiriyle ilintili olmakla beraber bazı önemli kopuşlarında olduğu bir sürecin yaşandığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Cumhuriyet'in birçok yönüyle olduğu gibi milli kimlik inşa stratejileri boyutuyla da Osmanlı devleti'nin devamı olduğu ortaya konulmaktadır. Kimlik inşasında dini temel öğe olmaktan çıkararak onun yerine milliyetçiliği ikame eden tek parti yönetimi, geçmiş ile olan en büyük kopuşu gerçekleştirmiştir. Tek parti döneminde sonra ortaya çıkan kimlik sorunlarının temel parametrelerini bu çalışmada bulmak mümkündür. Bu yönüyle bakıldığında çalışmanın bulgularının oldukça önemli olduğu söylenebilir.

**Anahtar kelimeler:** Kimlik, Milli Kimlik, Türk Milli Kimliği,



**Title of the Thesis:** Building National Identification Strategies (The Case of Turkey 1839-1946)

**Author:** Abdulvahap Akıncı

**Supervisor:** Asst. Prof. Dr. İrfan Haşlak

**Date:** 10.05.2011

**Nu. of pages:** v (pre text) + 353 (main body)

**Department:** State Management

**Subfield:** State Management

Identification and national identification concepts are one of the most important subjects of today's literature in social sciences. National identities have been built in a specific time period of the history. National identities have not been occurred at the same process in all around the world. Different building strategies have adopted due to several factors such as a country's nationalize process, economical developments, and homogeneity of the society. The methods of building Turkish national identity have their own particularities. Even though there are many studies in the subject of building Turkish national identification, those studies have resulted by focusing only one subject (such as economy, politics, culture etc.) or made some assessments by taking a narrowed historical era. There isn't enough study to understand Turkish national identity construction process in a manner of totalitarian comprehension by following those studies.

The aim of this study is to examine Turkish national identity construction strategies by introducing similar and different ways from the national identity construction strategies in the Europe. In this context, construction strategies that are practised since Tanzimat Period to multi-party era, differences and similarities in this era will be explored with the reasons lying behind the background of those changes.

The main assertion of this study is that policies introduced in the one-party era, and the strategies practised in constructing Turkish national identity are mainly in compliance with those, but in some areas there are mainly important variances in the meaning of basic parameters of National identity.

To be able to test the assertion, first of all, the literature written in German and Turkish languages have been widely reviewed. The Author's approaching the subject from different directions were studied by analytical manner. For an objective look at the event, foreign literature have been given weight of. Thus, rather than approaching the subject from only Turkey, it is tried to look away from other countries. Generally scanning the literature of constructing national identity, and thus, examining the national identity strategies in different geographies allowed us a better understanding of Turkey in particular.

In this frame, it has been tried to introduce that some breaks have been occurred in Turkish national identity constructing process although they were inter-related. It has been presented that in many aspects Republic is the continuation of the Ottoman empire as the national identity constructing is. The one party management has caused the biggest break with the past by eliminating the religion which is a core element while constructing national identity,. It is possible to find the basic parameters caused identity problems occurred at the one party management. In this regard, it can be said that the results of this study is very important.

**Keywords:** Identity, national- identity, Turkish national identity

# GİRİŞ

## Çalışmanın Konusu

Türk Milli kimliğinin inşası uzun bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Milli kimlik inşas stratejilerini başlangıçtan günümüze kadarki zaman dilimi içerisinde ele almak tez çalışmasının çerçevesini aşmaktadır. Bu nedenden tarihsel olarak belli bir dönemle konuyu sınırlandırmak bir zorunluluk haline gelmiştir. Türk milli kimliğinin inşasında her ne kadar daha önceki tarihlerde atılmış olan bazı adımlar olsa da 1839 tarihli Tanzimat Fermanı belirleyici bir yere sahiptir. Bu tarihten itibaren bütün tebaayı Osmanlılık kimliği çerçevesinde eşit yurttaşlar haline getirmek ve bu farklı unsurlardan tek bir millet inşa etmek için faaliyette bulunulmuştur. Çok yönlü bir şekilde Osmanlı'yı inşa stratejileri uygulamaya konmaya başlandığı için Tanzimat Fermanı ile konunun irdelenmeye başlanması uygun görüldü. Tek parti döneminde ise milli kimlik inşası hızlandırılmıştır. Yeni kurulmuş olan Cumhuriyetin kimlik anlayışı doğrultusunda bir toplum mühendisliği ile Türk kimliği inşa edilmeye çalışılmıştır. Tek Parti'nin beklentileri doğrultusunda içeriği oluşturulmuş olan bir kimlik inşa edilmeye çalışılmıştır. Çok partili dönemde ortaya konan kimlik stratejileri tezin sınırlarını aşmaktadır. Bu dönemle ilgili ayrı bir çalışma yapılarak, bu alandaki boşluk doldurulabilir.

Kimlik, günümüzün üzerinde en çok tartışılan konularından biridir. Toplumsal problemlerin en önemli gerekçelerden birini kimlik oluşturmaktadır. Ulus-devlet anlayışının ortaya koyduğu toplum modeli ile toplumsal gerçeklik arasında var olan büyük tezatlıkların yanında küreselleşmenin de etkisi ile birlikte ulus-devlet anlayışının topluma biçmiş olduğu kalıplar tartışılır hale gelmeye başlamıştır. Ulus-devletlerin bireylere kim olduklarına dönük olarak sundukları cevaplar ikna edici olamamaktadırlar. Dolayısıyla insanlar kendilerini resmi söylemin dışında tanımlama yoluna gitmektedirler. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de kimlik tartışmaları olanca hızıyla sürmektedir. Tartışmalar genellikle yurttaşlığın hangi çerçeve içerisinde anlaşılması gerektiği ile ilintilidir. Cumhuriyet'in demokratik ayağı sağlam bir temele oturmadığından dolayı, halkın talepleri ve beklentileri gerektiği gibi dikkate

alınmamıştır. Sivil-askeri bürokrasinin tanımladığı sınırlar içerisinde hareket sahası oldukça daralmış olan sivil toplum kurumsallaşamamıştır.

Bu çalışmada milli kimlik inşa stratejileri analiz edilmeye çalışılacaktır. Bugünkü kimlik sorunlarını doğru bir şekilde analiz edebilmek için, bu yapının hangi şartlar altında, nasıl şekillendiğinin bilinmesi gerekmektedir.

Kimlik inşa sürecine dönük olarak özellikle Batı'da çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar milliyetçiliğin içeriğinden, ortaya çıkışına kadar birçok noktada farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Kimileri tarihsel süreci ekonomiyi temele alarak incelerken, kimileri için sosyolojik değişim daha fazla anlam ifade etmektedir. Tarihsel gelişmeleri tek bir faktörle değil de, birçok faktörün farklı oranlardaki etkileri ile açıklamak herhalde daha gerçekçi olsa gerek. Milliyetçilik milli kimliklerin ortaya çıkmaları ile ilintili olarak irdelenmesi gereken bir olgu olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

Osmanlı'da devletinin üst üste almış olduğu yenilgiler ve kaybettiği topraklar, yöneticileri devletin yıkılmasını engelleyerek yeniden eski ihtişamlı günlerine geri döndürmek için neler yapılması gerektiğine kafa yormaya yönlendirmiştir. Batıda ortaya çıkmış olan modern ulus-devlet örnekleri ve devlete bağlılık temelinde inşa edilmiş olan uluslar, Osmanlıları da bu yönde harekete geçmek için yönlendirmiştir. Devletin kurtulmasının tek yolu olarak, farklı dinsel ve etnik gruplardan müteşekkil olan devlette ortak bir milli kimlik oluşturulması görülmekteydi. Bu nedenle bütün tebaayı eşitleyen bir anlayış ile bir Osmanlı kimliği inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu yönde atılmış olan ilk büyük adım Tanzimat Fermanı'dır. Bütün tebaaya eşit hakların tanındığı bir yapı ile Osmanlı kimliğinin inşasını gerçekleştirmek için geliştirilmiş olan bir stratejiydi.

Yerel yönetimlerin örgütlenmesi de milli kimlik inşası açısından önemli bir adımdır. Bu sayede oluşturulacak olan yerel yönetim meclislerinde farklı dini grupların birlikte yönetimi sağlanmaya ve bu farklı dini toplulukların kaynaşması sağlanmaya çalışılmıştır. Meclislere seçilenlerin Türkçe bilmelerinin zorunlu kılınması, Osmanlılık açısından büyük önem taşımaktaydı. Yine Danıştay'ın kurulması bu bağlamda önemlidir.

Birinci Meşrutiyet dönemi de milli kimlik inşası açısından önemlidir. İlk anayasanın ilanını ve Meclis-i Mebusan'ın toplanması irdelenmeye çalışılacaktır. Eğitimde hızla yaygınlaşmanın sağlandığı ve eğitimin aynı zamanda meslekileştiği bir dönem olan II. Abdülhamit devri milli kimliğin inşası açısından önemli adımların atıldığı bir dönem olmuştur.

Osmanlılık politikası ile ülkede bir milli kimliğin inşa edilmesi amaçlanmaktaydı. Osmanlılık çabalarının istenilen sonucu vermediği bir süre sonra anlaşıldı. Özellikle Balkanların Hıristiyan halkalarında milliyetçilik hızla yayılmıştı ve bağımsızlık mücadeleleri vermekteydiler. Bu bölgelerdeki Osmanlı toprakları büyük ölçüde bağımsızlıklarını kazandılar. Devletin geriye kalan topraklarında yaşayanların büyük bir bölümü Müslümanlardan oluşmaktaydı. Bu şartlar altında Osmanlılıktan ziyade İslamcılık daha etkili bir mekanizma görevi görebilirdi. Özellikle II. Abdülhamit zamanında İslamcılık fikri büyük destek görmekteydi.

İttihat ve Terakki Partisi II. Abdülhamit'i tahttan indirdikten sonra yönetimi zamanla kontrolleri altına aldı. İttihatçıların önemli bir bölümü milliyetçiliğin tesiri altındaydılar. I. Dünya Savaşı yıllarında Arapların Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmelerinden sonra İslamcılığın devletin bekasını sağlamak için yeterli olmadığını düşündüler ve Türkçülüğü kurtarıcı ideoloji olarak görmeye başladılar. Osmanlı'nın geriye kalan topraklarındaki bütünleşme Türkçülük çerçevesinde gerçekleşecekti.

İttihat ve Terakki hareketinin en önemli ideologu olan Ziya Gökalp Türk-İslam Sentezi'nin ilk versiyonunun kurucusu olarak görülebilir. Mustafa Kemal'i fikirleri ile etkilemiş olan Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak Muasırlaşmak" adlı çalışmasında bu sentezi görmek mümkündür. Gökalp, şartlara göre ve yönetimin taleplerine uygun teorik çalışmalar yapmaktaydı. Aslında onun yaptığı şey, mevcut durumu meşrulaştırmaktı.

Savaş sonrası dönemde yeni kurulan devlet kimlik anlayışında köklü değişikliklere gitmiştir. Cumhuriyet kurulana kadar kimlik olgusu İslam milleti çerçevesinde algılandığı halde, bu anlayış terk edilmeye ve yerine ulus ikame edilmeye başlandı. Bu sürecin başlangıcını Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları" adlı çalışmasında da görmek mümkündür. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde Türklük ile

İslam'ın sentezini yapma yoluna giderken, aradan geçen kısa süre onun yaklaşımlarında köklü değişiklikler yapmasına neden oldu. Türkçülüğün Esasları'nda İslam'a hemen hiçbir yer verilmezken, Türkçülüğe temel ilke olarak yer verilmiştir. Bu, aslında yeni kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'nin İslam temelli kimlik anlayışına son vererek onun yerine Türk milliyetçiliğini ikame etme anlayışının ilk olarak teorik çerçevesinin ortaya konmasıydı. Daha sonraki dönemlerde Mustafa Kemal'in Gökalp'in fikirlerini temel alarak reformlarını gerçekleştirdiği söylenebilir.

Kimlik oluşumunda sadece Gökalp'in etkisinden bahsetmek, yapılan reformların anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Mustafa Kemal'in fikirlerinden etkilendiği diğer bir düşünür ise pozitivist Abdullah Cevdet'tir. Özellikle Batı Medeniyetinin değerlerinin alınması ve Latin alfabesine geçilmesinde onun fikirlerinin tesiri büyük olmuştur.

Türk milli kimliğinin inşasında şartların zorlamalarının önemli bir etkisi olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Ülkenin nüfus yapısındaki değişiklikler ile, savaşlar ve isyanlar mecburi bir şekilde Türk milli kimliğinin şekillenmesini sağlamıştır.

Tek parti döneminde milli kimlik inşası açısından çok önemli adımlar atılmıştır. Bütün muhalif yapıların bir bir ortadan kaldırılmasından sonra Kemalist yönetim yeni Türk kimliğinin inşasına dönük olarak istediği bütün değişiklikleri gerçekleştirmiştir. Özellikle dinin toplumsal hayattaki rolü önemli ölçüde azaltılmış ve Batılı bir Türk kimliği inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için İslami geçmiş ile olan bağların koparılması yoluna gidilmiştir. Öncelikle İslamın devletin resmi dini olmasına son verilmiş, halifelik ilga edilmiş, medreseler kapatılmış, okullarda din eğitimine son verilmiştir.

Geçmiş ile olan bağın en sağlam temelini oluşturan yazıyı değiştirmekle toplumsal kimlikte çok büyük bir değişimin önü açılmıştır. Yeni yetişen nesiller kendi geçmişlerine ait olan edebi ve bilimsel çalışmaları okuyamaz hale geldiler. Hayat ve tarih sıfırdan başlatıldı. Yine bu bağlamda dildeki Arapça ve Farsça kelimeler atılarak yerlerine Avrupa dillerinden kelimeler alındı.

Kemalist ideolojinin beklentilerine uygun resmi tarih yazımına başvurulmuştur. İslam dönemi Türk tarihi yok sayılmış ve İslam öncesi tarihle ilgilenilmiştir. Tarihte Türklerin

çok büyük işler başarmış oldukları, en büyük medeniyetlerin kurucusu oldukları yeni nesillere aktarılmaya çalışılmıştır.

Yapılan çalışmada resmi tarih tezi üzerinde durulduktan sonra, Afet İnan'ın okullarda okutulması amacıyla kaleme almış olduğu “Medeni Bilgiler” kitabı irdelenmeye çalışılmıştır. Bu kitabın asıl yazarı Mustafa Kemal olduğu için, Kemalist ideolojinin devlet-toplum ilişkilerinin anlaşılmasında önemli bir kaynak eser durumundadır.

Milli kimlik inşasında etkili olan kurumların başında okul gelmektedir. Okullaşmanın bütün yurt çapında yaygınlaşması ve Kemalist ilkelerin yeni nesillere kabul ettirilmesi üzerinde çok durulmuştur. Halkın kazanılmasına dönük olarak da “Köy Enstitüsü” ve “Halkevleri” kurulmuştur. Milli kimlik inşasında kullanılan araçlar üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

### **Çalışmanın Önemi**

Kimlik ve milli kimlik konularında birçok çalışma yapılmış olduğu halde Türk milli kimliğinin inşası konusunda geniş bir tarihsel alanı kapsayan doyurucu çalışmalar yapılmamıştır. Yapılan çalışmaların ya kısa bir dönemi kapsamaması ya da tek bir faktörle kimliğin inşasını açıklamaya çalışması, bu alanda önemli bir boşluk meydana getirmektedir. Bugün Türkiye’de yaşanan kimlik temelli sorunların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve bu bağlamda çözüm önerilerinin üretilebilmesi için öncelikle Türk milli kimliğinin inşa sürecinin çok faktörlü bir analizle ortaya konması gerekmektedir. Tarihsel süreçlerdeki devamlılık ve kopuş noktaları ve bu dönemlerde gerçekleşen politika değişikliklerine toplumun değişik kesimlerinin verdikleri tepkiler ve bu tepkilerin gerekçeleri ortaya konarak, doğru bir zemin üzerinde Türk milli kimliğinin tartışılması gerekmektedir.

Bu çalışmanın önemi hem Türk milli kimliğinin inşasına geniş bir perspektif içerisinde yaklaşmasından hem de bunu yaparken tek faktörden değil çok faktörden hareket ederek analitik bir şekilde yaklaşmasındandır. Türk milli kimliğine bütüncül bir bakışla yaklaşılması, Türkiye’nin kimlik sorununun daha sağlam bir temel üzerinde tartışılmasına zemin hazırlayacaktır.

## **Çalışmanın Amacı**

Bu tezin temel amacı, milli kimlik inşa stratejilerini inceleyerek, Osmanlı Devleti ile Cumhuriyet Türkiyesinde milli kimlik inşa stratejileri arasındaki farkı ortaya koymaktır. Bu bağlamda Osmanlı Devleti'nde uygulamaya konulan milli kimlik inşa stratejisi ile tek-parti Türkiyesi milli kimlik inşa stratejisi arasındaki temel farklılıklar ve benzerlikler irdelenmeye çalışılacaktır. Bu çalışmanın temel iddiası, Osmanlı döneminde ortaya konmaya çalışılan milli kimlik anlayışı ile tek-parti dönemi uygulamaları arasında bir devamlılık olmakla beraber, çok önemli bir kırılmanın da var olduğudur. Osmanlı Devleti'nde ortaya konulan stratejinin temel gayesi Müslümanlar ile gayrimüslimleri bir millet haline getirmektir. Yani farklı dinsel kitleleri Osmanlılık bilinci ile devlete bağlamaktır. Özellikle Balkan Savaşları'ndan sonra devletin gayrimüslim tebaasının büyük bölümünün bulunduğu bölgeler bağımsızlığını kazandılar ve böylece kimlik stratejisinde bir değişime gidildi. Nüfusun büyük bölümü Müslümanlardan oluştuğu için, yeni kimlik stratejisinin temel amacı Müslümanların birliğini sağlamaktır. Bu amaçla kimliğin ortak öznesi olan İslam ön plana çıkarıldı ve İslamcılık bir devlet politikası olarak daha yoğun bir şekilde kullanılmaya çalışıldı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu dönemlerde ise vatandaşlığın temel kriteri olarak Müslümanlık alınmış ve gayrimüslimler dışlanmıştır. Bu yaklaşıma uygun bir şekilde Lozan Anlaşması ile Türkçe konuşan Hıristiyanlar Yunanistan'a gönderilmişlerdir. Yani yeni devlette ortaya konan milli kimlik inşa stratejisinde gayrimüslimler ile Müslümanlar arasındaki bir entegrasyon amacı güdülmemiştir. Bir başka önemli farklılık daha mevcuttur. Osmanlı Devleti'nde milli kimlik inşasında, özellikle II. Abdülhamit sonrasında, İslama önemli bir yer verilmişken, tek-parti döneminde dinin milli kimliğin oluşumundaki konumu oldukça zayıflamıştır. Daha önceki dönemlerde etnik olarak Türk olmayan Müslümanlar açısından Osmanlı milli kimliğini benimsemek bir sorun teşkil etmezken, ırk temelli bir milli kimlik anlayışına geçilmesi ile birlikte duygusal kopuşlar kendini göstermeye başlamıştır. Irk temelli bir anlayışın ancak 1923'den sonra aşamalı bir şekilde kendini gösterdiği söylenebilir.

## **Çalışmanın Yöntemi**

Türk milli kimliğinin inşası konusunun farklı yönlerini dikkate alan farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet dönemine

modernleşme ekseninde bir yaklaşım sergilerken, bir bölümü de daha ziyade bazı dönemseller olaylara veya konulara eğilmiştir. Mesela Shaw ve Timur olaya modernleşme perspektifi içerisinde yaklaşarak Osmanlı'dan çok partili hayata kadar olan dönemi ele almışlardır. Fakat Şerif Mardin farklı dönemleri ayrı ayrı çalışmalarda ele almaya çalışmıştır. Füsun Üstel ise daha ziyade okullarda okutulan kitapların içeriğindeki değişiklikleri irdeleyerek, milli kimliğin inşasını veya kendi ifadesiyle "Makbul Vatandaş"ın inşasını irdelemiştir. Her ne kadar bu alanlarda çok sayıda çalışma yapılmış olsa da, Türk milli kimliğinin inşasında uygulamaya konulan stratejileri tarihsel bir devamlılık içerisinde irdeleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Türk milli kimliğini inceleyen çalışmalar milli kimliğin inşasına tek bir boyut (kültür, ekonomi vb.) ile yaklaşmışlardır. Bu çalışmada ise milli kimliğin oluşturulması çok faktörlü bir analiz ile ele alınmaya çalışılacaktır. Milli kimliğin oluşumunda siyasi, ekonomik ve kültürel faktörler dikkate alınarak bütüncül bir anlayışla inşa süreci irdelenmeye çalışılacaktır.

Çalışmada milli kimliğin inşasına dönük farklı yaklaşım tarzları dikkate alınmaya çalışılmıştır. Değişik çalışmalarda aynı olayın farklı yönleri ön plana çıkarılmıştır. Bu kaynaklar sayesinde olaylara daha geniş bir açıdan bakmak mümkün olabilmiştir.

Almanca olarak kaleme alınmış birçok kitap ve makale incelenmeye çalışılmıştır. Almanya'da yazılmış olan Türk milliyetçiliği ve kimliği üzerindeki çalışmaların sayısı oldukça çoktur. Bu çalışmaların 19. yüzyıldan başlanarak yapıldığı gözlemlenmektedir. Özellikle Vaembery'nin çalışmaları oldukça önemlidir. Tekin Alp'in (Moez Cohen) 1915'de kaleme almış olduğu "Türkismus und Pantürkismus" isimli kitabı da incelenmiştir. Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'in yapmış oldukları çalışmalar da bu çerçevede önemlidirler ve irdelenmeye çalışılmışlardır.

Avrupa'da milli kimliklerin inşa stratejileri I. bölümde ele alınarak, Türk milli kimliğinin inşası sürecinde faydalanılan stratejiler ile olan yakınlık derecesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Türk milli kimliğinin inşası Avrupa'da meydana gelen bazı gelişmelerin sonucu olarak gerçekleştiği için, aynı süreçlerden geçilmesi kaçınılmazdır. Fakat sonuçları itibarıyla bazı farklılıkların ortaya çıkması da kaçınılmazdır.

Tez dahilinde yapılacak olan sadece olguları aktarmak değil, aynı zamanda analizler yoluyla gelişmelerin arka planında yatan sebeplerin de ortaya konmasıdır. Sosyal



olaylarda aynı etkenler her yerde aynı sonuçları doğurmayabilmektedir. İnsan faktörünün olduğu yerde kültürden inanca, ekonomik ve siyasal yapıya kadar pek çok faktörün etkisi dikkate alınmak durumundadır. Batı Avrupa’da meydana gelmiş olan bazı olaylar sonucunda ulus-devletler inşa edildikleri ve uluslar yaratıldıkları halde, Türkiye’de niçin aynı sonuçlar elde edilememiştir sorusuna cevap verebilmek gerekmektedir. Şartların aynı olup-olmadığının da irdelenmesi gerekmektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde çalışmanın teorik çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kimlik ve milli kimlik kavramları, milli kimliğin niteliği ve milli kimlik stratejileri üzerinde durulacaktır. Milli kimlik inşasında faydalanılan bazı araçlar bulunmaktadır. Bunların en önemlileri ıkul, vatandaşlık, eşitlik, askerlik, ulusal dil, ulusal kahramanlar, mitler vb. Eğitim ve tarih politikalarının kimlik inşasında gördükleri fonksiyonlar irdelenmeye çalışılacaktır. Milli kimlik inşa stratejileri her devlet yapısında aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Bundan dolayı üniter ve federal devletlerde milli kimlik inşa stratejileri irdelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde Osmanlı Devleti’nde milli kimlik anlayışı ve milli kimlik stratejileri incelenecektir. Bu bölümde öncelikle Osmanlı Devleti’ndeki geleneksel kimlik anlayışı ele alınacaktır. Bu bağlamda devlet içerisindeki farklı toplumsal yapıların birbirleri ile olan ilişkileri ve millet sistemi irdelenmeye çalışılacaktır. Tanzimat Fermanı’nın ortaya koymuş olduğu Osmanlı kimliği ve bu kimliğin inşası için atılmış olan adımlar incelenmeye çalışılacaktır. Özellikle Osmanlı hukuk sisteminin herkes için eşitliği temel alacak bir şekilde geliştirilmesi ve eğitimin örgütlenmesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Modern ulus-devletlerin vatandaşlarını inşa ederlerken faydalandıkları en önemli araçlar eğitim ve hukuk sistemidir. Devletin sınırları içindeki bütün vatandaşlara aynı içeriklerle dolu eğitimin verilmesi yoluyla ihtiyaçlara uygun tektip vatandaşlar yaratılmaya çalışılmıştır. Ülkede konuşulan farklı diller bu sayede marjinalleştirilerek zamanla yok olmaya terk edilmekte ve ülke çapında tek bir dilin konuşulması sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu sayede milli kimlik inşa edilmiş olmaktadır. Osmanlı Devleti’nde de farklı dillerin ve milletlerin bir bütün içerisinde erimesini sağlamak için adımlar atılmıştır. Bu yönde atılmış olan adımlar incelenmeye çalışılacaktır.

Birinci ve İkinci Meşrutiyet döneminde milli kimlik anlayışı ve stratejileri irdelenmeye çalışılacaktır. Bu dönemin ilk yıllarındaki özgürlükçü ortamın milli kimliğin

oluşumundaki etkisi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin milli kimlik anlayışı ve değişik milli kimlik inşa stratejilerine dönük tartışmalar incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde tek parti döneminde gerçekleştirilmiş olan milli kimlik inşa stratejileri ayrıntılı olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda devlet-din ilişkisine ayrıca yer verilecektir. Kimlik inşasına dönük olarak atılan adımlar siyaset, ekonomi ve kültürel alandaki gelişmeler bağlamında incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda özellikle yeni inşa edilen milli kimliğin toplumsal katmanlara taşınmasına dönük olarak atılan adımlara da yer verilmektedir. Milli kimliklerin inşasında resmi tarih yazımına da büyük önem verilmektedir. Uluslar ve ulus-devletler tarihin belli bir döneminde ve bazı şartların gerçekleşmesi ile ortaya çıkmış olduklarından dolayı, ulus-devlet sınırları içerisinde kalan vatandaşların tektipleştirilmesi ve devlete karşı bağlılıklarını ve özdeşleşmelerini sağlamak gerekmektedir. Bu çerçevede sınırlar dahilinde yaşayan insanlara milli bir kimlik kazandırmak amacıyla, onların hep bir millet olarak diğer toplumlardan ayrı olduklarını, üstünlüklerini ortaya koyma ihtiyacı doğmuştur. Resmi ideolojileri meşrulaştırmak ve ulusal kimliği inşa etmek için ulusal tarihler yaratılmıştır. Genel olarak resmi tarih yazımı üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

## **BÖLÜM 1: MİLLİ KİMLİĞİN TANIMI, NİTELİĞİ VE MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ**

Bu bölümde kimlik ve milli kimlik kavramları tanımlanıp, nitelikleri ortaya konduktan sonra milli kimlik inşa stratejileri üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Milli kimliklerin inşasında üniter ve federal devletlerde görülen farklı stratejiler ile milli kimlik inşa stratejisinin araçları irdelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda özellikle eğitim ve tarih alanında yapılan çalışmalar irdelenecektir. Milli kimlik inşa stratejileri sadece üniter ve federal devletlerde uygulamaya konmamıştır, aynı şekilde imparatorluklarda da bu yönde önemli adımlar atılmıştır. Özellikle dış baskıların arttığı ve dağılma riskinin ortaya çıktığı dönemlerde imparatorluklar milli kimlik inşasına önem vermişlerdir. İkinci bölümde inceleneceği gibi, Osmanlı Devleti tebaanın devlete bağlılığını sağlamak amacıyla 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında önemli adımlar atmıştır.

### **1.1. Kimlik ve Milli Kimlik Kavramları**

Kimlik, sosyal bilimlerde üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı kavramlardan biridir. Bunda kimlik kavramının çok boyutlu olmasının yanı sıra sosyal bilimlerin farklı dallarının (antropoloji, sosyoloji, tarih, psikoloji, hukuk vb) kimliğin farklı bir boyutu ile ilgilenmesinin de etkisi vardır. Farklı bilim dalları bu konu üzerinde çalıştıkları halde, kimlik olgusuna genelde kültürel bir olgu olarak yaklaşmaktadır. Kimliğe kültürel bir olgu olarak yaklaşılması, kavramın açıklanmasında kolaylaştırıcı olmaya yetmemektedir. Çünkü kültür kavramı üzerinde de yoğun bir tartışma yapılmaktadır. Kültürün ne olduğu, özellikle de kültürün medeniyet kavramı ile aynı olup olmadığı konusunda tartışmalar sürmektedir (Türkbağ, 2003: 209-210).

Kimlik farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Yıldız'a göre, "Kimlik, bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize eden bir kapsamın alt başlığıdır" (Yıldız, 2007: 9). Güvenç'e göre ise kimlik kişilerin veya toplumsal grupların "kimsiniz?" sorusuna verdikleri cevaplardır (Güvenç, 1994: 3; Övet, 2007: 94). Yöneltilen bu soruya başkalarının verdikleri cevaplar imaj (imge)'dir (Güvenç, 2006: 3). Kimlikte belirleyici olan, kişinin kendini ne olarak tanımladığı ve diğerlerinden kendini nasıl ayırt ettiğidir. Kimlik bir şeye ait olma ihtiyacının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Yıldız, 2007: 9). Amin Maalouf'un belirttiği gibi, "Kimliğim

beni başka hiç kimseye benzemez yapan şeydir” (Maalouf, 2009: 16). İnsan klonlama gerçekleştirilse bile, klonlama yoluyla dünyaya gelen insanlar ancak doğum anında eşit olacaklardır. İlk günden itibaren birbirlerinden farklılaşacak ve farklı kimliklere sahip olacaklardır. Bireylerin kimliklerini belirten özellikler: “karmaşık, biricik, yeri doldurulamaz, başka hiç kimseye karıştırılmaz” olmalarıdır (Maalouf, 2009: 23). Fakat bu realite görmezden gelinmekte, farklı özelliklere ve kimliklere sahip insanlar aynı kefiye konularak değerlendirilmektedir. Milletler ile ilgili genel kalıplar oluşturulmuştur. Bütün Almanların disiplinli olduğunu söylemek, disiplinli olmayan Almanlar da olduğu için gerçekçi değildir.

Bireylerdeki aidiyet duyguları aynı derecede önemli değildir. Fakat aidiyetlerden hiçbiri önemsiz değildir. Aidiyet duyulan şeyler birçok insanda birbirine benzemekle beraber, Maalouf’un da belirttiği gibi, hiçbir insanın aidiyet bileşimi bir diğeri ile aynı değildir (Maalouf, 2009: 16).

Kişilerin içerisinde yaşadıkları farklı gruplarla olan ilişkilerini ve bu gruplara dönük olarak yerine getirmeleri gereken görevleri, hak ve bağlılık derecesini tayin eden olgu kimliktir. Bireylerin ve toplulukların gelişmelerini sağlayan, varlıklarını sürdürmelerini ve savunmalarını sağlayan olgu bu hak ve bağlılıklar olduğu için, kimlikler bu topluluklar içindeki kişiler arasında bir beraberlik ve dayanışma duygusu yaratır (Karpat, 1995: 23). Bireysel kimliklerin inşası, günlük hayattaki etkileşimler sonucunda meydana gelmektedir (Sarıbay, 1998: 97).

Bireysel olandan toplumsal olana doğru hareket edildiğinde ilk olarak “benlik” kavramı ile karşılaşılır. Benlik dendiği zaman kişinin kendi bilinçli varlığının farkında olması anlaşılır. Bireyler sadece kendi dışında gerçekleşen bazı şeylerin farkında olmazlar, aynı zamanda kendilerinin varlığının da bilincinde olurlar. İnsanın kimliğinin temelini bu “öz-bilinç” oluşturmaktadır. Öz-bilincinin farkında olan varlıklar tanınma ihtiyacı duyarlar. Bundan dolayı toplumsal bir olgu olan kimliğe ihtiyaç duyulur. Yani diğer bireyler tarafından tanınmak ve bir varlık olarak kabul görmek istenir. Bu durum ancak başka bireylerinde olduğu bir ortamda gerçekleşebileceği için, kimlik toplumsal bir olgudur. Kimliğimizin olabilmesi için bizi diğer bireylerden farklı kılan özgün özelliklerimizin olması gerekir. Bu farklılığın dile getirilebilmesi için yine başka bireylerin varlığı gereklidir. Yani kimliğin kurucu öğelerinden birisi, ötekinin (yani

benim dışındakinin) bulunmasıdır (Türkbağ, 2003: 210; Yücel, 2009: 36-37; Övet, 2007: 95). İnaç'ın da belirttiği gibi “Kimlik, anlamını ne olmadığından elde eden bir değişim (alterity) ve ötekilik (otherness) ifadesidir” (İnaç, 2006: 16).

Kimliklerin sadece kişiler tarafından ifade edilmeleri yeterli değildir, bunun yanında diğer bireyler tarafından da teyid edilmelidirler; ancak bu durumda bir kimlik biçimi olarak onaylanırlar (Bostancı, 2003: 7). Kimlik yalnızca “ötekilik” üzerine inşa edilir, öteki göz ardı edilir, yadsınır ve farklılık düşmanca bir yaklaşımla ve provakatif bir şekilde belirtilirse, böyle bir yaklaşım “ötekini” yok etmeye, onunla çatışmaya neden olur. Bu tür bir tanımlamada kimlikler kendilerindeki olumsuzlukları düşman olarak gördükleri “öteki”ne mal ederler ve böylece kendilerini temize çıkarırlar. Kimlik tanımlamaları bir taraftan kapsayıcı bir özellik taşıırken, diğer yandan da dışlayıcıdırlar (İnaç, 2006: 6-171).

Temizkan'a göre toplumların ve bireylerin bir tek değil, farklı kimlikleri vardır (Temizkan, 2007: 262). Amin Maalouf bu görüşe karşı çıkmaktadır. Ona göre “Kimlik bölmelere ayrılamaz, o ne yarımlardan oluşur, ne üçte birlerden, ne de kuşatılmış diyarlardan. Benim birçok kimliğim yok, bir kişiden diğerine asla aynı olmayan özel bir “dozda” onu biçimlendiren bütün öğelerden oluşmuş tek bir kimliğim var” (Maalouf, 2009: 9). Kimlik, bir taraftan çıkarları oluştururken, diğer taraftan bu çıkarları şekillendirir. Siyasal aktörlerin kimlikleri, ortaya çıktıkları sosyal çevre ile olan etkileşimlerine ve ilişkilerine bağlıdır. Bu aktörler öncelikle kendilerinin hangi çıkarları temsil ettiklerini bilmek durumundalar. Bunu bilebilmek için de kim olduklarını ve kimleri temsil ettiklerini bilmelidirler (Bingöl, 2004a: 29; Bingöl, 2004b: 160).

Farklı kimlik çeşitleri bulunmaktadır. Bunların kısaca tanımlamasını yapmak açıklayıcı olması açısından önemlidir. Kimlik çeşitlerini Güvenç üç farklı sınıflandırmaya tabi tutarak açıklamıştır:

**Bireysel Kimlik:** nüfus cüzdanı, pasaport gibi bireyleri tanıtmaya ve birbirlerinden ayırmaya yarayan kimlik kartları ile ortaya konulan kimliklerdir.

**Kişisel Kimlikler:** Bu kimlik çeşidi, soydan gelen dil, kültür din gibi özelliklerle, seçilen iş-meslek, kurumsal kimliklerden oluşmaktadır. Kişisel kimlikler kartsız olabilir. Bireyleri toplumun diğer bireyleri ile gönüllü olarak birleştirebildiği gibi ayırırda.

Ulusal-Kültürel Kimlikler: Toplumlarda tarihten ve soydan gelen din, dil, kültür gibi kimliklerden oluşur (Güvenç, 1994: 4; Güvenç, 2006: 4-5).

Karpat'a göre kimlikleri iki ana dala ayırmak mümkündür: a) temel veya tabii kimlikler. Din, aile-aşiret-soy vb. esaslarından meydana gelen kimlikler temel kimliklerdir. b) sonradan yaratılmış olan sosyo-politik kimlikler. En bilinen sosyo-politik kimlikler millet, imparatorun tebaası, sosyal sınıf, vatandaşlık vb.dir. Bütün kimlikler zaman içerisinde değişmektedir. Temel kimliklerin değişimi yüzlerce yıllık bir süreçte yavaşça gerçekleştiği için, değişmediği sanılmaktadır (Karpat, 1995: 23).

Milli kimliği kısaca, ulusu meydana getiren kişilere ulusal bir aidiyet kazandırmanın bir yolu olarak tanımlamak mümkündür. Bu süreç sadece ideolojik değil, aynı zamanda psikolojiktir (Tekinalp, 2005: 77).

## **1.2. Milli Kimliğin Niteliği**

Tarihin eski dönemlerinden itibaren insanlar belli bir kimliğe sahip olmuşlardır. Kimlik bağlamında merkezde bireyler değil, bağlı bulunulan gruplar yer almıştır. Yani insanlar kendilerinden yola çıkarak kimliklerini açıklamamışlar, bunun yerine bağlı oldukları gruplar bağlamında kimliklerini ifade etmişlerdir (Türkbağ, 2003: 210). Kimliklerin oluşumunda çok farklı etkenler belirleyici olabilmektedirler. Ortak bir kimliğin oluşmasında bazen katliam veya tehciye maruz kalmak, farklı dinden olmak veya aynı iktisadi faaliyeti istikrarlı bir şekilde gerçekleştirmek belirleyici olabilmektedir. Aynı şekilde bir grubun kendini azınlık olarak görmesinde de bu faktörler etkili olabilmektedir (Aydın, 2005: 145-146). Maalouf bu durumu şu şekilde açıklamaktadır (Maalouf, 2009: 27):

“Zaten çoğu zaman, kendinizi en fazla saldırıya uğrayan aidiyetinizle tanımlamaya eğilimsinizdir; kimi zaman bu aidiyeti savunacak gücü kendinizde bulamadığınızda onu gizlersiniz, bu durumda o sizin içinizin derinliklerinde kalır, gölgeye sinip ödeşme saatini bekler; ama ister sahip çıkılsın ister izlensin, ister fazla açık etmeden ya da gürültüyle ilan edilsin, kendinizi özdeşleştirdiğiniz kimlik odur. O zaman söz konusu aidiyet –renk, din, dil, sınıf...- bütün bir kimliğinizi istila eder. Onu paylaşanlar dayanışma içinde olduklarını hissederler, birbirlerine benzerler, birbirlerini harekete geçirirler, birbirlerine karşılıklı cesaret verirler, “karşı taraftakilere” cephe alırlar. Onlar için “kimliğini kabul etmek” zorunlu olarak bir cesaret eylemi, kurtarıcı bir eylem haline gelir...”

Kişisel kimlikler isteğe bağlı olarak değişikliğe uğratılabildiği için pek sorun yaratmazlar. Fakat günümüzdeki kimlik sorunları daha ziyade resmi (milli) kimlik ile

tarihi (geleneksel) kimlikler arasında yaşanmaktadır. Kimlikler sonuç itibariyle toplumların yaşam biçimlerinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda her toplumun kendine özgü inançları, gelenek ve göreneklere ile yaşam tarzı bulunmaktadır. Bu durum farklı milletlerden insanların bir arada yaşamalarını zorlaştırabilmektedir. (Yıldız, 2007: 10).

Kimliklerin oluşmasında kişilik yapısından dünya görüşüne kadar çok değişik faktörlerin etkisi vardır. Bu nedenle çok kimlikli bir millet tasarımı oldukça zor bir çabadır. Milli kimliklerin ortaya çıkması tarihsel bir kategori içerisinde gerçekleşmiştir; ulus-devletlerin ortaya çıktıkları dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde vatandaşların kimlikleri ile ulus-devletin kimliğinin örtüştüğü varsayımından hareket edilmiştir. Ulus-devletlerin ortaya çıkmasından önceki dönemlerde devletlerin kimlikleri ile vatandaşların kimliklerinin bütünleştirilmesi diye bir durum söz konusu değildi. İnsanların kendilerini nasıl tanımlamaları gerektiği devlet için önem arz etmemekteydi. Devletlerin ortak bir kimlik oluşturmaya dönük çabaları mevcut değildi. Mevcut kimlikler cemaatseldiler. Doğal bir süreçte gelişmişlerdi. Geleneksel dönemde devletler kendi meşruluklarının dayanağını toplumda bulmazlardı. Max Weber'in belirttiği gibi, ulus-devlet öncesi dönemde meşruluğun kaynağı geleneklerdi. Bu toplumlarda dini otoritelerin bireyler açısından etkisi belirleyiciydi. Genel, bütün vatandaşları kapsayan hukuki yapı mevcut değildi. Fakat modern dönemlerde yönetimlerin ve devletlerin meşruiyeti, geniş çaplı bir kitlesel sadakate bağlı hale gelmiştir (Yıldız, 2007: 12).

Kimlikler zamanla değişime uğramaktadırlar. Şartlar kişilerin algılayışlarında ve aidiyet duygularında farklılaşmalara neden olabilmektedir. Mesela 1980 öncesi kendini "Yugoslav" olarak tanımlayan bir Bosnalı, 1980 sonrasında kendini Bosna Hersek Özek Cumhuriyeti'nde yaşayan bir Müslüman olarak tanımlamaktadır. Bosna katliamının yaşandığı dönemde bu kişi kendini sadece "Müslüman" olarak tanımlayarak "Boşnak" olduğunu belirtecektir. Eskiden kendini "Yugoslav" olarak tanıttığının hatırlatılması onu rahatsız edecektir. Her ne kadar bütün dönemlerde diğer aidiyetlerden daha üstün olan tek bir aidiyetin varlığı iddia edilse de durum çok farklıdır. Zamanla aidiyetlerdeki öncelikler değişmektedir (Maalouf, 2009: 17-18).

Bireylerin hayatları kendilerini tanımlayacak ölçüde bir birikimin sağlanması için yeterli değildir. Bundan dolayı birey, kendi öz-bilincinin gereksinimlerini üyesi olduğu toplumdan karşılamaktadır. Birey bir kültürü içselleştirirken, aynı zamanda o kültürde

değişikliğe de neden olur. Kendi kimliğimizin ötekinden daha üstün olduğunu, hep doğru ve haklı tarafta olduğumuz inancına sahip olarak kimliğimize yaklaşıyoruz (Türkbağ, 2003: 210-212). İyi olan her şeyin kendi milli kültürümüzde olduğu iddia edilir ve bireylerden bunun bu şekilde kabullenilmesi istenir. Kötü olan tüm özellikler ise ötekine mal edilir. Kendi milliyetçiliğindeki saldırgan ve yıkıcı öğeler yokmuş gibi gösterilirken, ötekinin milliyetçiliğinin saldırgan ve yıkıcı özellikler taşıdığına altı önemle çizilir. Büyük tehdit olarak sunulan öteki tarafından kontrol edilmekten korkulur. Bu korku milliyetçilik tarafından aşılanır (Yücel, 2009: 38).

Dünya biz ve ötekiler olarak ayrıştırılır. Söz konusu olan “biz” de öyle bir şey vardır ki, diğerlerinin sahip olması mümkün değildir. Milliyetçiliğin önemseydiği bu olgu “milli şey”dir ve içi doldurulmamış, ne olduğu tam olarak bilinmeyen bir mefhumdur. Bu milli şeyin bir tehdit altında olduğu, diğerlerinin buna karşı haset duygusu besledikleri iddiasında bulunulur. Olaya karşı tarafın gözlüğüyle bakıldığı zaman, aslında ötekinde bizde olmayan bir şey olduğu, bunun değersizleştirilmeye çalışıldığı ve buna karşı haset duygusu beslendiği söylenebilir (Yücel, 2009: 39).

İnaç’a göre Türkler, Avrupa kimliğinin oluşmasında “öteki” olarak önemli bir role sahiptirler. Türklerin Viyana önlerine kadar ilerleyişi, Avrupa’da ortak bir düşman algılayışının ortaya çıkmasına neden oldu. Bu bağlamda tehdit olarak algılanan Türk kimliği ortak bir Avrupa kimliğinin oluşmasında etkili oldu (İnaç, 2006: 9). Avrupa kimliğinin oluşmasını sadece “öteki” olarak konumlandırılmış olan Türklerin varlığına bağlanması gerçekçi görünmemektedir. Türklerin mevcudiyetini Avrupa kimliğinin oluşmasında etkili olan faktörlerden sadece biri olarak saymak daha doğru olsa gerek.

Toplumlar bazı durumlarda katliama varan şekilde hareket edebilmektedirler. Bunun temel nedeni, kabilelerin kendilerini tehdit altında hissetmeleridir. Toplumların korkması ve kendilerini güvensizlik içerisinde hissetmeleri her zaman akılcı gerekçelerle gerçekleşmeyebilir. Bu tür duygular abartılı algılamalarla paranoyaya dönüşebilmektedir. Halkların korkmaları durumunda dikkate alınması gereken nokta, bu korkunun gerekçesinin olup olmamasından ziyade korkunun kendisidir. Toplumlar kendileri için “ötekiler” olarak tanımladıklarının kendi kavimlerini, uluslarını ya da dinlerini tehdit ettiğini düşündükleri anda, bu tür bir tehdide son vermek için yapılan şeylerin hepsi meşru görülecektir. Yapılan eylem katliam dahi olsa, bunu kendi



halklarının hayatta kalabilmesi için yaptıklarını, bunun zorunlu bir önlem olduğunu düşüneceklerdir. Aynı düşünceyi çevrelerindeki kişiler de paylaştığı için genellikle katliamcılarının vicdanları rahattır. Kendileri katillikle suçlandıklarında, bu suçlamaya şaşırır ve anlam veremezler. Onlar katil olmadıklarını, sadece kadınlarını, çocuklarını, yaşlılarını kurtarmaya çalıştıklarını ileri süreceklerdir. Bu süreçte “biz” her halükarda masum ve haklıyızdır, ötekiler ise suçlu. Bu nedenle şimdi ötekiler ne çekerse çeksinler, bu bizlerdeki realiteyi, yani onların suçluluğunu değiştirmez (Maalouf, 2009: 28-32).

Bazen bir topluluğun yaşamış olduğu olumsuzluklar, onlara karşı aşırı derecede hoşgörülü davranılmasına neden olmaktadır. Sömürgecilik, yabancı düşmanlığı veya ırkçılık dolayısıyla acı olaylar yaşamış olan toplumların kendilerinin daha sonra gerçekleştirdikleri ırkçı yaklaşımlar, yabancı düşmanlığı görmemezlikten gelmektedir. Bu toplumların yapmış oldukları katliamlar ancak çok büyük boyutlara ulaşırsa, kurbanları olan insanlara ilgi duyulmaktadır (Maalouf, 2009: 31). Bu durumun en bilinen örneği Yahudilerdir. Nazi soykırımı sonrasında İsrail devleti kurulduğunda başta Batılılar olmak üzere birçok insan Yahudilere çok daha hoşgörülü yaklaşmaya, onların acılarını paylaşmaya çalıştılar. Bunda belki de suçluluk psikolojisinin de rolü vardı. İsrail’in zaman içerisinde Filistinlilere karşı giriştikleri katliamlara karşı dünya büyük ölçüde duyarsız davranmıştır. Ancak çok büyük katliamlar sonrasında cılız tepkiler gösterilmektedir.

Kimlikler toplumsal inşa sonucunda oluşturulmaktadır. Bunlar temel olarak iki grupta incelenebilirler. Bunlardan birincisi meşrulaştırıcı kimlik, ikincisi ise direnişçi kimliktir. Milli kimlik inşa sürecini meşrulaştırıcı bir özellik taşıırken, direnişçi kimlik ise yeni oluşumların temelini atmaktadır. Direnişçi kimlikler etnik veya dinsel olarak ortaya çıkabilirler (Çağlar, 382-383).

Sonradan kazanılmış olan kimliklere çağdaş veya modern kimlik ismi de verilebilir. Bu tür kimlikler Fransız Devrimi’nden sonra ortaya çıkmışlardır. Bu çerçevede ortaya çıkmış olan siyasi-milli kimliğin benzeri tarihte mevcut değildir. Siyasi-milli kimlik, alttan yukarıya doğru meydana gelen sosyal değişimin sonucunda ortaya çıkmıştır. Yeni bir orta sınıf olarak ortaya çıkmış olan burjuvazi, bir taraftan kimliğin çok yönlü olarak gelişmesine neden olurken, diğer taraftan kimlik olgusuna daha önceki dönemlerde sahip olmadığı siyasi bir yön kazandırmıştır. Hükümet ve devlet

çevrelerinin, halk kültürünün ve kimlik bilincinin etkisi altına girmelerinden sonra devlet yapısı ve kimliği tamamen değişime uğramıştır. Aristokrasi kültürünün çok sayıda şekil ve ifade tarzları bu süreçte söz konusu olan halk kültürü tarafından benimsenmiştir. Fransa’da orta ve alt sınıfın kimlik ve kültür anlayışının genelleşmesi ve siyasallaşması, orta sınıfın Fransa’da devlete hâkim olması ile mümkün olmuştur. Bu gelişmede Kralın kendini Fransız olarak bilmesinin de etkisi olmuştur. Fransa kralı, Fransız dil ve kültürünün gelişmesinde çok etkili olmuştur (Karpat, 1995: 24).

Ulusal Kimliği bir üst kimlik olarak gören Güvenç, üst kimlikle ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Bir toplumdaki bireysel, kişisel, kültürel, yasal ve anayasal kimliklerin toplamı olan uluslaşma süreci ile gelişen üst kimlik; bütün kimlikleri kapsıyor ama ortadan kaldırmıyor”. Milli kimliklerde birliğin sağlanması yapılırken, çeşitlilik ilkesi korunmalıdır (Güvenç, 1994: 4; Güvenç, 2006: 4-5).

Modern dönemlerin uluslararası sistemi de ülkeleri ulus-devletler olarak örgütlenmeye zorlamıştır. Bu gelişmenin doğal bir sonucu olarak bütün cemaatler kendilerini bu ulus-devletlerin sınırlarına uygun bir şekilde ya genişletmişler ya da daraltmışlardır. Bunun sonucu olarak bazı kimlikler yok olmuşlardır. Bütün ideolojik tercihler bu tasavvur edilmiş olan ulustan hareket etmektedirler (Yıldız, 2007: 13).

Milliyetçi söylemlerde karşılaşılan noktalardan biri, grubun benlik idealini temsil eden bir liderin genellikle var olmasıdır. Bu lider eleştirilemediği gibi, ona karşı tam bir itaat ve sadakat beklenir. Grup üyeleri bu lider ile özdeşleşirler ve böylece kimlik kaybının önlenmesi sağlanmış olur. Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye bağlamında böyle bir lider fonksiyonu görmektedir. Onun ilkelerine tam bir itaat beklenir ve her konuda ona atıfta bulunularak, meşrulaştırma yoluna gidilir (Yücel, 2009: 42).

Kimlik sorunları kişinin kendini başka bir bireyle veya toplumla özdeşleştirmede ve kendini diğeri ile benzeştirmekte zorlanması durumunda kendini göstermektedir. Böyle bir durumda grup özdeşliği bozulmaya başlar (Erdoğan, 2008: 26). Deutsch’a göre kendi toplumlarıyla aralarında var olan bağların bilincinde olmayan insanlar, başka ülkelere gittikleri zaman, bu durumun farkına varırlar (Deutsch, 1972: 20).

Kimlik bunalımının ortaya çıkışında ise dünya görüşü ve inanç farklılıkları ile kültürel farklılaşmalar ve yaşam biçimleri belirleyici olmaktadır. Yurt dışına çalışmak için göç

eden Türklerin birinci kuşağı buldukları ülkelerin kültürel yapısından çok farklı bir yaşam tarzı ve dünya görüşüne sahip olduklarından dolayı kimlik bunalımını çok yoğun yaşamışlardır. Daha sonraki kuşaklarda bu kimlik bunalımı gittikçe azalmıştır. Çünkü, bu insanlar yaşadıkları ülkenin dilini ve kültürünü öğrenmeye başlamışlardır(Yıldız, 2007: 12).

Kimlik sorunu geleneksel toplumlarda görülmemektedir. Tabii ki bu kişilerin de kimlikleri vardı. Sanayileşme sonrası dönemde toplumsal hayattaki ve bunun sonucu olarak kültürel hayattaki çok hızlı değişiklikler sonrasında kişiler kimlik seçiminde ve kendilerine sunulan kimliklerle özdeşimde zorluk çekmeye başladılar. Toplumlar yitirdikleri eski kimliklerini aramaya başladılar. Bu durum kimliğin bir kültür sorunu olduğunu ortaya koymaktadır. Bireysel kimliklerde önemli bir sorunla karşılaşılmadığı halde, milli (resmi), kültürel ve tarihi kimliklerde sorunlar ortaya çıkıyor. Yani kişi diğer bireylerden ayrıldığı (bireysel kimlik) zaman değil de, diğer bireyler ile ortak bir kimlikte birleştirilmeye çalışıldığında sorunlar ortaya çıkıyor (Güvenç, 1994: 5-6).

Güvenç, kimlik bunalımının ortaya çıkışı ile kimlik dayatmaları arasında ki bağı ortaya koyuyor: “Üyesi olduğu toplum, vatandaşı olduğu devlet, kişiden yalnız yasalara uymasını, ülke çıkarlarına hizmet etmesini istemekle yetinmiyor; ülkenin resmi tarihine, ülküsüne, mitoslarına inanmasını, resmi kimliğini üniforma gibi, övünçle, inançla ve sorgu sualsiz taşımasını bekliyor. Bu beklentilere uymayanları, çalışma, seyahat ve sosyal güvenlik haklarından hatta pasaport gibi resmi vatandaşlık kimliğinden yoksun bırakabiliyor. Bireyler de, sonuç olarak, kimlik seçme özgürlüklerini başka kişilere, zümrelere, kurumlara, devlet gücüne karşı savunmak zorunda kalabiliyor” (Güvenç, 1994: 6-7). Resmi ideoloji, bütün vatandaşları tek bir kimlik altında birleştirmeye çalışıyor. Resmi-ulusal kimlik ile tarihi-kültürel kimlik uyuşmayabiliyor; aralarında önemli farklılıklar olabiliyor. Bu durumda bireyler devletin ideolojik baskı aygıtlarına karşı mücadeleye başlıyorlar ve bu süreçte resmi tarih verileri değiştirilmeye çalışılıyor. Böylece kimlik bunalımı başlamış oluyor (Güvenç, 1994: 7).

İmparatorluklarda kimlik olarak söz konusu olan kralın tebaası olmaktı. İmparatorluklarda imparator ve çevresindeki üst tabaka azınlık konumunda oldukları halde, dinin kendilerine sağladığı kutsiyetle halkın gözünde bir meşruiyet elde etmiş oluyorlardı. Bu yapıda azınlık ve çoğunluk kavramlarına sayısal olarak

bakılmamaktaydı. Azınlık durumunda olan yönetici sınıf, kendilerine meşruiyet kaynağı olan din ve soy dolayısıyla, toplumsal ilişkiler ağında belirleyici hale geldiklerinden, çoğunluk olarak işlev görürlerdi. Çünkü sosyolojik olarak çoğunluktan, ülkede kararları alan, uygulayan ve sonunda bu kurallardan en fazla faydayı elde eden kesim kastedilmektedir. Ayrıca imparatorluklarda da kişilerin yerel özellikleri, alt kimlik olarak kendini gösterirdi. Ancak bu alt kimlikler sonraki dönemlerde ulus devletlerde kendini gösterdiği gibi sabit, kesin ve dışlayıcı değildiler. Bunun tam tersi söz konusuydu. İmparatorluklarda farklı din, dil ve kültürlere sahip topluluklar barış içerisinde birlikte yaşamaktaydılar. Bunda etkili olan neden, kişilerin kendi konumlarını dünyevi bir gerekçeyle değiştirme şansının pek olmamasıydı. İmparatorluklarda tebaanın kimliği önemli değildi. Onlar birer vergi ve asker kaynağı olarak görülürler. İnsanlardan daha fazla faydalanmak için, onları daha uygun gördükleri yerlere göç ettirme yoluna gitmişlerdir. Bu durum ulus-devlet ile birlikte değişmiş ve kimlik, milli olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Bu yeni kimlik vatandaşlığa bağlı milli kimliktir. Yine bu çerçevede bireylerin siyasal, sosyal ve medeni hakları netleşmiştir. Artık çoğunluk ve azınlık kavramlarına bu çerçeve içerisinde bakılmaya başlanmıştır. Artık toplumsal ilişkileri düzenleyen ve yasallaştıran faktörler dinsel ya da sülaleye dayalı faktörler değil, dünyevi ve bilimsel faktörlerdir. Artık bireyler kendi çıkar alanlarına müdahale edildiği zaman, buna karşı çıkmaya başlamışlardır. Dünyevi içerikli kanunlar toplumsal hayatın çerçevesini çizmektedir (Göçek, 2005: 58-59).

Ulusçuluğun temel ilkesi konumunda olan “egemenlik ulusundur” söylemi, aslında mevcut iktidar ilişkilerinin meşrulaştırılması amacını gütmektedir. Burada amaç, yeni oluşan grupların ve sınıfların iktidardan belli bir oranda pay almalarının önünü açmaktır. Yeni durumu meşrulaştırmak amacıyla resim, heykel vb. sembolik icatlardan faydalanma yoluna gidilmektedir. Bu yolla rejimin halk kesimlerince kutsallaştırılmasının sağlanması amaçlanmaktadır. Törenler, ayinler ve sembollerin icadı ile zor kullanılmasına gerek kalmaksızın insanların belli bir dünya görüşünü kabullenmeleri ve mevcut siyasal yapıya sadakat göstermelerinin sağlanması amaçlanır (Aksoy/Arslantaş, 2009: 229).

Milli kimliğin niteliği konusunda milliyetçilik kuramları çerçevesinde farklı yaklaşımlar söz konusudur. Milliyetçiliğin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığına dönük olarak ortaya

konan yaklaşımlar, milli kimliğin niteliği hakkında farklı yaklaşımlar ortaya koymaktadırlar. Milliyetçilik kuramlarının milli kimliklere dönük yaklaşımların ele alınması şüphesiz konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Milliyetçilik kuramları milli kimlik açısından irdelenecektir. Devlet önderliğinde ortaya çıkmış olan milliyetçilik ile devlet kurmaya çalışan milliyetçilik anlayışları iki temel yaklaşımı ortaya koymaktadır (Tilly, 2005: 56).

Milliyetçilik kuramlarını genel olarak üç kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki “İlkçi” (Primordialist) yaklaşımdır. “İlkçi” yerine “özcü” (essentialist) kavramını kullananlar da vardır (Özkırımlı, 2008: 77). İlkçilik bir kuram olmaktan ziyade, bir bakış açısıdır. İlkçiler milleti “doğal” olarak gören yaklaşımdır. İlkçilere göre millet sabit ve değişmez bir olgudur; milletler eski çağlardan beri var olan doğal yapılardır. Bu yaklaşımda Herder’in ve Romantizmin büyük etkisi olmuştur. Milletin tarihin belli bir döneminde, belli şartlar altında ortaya çıkmadığını, eski çağlarda da millet olgusunun, milletlerin tarihte altın çağlarının ve kahramanlarının olduğunu savunmaktadır. Herder, milletlerin esas olarak dil ve kültürleriyle meydana geldiklerini savunmakta ve milletlerin hayatında yer alan geleneklerin, mitlerin ve inançların önemi üzerinde durmaktadır (Gökalp, 2007: 281-282). Herder’e göre her milletin bir “Volksgeist”i vardır. Volksgeist bir halk kimliğidir ki bunu kültür ve özellikle dil oluşturmaktadır. Milli yaratıcılığın kaynağı olan Volksgeist, mitlerde, şarkılarda, efsanelerde açığa çıkmaktadır (Türküne, 2008a: 633).

Ulus bir organizma gibi ele almanın gerekliliği üzerinde duran ilk düşünür, Herder’dir (Ersanlı, 2006: 30). Herder milletlerin Tanrı tarafından yaratılmış bir kategori olarak kutsallık ifadesi olduğu görüşünü dile getirmiştir. Herder’e göre “millet, doğal bir bitki ve aile gibidir, sadece daha fazla dalı vardır” (Akt. Gökalp, 2007: 282). İlkçi milliyetçilik kuramlarını etnik gruplara dönük yapılan çalışmalarla bağlantılı olarak ele almak gerekmektedir. Bu yaklaşımın şekillenmesinde etnik kimliğe dönük gerçekleştirilen çalışmalar etkili olmuştur. Shils ve Geert’in çalışmalarında etnik bağlılıkları anlatmak için ilkçilik kavramı kullanılmıştır. İlkçilik içerisinde üç ayrı bakış açısı kendini göstermektedir. Bu bakış açılarına doğalcı, biyolojik ve kültürel adları verilmektedir (Özkırımlı, 2008: 83).

İlkçiliğin en aşırı versiyonu doğalcılıktır. Doğalcı yaklaşımı savunanlara göre etnik kimlikler görme, koku alma duyularımız kadar doğaldır ve dolayısıyla kişilerin hangi etnik kökenden oldukları önceden belirlenmiştir. Kişiler sadece bir ailede değil, aynı zamanda etnik bir toplulukta, ona ait olarak dünyaya gelirler. Farklı etnik grupların varlığı doğaldır ve bu etnik toplulukların, kendilerinden olmayanları dışlamaları da doğaldır. Milletlerin belli bir misyonu, kişiliği, kaderi ve doğal sınırları vardır. Etnik gruplarla milletler özdeş olarak görülür. Milliyetçilik her dönemde mevcuttur. Bu yaklaşım milliyetçiler tarafından kabul görmektedir. 19. yüzyıldan sonraki dönemde eğitim sistemlerinin temel yaklaşım tarzı bu olmuştur. Kendilerine milli bir tarih yaratma görevi verilen veya bu misyonu üstlenen tarihçilerin yaklaşımı ve yine ulus-devlet kurma çabası içerisinde olan veya var olan devletin yönetimini ele geçirmeye çalışan politikacılarda bu yaklaşımdan hareket etmişlerdir (Özkırımlı, 2008: 85). Ulus olarak tanımlanması mümkün olmayan Hindistan, Endonezya ve Nijerya gibi ulus-devletlerin ortaya çıkışı, genel kabul görmekte olan ulusların doğallığı görüşünü zayıflatmıştır (Smith, 2002: 29).

Smith “İlkçi” sınıfın bu aşırı versiyonunda ayrıma giderek “Eskilci” (perennialist) olarak isimlendirdiği yaklaşımı savunanların yaklaşımını ortaya koymuştur. Eskilcilere göre millet “doğal” olmamakla beraber, varlıklarını eski dönemlerden beri özlerini pek yitirmeden günümüze kadar taşıdıklarını savunuyorlar. Eskilcilere göre bugünün milletleri eskiden beri var olan birlikteliklerin uzantısından farklı bir şey değildir. Antik Çağ’da bile milletlere rastlamak mümkündür. Bu milletlerin “milli öz”leri hep aynı kalmaktadır. Zamanla sadece milletlerin büründükleri biçimlerde değişiklikler kendini gösterir (Özkırımlı, 2008: 86-87; Gökalp, 2007: 282). Eskilci görüşü savunan düşünürlerin milletlerin ortaya çıkış tarihleri ile ilgili yaklaşımlarında farklılık vardır. Llobera milletlerin köklerinin Orta Çağ’da olduğunu savunmaktayken, Hastings, İlk millet olarak kabul ettiği İngiliz milli bilincinin 14-16. yüzyıllar arasında gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Eskilcilerin ortak yaklaşımları, milletlerin ve milliyetçiliğin modernleşme öncesi dönemde geliştikleridir (Özkırımlı, 2008: 89).

Biyolojik yaklaşım ise etnik bağılıkların kökenlerini içgüdülerde ve genetik özelliklerde arama yoluna gitmektedir. Son dönemlerde sosyo-biyolojik alanda yapılan çalışmaların verilerinin etnik gruplara dönük uygulanması ile bu yaklaşım ortaya

çıkıştır. Biyolojik yaklaşımı savunanlara göre İnsanları yönlendiren en önemli güdü üremede başarılı olma güdüsüdür. Bu güdü insanları kendi yakınları ve hısımları ile eşleşmeye yönlendirir. İnsanlar kendilerine yakın olanları kültürel öğeler sayesinde belirlerler. Bu içgüdüsel durum dolayısıyla insanlarda kendi milletlerine ve etnik gruplarına karşı güçlü duygularla bağlanırlar (Özkırmalı, 2008: 89-90).

Kültürel ilkçiliğin temel yaklaşımlarına göre ilk olma özelliğine sahip olan birincil bağılıklar her şeyden önce mevcuttur; yani verilidir. İlk olma niteliğine sahip olan duygular kelimelerle ifade edilemez. Kişi üyesi olduğu topluluğun alışkanlıklarına karşı bir bağılık duyar ki, bu bağlayıcıdır. Ayrıca bireyleri topluluğa bağlayan şey herhangi bir çıkar ilişkisi değildir. Bu bağılık bir duygu ve heyecandan kaynaklanır (Özkırmalı, 2008: 91).

İlkçi yaklaşımın son yarım yüzyıldır temsilcisi bulunmamaktadır fakat eskilci görüşün temsilcileri hala mevcuttur. İlkçi yaklaşımın bilim dünyasında savunucusu kalmamış olmakla beraber, ilkçi yaklaşımların görüşlerinin milliyetçiler tarafından benimsenmediği söylenemez (Gökalp, 2007: 282).

İlkçi görüşün akademik dünyadaki etkisizleşişinde en belirleyici olanlar, aralarında bazı önemli fikir farklılıkları olmakla beraber, “Modernist” olarak adlandırılan yaklaşımı savunan teorisyenler olmuştur. Modernist yaklaşımın en tanınan teorisyenleri arasında Gellner, Hobsbawm, Anderson, Nairn, Breuilly, Brass, Balibar, Bhabba, Hroch ve Chatterjee gelmektedir. Modernist yaklaşım milliyetçi kuramlar içerisinde neredeyse paradigmatik bir yer elde etti. Modernistlere göre millet olgusu doğal, kökleri eski çağlara kadar geri giden bir olgu değildir. Milletler modern çağa ait koşulların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Milletlerin ortaya çıkmasında sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, merkezi devletlerin kurulması, laikleşme gibi modern gelişmeler etkili olmuştur. Milletlerin milliyetçilik çağının bir ürünü olduğu savunulmaktadır. Milletler milliyetçiliği yaratmamıştır; tam aksine milliyetçilik milletleri yaratmıştır (Özkırmalı, 2008: 105-106; Gellner, 1992: 105). Milletler devletleri kurmamışlardır, devletler milletleri inşa etmişlerdir. İtalya’nın kuruluşunda etkili olan Massimo d’Azeglo bunu şu şekilde dile getirmiştir: “İtalya’yı yarattık. Şimdi de İtalyanları yaratmalıyız” (Akt. Gökalp, 2007: 282). Askerlik ve okul vasıtasıyla uluslar yaratıldı. İngilizce ABD vatandaşlığının bir koşulu haline getirildi ve 1880’lerin sonlarından başlayarak

okullarda her gün bayrağa bağlılık yemini uygulamasını hayata geçirdiler. Birçok devlet vatandaşlarını tek ulus haline getirmek için elinden geleni yaptılar. Uygulanan stratejinin iki uç noktası vardı. İcat edilmiş olan devlet milliyetçiliği sayesinde tebaaların bir bölümü harekete geçirilirken, kendilerini devletle özdeşleştirmeyenleri ise devlete yabancılaştırmıştır (Hobsbawm, 2005: 167-168).

Gellner'e göre milletler evrensel bir zorunluluğun sonucu olarak doğmazlar; devletler gibi koşullara bağlı olarak meydana gelirler. Uluslar ile devletler aynı koşullar altında ortaya çıkmamaktadırlar. Devletle milletler kendi koşulları içerisinde, birbirlerinden bağımsız olarak oluşmuşlardır. Devletlerin ortaya çıkışları ulusun desteği olmadan söz konusu olmuştur. Aynı şekilde bazı uluslar da devletin desteği olmaksızın ortaya çıkmıştır. Gellner'e göre iki kişi eğer aynı kültürü paylaşıyorlarsa, aynı ulusa mensup kabul edilirler. Yine bu kişilerin birbirlerini aynı ulustan saymaları halinde, bu kişiler aynı ulustan sayılırlar. Ulusların bireylerin sadakat, dayanışma ve inançlarının bir ürünü olduğu söylenebilir. Yani ulusları yaratan bireylerdir (Gellner, 1992: 27-28).

Bireylerin ulusa olan sadakatleri ve dayanışması tarihin belli bir döneminden itibaren mümkün olabilmıştır. Milliyetçilik çağında milletlerin varlığından söz edilebilir; Milliyetçilik modern çağa ait bir olgudur. Milliyetçilik milletleri meydana getirebilir ama milletler milliyetçiliği ortaya çıkartmamıştır (Gökalp, 2007: 282-283). Gellner'e göre ilkçilerin iddia ettikleri, milletlerin tanrı vergisi, doğal bir olgu olduğu yaklaşımı doğru değildir. Milliyetçilik sanayileşme sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır ve gayesi siyasi yapı ile milli yapıyı uyumlu hale getirmektir. Her ulus farklı koşullar altında inşa edilmiştir. Gellner'e göre toplumsal yapı homojen ve standartlaştırılmış bir yüksek kültürün gerekliliğini ortaya koyduğu zaman milliyetçilik ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle milliyetçilik bir kültürel projedir. Yapılan şey, bir üst kültürün farklı alt kültürlerle sahip olan topluma zorla kabul ettirilmesini sağlamaktır (Gellner, 1992: 107).

Modernist yaklaşımın önemli temsilcilerinden olan Anderson ise milliyetçiliği "hayali bir cemaat" olarak nitelendirmiştir. Anderson millet ve milliyetçiliğin bir kültürel yapıntı olduğunu savunmaktadır. Ona göre millet hayal edilmiş olan bir siyasal topluluktur. Millet üyelerinin her biri milletin diğer üyelerini tanımayacakları ve onların çok büyük bir bölümü hakkında hiçbir şey duymayacağı halde, milletin her bir üyesinin zihinlerinde toplamlarının hayalleri yaşayacaktır (Anderson, 1995: 20; Gökalp,



2007: 283). Milliyetçiliğin hayal edilmiş olması Anderson'a göre şaşılacak bir şey değildir. Hayal edilmişlik ile sahtekârlık farklı şeylerdir. Anderson, Gellner'i eleştirmektedir: Gellner milletlerin "icat edilmiş" olmasını "uydurma" ve "sahtelik" ile özdeşleştirme yoluna gitmekle hata yapmaktadır. Burada söz konusu olan durum sahtekârlık değil "hayal etme" veya "yaratma"dır (Anderson, 1995: 20-21).

Anderson'un dikkat çektiği noktalardan biri de, milletlerin sınırlı bir şekilde hayal edildiğidir. Hiçbir millet kendisini bütün insanlığı içine alacak şekilde tanımlamamaktadır. Hiçbir milliyetçi günün birinde bütün insanların kendi milletinden olacağını hayal eder. Halbuki eskiden Hıristiyanlar için bütün gezegenin Hıristiyanlığı hayal edilebilmekteydi (Anderson 1996: 15-16).

Milliyetçi kuramların üçüncü grubunu ise, ilkçiler ile modernistler arasında bir ara yaklaşım olan ve en önemli temsilcisinin Smith olduğu "Etno-sembolcü" yaklaşımdır. Smith milletin modern bir olgu olduğunu kabul etmektedir ve bir ideoloji olarak 19. yüzyıl sonrasında ortaya çıktığını savunmaktadır. Bununla beraber Smith, özellikle Avrupa ve Orta Doğuda yüzyıllar öncesine kadar kökleri uzanan etnik toplulukların (ethnie) var olduklarının altını çizmekte ve modern milletler ile bu etnik topluluklar arasında bir bağ olduğunu savunmaktadır. O, modern milletler ile etnik topluluklar arasında doğrudan bir bağ kurmamakla ve birçok etnik topluluğun millet haline gelemediğini belirtse de, milliyetçiliklerin ve modern milletlerin oluşumunda daha önceki dönemlerin etnik topluluklarının etkisinin olduğunu savunmaktadır. Modern milletleri anlamak için kendisini önceleyen etnik toplulukları anlamak gerekir. Millet tanımı bu çerçevede yapmaktadır: "tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğunun adı"dır (Smith, 2007: 32).

Bütün milliyetçilik çeşitlerinin değişik oranlarda da olsa ahlaki ve ideolojik totalitarizme yol açabildikleri söylenebilir. Milliyetçilik ortak bir imana toplumun üyelerini zorlamaktadır. Özünde laik olsa da, milliyetçiliğin dinlerle karşılıklı olarak eklemlenme yoluna gittiği görülmektedir. Milliyetçiler, kitleleri en iyi şekilde dini duygularını harekete geçirerek yönlendirmektedirler. Hatta bazı durumlarda, Ermenistan gibi, millet dini topluluk ile tanımlanmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan kökten dinci hareketlerin bazıları, ulusal kaygılardan yola çıkarak dini

anlayışlarını oluşturmuşlardır. Milliyetçilik ile dinin birbirine karşı oldukları yönündeki algılayış gerçeği yansıtmamaktadır. Milliyetçi hareketlerin genelinde din ile olan ilişkilerinde bazen eklektizmi bazen da sentezi andıran bir işbirliği halinde oldukları görülmektedir. Sadece istisnai tarihsel şartlarda milliyetçiliğin dine karşı verilen mücadelenin bir taşıyıcısı konumunda olmuştur (Karakaş, 2006: 60-61). Huntington'a göre insanların uzak coğrafyalarda yaşayan dindaşlarına karşı olan ilgisi artmaktadır (Huntington, 2004: 15).

### **1.3. Milli Kimlik Stratejileri**

Milli kimliklerin inşasında kullanılan farklı stratejiler vardır. Ulus-devletler milliyetçilik ideolojisi ve hukuk, askerlik ve en önemlisi eğitim gibi uluslaştırma araçlarından faydalanarak, asimilasyon politikasını uygulayarak ulus inşasını gerçekleştirirler. Ulus-devletler bu süreçte bireylerin herhangi bir başka gruba değil, ulus-devlete sadakatini gerçekleştirmesini amaçlarlar. Bu yolla ulusal kimliğin gelişmesi amaçlanır. Ulus inşası sürecinde, her şeyden önce bağımsızlık garantiye alındıktan sonra, meşruluk kazanmış bir ulusal yönetimin oluşturulması, kültürel standartlaştırma işleminin tamamlanması, siyasal vatandaşlık anlayışının yerleşmesi ve zenginliklerin yeniden dağıtılması sağlanmaya çalışılır. Eğitim yoluyla ulus bilinci, askerlik yoluyla vatan bilinci ve siyasal katılma ile de vatandaşlık bilinci aşılana çalışılır. Bu süreç içerisinde milli marş, bayrak, haritalar, heykeller vb. ulusal övünmeyi getirecek sembolik üretimlerde bulunulur. Ayrıca ülkede bulunan farklı diller, gelenekler gibi yerel değerler ulusal potada eritilir veya marjinalleştirilerek etkisizleştirilmeye çalışılır (Kurubaş, 2008: 23).

Milli kimliğin ve milli kültürün inşası için gerekli olan şey, yaşanmış bir tarih duygusunun, ortak geleneklerin ve toplumsal belleğin sürekli olarak canlı tutulmasıdır (Tekinalp, 2005: 77). Kimlikler esas itibariyle bireysel olmakla beraber, bireylerin ortak yaşadıkları toplumlarda şekillenmekte ve bir anlam kazanmaktadırlar. Dolayısıyla makro ölçekte toplumsal bir kavram haline gelirler ve toplumu sembolize etmeye başlarlar (Yıldız, 2007: 10).

Ulusal inşa sürecinin entegrasyon, kültürel çoğulculuk veya asimilasyon yöntemiyle yapılıyor olması sonucu değiştirmez. Asıl olan asimilasyondur. Bunun en iyi sloganlaşmış söylemi ise “tek devlet, tek millet ve tek dil”dir. Bu söylemde amaçlananın aslında azınlığın ulusal kimlik içerisinde eritilmesidir. Bu süreç işletilirken

sanayileşmenin getirdiği sosyal hareketlilikten faydalanılır. Ayrıca tek bir dilin kullanılması ve diğer dillerin kullanılmaması için gerekli yasal düzenlemeler yapılır. Süreçte eğitimin ve basın –yayının önemi belirgindir (Kurubaş, 2008: 23-24). Aynı devlet sınırları içerisinde yaşayan insanların aynı dili konuşmaları olgusu ulus-devletleşme sürecinde ortaya çıkmıştır. Eski imparatorluklarda farklı dilleri konuşan topluluklar yan yana yaşamaktaydılar (Balibar, 1993c: 123). Dildeki tektipleştirme politikası milli kimlik inşa stratejilerinden en önemlilerinden birini oluşturmaktadır.

Devletin sınırları dahilinde yaşayan farklı unsurların ortak bir milli kimlik çerçevesinde bütünleştirilmelerinde sosyal mobilizasyonun önemli bir katkısı bulunmaktadır. Sosyal mobilizasyon kişileri daha milliyetçi ve kendi farklılıklarını diğer halklara karşı vurgulamaya ve savunmaya daha istekli hale getirmektedir. Bu mobilizasyon sürecinde toplumda gerek dil gerekse kültür alanında bir asimilasyon süreci yürütülür ve azınlıklar gerek dil gerek kültür alanında hâkim yapının dil ve kültürünü almak durumunda kalır. Doğal olarak bu asimilasyon süreci mobilizasyon sürecinden daha yavaş olarak yürür (Deutsch, 1978: 54-55).

Sosyal mobilizasyonun ve bu bağlamda ortak kimlik oluşmasında üretim ilişkilerindeki değişikliklerin de etkisi önemlidir. Gellner'e göre yüksek bir uzmanlık ve iş bölümü gerektiren bir yapı sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkmıştır. Artık geleneksel tarım toplumlarında olduğu gibi babadan oğula devam eden bir iş hayatı söz konusu değildir. Modern toplumlarda hareketlilik (Mobilitaet) çok önemlidir. Ekonomik gelişmeler bunu bir zorunluluk haline getirmiştir. Geleneksel toplumlarda bireyler gelenek ve dine kabuller dolayısıyla toplumdaki aşırı eşitsizlikleri kabullenmişlerdir. Fakat modern, hareket halindeki toplumlarda böyle kabullere artık yer yoktur. Bu toplumlar modern ve eşitlikçi bir anlayışa sahip oldukları için, toplumsal roller değişime açıktır. Yani geleneksel toplumlarda olduğu gibi insanlar değişmez bir kast sistemine artık tabi değildirler (Gellner, 1991: 42-44).

Milli kimlik inşa stratejisinin ayaklarından biri de ortak bir milli kültürün oluşturulmasıdır. Ulus-devletin inşası sürecinde toplum içerisindeki kültürel farklılıkların göz ardı edilmesi ve ortadan kaldırılması, ulusal kültür ile başka ulusların kültürleri arasında büyük farklılıkların ortaya konması/oluşturulması gerekliydi. Ancak bu yolla tutarlı bir ulusal kimlik oluşturulması mümkün olabilirdi. Ulusal karakterler ve

ulusal kimliğin temel özellikleri oluşturulurken, geçmişte sonuçları olan ve gelecekte de devam edecek olan sonsuz unsurlar olarak kurgulanırlar. Bunun sonucu olarak, toplumdaki kültürel farklılıklar yok sayılmıştır. İnşa sürecinde farklı kültürler arasında aşırı farklılıklar icat edilmiştir (Geisen, 2006: 39-40).

Egemen kültür baskın bir şekilde kendini ortaya koyar ve diğer bütün kültürlerle karşı ayrımcılık uygular. Bu sürecin sonucunda “popüler kültür” ve “yüksek kültür” ayrımı ortaya çıkar (Geisen, 2006: 46). Üst kültürün üzerine düşen görev ağırlaştığı için, siyasal destek ve korunmaya fazlasıyla ihtiyaç duymaktadır. Sanayi çağında her üst kültür kendine ait bir devletin peşinde koşmaktadır (Gellner, 1992: 97).

Başka devletlerden bağımsızlık kazanmak için mücadele eden hareketler başarıya ulaşip kendi ulusal devletlerini kurduklarında, yabancı devletin üst kültürünü ortadan kaldırırlar fakat mevcut alt kültürlerden birini üst kültür haline getirmeye çalışmazlar. Bunun yerine kendilerine özgü bir üst kültür oluşturma yoluna giderler. Bu üst kültür daha ziyade aydınlar ve okuryazar kesime hitap etmektedir. Oluşturulan üst kültürün halk kültürü ve lehçeleriyle bağlantısı olduğu iddiasında bulunurlar. Bu aslında üst kültürün ve dolayısıyla ulusal kimliğin inşasından başka bir şey değildir (Gellner, 1992: 108-109; Yıldız, 2007: 15).

Ulusallaştırma sürecine Balibar’ın yaklaşımı Gellner’den farklıdır. Balibar’a göre ulusal olmayan devlet aygıtları zamanla ulusal devletin elemanlarını oluşturmuşlar ya da kendi iradelerinin dışında devletin unsurları ulusallaşmış ve toplumu ulusallaştırmaya başlamışlardır (Balibar, 1993c: 111).

Ulusallaştırma sürecinde ekonomik gerekçelerin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Merkantilizm, ticaretin gelişmesini esas alan bir modeldi. Denizaşırı ticaretin maliyeti yüksekti ve güvenlik sorunlarını beraberinde getirmekteydi. Kendi güvenliği açısından en iyi örgütlenmiş yapı olan devlet ile birlikte hareket etmesi merkantilistlerin işine gelmekteydi. Devleti kendi yanına almak için, kendi çıkarları ile milli çıkarların aynı olduğunu, kendi güçlerinin ülkenin gücünü temsil ettiğini dile getirerek devletleri işbirliğine ikna etmeyi başardılar. Merkezi devlet ile merkantilistlerin çıkarlarının örtüşmesi sonucunda, kendi ekonomi anlayışlarını ulus-devletin ekonomi politikası haline getirmeyi başardılar (Habermas, 2002: 9).

Merkezi devlet ile merkantilistlerin çıkar birliği ile etnisiteden ulusa giden yolun açılması eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Etnik varlıktan yola çıkılarak siyasallaşma olgusu ulus-devletleşme süreci ile birlikte kendini göstermiştir. Ulus-devletlerin kendilerine temel aldıkları etnik varlık, kendi sınırlarını ulus-devletin sınırlarına genişletme yoluna gitmiştir. Bütün çabalara rağmen dünyada etniklik ile ulusal sınırların örtüşmesi anlamında bir sonuç elde edilememiştir. Etniklik aslında dinamik bir süreçtir ve tarihsel köklere dayanmasına rağmen, zaman içerisinde yeni etnik varlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bazı etnik grupların birleşmesi sonucu yeni bir etnik varlık da ortaya çıkabilir veya bunlardan biri diğerlerini asimile edebilir (Yıldız, 2007: 15). Ulusların etnik temelleri ile ilgili Balibar şu yaklaşımı savunmaktadır (Balibar, 1993c: 121):

“Hiçbir ulusun doğal olarak etnik temeli yoktur, fakat toplumsal oluşumlar uluslaştıkça, içerdikleri, paylaştıkları ya da hükmettikleri topluluklar da “etnikleşir”; yani sanki kendiliğinden bir ilk kimliğe, kültüre, çıkarlara sahip olan, bireyleri ve toplumsal koşulları aşan doğal bir cemaat oluşturmuşçasına geçmişte ya da gelecekte temsil edilir hale gelir.”

Etnik grupların siyasallaşarak bazı taleplerde bulunmalarının tarihsel, kültürel, dinsel, psikolojik, ekonomik, sosyal bazı nedenleri olsa dahi, bunun asıl gerekçesi ulus inşa sürecinde ve ulusçuluğun doğasında aranmalıdır. Etnik sorunların ortaya çıkışı ulus-devlet olgusu ile birlikte söz konusu olmuştur. Ulus-devletler sınırları belli topraklar üzerinde yaşayan farklı grupları ve onlara ait olan kimlikleri tekleştirmek için farklı yöntemlere başvurur. Bunun için gerek gördüğünde bir etnik grubun geleneklerini canlandırırken, gerek gördüğünde de geleneği bizzat icat eder (Kurubaş, 2008: 22).

Geleneksel toplumlarda, geleneklerin ortaya çıkmaları ve genel kabul görmeleri uzun bir süre içerisinde gerçekleşmekteydi. Hobsbawm’a göre geleneklerin hızlı ve çok sayıda üretilmeleri I. Dünya Savaşı’ndan 30-40 yıl öncesine rastlamaktadır. Bu seri üretim hem resmi hem de gayri resmi alanda gerçekleşmiştir. Yeni olan veya dramatik bir şekilde dönüşüme uğramış olan toplumsal grupların ve çevrelerin arasındaki ilişkileri düzenlemek, kimliklerini ifade etmek ve kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla yeni araçlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu tür değişim halindeki toplumları geleneksel tarzda yönetmek de artık imkânsız hale gelmişti. Bütün bu amaçlar doğrultusunda, bilinçli bir çaba sonucunda özellikle siyasal gelenekler icat edilmişlerdir. Devletler bu bağlamda vatandaşların faaliyet alanlarını gittikçe daha fazla tanımlamaya ve kayıt altına almaya başladılar. Yönetimde ve hukukta

standartlaştırmalara gidildi ve ülke sınırlarında yaşayan insanlar birer “vatandaş” haline getirildiler. Bireylerin ulusal sınırlar dahilinde bilinçlenmeleri sağlandı. En basitinden işçiler ülke sınırları çerçevesinde örgütlenmelere gittiler ve bu çerçevedeki yani ulusal sınırlar dahilindeki siyasal hareketlerle kendilerini özdeşleştirdiler (Hobsbawm, 2006a: 305-307). Bu dönemlerde icat edilmiş olan en evrensel gelenekler (siyasal), devletler tarafından meydana getirilmiş olan geleneklerdi (Hobsbawm, 2006a: 328).

Bugün kökleri çok eskilerde yattığı sanılan birçok gelenek aslında sonradan icat edilmişlerdir. Mesela İskoç eteği ve kumaşı 19. yüzyılın ortasında II. James tarafından icat edilmiştir. İngiltere’deki taç giyme geleneği 19. yüzyıla aittir. Eski motifler bir araya getirilmiştir. Modern ihtiyaçlara dönük olarak geliştirilmiştir (Smith, 2002: 228).

Prys Morgan makalesinde Gal kimliğinin inşasındaki araçları ayrıntılı olarak analiz etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada Gal milli kimliğinin inşasında, geleneklerin nasıl inşa edildiği ortaya konmaktadır. Özellikle aydınların gelenek inşasında belirleyici rollerine dikkat çekilmektedir (Morgan, 2006: 51-118).

Giddens, bugün İskoçların geleneksel elbisesi olarak bilinen eteklikler aslında 18. yüzyılda bir İngiliz sanayici olan Thomas Rawlinson tarafından icat edildiğinin sanıldığını belirtmektedir. Rawlinson’un gayesi giyim tarzını çalışanlar için daha uygun hale getirmektir. Bu icadın gayesi geleneği korumak değil, tam aksiydi (Giddens, 2000: 51).

Highland’a ait bağımsız bir gelenek mevcut değildi. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başında bağımsız bir Highland geleneği icat edildi ve bütün İskoçya’ya dayatıldı. Bu süreç üç aşamada gerçekleştirildi. Önce İrlanda’ya karşı kültürel yönden isyan edildi ve bu çerçevede eski İskoçya tarihi yeniden yazıldı (uyduruldu). Bu tarih yazımında İrlanda’nın İskoçya’nın kültürel müstemlekesi olduğu iddiası dile getirildi (gerçeğin tam tersi bir yaklaşım). İkinci aşamada Highland’ın ilksel gelenekleri olarak sunulan gelenekler suni olarak yaratıldı ve üçüncü olarak bu yaratılmış olan gelenekler Lowland İskoçya’sına, Normanların, Saksonların ve Piktlerin Doğu İskoçya’sına sunuluyorlar ve bu topluluklar tarafından benimsenmeleri sağlanıyor (Trevor-Roper, 2006: 21). Çarpıcı bir örnek de Hindistan’dan verilebilir. 1860 öncesi dönemde İngiliz ve Hintli askerler aynı tarzda giyinmekteydiler. Fakat kendi farklılıklarını ortaya

koymak amacıyla yani Hintliler Hintli olarak görünüş olarak da ayrışmak istediklerinden üniformalarına otantik bazı eklentiler yapıldı (kuşak, sarık ve tunik). Yapılan bu icadın bir bölümü sonraki kuşaklar tarafından da kabul gördü ve geleneksel Hint askeri elbisesi olarak günümüzde dahi kabul görmektedir (Giddens, 2000: 52). Bir şeyin gelenek haline gelmesi için uzun zaman geçmesi gerekmemektedir. İngiltere’de monarkın Noel konuşmasının her yıl yayınlanması bir gelenek haline gelmiş olduğu halde, bu olay ilk kez 1932’de gerçekleşmiştir (Giddens, 2000: 55).

Avrupalılar ve bazı Afrikalıların “modernleştirici” amaçlar doğrultusunda birleşmelerini ve birlikte hareket etmelerini kolaylaştırmak amacıyla Avrupa’da 19. yüzyılda icat edilmiş olan gelenekler Afrika’ya sokulmuştur (Ranger, 2006: 287).

Şimdiki kullanımıyla gelenek terimi son iki yüzyılın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ortaçağda her yerde gelenekler hâkim olduğu için böyle bir kelimeye ihtiyaç yoktu. Gelenek kelimesinin kendisi de modern çağın icatlarından biridir. Aydınlanma filozofları geleneği cehalet ve dogma ile özdeşleştirerek, kendi yaklaşımlarının doğruluğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Hobsbawm ve Ranger derledikleri kitaba “Geleneğin İcadı” ismini verdiler. İki çeşit gelenek olduğunu, bir bölümünün kökleri eskiye dayanan gerçek gelenekler, diğerlerinin ise icat edilmiş gelenekler olduğunu ileri sürüyorlar. Onlara göre icat edilmiş gelenekleri gerçek geleneklerden ayırmak gerekir. Çünkü bunların kökleri eskiye dayanmazlar ve tasarlanarak iktidar aracı olarak kullanıma sunulmuşlardır. Giddens’a göre ise bütün gelenekler icat edilmişlerdir. Gelenekler bilinçli veya bilinçsiz olarak oluşturulabilirler fakat her halükarda iktidarla iç içe bir konumdadırlar. Egemen sınıfların (kral, rahip, vb.) kendi konumlarının devamını sağlamaya dönük olarak modern öncesi toplumlarda da kullandıkları icat edilmiş olan gelenekleri vardı. Geleneklerde zaman içerisinde değişime uğrarlar. Bunlar çok yavaş değişebildikleri gibi ani değişimlerde gerçekleşebiliyor. Olan icat edilen geleneklerin zaman içerisinde yeniden icat edilmesidir. Geleneklerde ritüeller ve tekrarlar ayırt edici özelliklerdir. Gelenekler bir çeşit gerçeği belirleme özelliğiyle dikkat çekmektedirler. Bir eylem geleneklere uygun olduğunda, başka bir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyulmadan gerçekleştirilir. Sorgulanmadan uyulan bir çerçeveyi bizlere gelenekler sunmaktadırlar (Giddens, 2000: 53-55). Geleneklerin icat

edilmeleri ile yapılan şey, geçmişe atıfta bulunularak rutinleştirme ve formelleştirmeyi sağlamaktır (Hobsbawm, 2006b: 5).

Milli kimlik stratejilerinden biri de milli marşların ve ulusal bayrakların oluşturulmasıydı. Milli marşlar ve ulusal bayraklar da icat edilmişlerdir. Hobsbawm'a göre eski dönemlere ait olan malzemeler yeni türde icat edilen geleneklerin inşasında kullanılmaktadırlar. Mesela alışıla gelmiş olan geleneksel pratikler (nişancılık, halk şarkıları vb) günün ulusal amaçlarına uygun hale getirilmekte ve ritüelleştirilerek kurumsallaştırılıyorlar. Geleneksel halk şarkıları okullarda öğretilirken, bunların benzerleri ulusal içeriklerle dolu olarak üretilmekte ve öğrencilere aktarılmaktadır. Düzenlenen festivallerde de milli semboller aşılacaktır (Hobsbawm, 2006b: 7-9). İcat edilmiş olan gelenekler ile nispeten yakın tarihlere ait olgular olan ulus, ulus-devlet, ulusal tarihler ve semboller yakın bir bağlantı içerisindedir (Hobsbawm, 2006b: 17).

Milli kimlik inşa stratejisinin temel ayaklarının birini de din oluşturmaktadır. Baumann'a göre ulus-devletler dünya çapında ortaya çıkmış olan yeni bir dinin ulusal şubelerini kurmuşlardır. Bu modern din milliyetçiliktir. Artık kişinin ahlaki benliği ile milli kimliği birbirinden ayrılmaz bir bütünlük olarak ortaya çıkmıştır (Baumann, 2006: 42). Milliyetçi akımlar dünyanın her yerinde kendi ülkelerinin dini değerlerinde mevcut olan duygu birikimine mirasçı olma yoluna gitmişlerdir (Timur, 1998: 18-19). 1966'da Amerikalı siyaset bilimci Robert Bellah, ulus-devletlerin ve milliyetçiliğin bir dinsel kabuğa nasıl büründüğünü ortaya koymuş ve buna "Sivil Din" adını vermiştir. Ulus-devletlerin ritüellerinde dinsel içeriklerin varlığı açıkça görülmektedir. Kiliseyi andırır bir şekilde siyasiler konuşmalarının sonunda "Tanrı Amerika'yı korusun" cümlesini kurmaktadırlar. Aslında Amerikan sivil kültürü kilise kültüründen en uzak olan kültür olduğu halde, dinsel referans ve ritüellerle doludur. ABD Anayasası Amerikan ulusunu "Tanrı'nın altındaki ulus" olarak tanımlamaktadır. Amerikan banknotlarının üzeri dinsel sembollerin yanı sıra ulusal kutsal mekânlarla doldurulmuştur. Kutsal ulusal törenler ile yurttaşların mevsimleri belirlenir: Bağımsızlık Günü'nde farklı etnik kökenden gelen insanların "Tanrı'nın gölgesindeki tek bir ulus"a dönüşleri kutlanmaktadır. Şükran Günü'nde ise Amerikan ailesi ve soyu kutlanır. Anma Günü'nde, ulus için kendini feda edenler kutlanır. Avrupa'da kutlanan 1 Mayıs da yine dinsel-ulusal bir kardeşliğin



kutlanmasından ibarettir. Bu törenlerde düşük ücretle çalışan işçilerin ulusun refahına olan katkıları üzerinde durulur (Baumann, 2006: 46-47).

Huntington'a göre Amerika'nın resmi dini dört ana öğeyi içermektedir. Bunlardan ilki, resmi dinin merkezinde yer alan önerme, Amerika'nın dinsel bir temele dayandığıdır. İkincisi, Amerikalıların Tanrı tarafından yeryüzünde iyilik etmeleri amacıyla "seçilmiş" oldukları önermesidir. Üçüncü öğe, kamusal tören ve ritüellerde dinsel sembollerin ve dinsel imaların olduğu yolundaki söylemdir. Dördüncü öğe ise ulusal etkinlikler ve törenlere kutsal içerikler yüklenir ve dinsel bir görev gördüğü kabulü (Huntington, 2004, 103-105).

İspanya'da okullarda hala İsa'nın haçı asılı durumdadır. İngiltere'de Anglikanlık devlet dini konumundadır ve "Tanrı Kraliçeyi Korusun" şeklindeki cümle hala kullanılmaktadır. Federal Almanya Ceza Kanunu'nun 166. maddesi Tanrı'ya küfre cezai müeyyide getirmektedir (Debray, 1999: 245-246). Ulus-devletler seküler olmak için çaba sarf ettikleri halde, seküler olamamışlardır. Her ne kadar kilise ve dinsel ayinleri özel alana itmiş olsa da kendisi boşalan alanı devlet yapımı olan bir tür din ile doldurur. Her ulus en azından dinsel olanlardan geri kalmayan yerlere, tarihlere ve değerlere sahiptir (Baumann, 2006: 48).

Milli kimlik inşa stratejileri birçok yönden benzerlik göstermekle beraber, üniter ve federal devletlerde farklılık sergilemektedir. Bu farklılıklar amaç bakımından çok büyük farklılık oluşturmamakla beraber, yönetsel olarak daha derin farklılıklar taşımaktadır.

### **1.3.1. Üniter Devletlerde Milli Kimlik stratejileri**

Milli kimlik inşa stratejileri üniter devletlerde daha katı bir şekilde uygulanmaktadır. Üniter devletler bütün halkı hemen her yönden kapsamak ve tektipleştirmek istemektedirler. Ulusların inşası öncesi dönemlerde görülmemiş bir şekilde merkezi devlet kurumları tek bir ulusal kültür oluşturmak için dil, sanat, siyasi inanç, iletişim ve eğitimden faydalanmışlardır. Ulusal kültür inşasında tek bir ulusal kültür şekline öncelik tanımışlardır (Tilly, 2005: 38). Bu yapılırken devlet, sınırları dahilinde yaşayan etnik ve dinsel farklılıkları görmemezlikten gelir ve bütün vatandaşları aynileştirmeye çalışır. Bütün farklılıklar ortadan kaldırılmaya çalışılır. Bu tür devletlerde merkezi yönetimin gücü çok belirgin olduğu için hemen bütün önemli kararlar merkezde alınır ve ülke

genelinde uygulanır. Milletlerin inşasında bütün ülkede geçerli resmi bir dilin yaratılması ve diğer dillerin marjinalleştirilerek zaman içerisinde yok olmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Nitekim Fransız Devrimi sırasında “Yerel Ağızların Yok Edilmesine ve Fransız Dilinin Evrenselleştirilmesine İlişkin Kanun” çıkarılmıştır (Kırca, 2003: 156).

Ulus-devletler üniter yapıya sahiptirler ve genellikle çoğulculuğa, özellikle etnik ve dini azınlıklara, karşı olumsuz bir tutum içerisinde girmektedirler. Burada üniterlikten kasıt, tek bloklu toplum yapısıdır. Ulus-devletlerin hemen tamamı demokratik ve parlamenter bir yapıdan yana olduklarını ileri sürseler de, uygulamada milliyetçi anlayışı devam ettirdikleri için söyledikleri ile uygulamaları örtüşmemektedir. Bundan dolayı dışlayıcı ve dayatmacı politikalardan ve uygulamalardan pek vazgeçemezler. Milliyetçiliğin devlet ideolojisi haline gelmiş olduğu ulus-devletler, bir taraftan ulusal tarih söylemine dayanırlarken, bunun doğal sonucu olarak da geleceği buna bağlı olarak kendisi şekillendirmek istemektedir. Ulusal kültür ve tarihe dayalı bir yaklaşım tarzında ulusal kültür kutsallaştırılabilme tehlikesi potansiyeline sahiptir. Bu gerçekleştiğinde ise farklılıklara saygı ve hoşgörü son bulur ve özgür düşünmenin imkânı kalmaz. Böylece devlet ve onun varsayılan tarihi dünyevi birer olgu olmaktan çıkar ve halk nezdinde devlet ve tarihi birer mitos olarak algılamaya başlamış olurlar (Gündoğan, 2002-3: 186).

Üniter devletlerde halkı tektipleştirmek ve farklılıkları yok etmek için başvurulan temel araçlar askerlik hizmeti ve eğitim sistemidir. Zorunlu askerlik sayesinde bütün vatandaşlara milli kimliğin değerleri aşılmasına çalışılır. Ayrıca ülkenin farklı bölgelerinden gelmiş olan vatandaşların kaynaşmaları sağlanmaya çalışılır. Eğitim üniter devletlerin milli kimlik oluşturmada başvurdukları en önemli araç konumundadır. Ülke genelinde bütün okullarda ortak bir programın uygulanması yoluyla bir taraftan milli kimliğin temel taşıyıcı aracı olan resmi dil öğretilirken, diğer taraftan da sistemin değerleri vatandaşlara aşılmasına çalışılır. Özellikle milli coğrafya, milli tarih ve yurttaşlık dersleri ile devlet ile vatandaşlarının özdeşleşmesi sağlanmaya çalışılır. Üniter devletler her türlü farklılığı kendileri için tehdit olarak görürler ve sert bir şekilde farklılıklara karşı mücadele ederler.

### **1.3.2. Federal Devletlerde Milli Kimlik Stratejileri**

Federal devletlerde milli kimlik stratejisinde farklılıklar gözlemlenmektedir. Her şeyden önce bu tür devletler üniter devletlerden farklı olarak kültürel tektipleştirmekten ziyade siyasi birlik amaçlamaktadır. Yani bu tür devletlerde önemli olan vatandaşların siyasal olarak entegrasyonunu sağlamaktır. Federal devletlerde bütün güç merkezi yönetimde toplanmamış olduğu için, bölgesel farklılıkların varlığını sürdürmeleri mümkün olabilmektedir. Özellikle eğitim alanında ülke genelinde tektip bir programın uygulanmaması farklılıkların varlığını sürdürmelerine imkân sağlayabilmektedir. Federal devletlerde birden fazla dil resmi olarak tanınabilmektedir. Bu sayede farklı etnik ve dilsel toplulukların kendi özerkliklerini korumaları mümkün olabilmektedir.

Bütün toplumu tek bir ulus çatısı altında bütünleştirmek için başvurulan yöntemler beraberinde etnik sorunları getirmektedir. Ulus-devlete ait bazı kurgular etnik sorunların doğmasına neden olabilir. Ulusu meydana getiren insanların aynı kültürden (bazen de aynı soydan) olması gerektiği düşüncesi ve bu düşüncüyü bir gerçeklik haline getirmek için devletin yaptığı faaliyetler sonucunda devletin belirlemiş olduğu tekil ulusal kimliği tanımasını ve ona sadakat göstermesini talep etmesi en belirleyici nedendir (Kurubaş, 2008: 22). Devletlerin yurttaş veya etnik ulus modeline dayanması bu gerçeği değiştirmemektedir. Hatta birçok federal devlette de durum farklı değildir. Nitekim Kymlicka vermiş olduğu ABD örneğinde bu durumu yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. Böyle yurttaş ulus niteliği hiç tartışmasız ortada duran bir ülkede bile hükümet ortak bir kültür ve dili teşvik etmekte ve dolayısıyla taraf olmaktadır (Kymlicka, 1998: 178-181).

Smith'e göre çok etnili devletlerde ikilik ve istikrarsızlık vardır. Çok etnili devletlerde tek bir etninin egemenliğinin olduğu gözlemlenmektedir. Böyle devletlerde daha küçük olan etnik grupları kapsamaya veya etkilemeye çabalayan bir etnik grubun hâkimiyeti söz konusudur. Göçmenlerden oluşan ABD'de bile bir etnik topluluk hâkimdir ve diğerlerini şekillendirmeye çalışmaktadır (Smith, 2002: 196). Aynı durumu Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda'da da görmek mümkündür. Farklı ülkelerden gelen insanlardan oluştuğu halde, ülkenin asıl sahiplerine karşı asimilasyon acımasız bir şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca bütün bu ülkelerde belli bir resmi dil ve kültür empoze edilmeye çalışılmaktadır.

#### **1.4. Milli Kimlik İnşa Araçları**

Milli kimliğin inşasında birçok araçtan faydalanılmaktadır. Modern çağda aydınlara millet inşa sürecinde önemli bir rol düşmektedir. Milletlerini tarif etme görevi aydınlara düşmektedir. Aydınlar, o zamana kadar “avam” veya “güruh” olarak isimlendirilen halkı millet haline dönüştürmek ve siyasi kimliği önde tutan yeni bir milli-topluluk inşa etmek durumundaydılar (Karpas, 2009: 52). Aydın, milletin tanımlanması ve inşasında bir aktör olarak görev gördüğü gibi, sonraki dönemlerde çizilmiş olan sınırlar dahilinde kendisine yüklenmiş olan sorumluluğu yerine getirmesi bağlamında bir araç olarak görülebilir. Özellikle Alman milli kimliğinin inşasında aydınlar belirleyici olmuşlardır. Herhangi bir ideolojik kısaç altında olmadan milli kimliğin inşasında belirleyici olmuşlardır. Fakat inşa edilmiş olan bir kimliğin halka dayatılması amacıyla aydınlar sistem tarafından görevlendirilmiş iseler, o zaman aydınların bir araç olarak işlev gördükleri söylenebilir.

Milliyetçilik bir ideoloji olarak ulus-devleti meşrulaştırıcı rol oynar. İdeolojiler dünya düzeninin inşa süreci olarak yaratılmış olduğunu unuttururlar. Bu bağlamda milliyetçilik bir ideoloji olarak ulus-devletlerin bir inşa sonucu oluşturdukları gerçeğini toplumlara unuttururlar. Bu yolla ulus-devletlerin doğal olduklarına dönük bir algının oluşmasını sağlamıştır (Karakaş, 2006: 57). Aslında inşa süreci devam etmektedir ve milliyetçilik durmadan yeniden, yeni bir formla inşa edilmektedir (Yücel, 2009: 33).

Milli kimlik inşasının araçları üç alt-başlık halinde irdelenmeye çalışılacaktır. Bunlar eğitim politikası, tarih politikası ve ekonomi ve sosyal politikalarıdır.

##### **1.4.1. Eğitim Politikası**

Milli kimlik inşasının en önemli sacayağını eğitim politikası oluşturmaktadır. Tarım döneminde çok önemli olan bir gelişme yaşanmıştır: Okuryazarlık ve uzmanlaşmış bir ruhban sınıfının ortaya çıkışı. Bazı tarım topluluklarında okuryazarlık mevcut değildi. Okuryazarlar ile ruhban sınıfının ortaya koyduğu kültür ile halk kültürü arasında büyük bir uçurum ortaya çıkmıştır. Okuryazarlık kültürel ve düşünsel birikime ve aynı zamanda bu birikimin merkezileşmesine olanak sağlamıştır (Gellner, 1992: 31-32). Gellner'e göre ulusçuluk tarım çağında icat edilmiş olsaydı, kabul görme olasılığı çok düşük olurdu. Çünkü bu toplumlarda okuryazarların oranı çok düşüktü. Bu dönemde

ayrıcalıklı üst tabakalar, kendi ayrıcalıklarını daha da belirginleştirmeye ve kendilerini geniş halk tabakalarından ayırtırmaya özen göstermişlerdir. Bu bağlamda kiliselerdeki ayin dili, halkın anlayabileceği dilden ayrıştırılmıştır. Ayrıca anlaşılabilir bir yazı dili kullanılırdı. Okuryazar tarım toplumlarının görece istikrarlı bir yapıya sahip olmaları dolayısıyla, bu toplumlarda birbirinden oldukça farklı kast, tabaka veya Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi milletler arasında önemli bir çatışma çıkmazdı. Bu toplumlarda farklı tabakalar keskin ayrımlarla bölünmüşlerdi. Tarım toplumları eşitsiz bir yapı sonucu ortaya çıkan tabakalaşmaları mutlak, kaçınılmaz ve doğal birer olgu olarak göstermekteydi. Doğal olarak kabul edilen ayrıcalıklar, bu durumdan olumsuz etkilenenleri rencide etmemekte ve kabul edilebilir hale getirmekteydi (Gellner, 1992: 35-37).

Nüfusun büyük bir bölümünün eğitimsiz bırakılmış olması ulus-devlet inşa sürecini kolaylaştırmıştır. Eğitimsiz geniş halk kesimlerinin tarihten ve eğitsel alışkanlıklardan dolayı ortaya koyabilecekleri direnç potansiyelleri söz konusu olmamıştır. Bu durum devlet sınırları dahilinde yaşayan insanları homojenleştirici bir eğitim süreci ile şekillendirmek için uygun şartları sağlamaktaydı (Özdemir, 2004: 37):

“Dini/moral ve kültürel donanımın dışındaki cahil insanlara işaret eden niteliğiyle ‘ulus-devlet’in ‘laik’ niteliği, bu nedenle, bu sürecin hem nedeni hem de tayin edici sonuçlarından biridir. Belki de yeni rejimin ‘laik’ niteliğinin tercih edilmesindeki temel neden, geniş kesimlerin zaten laik nitelikleriydi, zira formal yaygın eğitimin kendi haline bırakıldıklarında bütünüyle eğitimsiz ve kültürsüz kalan geniş kesimleri en kestirme yoldan sistemin ihtiyaçları için hazırlamaktan başka bir amacı yoktu.”

Ulusun inşasında okulun rolü çok belirleyicidir. 19. yüzyılda artık okullar devlet okulu olmaya başladılar. Eskiden mevcut olan özel öğretmen okullarının yerine resmi öğretmen okulları açılmaya başlandı. Çocuklar için “çocuk bahçeleri” (Kindergarten) açılmaya başlandı. İlköğretimin parasız ve zorunlu olması fikri gündeme getirildi (Binbaşoğlu, 1982: 116).

Özellikle 19. yüzyılda Batıda çocuğun toplumsallaşmasında geleneksel kurumlar olan lonca, kilise ve ailenin yerine okulu yerleştirmiştir. Özellikle federal devletlerde merkezkaç kuvvetlerin merkez tarafından denetimini pekiştirmek ve ortak bir aidiyet duygusunun gelişmesini sağlamak amacıyla okul müfredatlarında yurttaşlık eğitime yer verilmeye başlandı. Mesela Belçika’da 1860 ve 1878 tarihlerinde çıkarılmış olan

yönetmeliklerde ilk ve ortaokullarda yurttaşlık eğitimi zorunlu hale getirildi. 1881’de Fransa’da parasız, laik eğitim zorunlu hale getirildi. Bu uygulama ile “Cumhuriyeti kurmak” düşüncesiyle hareket ederek radikal önlemler almış oldular. Bu gelişmeler “iki Fransa” arasında mevcut olan gerilimi çok daha üst noktalara taşımıştır. Cumhuriyetçiler için yurttaşlık eğitimi çok önemlidir. Bu sayede hem Cumhuriyetin daha sağlam temeller üzerinde yükselmesi hem de halkın laik bir eğitimle şekillendirilmesi amaçlanmıştır. Bu dönemde din eğitimi devlet okullarından dışlandı. Ahlak ve yurttaşlık bilgisi dersi 1883’te çıkarılan yasayla okul müfredatlarında yerini almaya başladı. Bu dersteki amaç Hıristiyan ahlakı anlayışının laik bir yorumunun temel alındığı yeni bir ahlak anlayışının yeni kuşaklara aşılmasıydı. Bu dönemde coğrafya ve tarih derslerine de büyük önem verilmiştir. Coğrafya dersi ile güdülen gaye, öğrencilere Fransız topraklarının ne kadar değerli olduğunun aşılmasıdır. Tarih dersleri ile ise cumhuriyetin yerleşmesinde belirleyici olan kahramanların anlatımı öne çıkarılarak, cumhuriyetin çok büyük bir değer olduğu aşılmasına çalışılmıştır. Bu dersler vasıtasıyla ulus-devletin, Füsun Üstel’in ifadesiyle, “makbul vatandaşı” yaratılmış olacaktı. Yurttaşlık ve yurtseverlik sadece toprağa karşı duyulan sadakat ve aidiyet duygusundan daha öte, rejimin oluşturmuş olduğu temel kurum ve değerlere bağlılığı da kapsamaktadır. 1882’de Fransa’da kabul edilen eğitim yasaları ile öğretmenlere, özellikle ilköğretim öğrencilerine Fransa, vatan, cumhuriyet ve devlet aşkını aşılamaları görevi yüklenmiştir (Üstel, 2009: 16-22).

Bu şekilde gerçekleştirilen bir eğitim süreci ile çocuklar kapitalist toplumun gereksinimlerine uygun bir hale getirilip tektipleştirilmektedirler. Kültürel olarak dışlanmış olan kesimler kapitalist sisteme uygun bireyler haline dönüştürülmüş oluyorlardı (Özdemir, 2004: 37). Eğitim, ideolojilerin amaçlarına ulaşmaları için kullanabilecekleri yegâne araç durumundadır (Türk, 2008: 107).

Sanayi toplumlarında büyük iş bölümünün sonucu olarak insanlar birçok kişiyle münasebet kurmak durumunda kalırlar. Bu ise ortak bir yazı ve konuşma dilinin oluşmasını zorunlu hale getirmekteydi. Artık eğitim alanında çok büyük ilerlemeler sağlanmış ve eğitim işi küçük bir elit tabakanın tekelinden çıkmıştı. Bu gelişmelerin sonunda ortak bir kültür oluşturulmuş oldu (Gellner, 1991: 58-62).

Matbaanın gelişmesi ile birlikte geniş halk kesimlerine hitap eden bir yazı dilinin ortaya çıktığı görülmektedir. Devletlerin sınırları dahilindeki her köşeye ulaştırılan gazete ve kitaplar uluslaşma sürecinde çok önemli bir hizmet görmüşlerdir. Bu yolla aynı anda ülkenin farklı yerlerinde insanlarda aynı duyguların, hayallerin ve ülkülerin oluşması ve dolayısıyla ortak bir kimliğin ortaya çıkması mümkün oldu. Eğitim alanındaki hızlı atılımlar sonucunda okuryazarların sayısı hızla artmıştı. O zamana kadar sadece küçük bir elit tabakanın kullanmış olduğu yazı dilini artık geniş halk kitleleri kullanabilmekteydiler. İnsanlar arasında topluluk bilinci gelişti. Bu da ortak ulusal kimliklerin devletler tarafından oluşturulmasında etkili olmuştur (Yücel, 2006: 7).

#### **1.4.2. Tarih Politikası**

Arapçadan Türkçeye geçmiş olan tarih kelimesi, bir şeyin, olayın vaktinin belirlenmesi anlamına gelmektedir (Çelik, 2003: 6). Tarihin ne olduğu konusunda çok farklı yaklaşımlar vardır. Tarihin bilim mi, sanat mı veya propaganda aracımı olduğu konusu tartışmaların yoğunlaştığı alandır. Beratlı tarihin ne olduğuna dönük sorular yönelmektedir (Beratlı, 2006: 3):

“Geçmişteki “büyük adamların” maceralarının anlatıldığı bir menkıbeler silsilesi mi? Ulusların geçmişte ne gibi kahramanlıklar yaptığını anlatarak, bugünkü sefaletlerini unutmalarına yarayan bir efsaneler toplamı mı? Yoksa bir hamaset edebiyatı mı? Bugünkü politikacıların güncel iddialarına kanıtlar arayarak onları haklı çıkarmaya çalışan bir uğraş mı? Toplumsal sınıfların nasıl oluşup geliştiğini anlatan bir ideolojik gayretkeşlik mi? Yoksa geçmişte her ne olursa onu doğru anlayıp, kendi dimağının süzgecinden geçirerek, gelecekte de neler olabileceğine değgin kendinize ait bir projeksiyon oluşturma çabası mı?”

Beratlı'ya göre tarih yazılanların hepsidir. Bunların farklı zamanlarda etkili olmuş tarih yazıcılığıdır. Tarih yazıcıları bunlardan birini alarak kendi tarihini yazar (Beratlı, 2006: 3). Zeki Velidi Togan Bernheim'in tanımından yola çıkarak tarihi şu şekilde tanımlamıştır (Akt. Demircan, 2007: 70):

“Tarih ilmi insanların zaman ve mekân çerçevesinde husule getirdikleri tekâmül hadiselerini, bunların şuursuz iptidai hallerinde, tabiat esirleri yahut maşeri bir vücudun fertleri ve toplulukları sıfatıyla yaptıkları fiillerinde tecelli eylemeleri itibariyle ve maşeri hayatında mevzuu bahis ayrı hallerde rol ve ehemmiyetleri tayin ve tespit edilen psikofizik amillerin teşkil ettiği illi bağılıklar çerçevesinde tetkik ve tasvir eder.”

19. yüzyıla gelinceye kadar genel olarak tarih yazılmazdı ve sözlü bir aktarım mevcuttu. Bu ise daha ziyade menkıbeler ve efsaneler şeklinde olurdu. Bu dönemlerden kalan

vakayinameler ise padişah veya büyük devlet adamlarının parasını ödedikleri kişilere yazdırdıkları, kendilerine övgülerle dolu çalışmalardı. Genellikle Hıristiyanlarda görülen kronikler objektif olarak kaleme alınmamaktaydılar. Kişiler kendilerince olayları aktarmaktaydılar. 19. yüzyıldan başlayarak, ulusların tarihte yaptıkları büyük işlerin anlatılmasına dayalı tarih yazıcılığı kendini göstermeye başladı. Bu tür tarih yazıcılığı daha ziyade Alman ekolünde kendini gösteren tarih yazımı ekolüdür ve özellikle Hitler döneminde doruğa çıktı ve 1948'den itibaren ayakları yere basar hale geldi. Bu ekolün kurucusu, genel kabul görmemekle beraber, Leopold von Ranke'dir. Klasik Historisizm diye adlandırılan tarih yazıcılığı 19. yüzyılda Ranke tarafından formüle edildi. Bu tarih yazıcılığı kanıtlanmış olgular ardı ardına sıralanarak yazılırdı. Devlet arşivleri yegâne güvenilir kaynak olarak görülür. Tarihe bir diplomasi tarihi olarak yaklaşan ve tarihin büyük adamlar tarafından yapıldığını kabul eden bu yaklaşım arşivlerde ne varsa o doğrudur bakış açısına sahipti. Bu anlayış tarih yazımını ulus devletlerin kendi propagandalarını yapmalarından öteye gidemeyen ve kendi yaptıklarını tek gerçek olarak sunan bir yaklaşımdı (Beratlı, 2006: 3-4).

Karl Marx Klasik Historisizme karşı çıkar. Kendi tarih anlayışını Tarihsel maddecilik olarak adlandırmıştır Marksist tarih anlayışına göre, tarihi büyük adamlar değil, toplumsal sınıflar yapmaktadırlar. Tarihin açıklanmasında temel anahtar olarak üretim sistemindeki gelişmeler görülmektedir. Tarihte olanlar, başka türlü olamayacağından, öyle gerçekleşmiştir. Tarih yazımında Fransa'da Marc Bloch ve Lucien Febvre yönetiminde *Annales* dergisi etrafında toplanan ve içlerinde Fernand Braudel'in de olduğu *Annales Okulu*'dur (*Annales*, yıllıklar anlamındadır). Bu ekolün taraftarları tarihin kısa süreli olarak yazılması, doğru algılanmasını engeller. Tarihi doğru anlayabilmek için tarihin total olarak yazılmasının gerekliliğini savunurlar. 1930'larda gelişmiştir bu ekol. İngiltere'de 1961'de eski bir gazeteci ve diplomat olan Edward Hallet Carr'ın yayınlamış olduğu "What's the History?" (Tarih Nedir?) adlı kitap büyük bir etki yaratır. Tarih metodu olarak ileri sürülen bütün yaklaşımları inceleyen Carr, hiçbir şekilde nesnel olunamayacağını ortaya koyuyor. Post-modern düşünürler üniversitelerde tarih bölümlerinin okutulmasına karşı çıkıyorlar. Onlara göre tarih diye bir bilim yoktur ve tarihi, edebiyat ve diğer sosyal bilimlerin anlattığını iddia ediyorlar. Yorumsuz tarih olamayacağına göre tarihin objektif olamayacağı açıktır (Beratlı, 2006: 4-5).



Tarihçinin içinde yaşadığı toplum tarafından şekillendirildiği, dolayısıyla toplumun önyargılarından etkilenmemesinin mümkün olmadığı söylenebilir. Ayrıca kişiler dünya görüşleri çerçevesinde olayları algılar ve yorumlarlar. Tarihçiye bütün belge ve bilgilerin doğru bir şekilde ulaşması mümkün değildir. Kendine ulaşan belgelerden de seçici davranarak yararlanır. Dolayısıyla tarihçinin nesnel olması diye bir şey mümkün olamaz. Bir kısım tarihçinin tarihi bilinçli bir şekilde çarpıttıkları, belli bir ideolojiye meşruluk kazandırmak amacıyla hareket ettikleri gözlemlenmektedir (Demircan, 2007: 71-74).

#### **1.4.2.1. Tarih Yazımı**

Evrensel bir eğilim olarak bütün toplumlarda kendini gösteren arayışlardan biri de kökenlerine karşı duydukları özlemdir ki bu bir saplantı haline gelmiştir. Bu özlemin günümüzde dile getirilişi ise milli tarihlerin yazılımı şeklinde gerçekleşiyor (Timur, 1998: 22). Milli kimliklerin inşasında resmi tarih yazımları en önemli araçlardan biri konumundadır. Milliyetçiler kendi tarihlerinin diğer milletlerin tarihlerinden farklı olduğunu, milletlerinin kendine özgü olduğunu ispat etmeye dönük büyük çabalar harcamaktadırlar. Bu iddialarını ispat etmek için büyük ölçüde milli mitolojiden ve milli tarihten faydalanma yoluna giderler. Bu bağlamda yeni milletler inşa edilirken en çok önem verilen konulardan biri de milli tarih yazımlarıdır. Milli köken mitolojileri ortaçağdan başlayarak ve daha sonraki dönemlerde hızını arttırarak büyük halk kesimlerini etkisi altına almıştır (Langewiesche: 2000: 25). Milli tarih yazılırken üzerinde en çok durulan nokta, eski tarihi ortadan kaldırmak ve rejimin çıkarlarına uygun yeni bir tarih yazmaktır. Bu tarih yazımı yoluyla kendi milletlerinin tarihlerini olabildiğince eski zamanlara götürmeye çalışırlar. Bu yolla halka, kendi milletlerinin çok eskiden beri var olduğunu aşılama çalışırlar (Siegenthaler, 1994: 118; Langewiesche: 2000: 25).

Tarih, topluluğun ilerleyişini güçlü kılmak açısından önemlidir. Ortak tarih bu bağlamda önemli bir işlev görmektedir. Bu tarih, memnuniyet verici ve tatmin edici, içinde kadın ve erkek kahramanların olduğu bir hikâye anlatmalıdır (Smith, 2002: 50-51). Milliyetçiliğin ve ulus inşa sürecinin odak noktasında tarih yer almaktadır. Artık tarih bir ulusal onur meselesi haline gelmiştir. Dolayısıyla tarihin icadı veya yeniden keşfi bilimsel bir eylem olmaktan daha farklı bir anlam taşımaktadır. Ataların kimler

olduğu, ne kadar eski köklere sahip olunduğu, nereden gelindiği, kahramanların kimler olduğu öğrenilir ve bu sayede toplumlar kim olduklarının cevabını öğrenmiş olurlar. Bu iş akademik olmaktan daha ziyade ulus yaratma projesinin bir parçasıdır (Smith, 2002: 193). Milliyetçilik kendi tarihini yazmaya çalışmıştır. Modern amaçlara hizmet eden tarih, bir taraftan oldukça dolu olmalı, diğer taraftan ise iyi korunmuş olmalı veya yeniden inşa edilmiş olmalıdır. Eğer geçmiş dolu ve iyi korunmuşsa, geçmişin seçici bir şekilde yeniden keşfedilmesi durumu söz konusu olur. Eğer geçmiş iyi korunarak aktarılamamışsa, ortaya çıkartılan motifler ve mitlerden faydalanılarak geçmişin yeniden inşa edilmesi gerekiyor. Sadece bazı istisnai durumlarda tarihin saf uydurmadan ibaret olduğu gözlemlenmektedir (Smith, 2002: 229).

Ulusların inşa sürecinde takip edilen diğer bir aşama ise, ulusal tarihlerin inşa edilmesidir. Geçmiş yaratılırken, sınırları da yine yaratan güç tarafından çizilmektedir. Bu yapılırken etnik kökenler ön plana çıkarılmaktadır. Bazen bu ayırım öyle bir noktaya gelir ki, ırk ayrımına başvurulur. Bu tarihin yeniden inşa sürecinde sadece kendi geçmişi yaratılmakla yetinilmez, kendini tanımlamak için çok gerekli olan öteki de yaratılır. Kendini diğerlerinden farklı kılmak için bazı özellikler icat eder, kendi üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Kendisinin her zaman farklı bir etni olarak var olduğunun altı sık sık çizilir (Yücel, 2006: 8).

Modern çağda devletler ve ideoloji taraftarları (toplum mühendisleri), kendi icraatlarını ve mevcudiyetlerini meşrulaştırmak amacıyla tarihi bir araç olarak kullanma yoluna gitmişlerdir. Tarih bir taraftan milli bilincin oluşmasında ve geliştirilmesinde etkin bir yere sahipken, diğer taraftan da toplulukların yönlendirilmesinde temel araçlardan biridir. İktidarı ele geçiren yeni seçkin sınıf, kendilerinin meşruiyetini sağlamada önemli bir araç olarak tarihten faydalanıyorlar. Bu bağlamda daha önceki rejim tarihsel gerçeklikmiş gibi karalama yoluna gidilmektedir (Demircan, 2007: 76).

Güngör'e göre insan topluluklarını millet haline getirmek, onları millet olduklarına inandırmaktan geçmektedir. Bütün gelenek, inanç ve kurumlar meşruluğunu büyük ölçüde eski olmalarından elde ederler. Yani bir şey ne kadar eski tarihlere kadar uzanıyorsa, o kadar güçlü ve haklıdır manasına gelmektedir. Eski olmak, denenmiş ve olumlu bulunmuş demek oluyor ki, bu da insanların güven duymalarını kolaylaştırıyor. Eski bireysel değildir. Yeninin ne sonuç vereceği belli olmaz, dolayısıyla insanlar

riskten kaçınırlar. Bir şey hayatımızda olmasa dahi, eskiden var olduğu bilirse, ona meşruluk kazandırılmış olunur. Topluma kabul ettirilmek istenen şeylerin eskiden de var olduğu ortaya konulduğunda, kabul ettirilmesi daha kolay olur (Güngör, 1996a: 79-80).

Tarih insanlara belli bir geçmişi vererek, geleceğe dönük bir tasavvurun da oluşmasında etkili olur. Geçmişte başarılı olmuş, birçok alanda en iyiyi başarmış bir milletin üyesi olmak, bireylere geleceğe daha büyük bir ümitle bakmayı kazandırır, kendilerine olan güvenleri artır. Tarihini bilmeyen toplulukların kimliklerini korumaları mümkün olamaz (Demircan, 2007: 85). Ulusal kimliklerin koruna bilmesi ve yeniden üretilmesi bu sayede sağlanmış olur.

Tarihçilerin üzerinde çalışmalar yaptıkları tarih, bugün hala bir ölçüde yaşayan bir geçmiştir ve hiçbir şekilde ölü değildir. Geçmişleri vasıtasıyla toplumlar kendilerine bir meşruiyet sağlamayı hedeflemektedirler (Demircan, 2007: 86).

Tarihte sözü geçen ve sonraki nesiller için önemli iki şey vardır. Birincisi “Kurucu Ata”dır. Bu kişi tanrıyla konuşur ve topluluğun temelini oluşturan insanlara başkanlık eder. İkincisi ise topluluğun kendi klasik formuna kavuştuğu, şanlı anıların, yasallığın ve kültürel başarıların miras olarak bırakıldığı dönemdir. Bu dönem bilgeleri, kahramanları ve azizleri ile “Altın Çağ”dır (Smith, 2002: 244). Etnik mitolojide doğrusal gelişme fikri vardır. Topluluklar da tıpkı doğadaki diğer canlılar gibi doğar, büyür, olgunlaşır, geriler ve yeniden doğar. Gelişme döngüsel olmaktan daha çok doğrusaldır. Gerileme olgusu doğal olarak görülmez. Gerileme olgusu dışarıdan gelen bozulma ve başka toplulukların boyunduruğu altına girildiği durumlarda ve içeriden “ihanet” durumunda gerçekleşir. Milliyetçiler, bu yollarla uyutulan topluluğu uyandırıp yeniden altın çağa taşırlar. Bu yaklaşım tarzı evrimcidir (Smith, 2002: 196).

Balibar’a göre devletler kurmuş oldukları düzeni öncesiz ve sonrasızmış gibi sunarlar. Ulusların tarihlerine bakıldığı zaman, bir devamlılık çizgisi dahilinde geliştiklerinin aktarılmaya çalışıldığı gözlemlenir. Tarihçiler, taraflı bir yaklaşımla ulusal tarihi kesin gibi göstermeye çalışırlar. Böylece ulusun yüzyıllardan beri aynı tözü kuşaktan kuşağa aktarmış olduğu anlatılır. Bu gelişmenin bir kader olduğu hissi uyandırılır. Kader ve

proje ulusal kimliklere dönük yanılısamanın iki simetrik yüzünü oluşturmaktadırlar (Balibar, 1993c: 109-111).

İdeolojik gerekçelerle olaylara müdahale edilmekte ve devletlerin amaçlarına uygun olarak manipülasyona sıkça başvurulmaktadır. Bunun nedeni, tarihin ulusal bilincin ve kimliğin oluşturulmasında en önemli araç işlevi görmesidir. Fakat bu durumu sadece modern çağa ait bir olguymuş gibi görmemek gerekir. Kabile kimliğinin güçlü bir şekilde ortaya çıkarıldığı topluluklarda, kabilelerin eski dönemlerde elde ettikleri başarılar oldukça abartılı bir şekilde aktarılmıştır. Bu yolla kabile kimliğinin güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Modern devletler kendi ekonomik ve siyasi etkilerini arttırmak amacıyla tarihten faydalanırlar. Bir taraftan kendi geçmişlerine dönük bir tarih inşa ederek, kendi vatandaşlarının milli kimliklerini oluştururlar ve vatandaşlık bilincini kazandırırılar. Diğer taraftan ise, üzerinde değişik çıkar hesapları yaptıkları toplumların tarihlerini öğrenme yoluna giderler. Bu yolla onlara karşı hangi politikaları uygulamaları gerektiğini saptamaya çalışırlar. Bir toplumun tarihi bilindiği zaman, o toplumun bugün yaşayan fertlerini anlamakta zorluk çekilmez (Demircan, 2007: 87).

Güngör'e göre tarihi eskilere gitmediği için kültürel olarak az gelişmiş ve çoğunlukla heterojen bir yapıya sahip milletler tarihi araştırmaktan ziyade kendilerine tarih yaratmayı tercih etme yoluna gitmektedirler. Buna en güzel örnek ABD'dir. Tarihlerini eskiye götüremedikleri için, kısa zaman dilimini efsanevi bir abartı ile aktarma yoluna gitmektedir. Milli hayat içinde tarihin farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Tarihsel bazı olay ve kişilere sembolik anlamlar yüklenerek, toplumda bazı duyguların diri tutulması amaçlanmaktadır. Özellikle bayrakların üzerindeki semboller, abide figürleri ve heykeller bu amaca hizmet etmektedirler (Güngör, 1996 a: 81-82).

Resmi tarihlerin kimlik bunalımına çözüm getiremeyeceklerinin altını çizen Güvenç, bu konuda şunları yazıyor: "Resmi veya ulusal ideolojiye uygun tarihler, "Biz kimiz? Sorusunu yanıtlamaya elverişli değildir. Sultanlar, savaşılar, şehit kanıyla yazılmış milli tarih anlayışı (...), aranan kimliği bulmada yardımcı olmadığı gibi, kişileri kendi kişisel tarihlerini arayıp bulmaya, hatta yaratmaya zorlayabilir" (Güvenç, 1994: 10).

Smith'e göre bir ulusal mitoloji veya etnik köken ve soy mitinde şu 8 motif veya unsur yer almaktadır: (Smith, 2002: 245) "

- 1) zamandaki başlangıç miti; yani topluluğun ne zaman ‘doğduğu’;
- 2) mekândaki başlangıç miti; yani topluluğun nerede ‘doğduğu’;
- 3) soy miti; yani kim bizi doğurdu ve nasıl onun soyundan geldik;
- 4) göç miti; yani nereleri aşmış geldik;
- 5) kurtuluş miti; yani nasıl özgürleştik;
- 6) altın çağ miti; yani nasıl büyük ve kahraman olduk;
- 7) çöküş miti; yani nasıl bozulduk ve fethedildik/sürgün edildik;
- 8) yeniden doğuş miti; yani eski şanlı günlerimize nasıl dönebiliriz”.

Etnik toplulukların üyelerinin arasındaki etnik bağların ve duygusal birlikteliğin oluşmasındaki en önemli öğeler yaratılış ve soya ilişkin mitlerdir. Bunlar etnik topluluğa ait birer imtiyaz beratı konumundadır ve kendilerinin köklerini, gelişim ve kaderlerini açıklamaktadır. Soy mitleri kişilere aynı kökten geldiklerini, aynı geçmişte yaşadıklarını ve birbirlerine ait olduklarını anlatır (Smith, 2002: 48-49).

Mitler kimliğin oluşmasında etkili olan faktörlerden biridir. Toplulukların kendi varlıklarının, değer ve ahlak sistemlerinin temelini kurmada ve karar vermede başvurdukları yollardan birini teşkil ederler. Mitler sözlü olarak oluşturulmuş olan toplumların kendi haklarındaki bütün inançlarını kapsamaktadır. Önemli olan bu mitlerin doğrular ile olan ilintisinden ziyade, algılarla ilgisidir ve bunlar gelenekler ile bağlantılıdır. Mitler toplumsal hayatta bir tekel konumunu kazanırlar ve dünyayı şekillendirmeye ve tanımlamaya çalışırlar. Böyle bir tekel konumu olmadan ve bu konum toplumun fertleri tarafından kabul edilmediğinde topluluğun varlığını koruması mümkün olamaz. Mitin yalanla ve aldatmayla ilgisi yoktur. Toplumun üyeleri mitin tamamen olmadığını farkında olsalar da, bu bir şeyi değiştirmez. Önemli olan mitin varlığıdır; tarihsel olarak doğruluğu değil. Mit bir kimlik transfer aracı olarak da işlev görür. Bölünmüş toplumlarda farklı unsurları birleştiren mitlerin olmaması durumunda, mitlerin kullanılması bölünmeyi daha da arttırabilir. Mitler aynı zamanda toplumun standardizasyonunda ve bilgi depolamada etkili araçlardan biri olarak görülebilir. Topluluk üyelerinin dünyayı aynı şekilde algıladıklarının ve aynı kafa yapısına sahip olduklarının farkına varmalarını sağlar. Mitler sayesinde toplumun diğer toplumlarla arasına sınırlar çizilmiş olur. Yani topluluğun sınırlarının yaratılmasında belirleyicidir. Miti kabul etmeyenler dışlanırlar. Topluluk kurallarının oluşturulmasında etkili olur (Övet, 2007: 99).

Modern dönemde mitlerin önemi azalmamış, tam aksine artmıştır. Eğitim seviyesinin yüksekliğine rağmen günümüzde İngiliz Kraliçesi'nin seküler büyüünün arttığı

söylenbilir. Modern toplumların ayine ve mite olan ihtiyaçları devam etmektedir ve bu ihtiyaca cevap oluşturan monark ile ailesidir (Cannadine, 2006: 121).

Milliyetçi kurtuluş efsanelerinin malzemeleri romans, drama ve gizemdir. Bize kim olduğumuzu öğrenmemizde yardımcı olan kuruluş efsaneleri, bizi eski tarihe kadar götürür ve bizim geçmişle olan bağlantının bir halkası olduğumuzu hissetmemizi sağlar. Kendini keşfetmek isteyen insana kim olması gerektiğini öğretmekte yardımcı olur. Geçmiş bize aktararak, bizi toplum kaderinin bir parçası haline getirir (Smith, 2002: 231-232). Wallerstein'e göre geçmişlik insanları normalde davranmayacakları şekilde davranmaya ikna etmek için kullanılan bir kiptir. Geçmişlik bireylerin toplumsallaşmalarında, grubun diğer üyeleri ile olan dayanışmanın devamının sağlanmasında, toplumsal meşruiyetin devamının sağlanmasında veya ona karşı gelinmesinde çok önemli bir yere sahiptir. Geçmişlik çağdaş bir olgudur ve zamanla günün şartlarına göre değişime uğrar (Wallerstein, 1993: 99-100). Ortak tarihin keşfedilmesinde en kullanışlı araç arkeolojidir. Arkeolojik bulgular yoluyla geçmişteki önemli olayların merkezine kendimizi yerleştiririz. Bu yolla kendi milletimizi asil olarak takdim ederiz. Kalıntılardan yola çıkılarak geçmişin kapıları aralanır. Rasyonalizmi ve ampirisizmi temel alarak geçmişi yeniden inşa etmek isteyen seküler aydınlar için en güvenilir zemini arkeoloji ve felsefe sağlamaktadır (Smith, 2002: 232). Eski köklerin canlandırılması milli kimlik inşasında çok önemlidir. Eski kökler ne kadar ihtişamlı ve büyük olarak ortaya konursa, milli gurur o kadar üst seviyelerde tutulmuş olur ve kaynaşma daha iyi sağlanmış olur.

#### **1.4.2.2. Tarih Eğitimi**

Tarih eğitimine büyük önem atfedilmektedir. Bunun nedeni, istenilen kimliğin eğitim yoluyla inşasının sağlanmasıdır. Tarih eğitimi almanın iyi vatandaş (ideolojik amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş) olmak için bir zaruret olduğu yönünde bir kanaat hâkimdir (Demircan, 2007: 88). Okullarda öğretilen tarih bir kurgu eseridir. Okullarda öğretilen tarihin sakıncalarını tarihçi Herbert Buttenfield şu şekilde yorumlamaktadır: “Okullarda öğrettiğimiz tarih bilinen kötülüklerin en kötüsü diyebileceğim, övünme, gurur, bağınazlık ve küstahlık getirdi. “Bizden başka herkes haksız; sadece biz haklıyız” inancını yaydı ve besledi. Buna karşı önerebileceğim tek çözüm, öğrendiklerimizi unutmaktır” (Akt. Güvenç, 1994: 14).

Batılı ülkelerde ulusal tarih sadece siyaseti değil, diğer sosyal bilim dallarını da içine almaktaydı. Kültürel kalkınma ve merkezileşme politikalarına bir enstrüman olarak katkı sağlamaktaydı. Ulus-devletlerin inşa süreçlerinde ilerlendikçe, tarih derslerine verilen önem arttı. Ulusçuluğun yayılmasının etkisi ile tarih derslerinin okullarda özellikle 19. yüzyılın ortasından itibaren hızla arttığı gözlemlenmektedir. Öğrencilere ulusal geçmiş bilinci aşılanmaya çalışılmaktaydı. Yine bu dönemde tarih üniversitelerde bir bilim dalı olarak ele alınmaya başlanmıştı (Ersanlı, 2006: 23).

Tarih eğitimi yoluyla kendi kimliklerinin üstünlükleri sıralanırken, kendi dışındakiler ötekileştirilmektedir. Ders kitaplarında kendi devletlerinin düşmanlarının varlığı üzerinde durulur ve her an tehdit altında oldukları aktarılır. Bu sayede milli kimlik çerçevesinde bütünleşme sağlanmış olur.

#### **1.4.3. Ekonomik ve Sosyal Politikalar**

Modern devlet yapısının ortaya çıkması ve devlet birey ilişkilerinin büyük değişikliklere uğraması, bu süreçte ortaya konan ekonomik ve sosyal politikalar da milli kimliklerin inşasında belirleyici olan etkiyi yapmıştır. Kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi ile eş zamanlı olarak modern devletin ortaya çıktığı söylenebilir (Boztemur, 2006: 161). Ulus olgusunun meydana gelmesi sürecini ekonomik bağılıkların gelişmesi ve merkezi devletlerin kuruluşu hızlandırmıştır. Ulus-devlet yapısı ilk olarak Avrupa'da feodal siyasal yapının son bulması ve onun yerine merkezi devlet yapısını esas alan siyasal düzene geçilmesinde kurgulanmıştır ve daha sonraki dönemlerde de dünyanın diğer yerlerine aktarılmıştır (Erözden, 1997: 10). İnsanlık tarihi genel olarak üç temel aşamadan geçmiştir. Bunlar tarım öncesi, tarım ve sanayi toplumları. Avcı ve toplayıcı topluluklar çok küçük oldukları için, uzmanlaşmış bir iş bölümünün gerçekleşmesi için zorlayıcı bir devlet aygıtına ihtiyaç duyulmamıştır. Tarım topluluklarının çoğunun kendi devletleri olmuştur. Sanayi toplumunda ise devletin varlığı bir zorunluluk haline gelmiştir. Hemen her toplumun kendi devleti ortaya çıktı. Sanayi toplumları çok büyük ve karmaşık bir iş bölümünü gerekli kılan bir yapıya sahiptir. Bu işbirliği kısmen piyasa koşullarında kendiliğinden oluşsa da, tamamı için böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla devletin zorlama ve denetim gücü kaçınılmaz hale gelmiştir. Devletin olmadığı yerde ulusçuluk sorunu ortaya çıkmamaktadır (Gellner, 1992: 25-26).

Ulusun ortaya çıkmasında en etkili olan faktör teritoryal devletin, ekonomik ilişkilerin ve duygusal bağılıkların kapsayıcılığıdır (Uzun, 2003: 132). Ulus-devlet anlayışının en temel felsefi alt yapısı 19. yüzyılda Hegel tarafından geliştirilmiştir. Millet bilincinin ve duygusunun devlet bilinci ile bütünleşmesi ile bir anlam ifade edeceğini, bu şuur ve bilincin ise ancak devletle mümkün olduğunu belirten Hegel, aksi durumda milletin bir anlamı olamayacağını savunmuştur. Bu yaklaşımı ile Hegel millet söylemini devlet merkezli olarak ifade etmektedir (Habermas, 2002: 9). Liberal-anayasal ulus-devletlerin özelliklerini Hobsbawm kısaca özetlemiştir: Gelişmiş ulus-devletler, tek bir siyasi ve hukuki kurumlar dizisinden meydana gelmiş, liberal ve temsili niteliği olan devletlerdir. Yani bu ülkelerde tek bir anayasa vardır ve hukukun üstünlüğü ilkesi hâkim konumdadır. Bu devlet teritoryal esasa dayanan egemen bir birimdir. Bu devletlerde belli ölçüde türdeşlik sağlanmıştır, fakat alt düzeylerde yerel özerklik ve inisiyatif tanımıştır. Bu tür devletler, korporasyonlardan ya da cemaatlerden değil, belli hukuki hak ve sorumlulukları olan bireylerden meydana gelirler. Yurttaşlarla devlet arasında aracılara yer yoktur. İlişkiler doğrudan kurulmalıydı (Hobsbawm, 2005: 31).

Modernite ile birlikte iktidar ilişkilerinde ve siyasi alanda çok önemli değişiklikler gerçekleşmiştir. İktidar ilişkileri bakımından kuramsal ve pratik alanlarda büyük değişiklikler ortaya çıkmıştır. Akla yakın tek yönetim şekli olarak demokrasi ortaya çıkmaya başlamıştır. İktidar merkezileşmeye başlar ve meşruiyet anlayışında büyük değişikliğe gidilir. Artık meşruiyetin yegâne kaynağı olarak halk görülmeye başlanır. Modern devlet Weber'in diyişiyle yasal-akılcı otoriteye dayanmaya başlar. Weber'in ortaya koymaya çalıştığı yapı, modern hukuk devleti anlayışdır. Modern-devletten kastedilen şey genelde ulus-devlettir. Ulus-devleti ortaya çıkaran Amerikan ve Fransız devrimleridir. Ulus-devletlerin ortaya çıkmasında 15. yüzyılın sonu ile 17. yüzyılın sonu arasında yaşanan savaşların sonucunda askeri ve siyasi otoritenin merkezileşmiş olmasının, bu merkezileşmenin bir sonucu olarak daha fazla verginin devletler tarafından toplanabilmesinin, devletlerin otoritelerini kullanabilmeleri için gerekli olan bürokratik mekanizmalara sahip olmaya başlamalarının etkileri olmuştur. Bu süreçte feodal yapı çözülmüş ve toplumsal gruplar kendi aralarındaki ilişkileri değişik sözleşmelere dayandırmak durumunda kalmışlardır. Feodalitenin çözülmesi sürecinde değişik birimler arasında meydana gelen savaşlar, Avrupa'daki değişik halklar arasında farklılıkların artmasına ve aralarında nefret duygusunun yaygınlaşmasına neden



olmuştur. Bu durum daha sonraki dönemlerde milletlerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden biri olmuştur (Beriş, 2008a: 492-493).

Avrupa’da modern devlet bürokrasisi feodalitenin yıkılışı ile onun külleri üzerine kurulmuştur. Daha önce derebeylerinin ve prenslerin kullandıkları hükümlerliliğin yerini bürokrasinin iktidarı ve nüfuzu almıştır. Devlet kavramını Fransız İhtilali gayrişahsîleştirdi. Geleneksel yönetim tarzında devlet ile kral arasında doğrudan bir egemenlik ve mülkiyet ilişkisi mevcuttu. Devletler yöneten kişiler tarafından bir kimliğe sahip oluyorlardı. Devrimle birlikte devlet artık kralın malı olmaktan çıktı. Millet ve örgütlenmiş kamu hizmetleri kralın yerini aldı. Kraliyet tarafından sunulan hizmet anlayışının yerine kamu hizmeti geçti. Böylece devlet kademelerinde çalışanlar kralın ya da prensin hizmetçisi (kulu) olmaktan çıktılar ve milletin ve devletin görevlisi konumuna geldiler. Artık kamu görevlileri yöneticilerin emirleri doğrultusunda değil, kanunların çizdiği çerçeve dahilinde çalışacaklardı. Kanunlar artık millet iradesinin bir yansıması olarak görülmeye başlandı (Eryılmaz, 2004: 75-77).

Her ne kadar Napoleon Bonaparte (1769-1821) döneminde devletin merkeziyetçi ve otoriter yapısı devam etmiş olsa da, sadakat kavramında önemli bir değişiklik yaşandı. Artık kamu çalışanlarının sadakati krala karşı değil, kanunlara ve dolayısıyla millete oldu. Bu dönemde, Weberyen terminoloji kullanılacak olursa, patrimonializm terk edilerek yasal-rasyonel bürokratik yönetim anlayışına doğru bir evrim gerçekleşmiştir. Vatandaş kavramı genelleştirildi ve böylece her yurttaş ülkenin egemenliği ile direkt bağlantılı hale geldi. Artık vatandaşların tamamı kamu işlerine bir ayırım olmaksızın eşit bir şekilde katılmaya başladılar. Devlet ile bireyler arasında ilişkilerde etkili olan aracı yapılar ortadan kaldırıldı (Eryılmaz, 2004: 77).

Günümüzde modern devletlerin birer işlevi olan ordu, yargılama, para basma, vergi, eğitim gibi konulardaki yetkiler kilise ve krallıklar tarafından kullanılmaktaydı. Bu güçlerden birinin diğerlerine kendi üstünlüğünü kabul ettirmesinin bir yolu olarak egemenlik kavramı kullanılmaktaydı. Uzun mücadeleler sonunda ancak monarşiler bu imtiyazı elde etmeyi başardılar. Machiavelli, egemenliği “güçler arasında en üstünü” (superanus) anlamında ilk kez kullanmıştır. Egemenlik kavramını siyaset literatürüne sokan ise Jean Bodin’dir (Çetin, 2008: 39). Bodin’in geliştirmiş olduğu egemenlik kuramı, ulus-devletin tam olarak gerçekleşmesi için merkezi hükümetin güçlenmesinin

teorik alt yapısını oluşturmuştur (Beriş, 2008a: 493). Hobbes, egemenliği “en üstün iktidar” şeklinde tanımlamıştır. Hobbes modern devletin egemenliğin tek temsilcisi olarak yerini alması gerektiğini savunmuştur (Çetin, 2008: 39-40). J.J. Rousseau “Toplum Sözleşmesi” adlı çalışmasında bireylerin tekil iradelerinin genel irade içerisinde gelişmesi ve bu iradenin toplumun ortak iyiliğinin ortaya çıkması olarak ortaya konması söz konusu olduğunu belirtiyor. Bu yaklaşım Fransız Devrimi’nin ilham kaynağı olmuştur. Tıpkı Hobbes’ta olduğu gibi Rousseau’da da egemenlik temsil yoluyla devredilmektedir. Bu yaklaşımlarda temsil kurumu ortaya konmaktadır ki bu modern devletin ilkelerinden biri haline geliyor (Beriş, 2008a: 493). Bodin’e göre egemenlik sınırsız ve mutlak bir iktidar anlamına gelir. Bu bağlamda egemenlik tektir, devredilemez ve bölünemez (Kapani, 1997: 56). Modern ulus-devleti kendinden önceki devletlerden ayıran en önemli fark, daha önceden mevcut olan devletlerin çoklu ve bölünmüş iktidar yapılarının olmasıydı, hâlbuki ulus-devletlerde bu durum mevcut değildir (Özipek, 2008: 72). Kapani’ye göre egemenlik iç egemenlik ve dış egemenlik olmak üzere ikiye ayrılır. İç egemenlik dendiği zaman ülke içerisinde egemenliğin tek elde toplanmış olması, kilise ve feodal birimlerde olduğu gibi başka iktidar kaynaklarının olmaması anlaşılmaktadır. Dış egemenlikten ise devletin başka bir devlete bağlı olmaması, devletlerin eşitliği anlaşılmaktadır (Kapani, 1997: 57-58).

Devlet-din ilişkisindeki dönüşüm de milli kimliklerin şekillenmesinde etkili olmuştur. Laiklik olgusunun kuramsal alt yapısı Machiavelli ile başlamış olan çizgide hazırlanmıştır. Avrupa’da laikliğin ortaya çıkması, uzun yıllar süren din savaşlarının bir sonucudur. Laiklik, bu savaşların sonuçlanması için bulunmuş uzlaşma formülüdür. Bu dönemde İngiltere’de azınlıkta bulunan Katolıklara ve Fransa’da azınlıkta bulunan Protestanlara dönük olarak katliama varan kısımlar yaşanmıştı. Yapılan uzlaşmaya göre (Westphalia Anlaşması) devletler kendi sınırları içerisinde yaşayanlara herhangi bir dinsel gruba gözetmeden eşit bir şekilde muamele edeceklerdi. Bu bağlamda 1648 tarihli Westphalia Anlaşması’nın modern ulus-devletlerin ortaya çıkmasındaki etkisi önemlidir. Bu anlaşmaya göre hiçbir devlet diğerlerinden üstün değildi, yani hepsi eşitti. Devletler diğer devletlerin hükümlerini alanlarını kabul etmişlerdir. Bu şekilde birbirini karşılıklı olarak tanımaya dayanan uluslararası sistem ortaya çıkmış oldu (Beriş, 2008a: 494-495).

Modern ulus-devletlerin oluşmasında mutlak monarşilerin ortaya çıkması önemli bir aşamayı oluşturmakla beraber, kuvvetler ayrılığı ilkesinin zaman içerisinde geçerlilik kazanması da demokratik ulus-devletlerin ortaya çıkmasında belirleyici olan özelliklerden birisi olmuştur. Kralların mutlak egemenliklerinin azalmasında ve kuvvetler ayrılığı ilkesinin ortaya çıkmasında bir iç savaş tehdidi dolayısıyla kral John'un 1215'te "Magna Carta"yı imzalaması ve bazı hürriyetleri garanti altına alması önemli bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu doküman kiliseye de bağımsızlığını tanımıştır. Böylece kilisenin başı kral tarafından atanmayacaktı ve kurum kendi içerisinde yaptığı seçimle kendi başını belirleyecekti. Magna Carta'ya göre kralın kolluk güçleri mahkeme kararı olmaksızın hiçbir kimseyi sürgüne gönderemeyecek ve hapse atamayacaktı. Feodal beylere de bazı haklar tanındı. Bu beylerden 25'i "guardians of the charter" ilan edildiler. Bu kişiler kralın vermiş olduğu sözlerin gereğini yerine getirip getirmediğini kontrol edeceklerdi. Eğer kralın verdiği sözlere uygun davranmadığı tespit edilirse, baronlar ile halkın birlikte krala karşı savaşmaları belgede bir hak olarak kabul edilmişti. Böylece kralın yetkileri ilk defa sadece kilise tarafından değil, ayrıca siyaset sistemi çerçevesinde ortaya çıkmış olan güçler tarafından da sınırlandırılmış oldu (Çizakça, 2002: 52-53).

14. yüzyılın sonunda üç farklı kişi papalık iddiasıyla ortaya çıkmışlar ve taraftar devletler bulmuşlardı. Bu şartlar altında bir iç savaş kaçınılmazdı. Geliştirilen bir fikre göre toplumun kilisenin üzerinde olduğu vurgulandı. Bu yaklaşıma göre nasıl ki halkı temsil eden bir genel konsey zalim bir kralı görevinden uzaklaştırabiliyorsa, aynı şekilde papayı da kovma yetkisine sahiptir. Böylece bütün Hıristiyanları temsil eden bir konsey oluşturuldu ve bu konseye kral adaylarının gerek görürse hepsini uzaklaştırma yetkisi verildi. Toplanan konsey üç adayı da kovdu ve başka birini papa olarak ilan etti. Bu aynı zamanda Avrupa'da bütün halkın oyları ile bir liderin atanması fikrinin ilk uygulandığıydı (Çizakça, 2002: 53).

Daha sonraki bir dönemde İngiltere'de çıkan bir iç savaşta Kral 1. Charles öldürülüyor ve 1688'de darbe gerçekleşiyor. Bu darbe ile yasamanın, yani Parlatentonun yürütmenin yani Kralın üzerindeki yetkileri teminat altına alınıyor. Ayrıca mahkemeler kralın kontrolünden çıkarılarak bağımsızlaştırıldılar. Bütün bu gelişmeler sonucunda yasama, yürütme ve yargı birbirinden ayrılmış oldular. Bu, sıradan vatandaşların

mülkiyet hakları kral karşısında güvence altına alınmaları anlamına gelmekteydi. Bağımsız yargının varlığı ise hukuk devletinin ortaya çıkmasına neden oldu. İngiltere Merkez Bankası (Bank of England) kuruldu ve böylece kralların da tıpkı diğer vatandaşlar gibi aynı şartlar altında borç alırken banka tarafından belirlenen kurallar çerçevesinde hareket etmeleri sağlanmış oldu. Bu gelişmeler görünüşte devletin gücünün azalmış olduğu şeklinde yorumlanabilir fakat realitede devlet daha güçlü bir konuma gelmiştir. Böylece vatandaşın devlete olan güveni artmıştır. Kendine vatandaşlarının güvenle yaklaştıkları bir devlet doğal olarak daha güçlüdür (Çizakça, 2002: 54).

Reformasyon da ulus-devletlerin ortaya çıkmasında etkili oldu. İncilin başka dillere tercüme edilmesi, Katolik Kilisesine tabi olmayanların da İncili yorumlayabilmelerinin yolunu açtı. Bu süreçte, kendi toprakları üzerinde tam hâkimiyet kuramamış olan kralla burjuvazi birleşerek Katolik kilisesine karşı mücadeleye başladılar. Bu yolla kralların hüküm sürdükleri topraklar genişletildi. Burjuvazi, toplumsal hayatta hâkim olan düzeni değiştirdi. Önceleri Katolik Kilise farklı krallıklarda yaşamakta olan Hıristiyan cemaatleri ve yerel kiliseleri kontrol etmekteydi. Bütün bu toprakların kendilerine ait olduğunu ileri sürüyordu. Kilise ile krallar arasındaki mücadeleyi krallar kazandı. Böylece kilise hem yerel gücünü hem de topraklarını kaybetmiş oldu (Bulaç, 1998: 46).

Kiliseden kurtarılarak dünyevi güç olan kralların kontrolüne topraklar girince, yaşayan halk ve toplumun yeniden tanımlanması bir zorunluluk haline geldi. Çizilmiş olan sınırlar dahilinde kalan topraklara “vatan”, bu toprakların üzerinde yaşayan insan topluluğuna “ulus” dendi. Ulusu meydana getiren bireylere de “vatandaş” dendi. O zamana kadar evrensel Hıristiyan idealine sahip olan insanlar artık bir ulusun fertleri haline dönüştürülmüş oldular. Vatandaşlara, laik merkezi yönetimin amaçlarına uygun yeni bir kimlik verilmiş oldu (Bulaç, 1998: 46).

Ulus-devlet bireyselleşen yurttaşlar üzerinde hâkimiyetini kurmaya çalışır. Ulus-devlet, aile, cemaat, köy, aşiret gibi birincil toplumsallık alanlarının yerine devlet merkezli olan ikincil toplumsallaşma alanını geçirmeye çalışmaktadır. Yani devlet merkezli alanın daha üstün bir konum elde etmesi sürecinin hem kurulanıdır, hem de kuranı. Ulus-devlet tasavvuru, birçok yerde geleneklerin durağanlığını kırmayı, bölgesel güçlerin baskısına başkaldırmayı ve cemaatten bireye geçişin bir sentezi durumundaydı. Bu

süreç bireyi özgürleştirecekti. Bu tasavvurun taşıyıcısı ise orta sınıftı (İnsel, 2000-01: 59-61).

Milli kimlik inşasının araçlarından biri de iletişim kanallarının gelişmesidir. Deutsch'un teorisinin temelini iletişime (Kommunikation) vermiş olduğu özel yer oluşturmaktadır. Ona göre iletişim vasıtasıyla toplum bir arada tutulabilir ve millet haline gelebilir. Bir toplumda ortak kültür ve dil söz konusuysa, bu enformasyon akışını sağlar. Bir millet bilincinin ve milliyetçiliğin ortaya çıkması ancak ve ancak iletişim kanallarının gelişmesine ve geniş kesimlere ulaşabilmesine bağlıdır. Birbiri ile ayrı olarak yaşayan halk katmanlarının arasında bir iletişim bağı kurulduğu zaman, bu kesimler arasında birçok alanda ortaklıklar oluşmaya başlayacaktır. Zamanla asimilasyon ve entegrasyon prosesi ilerleyecek ve millet bilinci oluşmaya başlayacaktır (Dann, 1978: 10-13; Behschnitt, 1980: 18).

Deutsch'a göre millet bir devlet dahilindeki halktan meydana gelmektedir. Bir devlete sahip olmak için yönetici sınıfın önemli bölümünün bu halkın üyelerinden olması ve halkın önemli bir bölümünün kendilerini devlet ile özdeşleştirebilmeleri ve bu devleti desteklemeleri gerekmektedir. Halk insanlardan meydana gelen bir iletişim kanalıdır. Halk, hızlı ve etkin bir şekilde, aradaki mesafe yokmuşçasına, farklı konu ve olaylar hakkında birbirleri ile iletişim halinde olan bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Bunun için iletişimi mümkün kılan bazı ortak noktaların mevcudiyeti gerekmektedir. Bu ortak dil ve ortak kültür gibi ortak tarih ve hatıraları canlandıran öğelerden oluşmaktadır. Bu ortak geçmiş algılayışı bireylerde geleceğe dönük ortak bir algılayışın oluşumunu sağlar. Bir halkın üyeleri ortak alışkanlıkları (gelenekler) ve karakteristik özellikleri dolayısıyla benzerlik gösterirler. Eğer bir halkın önemli bir bölümü kendi etnik ve dil grubu için politik bir güç arzulamaya başlarsa, o zaman biz bunu milliyet (Nationalitaet) olarak tarif edebiliriz. Eğer böyle bir güç elde edilmiş olursa –bu durum devlet aygıtının önderliğinde genelde oluşmaktadır- o zaman ortaya çıkan yapı “millet” olarak tanımlanabilir (Deutsch, 1978: 50-51).

Milliyetçiliğin ve milli kimliklerin ortaya çıkışında belirleyici olan faktörlerden en önemlilerinden birisi, iletişim araçları alanındaki gelişmelerdir. İletişim kanallarının belli bir gelişmişlik seviyesine gelmesinden sonra halk aşamasından millet aşamasına geçiş mümkün olabilmiştir. Kapitalist yayıncılığın ortaya çıkması da milletlerin ortaya

çıkışında önemli bir yer tutmaktadır. Daha geniş kesimlere ulaşmayı amaçlayan kapitalist yayıncılık, bazı monarklar tarafından halk dilinin resmi dil olarak seçmesinin de yardımı ile gelişmiş ve standartlaşmış bir dilin ortaya çıkışını sağlamıştır (Erözden, 1997: 14-15). ABD’de her ay basılan gazete ve dergilerin sayısı 330 bindi. Bu sayı 1880’de 186 milyona ulaşmıştı. Bilimsel üretimde bulunmak için İngiliz bilim topluluklarına katılanların sayısı 50 yılda dört kat artarak 1880’de 44 bine ulaştı (Hobsbawm, 2005: 39). Anavatan düşüncesinin ortaya çıkışı da milliyetçiliğin ortaya çıkışında etkili olmuştur. İlk olarak Amerika’daki kolonilerde ortaya çıkan bu yaklaşım, bir idari birim olarak varlığını sürdürme düşüncesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Kapitalist yayıncılık ile eşanlılık düşüncesinin bir araya gelmesi ile milliyetçilik düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşama kat edilmiş oldu. Eskiden insanlar kendilerini köy, şehir gibi somut toplulukların üyesi olarak görürken, artık hayali bir çerçeve içinde de olsa bireyler kendilerini çok daha geniş bir topluluğun, ulusun, bir bütün olarak algılanması olgusu ortaya çıkıyor (Erözden, 1997: 16).

Sanayi devriminden sonra toplumlarda meydana gelen değişiklik ile Fransız ihtilalinin getirmiş olduğu özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganlarının meydana getirmiş olduğu siyasal durum milliyetçiliği temel bir değer olarak ortaya çıkarmıştır. Sanayi devrimi öncesinde böyle bir şeyin gelişmesi mümkün olamazdı. Çünkü o zamanki toplumsal yapıda sınıf farklılıkları mevcuttu ve insanlar arasındaki ilişkileri bu sınıfsal farklılık temelinde düzenlemişti. Bu nedenle farklı sınıflarda olan insanlar birbirleri için bir şey ifade etmemekteydi. Bir Fransız soylusu için, Fransız köylüsü bir değer ifade etmemekteydi, fakat bir İngiliz soylusu önemliydi. Yani köle ile efendisinin aynı düzlemde olması mümkün değildi. Bu dönemde köle ile efendi arasında bir orta sınıfın varlığına da rastlanmamaktadır. Bundan dolayı bu dönemlerde ulus olgusu ile karşılaşmamaktadır. Sanayi devriminden sonra ticaretle uğraşan ve zenginleşen bir burjuvazi sınıfı ortaya çıkmıştı. Fransız ihtilalinin getirdiği eşitlik, özgürlük ve kardeşlik fikirlerini getirmesiyle birlikte hümanist bir anlayışın gelişmesi mümkün olmuştu. İnsanların eşit olduğu yönündeki fikir, daha önceden var olan sınıfsal farklılıkların ortadan kalkmasına neden olmuştur. Böylece herkes birbirini kabullenmeye başlamıştır. Tarihi ve kültürel bağların kopmasına bir tepki olarak milliyetçilik ortaya çıkmıştır. Kentlere yoğun göç gerçekleşmekteydi. Bu durum farklı bölgelerden bir araya gelen insanların anlaşmalarını kolaylaştıracak benzerlikleri ve ortaklıkları gerekli kılmıştır.

Bütün bu insanlara hitap edecek olan ortaklık ve benzerlikler ancak tarihte ve kültürde bulunabilirdi. O zamana kadar insanları birbirine bağlayan aşirete, soya, krala vb aidiyet idi fakat artık insanları birbirine bağlayan, aynı dili konuşmak ve aynı kültüre sahip olmaktı. Bu ancak milliyetçilik yoluyla gerçekleştirilebilirdi (Gündoğan, 2002-3: 183).

18. yüzyılın sonlarından itibaren millet anlayışındaki gelişme ile birlikte, toplumsal hayatta yapılmak istenen her değişiklikte artık millet öne çıkıyor ve ona dayanılarak bu talepler meşrulaştırılıyordu. Millet anlayışının yeni bir devlet-toplum modeli sunduğundan dolayı, eski düzenin yıkılması bir zorunluluk haline gelmiş olmaktadır. Bu yeni yaklaşım tarzı kişilerin yaşam tarzlarında, algılama ve davranışlarında da değişikliklere sebep oluyordu. Değerlerin millileştirilmesi millet inşa sürecine eşlik etmekteydi. Bu süreç ulus-devletin kurulması ile sona ermedi. Çünkü millileşme olgusu toplumun her kesiminde aynı zaman diliminde algılanamadı. Bu süreç toplumun değişik kesimlerinde değişik zamanlarda gelişti (Langewiesche, 2000: 41-42).

Kamusal alanın ortaya çıkışının da vatandaşların yaratılmasında etkili olduğu söylenebilir. Modern dönemde Fransa ve İngiltere’de 17. yüzyıldan itibaren kamusal alan ortaya çıkmaya başlamıştır. Kamusal alan olgusu tamamıyla kentsel bir olgudur. Kamusal alanın ortaya çıkarak şekillenmesinde tiyatroya, sinemaya, kafelere vb. gitmeye başlayan bir topluluğun ortaya çıkması ve bu arada burjuvazi ile soyluların bir araya geldikleri salonların ortaya çıkması etkili olmuştur. Bu dönemde basın ve iletişim imkânlarının artması ile görüş ve düşüncelerin daha geniş kesimlere ulaştırılabilmeleri önemlidir. Kamunun uyumlu hale gelmesinde basın çok etkili olmuştur. Kamusal alan özel alan ayrışması bu dönemde mahrem alanlar açısından da kendini göstermeye başlamıştır. Bir taraftan burjuvazi misafirlerini ağırladığı salonları bir kabul odasına çevirerek kamusal alan işlevini yüklemiştir. Diğer taraftan yaşamlarının özel alanlarını bu kamusal alanın dışında tutmaya başladılar (Üstel, 2009: 70-71).

Fransız modeli, modern vatandaşlığın önkoşulu olarak, vatandaşların bir ülkede siyasal yani kamusal alanda vatandaşlık dışındaki diğer kimliklerini yok saymalarını gerekli görmektedir. Vatandaşlar kendiliklerinden ırk, din ve etnik kökene ait kimliklerini vatandaşlık kimliklerinin bir gerekliliği olarak ve onun uğruna kamusal alandan uzak tutarlar (Işın/İşyar, 2005: 79). 1789 sonrasında ortaya çıkan Fransız milliyetçilik bilincinin daha önceki dönemin milliyetçilik bilincinden en önemli farkı, tamamen laik

bir içerik kazanması ve halkın tamamının mobilize edilmesidir (Winkler, 1978: 6). Fransız Devrimi'nin en önemli getirilerinde birisi tebaayı yurttaş haline getirmesiydi. Artık bu yeni durumdan geri dönüş mümkün değildi. Artık devletler anayasal siyasal talepleri bulunan yurttaşlara karşı sorumlu hale geldiler. Yurttaşların olduğu bir yapıda, doğal olarak yurttaş olmayanlar da ortaya çıkıyordu. Tebaanın yurttaş haline gelişi iki yönlü bir baskı sonucu olmuştu; aşağıdan ve yukarıdan. Halkın demokratikleşmeye dönük talepleri her gün biraz daha artıyordu. Yurttaşlar yönetimde hak sahibi olmak istiyorlardı. Bu yöndeki talepler ilk dönemlerde bastırılıyordu. Bu talebe dönük cevap 19. yüzyıl kapitalist sisteminin ideolojisi olan liberalizmden geldi. Bu yüzyılda liberalizm üç bileşenden oluşuyordu. Bunlar genel oy hakkı, milliyetçilik ve paylaşım. 20. yüzyılda genel oy ilkesi bütün kadınlar ve erkeklere dönük olarak bir norm haline geldi. Milliyetçilik ile vatandaşlara kendi devletlerine karşı vatanseverlik bağlamında bir bağlılığın verilmesi amaçlanıyordu. Bunu gerçekleştirmek için iki temel kurumdan faydalanılarak bu hissiyat aktarılmaya çalışılmıştır. Bunlar ilkokullar ve askerlik kurumu. Sadece savaş zamanında değil, aynı zamanda barış zamanında da askerlik görevi birçok ülkede erkekler için zorunlu olarak uygulandı. Her yerde kolektif milliyetçi ritüellerde bir artış da kendini göstermiştir. Paylaşım ile kastedilen şey ise, devletlerin verdikleri kararlarla uygulamaya koydukları asgari ücretten, sosyal güvenlik ve refah nimetlerine kadar geniş bir yelpazeyi içeriyordu. Refah Devleti diye adlandırılan bir çerçevede, bu özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında, en azından gelişmiş ülkelerde bir norm haline gelmiştir (Wallerstein, 2009: 121-122).

O zamana kadar insanlara koruyucu bir kalkan olarak hizmet eden dinin etkisinin azalması ile birlikte, insanlarda yeni korkular ortaya çıkmaya başladı. Bu korkulara verilecek cevap artık laik olmalıydı. Bu iş için en uygun enstrüman ulusçuluk ve ulusal kimlik anlayışı ile birlikte ortaya konmuş oluyordu. Modern insanda ortaya çıkan pozitivist anlayışın hâkimiyetine rağmen, ölümsüzlük duygusundan kaynaklanan çaresizlik duygusunu ulusal aidiyet duygusu ile yenmeye çalışmaya başlamıştır. Her ne kadar insanlar ölümlü olsalar da, ait olduklarını düşündükleri milletlerinin sonsuza dek yaşayacaklarına olan inancı ile birlikte bu ölümsüzlük duygusunu yaşamaya başlamıştır. Yani milletin şahsında kendi sonsuzluğunu görmektedir (Yücel, 2006: 7-8).



Yurttaşlık olgusu çok önemli bir fonksiyon görmüştür. Ulus-devletlerde yurttaş olmayanlar ne kadar zamandır yaşıyor olurlarsa olsunlar, oy verme hakkına sahip değillerdi. Refah devleti uygulamalarında da yurttaş olmayanlar genellikle daha dezavantajlı durumdaydılar. Milliyetçi ritüeller de yurttaşlara dönüktü ve yurttaş olmayanlar bu ritüellerden dışlanıyorlardı. Herhangi bir uluslararası sorun çıktığı zaman yurttaş olmayanlara kuşkuyla yaklaşılmaktaydı. Bu sürecin içerisinde yurttaşlara kendi devletlerini kurma ve geliştirme görevi de yüklenmekteydi. Onlara sağlanan avantajlar dolayısıyla, kendilerini devlet ile özdeşleştirmeleri mümkün oluyordu. Uluslararası rekabet ortamında devletlerin başarısı ile yurttaşların refah seviyeleri arasında bir bağ kurulmuştu. Yani kendi refah seviyelerinin devletlerinin uluslararası arenadaki gücü ile doğru orantılı olduğu hissi veriliyordu. Özellikle ekonomik durumu iyi olan devletlerin yurttaşlarının kendilerini devletleri ile özdeşleştirmeleri pek zor olmuyordu. Devletler kendilerini çok özelmişler gibi yurttaşlarına takdim etmekteydiler. Yurttaş olmanın nimetlerinden faydalananlar için bu durum makul kabul ediliyordu. Yurttaşlar elde ettikleri bu avantajları korumak istiyorlar. Kendilerinin bu başarıda emeklerinin olduklarını düşünüyorlar. Yani yurttaşlığı hak etmiş olduklarını düşünüyorlar. Devlet ritüelleri sayesinde kişiler için ulusun tek veya en önemli topluluk olduğu inancı pekiştirilmeye çalışılıyor. (Wallerstein, 2009: 123).

Yurttaşlık toplum içindeki sınıf, din, dil vb. çatışmaları siliyor veya bulanıklaştırıyor. Yurttaşlığın öne çıkardığı değer, ulusal çatışmadır. Yurttaşlıktaki gaye, devlet içerisindeki vatandaşları birleştirmesiydi ki bu konuda başarılı olduğu söylenebilir. Modern dünya sisteminin istikrarlı olmasında da önemli bir katkı sağladı. Devletlerin içerisindeki düzensizliklerin azaltılmasında önemli bir enstrüman olarak işlev gördü. Yurttaş kavramının bazı güçlülere neden olduğu da söylenebilir. Modern kapitalist sistemin çarklarının iyi dönmesine hizmet eden etkenlerden birisi olan göç olgusu bu dönemde de devam etti. Yurttaş kavramı göçmen kavramının anlamını da değiştirdi. Ülke içinden göç edenlere göçmen denmezken, başka ülkeye göç edenlere göçmen denmeye başlandı. Göçmenlerin bir bölümü gittikleri ülkelerde yaşamaya devam etmek istemekteler. Yeni dünyaya gelen nesiller ile ilgili uygulamalar ülkeden ülkeye değişiktir. ABD’de doğduğu yer esas alınarak yurttaşlık hakkı verilirken, Almanya’da belirleyici olan kan bağıdır (Wallerstein, 2009: 123-125).

Louis Synder, milliyetçiliğin bölünmüş olan ülkelerde birliği sağlamaya dönük bir araç olarak kullanıldığını, ve tezat oluşturacak bir şekilde, milliyetçiliğin ulus devletlerin sınırların dahilinde yaşayan etnik azınlıkların ayrılmalarını engelleyen bir ideoloji olarak etkili olduğunu savunuyor. Synder'e göre milliyetçilik devletler tarafından genişlemek ve sömürgeler elde etmek için kullanılabilirdiği gibi, ekonomik kalkınmak için gerekli politikalar uygulamada ve sömürge durumundaki halkaların bağımsızlıklarını kazanmalarında etkili olduğunu belirtmektedir (Uzun, 2003: 141).

Hocaoğlu, milliyetçiliğin iki çeşidi üzerinde durmakta ve aralarındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunlar “Milletçi Milliyetçilik” ve “Devletçi Milliyetçilik”. Devletçi milliyetçilikte, devlet her şeyden önceliklidir ve devleti merkeze yerleştirir. Bu yaklaşımda devlet fetişizmi hâkimdir. Teoride olmasa da uygulamada devlet millettten bağımsız ve kutsal addedilmektedir. Millet ile devlet birbiri ile örtüşmemektedir. Millet yüceltilse de, bu yüceltmede içerik yetersiz kalmaktadır. Bu yaklaşımda birinci derecede devlet önem arz etmektedir. Dolayısıyla millet ikinci planda yer almaktadır. Millet devletin varlığının temel dayanağı olmaktan ziyade, devlete bağımlı, adeta devletin kulu konumunda görülmektedir. Devletin millettten bağımsız olarak bir varlığı olduğu ve milletin varlığının devletin varlığına bağımlı olduğu anlayışı hâkimdir. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak devletin millete yön vermesi, onu kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmesi ve gerektiğinde de onu terbiye etmesi bir gereklilik olarak algılanmaktadır. Devletçi milliyetçilik elitist bir karakter taşımaktadır. Elitlerin öncülük rolünün kabulü, “Elitist Despotizm” ve “Jakobenizm”i de kabul etmekte ve meşrulaştırmaktadır. Bu milliyetçilikte millet yüceltilmekle birlikte, birçok konuda karar almada yetersiz olduğu, dolayısıyla milletin gerçek çıkarlarının ancak devlet eliyle yani elitler tarafından gerçekleştirilebileceğinin altı çizilmekte ve bunun gerçekleştirilmesi için devlet babanın milleti eğitmesinin ve gerek gördüğü çerçevede terbiye etmesinin gerekliliği bir ön kabul durumundadır. Devletin millete karşı sorumluluğu, rüştüne ermemiş bir çocuğa karşı babanın sorumluluğu gibi görülmektedir. Türkiye'deki devlet milliyetçiliği uygulamaları bu yaklaşım çerçevesinde anlaşılabilir (Hocaoğlu: 2000: 9).

Milletçi Milliyetçilik anlayışında ise millet merkeze yerleştirilmektedir. Birinci planda millet yer almakta, devlet ise ikinci sırada kendine yer bulmaktadır. Devleti doğal bir

varlık olarak görmekten ziyade, bir inŒa sürecinin sonucunda meydana getirildiklerini kabul etmek gerekir. Aslında devlet ile milletin birbirlerini karŒılıklı olarak inŒa ettiklerini söylemek daha doğru olur. Hocaoğlu'nun milletçi milliyetçilik yaklaşımında devlet ikinci planda yer almakla beraber, ehemmiyetsizleştirilmemektedir. Devletin önceliği fikri reddedilmektedir. Devlet kendi meŒrutiyetinin kaynağını kendinde değil, millette aramaktadır. Milletçi milliyetçilikte devlet kendini milletin hizmetçisi olarak görür ve onun arzusunun tersine eylemlerde bulunmaz. Milletle toplum sözleşmesi yapıldığı yönündeki anlayışı kabul eder. Dolayısıyla demokrasiyi içselleŒtirmiŒtir (Hocaoğlu: 2000: 9).

## **BÖLÜM 2: OSMANLI DEVLETİ'NDE MİLLİ KİMLİK VE MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ**

Türk modernleşmesi Batıyı model olarak gerçekleştirmiş olduğundan dolayı, kimlik olayına yaklaşıırken de Batının modeli esas alınmakta ve bu modelin terminolojik ve kavramsal çerçevesi içerisinde kalınarak çözümlenmelere gidilmektedir. Aslında yapılması gereken Türkiye'nin kimlik meselelerine geniş bir tarihsel perspektif içerisinde bakılması ve Türk-Osmanlı toplumunun yapısının ve kimlikteki değişim sürecinin dikkate alınmasıdır (Karpat, 1995: 23).

Osmanlı Devleti'nin sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasal yapısı ile Batı Avrupa ülkelerinininki arasında büyük farklılıklar olmakla beraber, Osmanlı, Batıyı taklit ederek modernleşmeye çalışmış olan bir ülke olduğu için atılan adımları Batıda görülmüş olan gelişmeler çerçevesinde incelemek faydalı olacaktır. Türk milli kimliğinin oluşum sürecindeki gelişmeleri Batı'da yaşanan ulus-inşa süreci ile paralel bir şekilde irdelemek faydalı olacaktır. Bu bağlamda Batılı ulus-devlet inşasında dikkati çeken noktalar temel olarak alınacaktır.

### **2.1. Osmanlı Devleti'nde Geleneksel Kimlik Stratejisi**

Osmanlı Devleti'nden başlanarak milli kimliğin inşa stratejilerini doğru bir şekilde analiz edebilmek için, geleneksel Osmanlı toplum yapısının bilinmesi gerekmektedir. Bu çerçevede atılan adımları ve sonuçlarını kavramak daha kolay olabilecektir.

Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayanlar (Osmanlı klasik döneminde) farklı derecelerde de olsa devletin varlığının bilincindeydiler. Her ne kadar devlet bireylerin hayatının birçok yönüne müdahale etmese de, vergi ve adalet mekanizmaları ile toplumsal hayata müdahale etmekteydi. Bu insanlar farklı dinsel ve etnik kökenden olsalar da, benzer sorunlarla karşı karşıydılar. Yine bu insanlar başka yönetimlerin altında yaşayan toplumların farklı bir vergilendirme ve adalet mekanizması ile karşı karşıya olduklarını bilmekteydiler. Burada devletin varlığının farkındalık ile ülke ve vatan algıları birbiri ile karıştırılmamalıdır, çünkü bu olgular çok daha sonraları gelişmiştir. Bireyler, Osmanlılık değerlerini kendi kimliklerinin en üst noktasına koymazlar, fakat tabiiyet duyguları tamdır (Erdoğan, 2008: 19-20).

Ulusçuluk olgusu pre-modern dönemde olmadığından, bu dönemde Osmanlı milletinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumla 19. yüzyılın ortasından itibaren karşılaşılmaktadır. Bu dönemde Osmanlı milletinin varlığından söz edebilmek için, millet olmak için yetecek sayıda insanın kendi kimliklerinde Osmanlılığı birinci sıraya yerleştirmiş olmaları gerekmektedir. Osmanlı milletinin varlığından söz etmek için gerekli olan bu şartın gerçekleşmemiş olduğu söylenebilir (Erdoğan, 2008: 20). Türk toplumunun geleneksel yapısına bakıldığı zaman ortaya çıkan durumu Berkes şu şekilde özetlemiştir: (Berkes, 1997; 58)

“Türklerde geleneksel olarak ırk, din, kan, secere, hatta dil birliği toplumsal birlik temeli olmamıştır. Türkler bunların hepsinde tekçiliği değil, çokçuluğu kabul ettiklerinden toplumsal birliklerinin temeli ya zenaat birliği ya da devlet birliği olmuş ve Türk tarihinde en çok bu iki kavramla varolmuştur. Türkler hiçbir zaman teokrasi, aristokrasi, ırkçılık rejimleri kuramamışlardır. Devlet birliği kurmadıkları zamanlar çoğunlukla hayvancılık, çiftçilik, zenaatçılık birimleri ve kardeşlikleri halinde yaşamışlar, devlet kurdukları zaman da ne ırk prensibine ne de kan veya din prensibine yer vermişlerdir”.

Berkes’in yaklaşımı tartışmalıdır. Çünkü Osmanlı toplumunda kimliğin en temel ögesi din idi. Din bağlamında yapılan ve hukuki olarak uygulamaya konulmuş olan azınlık ve dolaylı olarak çoğunluk kavramlarının Osmanlı Devleti’nin toplumsal dinamiğinin en önemli özelliği olduğu söylenebilir (Göçek, 2005: 61). İnalıcığa göre Osmanlı Devleti’nin en belirgin özelliği İslam devleti oluşudur. Dolayısıyla devlet ile tebaa arasındaki ilişkiler İslam çerçevesinde mütalaa olabilir (İnalıcı, 1958: 74). Azınlık ve çoğunluk kavramlarının İslam hukuku çerçevesi içerisinde şekillenmiş olduğu görülmektedir. Tek tanrılı dinlere (ehl-i kitap) mensup kişilerin Müslümanlarla birlikte yaşamalarına İslam hukuku izin vermektedir. Tıpkı Batı’da olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde de azınlık kavramı dinsel bir kökenden gelmektedir. Batı’dan farklı olarak Osmanlı Devleti’nde azınlıkların birlikte yaşamalarını, yani statülerini belirleyen ayrıntılı düzenlemeler mevcuttu (Göçek, 2005: 61-62). Gayrimüslimler, ancak Müslümanların hâkimiyetini ve İslamın üstünlüğünü kabul ettikleri müddetçe Osmanlı Devleti’nin koruması altındaydılar. Zimmî diye adlandırılan gayrimüslimler, bu korumaya karşılık cizye adı verilen bir vergi ödemek zorundaydılar. Askerlik yapmazlar, kendi dini cemaatlerinin kanunlarına göre yargılanırlardı. Siyasi hayata katılmaları söz konusu değildi. Gayrimüslim milletlerin yönetimini milletbaşı adı verilen cemaatin lideri gerçekleştirirdi (Yumul, 2005: 88-89; Tezel, 1995: 141).

Osmanlı Devleti'ndeki millet sistemini Batıdaki azınlık-çoğunluk ilişkisi çerçevesinde algılamamak gerekmektedir. Bir kişi içinde dünyaya gelmiş olduğu milletin ruhani, mali ve idari otoritesine tabi olarak yaşar. Herhangi bir millet kompartmanında yer alan kişiler modern toplumlardaki azınlıklarda rastlanmayacak bazı tavırlar gerçekleştirirler. Bir millete ait olmak kişilerin kendilerini güvenlik içinde hissetmelerine neden olur ve kendi milletlerinden gurur duyarlar. Cemaatte mevcut olan kültür ve geleneklere göre yaşarlar. Değişik kompartmanlar arasındaki ilişkiler oldukça sınırlıdır ve pek çatışma da yaşanmaz. Modern dünyadaki azınlıklarda olduğu gibi kendi kimliklerini ispat etmek ve çoğunluk tarafından asimile edilmek gibi bir korkuları olmadığı için, çatışmanın bir gereği bulunmamaktaydı. Toplumsal olarak yükselmeye dönük olarak da milletler arasında bir mücadele yoktu. Bütün kompartmanlardaki insanlar devletin okullarında eğitim alarak yüksek makamlara tırmanabiliyorlardı. Özellikle Osmanlı'nın son yüzyılında gayrimüslimlerin kendi aralarındaki mücadeleler Osmanlı otoritesine karşı olan mücadeleden daha fazla olmuştur (Ortaylı, 2007a: 171-172).

Osmanlı Devleti kendi meşruiyetinin kaynağını İslam'a dayandırmaktaydı. Müslüman olmayan toplulukların Osmanlı Devleti içerisindeki durumunu doğru analiz edebilmek için, "Millet Sistemi"nin incelenmesi gerekmektedir. Osmanlı literatüründe "Millet" kavramı "Ümmet" kavramı ile aynı çerçevede kullanıldı. Yani millet kavramı dini cemaat ile eş anlamlı olarak kullanıldı. Osmanlı'da söz konusu olan Türk, Arap, Yunan, Ermeni vb. değil, Müslüman, Hıristiyan, Yahudi milleti vb. idi. Her ne kadar yönetim Türklerin elinde olmakla beraber, her dini topluluğa kültürel ve dini otonomi verildi. Bu durum dini toplulukların kendi geleneklerini yaşatmalarını kolaylaştırmaktaydı (Steinbach, 1992a: 35; Tunçay, 1984: 54-55; Toprak, 1989: 80; Saybaşı, 1995: 167-168). Osmanlı Devleti İslam devleti olmakla beraber, Kur'an'da bir devletin idare usullerine dönük olarak hemen hiçbir düzenleme mevcut değildir (Barkan, 1952: 185). Dini azınlıklar ile Müslümanlar arasındaki ilişkiler ayrıntılı olarak düzenlenmişti: (Göçek, 2005: 62)

"Dini azınlıklar Müslümanlarla ekonomik yaşamda iletişim halinde oldukları halde, dini azınlık cemaatlerine mensup erkekler Müslüman kadınlarla din değiştirmeden evlenip aile kuramaz, mahkemede şahitliği bir Müslümanınkiyle eş tutulamaz, gayrimüslimler, Müslümanların giyim ve kuşamını taklit edemez, silah taşıyamaz, şehir içinde ata binemez, binalarını Müslümanlarıninkine belli bir mesafeden yakın ve belli bir yüksekliğin üstünde inşa edemezlerdi. Ancak dini azınlıkların dil bilmeleri ve kısıtlandıkları ticari alanda başarı göstermeleri, bazen

devlet içinde önemli makamlara yükselmelerini de sağladı. Fakat Müslümanların aksine, dini azınlık olan gayrimüslimler elde ettikleri gücü bir sonraki nesillere ulaştıramaz, Müslümanlarla eşit şartlarda evlenemediklerinden dolayı da sosyal dayanışma ağları kuramazlardı”.

Osmanlı Devleti’nde sıradan insanların en genel aidiyetleri dini topluluklar (millet toplulukları) çerçevesinde gerçekleşti. En azından 20. yüzyıla kadarki dönem içerisinde hem halk kendini, hem de yöneticiler halkı dini aidiyetleri çerçevesinde tanımlamışlardır. Yani sıradan bireylerin kimlikleri ait oldukları dini grup çerçevesinde oluşmaktaydı (Erdoğan, 2008: 27-28). Osmanlı Devleti’nde aynı dili konuştukları ve aynı etnik kökene sahip oldukları halde üç farklı Ermeni milletinden bahsedilebilir; Ermeni Katolik milleti, Ermeni Gregoryen milleti ve Ermeni Protestan milleti (Tunçay, 2003: 2). Farklı dini cemaatlere tabi bireyler bir arada yaşadıkları halde, doğrudan bir etkileşim içerisinde değillerdi. Bireyler dini otoritenin buyruğunun dışında hareket edemezlerdi. Etnik özelliklerin bastırılması yine bu dini cemaatlerce sağlanırdı. Devlet farklı milletler arasındaki sorunları çözmeye çalışırdı. Bireylerin kendi milletlerini terk ederek başka bir millete girmeleri hoş karşılanmazdı. Yani herkes mevcut durumu devam ettirmek durumundaydı. Bundan dolayı Osmanlı toplumu kozmopolit olarak tarif edilmemelidir (Erdoğan, 2008: 28).

İbni Haldun’a göre Emevi Devleti sonrasında kurulmuş olan bütün Müslüman devletler “din devleti” değildiler. Bu devletler “mülk devleti” veya “akıl devleti” olarak tanımlanabilirler. Arslan’a göre İslam tarihinde herhangi bir İslam devleti ve İslam devlet kuramı mevcut değildir (Arslan, 1999a: 99). Berkes’e göre Osmanlı Devleti’ni bir din devleti olarak (teokrasi) tanımlamak doğru olmaz. Çünkü gerçek bir dini rejimde başka dinlerin tanınması diye bir şey olamaz. Hıristiyan devletlerin kurulmuş olduğu yerlerde değil başka dinlere, kendi dinlerinden olup da başka bir mezhepten olanlara bile tanıma hakkı verilmemiştir. Oysa İslam bütün farklı dini toplulukları tanımıştır (Berkes, 2008: 29-30).

Osmanlı Devleti’nde “Din u Devlet” anlayışı hâkim olmuştur; yani din ve devlet bir tutulmuştur. Devletin temel kanunu şariat olmuş olmakla birlikte, bu devlete teokrasi yani din adamlarınca yönetilen bir devlet denemez. Siyasi bir formül olarak geliştirilmiş olan “Din u Devlet” anlayışı devletin meşruiyetini sağlamaya hizmet etmiştir.

Görünüşte devlet dinin hizmetindedir, fakat aslında din devlete hizmet etmiştir (Karpat, 1995: 26-27).

Osmanlı Devleti'nde Müslümanların kimliklerini din ve bu dinin temsilcisi konumunda bulunan padişahlara bağlılık ve itaat tayin etmiştir. Gayrimüslimler devlet tarafından cemaat esasına dayalı milletler (dini topluluk) olarak tanınmışlardır. Bunun yanı sıra bu milletlerin içerisinde bulunan kavimler (etnik soy grupları) Bulgar, Sırp, Ulah, Hırvat, vb. olarak da tanınmışlardır. Bundan dolayı da, bu topluluklar dini ve etnik kimliklerini bir arada geliştirebilmişlerdir. Her ne kadar Müslümanlar da kendi soy farklılıklarının bilincinde olmaya devam etmiş ve bu farklılıkları muhafaza etmişlerse de, bu farklar hiçbir şekilde hukuk tarafından tanınmamıştır. Bütün Müslümanlar (ümme) bir bütün olarak görülmüş ve devletin dayanağı olarak işlev görmüşlerdir. Toplumsal hayatta bütün farklı Müslüman kavimler kendi dillerini konuşup, kendi geleneklerine göre hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu farklılıklar hukuki bir tanınmadan yoksun olduğundan dolayı, herhangi uzun vadeli bir siyasi sonucun ortaya çıkmasını sağlayamamıştır. Aslında Müslümanlar ve Hıristiyanlar din esasına dayalı bir kimlik dışında bir Osmanlı kimliği taşımamışlardır. Böyle bir kimlik ne düşünülmüştür ne de hayal edilmiştir. Sadece hanedan Osmanlıydı ve devlet Osmanlı hanedanının mülküydü. Bu durum, herhangi bir siyasi kimlik olmaksızın, 19. yüzyıla kadar böyle devam etmiştir (Karpat, 1995: 27).

Osmanlı devleti içerisindeki Müslümanlar içinde farklı kökenden gelen topluluklar etnik (Türk, Arap, Kürt, Arnavut vb.) ve mezhepsel (Sünni, Alevi, Babai vb.) farklılıklara rağmen, toplumsal yapıyı bozmadan bir arada yaşarlardı. Müslümanlar Osmanlı Devleti'nde çoğunluğu oluşturmaktaydılar. Müslümanlar çoğunluk olmanın kendilerine sağladığı üstünlüğü içselleştirmiş oldukları için, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar kendilerini "millet-i hâkime" (hâkim millet) olarak tanımlamaktan kaçınmışlardır (Göçek, 2005: 62).

Karpat'a göre temel olarak İslami bir karaktere sahip olan Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar arasında şeriat kuralları uygulanmaktaydı ki bu hem devletin hem de yöneticilerin İslami ehliyetlerini sağlamaktaydı. Devlet dahilinde şeriatın mümkün olduğunca tek tip olarak uygulanmış olması Müslümanlar arasında kültürel homojenliğin yüksek boyutlarda gerçekleşmesine neden olmuştu (Karpat, 2009: 21).



Yani millet-sistemi çerçevesinde Müslümanlar arasında uygulanan aynı şariat kuralları kültürel anlamda toplumsal homojenliğin sağlanmasına önemli derecede katkı sağlamıştır.

## **2.2. Osmanlı Devleti'ndeki Kimlik Anlayışındaki Değişim**

Osmanlı Devleti Batı'ya karşı üst üste askeri alanda yenilmeye başlayınca, bu durumu düzeltmenin yolunun Batılıların silahları ile silahlanmakla mümkün olacağını düşünmeye başladı. Bu nedenle ilk etapta askeri alanda reformlar yapma yoluna gidildi. Fakat durumu düzeltmek için kısmı bir reform hareketinin işe yaramadığını zaman gösterdi.

Osmanlı milletini (Osmanlılık) inşa etmeye dönük girişimler, her şeyden önce dini ve etnik özellikleri geri plana iterek, toplulukları devlet etrafında bütünleştirmek ve örgütlemek amacını gütmüştür. Osmanlılaştırmayı sağlamak için etkili bir siyasi merkeziyetçilik sağlanmaya çalışılmıştır. Bu yöndeki girişimlerin ilk örneklerini Yunan ve Bulgar ayaklanmalarından sonra sultan II. Mahmud'un yayınladığı 1829 ve 1837 tarihli fermanlarda görmek mümkündür. Bu fermanlarda, ilerde can, mal ve namus güvenliğinin herkese tanınacağı ilan edilmekteydi. Bu fermanla geçen, din farkının sadece mabetlerde kendini göstermesi gerektiği yönündeki cümle, Osmanlılık fikrinin başlatılmış olduğunun ispatıdır (Erdoğan, 2008: 28-29).

Ulus devletlerin uluslaşma sürecinde gerçekleştirdikleri tektipleştirme politikalarının benzerlerini bir ölçüde Osmanlı Devleti'nde de görmek mümkündür. İlimiye sınıfından olmayan tüm memurlara dönük tek tip kıyafet uygulaması başlatıldı. Fes giymek memurlar için mecburi hale getirildi. Bu kanuna karşı büyük bir toplumsal muhalefet gösterildi. Fes bir Müslüman giysisi olarak görülüyordu. Gayrimüslimlerin de giydikleri fesi giymek Müslümanların bu kanunu kabullenmelerini zorlaştırıyordu. Fes Kanunu öncesi dönemde herkes giyimine göre hangi dini cemaate ait olduğunu belli ediyordu. Devlet bütün vatandaşlarını artık aynileştirmek istiyordu (Erdoğan, 2008: 29). II. Mahmud ilk kez resmi ziyafetlerde şarap içilmesine izin verdiği gibi, resmini devlet dairelerine büyük törenlerle astıran ilk padişah'tır (Turhan, 1997: 160).

Osmanlı devleti içerisinde milletler Osmanlı barışı (Pax Ottomana) sayesinde barış içerisinde yaşıyorlardı. Değişik milletler arasındaki uyumun şartı, hâkim konumda olan

milletin yani Türk'ün kendi kültürünü ve etnik kimliğini fazla vurgulamamasıydı (Ortaylı, 2007b: 11). Osmanlı Devleti'nde Türkler ile birlikte, Araplar, Ermeniler, Yunanlar vb. birçok farklı halk grupları ve dinler bir arada yaşamaktaydılar. Daha önceden de bahsedildiği gibi “Millet-Sistemi” geçerliydi. 19. yüzyılın başından itibaren özellikle Hıristiyan azınlıklarda milliyetçilik akımları etkili olmaya başlamıştı. Çok uluslu olan bu devletin varlığını sürdürmesi ve bütünlük sağlanması amacıyla aydınlar tarafından Osmanlıcılık fikri geliştirildi. Bu aydınlara göre Türk, Arap, Ermeni vb. milletler yoktu, mevcut olan Osmanlıcılıktı ve bu insanların tek bir ortak dili (Osmanlıca) mevcuttu (Heine, 1996: 152).

Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa, Osmanlı Devleti'nde mevcut olan klasik ve çokkültürlü yapı, milliyetçiliğin yayılmaya başlaması ile birlikte ulusal sorunlarla karşılaşmaya başlamıştı. Ortaya çıkan milli kimlik taleplerine cevap verebilmek ve bu tür talepleri bertaraf edebilmek için politik bir kimliğe başvuruldu. O döneme kadar “Osmanî” kimlik sadece bir hanedan kimliği olarak yer almaktaydı. Tanzimatçılar tarafından “Osmanlı” kimliği çok etnikli toplumsal yapının bütünleştirilmesinin aracı olarak görüldü ve yukarıdan aşağıya doğru inşa edilmeye çalışıldı (Öğün, 2003: 66).

Osmanlı Devleti 19. yüzyılda üç farklı tehditlerle karşılaşmıştı. 1) Avrupalı devletlerin devlet üzerinde farklı tasarımları mevcuttu. 2) Avrupa'da ortaya çıkan fikir akımları, özellikle de milliyetçilik, başta Balkanlardaki gayrimüslimler olmak üzere azınlıklar arasında hızla yayılmaktaydı. Balkanlarda Avrupalı devletlerin de kışkırtmaları ile isyanlar ortaya çıkmaktaydı. 3) Avrupa ülkelerinden gelen baskıyı ortadan kaldırmak isteği ile ülkede daha eşitlikçi bir yapının kurulmasının gerekliliğine inanan reformcu talepler ve fikirlerin aynı zamanda örtüşür bir şekilde ortaya çıkması. Bütün bu üç duruma karşılık vermek amacıyla Osmanlılık adı verilen, İslami kavramlar ile Batılı milliyetçilik ve reformcu inisiyatifler arasında yeni bir bileşim ortaya konuldu. Bu bileşimin gayesi milli bağlılık duygusunun çok-uluslu olan devlette gerçekleştirmektir. Batılı aydınlanmaya dayanan fikirler ile İslami fikirleri sentezlemeye dönük bir çabayı temsil etmekteydi bu yeni akım (Fuller, 2008: 55-56).

Türköne'ye göre Osmanlı Devleti kendisini yıkmaya dönük milliyetçi girişimler artınca bir taraftan cebri tedbirlere başvururken, diğer taraftan da liberal milliyetçi söylemle baş edebilecek ideoloji yaratmaya çalıştı. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya

İmparatorluğu'nda geliştirilmiş olan "İmparatorluk Milliyetçiliği"ne (Kaiserreichnationalismus) benzer bir ideoloji olan Osmanlıcılık'ı (İttihad-ı Osmanî) geliştirdi (Türköne, 2008a: 649-650).

Karpat'a göre Osmanlılık kavramının fiili kökü III. Selim ve daha çok II. Mahmud'un Osmanlı Devleti'nin modern bir devlet haline gelmesi amacıyla uygulamaya koydukları merkeziyetçilik siyasetine dayanmaktadır. Devletin varlığını sürdürebilmesi için yeni kuruluşlara her alanda ihtiyaç olduğunu fark etmişler ve bunun devlet eliyle sağlanmasının zorunluluğunu anlamışlardı. Tanzimat öncesinde yürürlüğe konan merkeziyetçilik, padişah ve bürokrasinin devletin değişik bölgelerindeki yerel eşraf, ayan ve yerli hanedanlar ile işbirliği çerçevesinde gerçekleştirilmekteydi. Tanzimat ile merkeziyetçilik anlayışında da değişikliğe gidilmiştir. Artık halk ile devlet arasında mevcut olan aracı yapılar ortadan kaldırılarak, devletin halkla merkeze bağlı memurlar veya merkezin kontrolündeki yerli memurlar vasıtasıyla ilişki kurlmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Bu sayede merkezi devlet memurları vasıtasıyla bütün halkıyla direkt bağlantı haline geçerek etkisini her aşamada hissettirmeyi başarmaya başlamıştır. Ayanların 19. yüzyılın başında ortadan kaldırılması modern merkeziyetçiliğin bir gerekliliğiydi. Bu ayanlar hain olarak ilan edilerek öldürülmüşlerdir. Bu kişilerin vatan haini ilan edilmelerinin nedeni, gerçek anlamda ihanet içerisinde olmalarından değil, merkezi otoriteye karşı çıkmalarındandı. Modern devletlerde kendini gösteren toplumsal homojenlik bu sayede bir ölçüde gerçekleştirilmiştir. Siyasi olarak toplumda homojen bir yapının sağlanması beraberinde bir ölçüde bölgesel farklılıkları ortadan kaldırıyor, ekonominin bölgesel olarak farklı bir gelişim yapısında olmasına son vererek, tek bir birim olarak faaliyet görmesi sağlanıyor (Karpat, 1995: 27).

Ekonomik anlamda meydana gelen gelişmeler sonucunda ortaya yeni bir orta sınıf çıkmıştı. Bu orta sınıf Müslümanlar ve gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Bu insanlar geleneksel olarak millet çerçevesi içerisinde bir yönetimi artık istememeye ve kendilerinin de yönetime katılmalarının gerekliliğine inanmaya başlamışlardı. Toplumda aristokratik ve elitist bir kesimin etkinliğinin belirleyici olmasına karşı çıkmaktaydılar. Bu yaklaşım toplumda laikliğin ivme kazanmasına neden oldu. Müslümanlar arasında ilmiye sınıfının hâkimiyetinin kırılması Tanzimat reformlarıyla mümkün olmuştu. Ulemanın adalet ve eğitim alanındaki tekellerine son verildi. Ayrıca

vakıf gelirlerinin yerine devletin verdiği maaşlar konmuştu. 1856'daki Islahat Fermanı ile gayrimüslimlerin laiklik alanları genişletildi. Tanzimat Fermanı'nda padişah gayrimüslim tebaasından kendi kurumlarını gözden geçirmelerini ve değişiklik önerileri yapmalarını talep etmişti. Ayrıca milletlerin idari ve mali düzenlerinin değiştirilmesinden de söz edilmekteydi. Din adamlarının idari denetimleri gün geçtikçe arttırılmakta ve halkın millet yönetiminde daha etkin olmaları teşvik edilmekteydi (Shaw/Shaw, 2000: 161-162).

Osmanlılık kavramı Tanzimat'ın bir ürünü olarak ortaya çıktı. Tanzimat ile birlikte farklı dinsel, kültürel topluluklar siyasi eşitlik ilkesi çerçevesinde tektipleştirilmişti. Bütün bu insanların Osmanlı hanedanına aynı şekilde bağlılığını amaçlayan, bütünleştirici bir görüş olarak ortaya çıktı. Bir taraftan devlet laik bir yapı kazanmaya başlamış, diğer taraftan yasa önünde herkesin eşitliği garantiye alınmıştı. Aynı dönemde merkezîyetçilik uygulamaları hayata geçirilmekteydi. Dolayısıyla bu şartlar altında yurt ve halkın, siyasi bütünlüğü temsil eden Osmanlı Hanedanı ile özdeşleşmesi mümkün gözükmekteydi (Kayalı, 1998: 26).

Osmanlılığın ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili olarak Karpat genellikle kabul edilen bir çerçeve çizmektedir: Osmanlılık üniter bir devletin kurulması için gerekli olan laik bir kavramdı. Başlangıçta birliği sağlamaya yönelik basit bir araç olarak ortaya atılan bu kavram, ilk kez II. Mahmut tarafından kabaca şu şekilde formüle edildi (Karpat, 2009: 22-23):

““Bir kişi kilisede Hristiyan, camide Müslümandır ama buraların dışında herkes benim uyruğumdur.” Sultanın amacı devleti belli bir toprağa bağlı bir millete dayandırmak ve inanç, dil ve etnik köken farklarından bağımsız olarak sultana ve devlete sadakati sağlamaktı.”

Osmanlılık aslında ülkede yaşamakta olan milletlerden tek bir millet yaratmaya çalışmaktaydı. Dolayısıyla Osmanlılık bir tür milliyetçilikti. Farklı dinlerden insanları kardeş ilan eden bir yaklaşım olması dolayısıyla Osmanlılık aynı zamanda laik bir yaklaşımın yolunu açmaktaydı. Laiklik bu bağlamda Osmanlı milletini yaratmanın bir ön koşuluydu. (Türköne, 2008a: 650).

Kafkaslar'da yüzlerce kabile yaşamaktaydı ve bunlar arasında bir birlik mevcut değildi. Osmanlı Devleti özellikle 16. yüzyıldan sonra Kafkaslarda yayılmış ve buralarda

kabileler üstü bir Müslüman kimliği vermiştir. Bu kimlik realitede Osmanlı kimliğinden başka bir şey değildi. 19. yüzyılda gerçekleşen Osmanlılık politikasının gerçekleştirdiği şey, yüzyıllar içerisinde bilinçaltında oluşmuş olan tarihsel ve kültürel Osmanlılık kimliğini bilinçli bir kimlik haline dönüştürmektir. Böylece Müslümanlar tarafından, Karpat'ın ifadesiyle, "Osmanlılık-Müslümanlık kimlik terkibi" benimsenmiş oldu. Bu kimliğin en açık ifadesi kendisini Namık Kemal'in yazdığı "Vatan Yahut Silistre" oyununda gösterir. Osmanlılık sayesinde vatan kavramı içerik açısından genişlemiş ve maddi-siyasi bir biçim olarak yerleşmiştir. Yani, artık vatan sadece kişinin doğup büyüdüğü yer olarak değil, tıpkı Batı'da ulus-devletlerin kuruluş aşamasında olduğu gibi, bütün ülkenin sınırlarını kapsayan bir genişliğe kavuştu. Osmanlı kelimesi artık bir hanedanı ifade etmekten çıkarak, tüm Osmanlı tarihini kapsar bir kavram haline dönüştü (Karpat, 2009: 67).

Aslında Osmanlılık söylemine rağmen Tanzimat döneminde yapılmak istenen dilin sadeleştirilmesi ve Türkçeleştirilmesiydi. Osmanlıca basitleştirildikten ve halk diline yaklaştırıldıktan sonra okuma yazma oranlarında hızlı artış oldu. Bu yeni fikirlerin ülkede yayılmasının önünü açtı. 1845'de laik eğitime dönük çalışmalar yapmak üzere oluşturulan bir danışma kurulu birçok Farsça ve Arapça kelimelerin yerine Türkçelerinin getirilmesi önerisinde bulundu. 1856'da ise Bab-ı Âli resmi belgelerin daha basit bir Osmanlıca Türkçesi ile yazılmasını istedi. Bu talebin sonucu Islahat Fermanı'nda kendini göstermiştir. Yine bu dönemde Arapçayı Türkçe açısından daha kullanılışlı hale getirmeye dönük olarak bir ortografi (imla sistemi) geliştirmeye dönük çalışmalar başlatıldı (Shaw/Shaw, 2000: 168).

Tanzimatçıların 1856 sonrası dönemde karşılaştıkları ilk sorun, tebaanın padişaha karşı gösterdikleri geleneksel şahsi sadakati nasıl ülkeye ve devlete sadakat ve bağlılık haline dönüştürecekleriydi. Her ne kadar bütün tebaanın eşit vatandaşlara dönüştürülmesi ve bu şekilde "Osmanlı Milleti" inşa edilmek istense de, 1860'lar sonrasında Osmanlı milleti kavramının esas olarak Osmanlı'nın Müslüman tebaasını içine aldığı belirginlik kazandı. Millet sisteminin yerleşmiş olduğu ve her milletin özerk bir yapıya sahip olduğu bir ülkede tebaanın kimliğinin en önemli belirleyeni din idi. Böyle bir toplumda veya özerk topluluklardan oluşan bir devlette toprak esasına dayalı, laik bir kimliğin

belirlenmesi ve vatandaşların homojenleştirilmesi pek mümkün değildi (Karpat, 2009: 23-24).

Osmanlı'nın başta İstanbul olmak üzere değişik yerlerinde farklı etnik kökenden gelen insanlar kendi dillerini kullanmaya devam ettiler. Fakat devletin dili olarak Türkçe her zaman varlığını sürdürdü. Osmanlı'daki edebi dile bakılarak Osmanlı'nın dilinin Osmanlıca, yani Farsça, Arapça ve Türkçe karışımı bir dil olduğunu söylemek doğru olmaz. Bu konuda Karpat'ın yaklaşımı açıklayıcıdır: "... her ne kadar birçok ulema mensubu kitaplarını Arapça, şiirleriniyse Farsça yazsa da devletin ve kültürel, dini elitin dili başından itibaren Türkçeydi. Bu durum herhangi bir rahatsızlık veya çekişme konusu değildi. Çünkü Türkçe hâkim bir etnik grubun değil devletin, yani yöneticilerin dili olarak görülüyordu" (Karpat, 2009: 21). 19. yüzyıl içerisinde halkın konuşma dili aşamalı olarak Osmanlıcanın yerini almaya başladı. Bu sürecin sonunda konuşma dili yönetilenlerle yönetici sınıfın ortak dili haline geldi (Karpat, 2009: 21).

Karpat'a göre, Osmanlı kimliği din, dil, etnik köken gibi temel kimlikleri içermemiş ve bir kenara bırakmış olduğu için, asla benimsenmemiştir. Özellikle Hıristiyanlar Osmanlı kimliğini (Osmanlılık) bir asimilasyon vasıtası olarak algılamışlardır. Anadolu'da, Balkanlar'da ve Kafkaslarda yaşayan Müslümanlar ise Osmanlılığı bir tür Müslüman siyasi kimliği olarak görerek benimsemişlerdir. Osmanlılık fikri ve onun bir gerçeklik haline gelmesine dönük olarak vatandaşlık politikası ve merkezîyetçilik bağlamında adımlar atılmıştı. Yapılan çalışmalar ile modern bir milletin oluşumu için gerekli olan siyasi, hukuki ve idari çerçeve hazırlanmıştı. Osmanlıcılığın bir gerçeklik olarak hayata geçememesinin nedeni, bir milletin teşekkül etmesinin en önemli şartı olan, kişileri birbirine bağlayacak değerlere ve kimliklere hitap etmediğinden dolayı gerçek anlamda bir dayanışma ve birlik yaratamamış olmasıdır (Karpat, 1995: 29-32).

Milliyetçiliğin ortaya çıkması ve gelişmesinde 19. yüzyılın başında kurulmuş olan ve modern-laik eğitim veren okulların çok önemli katkıları olmuştur. Adanır'a göre uygulamada tezat beklentiler söz konusu olmuştur. Bir taraftan Millet-Sistemi modern millet anlayışıyla yer değiştirirken ve azınlıklar kendileri aleyhine olan durumları eşit vatandaş savunmasıyla yadsırlarken, diğer taraftan da Millet-Sisteminin kendilerine sağlamış olduğu ayrıcalıklardan vazgeçmek istemiyorlardı. Çünkü Millet-Sisteminde her milletin (dini topluluk) kendilerine ait okullarında eğitim verme hakları vardı ki, bu

kurumlar Millet oluşumu (Nationsbildung) sürecini oldukça kolaylaştırıyordu. Anlaşılabilir gerekçelerle bu topluluklar bütün ülke çapında geçerli olacak Osmanlı eğitim sistemine karşı çıkıyorlardı. Milliyetçi Hıristiyan azınlıklar ikili bir politika izliyorlardı. Bir taraftan dışarıya karşı İslam devletinin eşit olmayan eylemleri dolayısıyla şikâyetle bulunuyorlardı, diğer taraftan içeriye dönük ise Millet-Sisteminin eşitsiz kurumsal yapısını devam ettirmek istiyorlardı. O zamana kadar Osmanlı Devleti'nin hukuk ve yönetim sisteminin modernize edilmesini ve hukuksal eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını, devlet memurluğunun ve askerlik hizmetinin Müslüman olmayanlara da açılmasını talep ederlerken, artık güçlü bir şekilde Milletlerin (dini topluluk) tarihi kazanımlarının ve ayrıcalıklarının dokunulmazlığının üzerinde duruyorlardı (Adanır, 1989: 83-84).

### **2.2.1. Tanzimat Fermanı'nın Milli Kimlik Tanımı**

Tanzimat kelimesi “nizamlama”, “düzenleme”, “yapılanma” ya da “reorganizasyon” anlamını taşımaktadır. İslam anlayışına göre kanun yapmak ancak Allah'a ait olduğu için, bu ıslahat çalışmasına Tanzimat ismi verilmesi uygun görülmüştür. Tanzimat Avrupa'nın üstünlüğünü temel alarak, o yönde yapılan bir değişmeyi ifade etmekte ve aynı zamanda dini görüşe ve eski medeniyete olan bağlılığı simgelemektedir (Eryılmaz, 2006: 96). Osmanlı devleti imkânlarının tümünü kullanarak merkeziyetçiliği en ileri seviyeye taşımak istemiştir. Merkezi yapının varlığını devam ettirmesini temin etmek amacıyla toplum her yönüyle kontrol altında tutulmaya çalışılmaktaydı. Tanzimat döneminde yapılan reformların en önemli amacı idare, hukuk, yargı ve eğitim vasıtasıyla merkeziyetçi yapının restore edilmesi olmuştur. Bu yapı içerisinde halkın hiçbir sözü yoktur. Halk yönetilmek durumundadır (Türköne, 2008b: 213-214).

Gülhane Hatt-ı Humayun'un metni 22 Aralık 1839'da Takvim-i Vekayi gazetesinde yayınlandı. Bu belgenin Fransızca tercümesi yabancı devletlerin Osmanlı'daki temsilciliklerine gönderildi. Bu tarihten itibaren hızlı bir reform süreci başlamış oldu. Her ne kadar reform hareketleri daha önce bahsedildiği gibi, çok daha eski tarihlerde başlamış olduğu halde, Tanzimat dönemi reformları önceki reformlardan çok farklıydı. Önceki reformlar daha ziyade askeri ve teknik alanda oldukları halde, yeni reformlar Osmanlı'nın sosyal ve hukuksal alanlarını da içine alan bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Artık Batı'nın her alanda daha üstün durumda olduğu kabul edilmiştir.

Tanzimat Fermanı bir anayasa veya kanun değildir. Bu daha ziyade Avrupa’da örnekleri görülmüş olan, kralların halkın hakları ile kendi yetkileri arasında bir değişiklik yapılacağı vaadini içeren bir “charte” (carta, senet) mahiyetinde bir belgedir (Berkes, 1997: 214; Turhan, 1997: 167). Bu belge aslında içerik olarak “temel haklar” belgesidir (Türköne, 2008b: 210-211). Feroz Ahmad’e göre Tanzimat bir “toplumsal mühendislik” projesiydi. Toplumunu dönüştürmek için müdahaleci bir işlev üstlenmişti (Ahmad, 2007: 39). Parla’ya göre Tanzimat Fermanı gerek metindeki vurgusu yönünden ve gerekse uygulamasıyla Batılı liberal değerlerin onaylanmasından daha çok, Batı ile ekonomik çıkar ilişkileri olan Türk ve Müslüman olmayan ticaret kesimine hukuki güvenceler sağlamak amacıyla ilan edilmiştir (Parla, 2005: 21). Tanzimat Fermanı, Mustafa Reşit Paşa tarafında 1839’da ilan edildi. Bu ferman ile bütün vatandaşlar, hangi dinden olurlarsa olsunlar kanun önünde eşit olarak görüleceklerdi (Renesse/Werner-Bierkämper, 1965: 127; Bucher, 1982: 96).

Modern devletlerde milli kimliklerin inşasında bürokrasiye ve aydınlara büyük bir rol düşmüştür. Osmanlı Devleti her ne kadar modern bir devlet olmasa da, bu yönde önemli adımlar atılmaya başlanmıştı. Bu çerçevede Osmanlı bürokrasisinde meydana gelen köklü değişiklikler de milli kimliğin inşasında önemli bir işleve sahiptir. Can, şeref ve mülkiyet dokunulmazlığı, iltizam sistemine son verilmesi, vb. güvenceye kavuşturulmuş olması bürokratlar açısından son derece önemliydi. Bunun ne kadar önemli olduğunu anlamak için, Osmanlı Devleti’ndeki yapıyı bilmek gerekir. Osmanlı Devleti’nde “askeri” yani yönetici sınıf ile “reaya” yani yönetilen geniş tabaka olmak üzere iki temel sınıf mevcuttu. Askeri sınıf içerisinde nispeten özerk bir yapıya sahip olan ve genelde Türklerden meydana gelen “ilmiye” sınıfının dışında diğer bir önemli bölümü “kul” takımıdır. Devşirme yöntemiyle küçük yaşta ailelerinden alınarak yönetimin değişik aşamalarına uygun şekilde yetiştirilen kişilerden oluşan kul zümresi, vezir dahi olsa padişahın kulu (kölesi) konumundadır. Padişahın bir emriyle bütün malı elinden alınabilir ve öldürülebilirdi. “Siyaseten Katl” olarak isimlendirilen bu durum dolayısıyla kendilerini emin bir durumda hissedememekteydiler (Türköne, 2008c: 402).

Burada Prusya’da 19. yüzyılda görülen “Rechtsstaat” (Hukuk Devleti) kavramı ile uyumlu bir yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Prusya’da “Rechtsstaat” kavramı memurların özerkliğinin güvence altına alınmasına hizmet eden bir yaklaşımdı;



memurlar yönetenin değil, devletin hizmetkârı olarak görülmekteydiler ve memurlar kendilerine tanınmış olan hukuksal çerçeveye uygun hareket etmeleri durumunda hiç kimseye hesap vermek durumunda değillerdi. Günümüz Almanya'sında dahi "Rechtsstaat" kavramı hukuk devletinden daha başka bir anlamda kullanılmaktadır (Heper, 2006: 33). Yönetici bürokratlar bu ferman sayesinde kendi konumlarını da güçlendirmiş oluyorlardı. O zamana kadar padişahın kulları olarak her an tehlike ile karşı karşıya kalabiliyorlardı (Zürcher, 2007: 80; Mardin, 1995a: 35-36).

Tanzimat'ın getirmiş olduğu güvenceler ile yeni memur sınıfı artık padişahın kölesi konumunda değildi. Yasal güvenliğe kavuşmuş olmaları dolayısıyla özgüvene kavuşmuşlardı. Artık laik bürokratik hiyerarşik yükselmesi garanti altına alınmıştı. Toplumdaki orta sınıf da aynı şekilde daha iyi bir konuma gelmişti. Ortaya çıkan meclislerde daha etkili bir konum elde etmişlerdi (Shaw/Shaw, 2000: 141).

Tanzimat ile birlikte İstanbul bürokrasisinde önemli değişiklikler ve yeniden yapılanma gerçekleştirildi. Reformist olan bir grup bürokrat yönetimde dizginleri ele geçirdi. Teorik olarak herhangi bir Osmanlı tebaasının belirli bir temel eğitimi almış olmak şartıyla, bürokrasinin içine girmesi ve yükselmesi mümkündü. Kişisel bağlantıları iyi olanların yükselmeleri çok daha kolay olmakla beraber, sosyal olarak alt tabakada yer alanların da bürokrasinin merdivenlerinden yükselmesi mümkündü (Kayalı, 1998: 19-21).

Tanzimat bürokrasisi kendi modernleşme programını hayata geçirebilmek ve bağımsızlığını sağlayabilmek için otoriter bir devlet anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bürokratik karakter aslında ta başından itibaren otoriter bir karaktere sahipti. Bu kişiler devlet yönetiminin küçük bir elit tabaka tarafından yerine getirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Yönetimi hakkıyla yerine getirebilecek ehil kişiler olarak kendilerini görmekteydiler. Osmanlı-Türk siyasi hayatında hala varlığını sürdürmekte olan elitist/vesayetçi anlayış Tanzimat bürokrasisinde de görülmektedir (Türküne, 2008d: 248-249). Tanzimat bürokratlarına "Babîali diktatörleri" denmektedir. Osmanlı yönetiminde bazı sadrazamların kontrolü ele geçirdiği dönemler olmuştu fakat Tanzimat döneminde sadrazamla birlikte onun çevresinde bulunan bürokratlar da yönetime hâkim olmuşlardı (Ortaylı, 2006b: 87).

Toplumda sadece bürokrasi ve halk ayrımı olduğu söylenemez. Osmanlı Devleti'nde hiyerarşik bir toplumsal yapı mevcuttu. Bu bağlamda Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında hiyerarşik bir yapının yanı sıra, toplumdaki farklı sınıflar arasında da haklar yönünden hiyerarşik bir yapı hâkimdi. Yöneticiler ile askeri sınıf, Müslim-gayrimüslim, tüccar ve reaya aynı hukuka tabi değillerdi. Modern toplumlarda da farklı sınıflar olmakla beraber, bu sınıflara dahil olan insanlar arasında önem ve haklar bakımından hiyerarşik bir yapı söz konusu olamazdı. Toplumun farklı sınıflarından ve gruplarından gelen insanları arasında herhangi bir ayrımcılığın yapılmayacağı yönündeki bu Ferman, geleneksel toplum yapısı ve felsefesi bakımından bir kopuşu ifade etmektedir (Arslan, 1999b: 318).

Tanzimat Fermanını dini ve etnik farklılıkların üstünde, Osmanlı vatandaşlığı idealinin gerçekleştirilmesine dönük olarak atılmış bir adım olarak görmek gerekir. Her ne kadar Osmanlılık söylemi Tanzimat ile doğmamış olsa da, bu dönemde yoğunlaşan bir söylem haline gelmiştir. Osmanlıdaki gelişmeleri sadece dış baskılara verilen bir cevap olarak görmek yanlıştır; aynı zamanda devlet içinde meydana gelen gelişmelere verilmiş bir cevap olarak da görmek gerekir. Osmanlı devletinin tam bağımsız olarak varlığını sürdürebilmesi ancak Batı'da olduğu gibi çağdaş ilkeler çerçevesinde tüm yurttaşlara eşit hak ve yükümlülüklerin yüklendiği bir vatandaşlık anlayışının gelişmesi ile mümkün olabilirdi. Vatandaşlık anlayışının gelişmesinde bazı azınlıkların kendilerini ulus olarak tanımlamalarının ve kendi ulus-devletlerini kurmak için girişimde bulunmalarının da etkisi olmuştu. Özellikle 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını ilan etmesi, Osmanlı Devleti'ni bu yöndeki gelişmeleri engellemek için önlemler aramaya itmişti. Tanzimat'la sağlanan halklar arasındaki kanuni eşitliğin sağlanması ve bazı hakların güvenceye alınması, bu yönde atılmış önemli adımlardır. Bu yaklaşım sadece savunmacı olarak algılanmamalıdır. Devlet aynı zamanda bu tür hakları çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmanın bir gereği olarak görmekteydi. Terakki ve hakların eşitliği anlayışına dayanan bir Osmanlılık anlayışı ortaya çıkmıştı (Işın/İşyar, 2005: 77-78).

Fransız modelinde olduğu gibi, Osmanlı Devleti'nde yaratılmaya çalışılan Osmanlılık kimliği de, devlet sınırları içerisinde yaşayan tebaanın ırk, din ve etnik kimliklerini aşan bir kimlik olarak kurgulanıyor. Bireylerin kendi ırk, dil ve din gibi farklılıklarını

kamusal alana taşımamaları ve Osmanlılık uğruna bunlardan kamusal alanda fedakârlık etmelerini istemektedir. Bu yaklaşıma göre farklılıklar bir tarafa bırakılarak herkese eşit hakların verilmesini beraberinde getirecek Osmanlılık sayesinde bir taraftan devletten ayrılmaya dönük talepler engellenmiş olacak, diğer taraftan da ülkenin kalkınması ve ilerlemesi mümkün olacaktı (Işın/İşyar, 2005: 79).

Osmanlılık anlayışının Tanzimat ile birlikte hayata geçirilmeye başlandığı söylenebilir. 1839'da Tanzimat'ın ilanı ile bütün tebaaya dönük bazı teminatlar getirildi. Bu fermanla halkın bütünleşmesinin önündeki psikolojik bir engelin de ortadan kaldırılmak istendiği söylenebilir: Osmanlı yönetim anlayışı ve hukuk sisteminde yer alan “millet-i hâkime” ve “millet-i mahkume” ayrımı. Müslümanlar “millet-i hâkime” konumundaydılar ve gayrimüslimler ise “millet-i mahkume” konumundaydılar. Yani toplumda statüyü ve kimliği belirleyen temel öge din idi. Tebaanın eşitliği ilkesinin benimsenmesi ile artık din esasına dayanan millet sistemine son verilmekte ve yeni ve kozmopolit “Osmanlılık” anlayışı kabul edilmekteydi. Tanzimat'ın en büyük hatasının hâkim bir milleti ve ümmeti ihmal etmiş olmasıydı. Nitekim bütün imparatorluklarda (Osmanlı Devleti dahil) bir hâkim millet anlayışı var olagelmıştır. Bir devletin uzun ömürlü olmasının şartlarından biri de budur (Eryılmaz, 1990: 96-97). Ayrıca Gayrimüslimlere gâvur demek yasaklandı. Bu yöndeki bir ferman daha sonra Sultan Abdülmecit tarafından 1846'da irad edildi. Batının müdahalesini engellemek için resmi kurumlarda sekülerleşme yönünde adımlar atması yönünde padişah yönlendirildi. Bu dönemde padişah Müslümanların Halifesi olarak yüklendiği görevler ile bütün Osmanlı tebaasının hükümdarı olması nedeniyle yerine getirmesi gereken görevler ve sorumluluklar alanında daha belirgin ayırım yapma yoluna başvurmuştur (Erdoğan, 2008: 29).

Engelhardt'a göre Tanzimat'ın en başta gelen amacı, yüzyıllar boyu manevi ve siyasi yönlerden uzak yaşamış oldukları Hıristiyanlara Müslümanları yaklaştırmaktı. Bu nedenle yönetimin dini ilkelerin tesirinden kurtularak dünyevileşmesi veya temel inanç ilkelerini dini sınırlardan kurtarması gerekiyordu (Engelhardt, 1999: 13).

Nüfusun değişik kesimlerinin elde etmiş oldukları ayrıcalıklara son verilmek istenmekteydi (Keyder, 1995: 152). Fakat bu getirilen yenilikler sadece azınlıklar açısından önemliydi. Her ne kadar marjinal bir modernleşmeye sebebiyet vermiş olsa da, daha sonraki dönemlerde toplumsal hayatta meydana gelecek dönüşümlerin yolunu

açmış oldu (Scheinhardt, 1986: 32). Hoffmann ve Balkan'a göre, Tanzimat Fermanı ile birlikte ilk kez bir İslam devletinde dini ve dünyevi güç birbirinden ayrılmış (Laiklik) oluyordu (Hoffmann ve Balkan, 1985: 10). Merkezileştirici politikalar uygulamaya konulması yoluyla, devlet ile onun tebaasın arasında hiçbir aracının olmadığı bir devlet yapısının kurumsallaştırılması amaçlanmaktaydı. Merkez-çevre ilişkisi yeniden oluşturulmakta ve eşrafın aracı rolüne ve ayrıcalıklarına son verilecekti. Bu durum 18. yüzyılda Batı Avrupa'da görülen rasyonalist düşüncenin Osmanlı Devleti'ndeki tezahürü olarak açıklanabilir. Vatandaşın devlet tarafından eşitlik çerçevesinde kazanılması ve kitlelerin bu sayede yerel eşrafa karşı devletin yanında yer almalarını amaçlamaktaydı. Fakat burada Avrupa'da olduğu gibi doğal haklar kuramı çerçevesinde bir düzenleme görülmemektedir (Heper, 2006: 79-80; Arslan, 1999b: 317). Buna rağmen bu ferman "doğal haklar" ve "sözleşme devleti" anlayışı yönünde atılmış bir adım olarak görülebilir (Arslan, 1999b: 318).

Tanzimat Fermanı gayrimüslimlerin hayatlarında çok önemli değişikliklere neden olmuştu. Bu değişiklikler Ortaylı tarafından dört madde altında toplanmıştır: (Ortaylı, 2007c: 29)

"a) Ruhani örgütlerin ve ruhani reislerin devlet karşısındaki konumlarında farklılaşmalar. Bu gelişme Rum-Ortodoks Kilisesi'nin diğer cemaatler karşısındaki üstün durumunu kaybetmesi ve nihayet hemen bütün Hıristiyan cemaatlerde laik unsurların güçlenerek cemaatlerin yönetiminde ruhani elitin eski nüfuzunun sarsılmasıyla sonuçlandı, b) Osmanlı Devleti'nin laik eğitimi güçlendirerek bu eğitime gayrimüslim gençlerin de girmesiyle kilise eğitiminin gerilemesi, c) Kilise ve gayrimüslim okullarının sayısının artması, yani yeni kiliseler, okullar ve yetimhaneler inşasına izin verilmesi, d) Özellikle vilayet yönetiminde gayrimüslim temsilcilerin de vilayet, liva meclislerinde istişare görevi ve vilayet temyiz divanlarında karar sahibi üyeler olarak idareye katılması".

Din ve vicdan alanında tanınmış olan serbesti sonucunda, o zamana kadar dinlerini gizleyerek Müslüman görüntüsü altında varlıklarını devam ettirmekte olan bazı Hıristiyan cemaatler, artık çekinmeden gerçek dinlerini dile getirmeye başlamışlardı. Bu olay aslında İslam şeriatına göre bir tanasur oluşturan bu tür durumların, pek de öyle değerlendirilmediğini göstermektedir. Bu dönemde yasak olmakla beraber din değiştirmeler gerçekleşmekteydi. Klasik dönemde ve İslam devletlerinde bir gayrimüslimin sadece İslama geçmesi (ihtida) mümkündü (Ortaylı, 2007c: 29).

### **2.2.2. Osmanlı Kimliğinin İnşa Araçları**

Osmanlı kimliğinin inşasında farklı araçlardan faydalanılmıştır. Ülkede entegrasyonun sağlanması açısından iletişim ve ulaşım alanında atılmış olan adımlar önemlidir. Osmanlı Devleti'nin Arap yarımadasındaki kontrolünü kuvvetlendirmek için telgraf hatları 1861'de Bağdat'a kadar uzatıldı. Bu coğrafyadaki bazı bölgeler (Yemen ve el-Hassa) Osmanlı ordusu tarafından ele geçirildi (Kayalı, 1998: 36).

Tanzimat döneminde posta ve telgraf sistemlerinde çok büyük bir gelişme kaydedildi. Bu alanda Osmanlı sermayesi belirleyici olmuştu. Osmanlı'da kurulan vapur şirketleri Avrupalı rakipleriyle rekabet edebiliyorlardı. Demiryolu yapımı ise Kırım Savaşı'ndan sonra hız kazandı. Bu alanda yatırımın yüksek maliyet ve uzmanlık gerektirmesi dolayısıyla, yabancı sermaye tekel konumunu elde etti. Yabancı sermayeye hükümet tarafından kâr garantisi verildi. Yapılan her kilometre demiryolu için belli bir miktar hükümet tarafından karşılandı. Ayrıca bu yollar yabancı yatırımlarla belli bir süre işletildikten sonra devredileceklerdi. Belli başlı hatlar ancak II. Abdülhamit döneminde tamamlanabildiler. Kâr oranının yüksek olması yabancı sermayenin iştahını kabarttığı için, tüm ülkede demiryolu hatları inşaatı hızla devam etti. Doğu Hattı (Orient) inşaatı bu dönemde başlatıldı ve önce 1874'de İstanbul'u Selanik'e, daha sonra 1888'de ise Paris'e kadar bağlanmış oldu. Karayolları da bütün ülke genelinde inşa edilmeye başlandı. Kara yolları genellikle devlet tarafından yaptırılmaktaydı fakat bazı önemli ticari yollar özel sermaye tarafından yapılmıştır. Ana hatlar bu dönemde büyük ölçüde yapıldığı halde, ikinci derecede önem taşıyan yollar henüz daha yapılmamıştı (Shaw/Shaw, 2000: 157-159).

Milli kimliğin inşasında faydalanılan araçlar çok fazla olmakla beraber, konunun çok fazla dağılmaması açısından iki temel başlık altında ele alınmaya çalışılacaktır. Özellikle hukuki olarak bütün tebaayı eşit konuma getirmek için atılmış olan adımlar ile, eğitimin yeniden örgütlenmesi bu bağlamda büyük önem taşımaktadır.

#### **2.2.2.1. Hukuk Sisteminde Eşitlik Anlayışı**

Hukuk sisteminde eşitliğin sağlanması millet inşasında çok önemlidir. Osmanlı Devleti'nde uygulamada eşitliği sağlamak ve araçları aradan kaldırmak açısından atılmış olan en önemli adımlardan biri vergilerin toplanmasında düzensizliklere son verilerek adil bir yönetimin sağlanmasıydı. İltizam usulüne son verildi ve merkeziyetçi

anlayışa daha uygun bir yöntemle, vergilerin maliye memurlar tarafından toplanması kararlaştırıldı. Bu düzenlemeden zarar gören eşraf, uygulamanın başarısız olması için birçok entrikalar çevirdi. Ayrıca haracın tahsilinde de büyük sorunlar yaşanmaktaydı. Haraç tahsil edilirken zorbalıkla toplayanlarca daha fazlası talep edilmekteydi. Uygulamada değişikliğe gidildi ve verginin kişilere paylaştırılması, tahsili ve mal sandıklarına teslimi görevi cemaatlara verildi. Ceza Kanunnamesi yayımlanarak, müsadere, zapt, rüşvet, gasp gibi yasaklanmış eylemleri gerçekleştiren memurların suiistimallerine engel olunmak istendi (Engelhardt, 1999: 48).

İltizam usulünde kamu gelirleri özel kişilere toplatılmaktaydı. Bu kişilere mültezim ismi veriliyordu. İltizam usulünde vilayetlerin bir veya birkaç yıllık bazı kamu gelirleri valilere satılırdı. Valiler bu gelire teminat olarak bir Ermeni sarrafı kefil olarak gösterirlerdi. Sözleşme yapıldıktan sonra valiler açık artırma ile bu gelirleri bir mültezime satma yoluna giderlerdi. Dindar ve insaflı kişiler kul hakkına girme endişesiyle bu işe girmezlerdi. Dolayısıyla mültezimler genelde insafsız ve hukuk tanımaz kişiler olarak toplumun karşısına çıkardı. Tanzimat'tan önce iltizam sistemi gümrüklerden kaldırıldı. İltizam yöntemi ile aşar (öşür) ile her türlü mukataa gelirinin toplanmasına 1840'da son verildi. Bu gelirleri toplamak amacıyla merkezden "muhassıl" ismi verilen memurlar atandı. Sancak ve kazalara muhassılların yanında "mal kâtibi" ve "emlak ve nüfus kâtibi" atandılar. Muhassıllar görevlerini yerine getirdikleri yerin mülki amirine bağlı olarak çalışmıyor ve ona karşı sorumlu değillerdi. Sadece vergileri toplamayacak, aynı zamanda Tanzimat'ı halka anlatacak ve herkesin malı oranında vergi ödemesini sağlamak amacıyla emlak ve nüfus yazımı da yapacaktı. Bu yöntem valinin gücünü azaltmaktaydı. Valilere karşı devletin duyduğu güvensizlik, bu yöntemin uygulamaya konmasında etkili olmuştur. Vilayetlerde iki başlı bir yönetim ortaya çıkmış oldu; sanki ikinci bir valilik gibi bir pozisyona ulaştı muhassıllık. Değişik kademelerin (eyalet, sancak, kaza) birbiri ile irtibatı yoktu. Sancak merkezlerinde ve kazalarda muhassıla yardımcı olması amacıyla "Büyük Meclis" oluşturuldu. Muhassılı olmayan yerlerde ise (kaza, kasaba, köy) "Küçük Meclis"ler oluşturuldu. Aslında bu tür meclisler eskiden de vardı. Ancak bir farkla: Tanzimat ile birlikte bu meclislerin başkanlığına kadınların yerine merkezi idare memurlarının (vali, muhassıl veya kaza müdürü) getirilmiş olmasıdır. Bu yolla kadının yani ulemanın taşra yönetimindeki gücü azaltılmış ve merkezi bürokrasinin gücü arttırılmış oldu. Amaçlanan taşranın merkezi

idare tarafından daha iyi denetlenmesiydi. Bir başka yenilik de bu meclislerde gayrimüslimlerin temsil edilmiş olmalarıdır. Bu meclislerin oluşturulmasında halkın yönetimde yer alması düşüncesi belirleyici olmamıştır. Bu meclislerin oluşturulmasının nedeni halkın Tanzimat reformlarını benimsemesini sağlamak ve vergilerin toplanmasında yaşanan sorunları, halkın önde gelenlerini bu işe katarak, engellemek ve daha iyi vergi toplamaktır. Halkın şikâyetlerini merkeze aktaran bir kurum değildiler. Merkezi yönetimin halkla olan ilişkisinde kullanılan önemli bir araç konumundaydı (Eryılmaz, 2006: 113-116).

“Büyük meclis”in üyeleri “... muhassıl ve iki kâtibi ile o yerin kadısı, müftüsü, umur-u zabtiye âmiri, Müslümanlardan dört aza, gayrimüslim ahali bulunan yerlerde metropolit ve iki kocabaşından meydana gelmektedir” (Eryılmaz, 1990: 108). Küçük meclisler ise beş kişiden oluşacaktı ve biri gayrimüslim olacaktı (Eryılmaz, 1990: 108).

İki yıl boyunca uygulanan muhassıllar vasıtasıyla vergilerin toplanması uygulaması pek olumlu sonuç vermemişti. Bunun birçok nedeni vardı: Aşarın toplanacağı dönemde çok sayıda kişinin muhassıllar tarafından görevlendirilmesi gerekmekteydi. Aşardan toplanan paranın yarısı bu görevlilere ödenmek zorunda kalındı. Tahsildarlar içerisinde yolsuzluk olayları meydana gelmekteydi, toplanmış olan ürünlerin depolanması ve zamanında satılması konularında sorunlarla karşılaşmıştı. Bu uygulama vergilerin azalmasına neden oldu. Uygulamadan zarara uğrayanlar, olumsuz sonuç alınmasında etkili oldular. Alınan kötü sonuç sonrasında Mustafa Reşit Paşa dışişleri bakanlığından azledildi. Onun yerine bu göreve gelen bakanın ilk işi muhassıllık örgütünü kaldırmak oldu. Valiler eskisi gibi daha etkin konuma geldiler ve meclisler varlıklarını sürdürdüler. Yeni bir örgütlenmeye gidildi ve valilerin yanına mali konulara dönük olarak bir “defterdar” atandı. Bu çerçevede sancaklara “kaymakam” kazalara ise ileri gelenlerden dürüst bir “müdür” atandı. Artık validen bağımsız muhassıl yerine valiye karşı sorumlu olan bir defterdar görevlendirilmiş olmaktaydı (Eryılmaz, 2006: 117-118).

Osmanlılık bilincinin oluşturulması açısından gayrimüslimlerin yönetim kademelerinde yer bulmalarına dönük olarak atılan adımlar arasında 1851’de kurulmuş olan “Encümen-i Daniş” de gayrimüslimlere yer verilmesi ile daha sonradan kurulmuş olan

Danıştay ve Yargıtay'a gayrimüslim üyeler seçilmesi de sayılabilir (Eryılmaz, 1990: 108).

1856'da Islahat Fermanı ilan edildi. Osmanlılık böylece devletin hâkim olan siyasi akımı konumuna geldi. Osmanlılığın bu dönemde "resmi ideoloji" konumuna geldiği de söylenebilir (Uyanık, 2003: 96). Bazı istisnalar dışında Tanzimat öncesinde gayrimüslimler resmi olarak devlet hizmetlerinde resmen çalışmamaktaydılar ve askerlik yapmamaktaydılar. Bu alanlar tamamen hâkim millet konumunda olan Müslümanlara bırakılmıştı (Eryılmaz, 1990: 101-102). Millet inşasında bu durum bir engel oluşturmaktaydı. Millet eşit hak ve yükümlülüklerle donatılmış olmalıydı.

Bir Osmanlı milleti meydana getirmeye dönük olarak fermanla yapılanların başta gelenleri şöyle özetlenebilir: Patriklerin siyasi yöndeki etkilerini azaltmak, papazlara devlet maaşı bağlamak, Adli konuları, oluşturulan karma mahkemelere tevdi etmek, Hıristiyan mektepleri ve kiliseleri, onların tedris yöntemini ve bu kurumlarda görev alacak öğretmenlerin seçilmelerini hükümetin denetimi altına almak. Hemen uygulanamamış olsa da Gayrimüslimlerin de askerlik yapmalarının önu bu fermanla açılmış oldu (Erdoğan, 2008: 30). Millet inşasında eşitliği sağlamaya dönük adımların başında gelen askerliğin bütün tebaaya açık olması anlayışına dönük olarak ilk adım 1847'de atıldı ve Rumlar deniz kuvvetlerinde görev yapmaya çağrıldılar. Aynı yıl, Hıristiyan tebaanın deniz ve kara kuvvetlerinde askerlik yapmaları amacıyla bir kanun tasarısı hazırlandı. Askerliğini yapanlar cizye ödemeyeceklerdi. Askerlik hizmetine karşı Hıristiyanlarda görülen isteksizlik üzerine bu yöndeki adım daha sonraki bir tarihe ertelendi (Eryılmaz, 1990: 98). Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki eşitsizliğin en açık göstergesi olan cizye kaldırıldı (Lewis, 2004: 116).

Fermanla ayrıca, Tanzimat Fermanında belirtilmiş olan can, mal, ırz ve namus güvenliği, şahsi ve ortak tasarruf haklarına riayet, mezhep ve eğitim özgürlüğü (bazı idari sınırlamalar şartıyla), mahkemelerde Müslüman ve gayrimüslimlerin şahitliklerinin eşitliği, mahkûmiyet sonrasında idam veya af konusunda sadece padişahın yetkili olması, suçluların mallarına uygulanan müsadere uygulamasına son verilmesi, iltizam usulü kaldırılarak vergilerin doğrudan devlet tarafından toplanmasının sağlanması, kanunların insan haklarına uygun hale getirilmesi, ceza, ticaret ve cinayet davaları için karma mahkemelerin kurulması, bu mahkemelerde uygulanacak kanunların



düzenlenmesi, rüşvetin kaldırılması, resmi belgelerde Hıristiyanlara dönük hakaret içeren bölümlerin düzeltilmesi, vb. yer almaktaydı (Engelhardt, 1999: 137-138). Islahat Fermanı'nda eşitliğin altı çizilmiş olmakla beraber, eşitlik sorununa farklı yaklaşımlar söz konusuydu: (Ahmad, 2008: 43)

“Osmanlılar için eşitlik, tüm Osmanlı tebaasının yasalar önünde eşit olması, cemaatlere yönelik ayrıcalıkların din konularına ve millet kavramının da cemaat'e indirgenmesiydi. Ruslar için eşitlik, dini cemaatlere tanınan hakların bağımsızlık mümkün olmazsa özerklik olarak genişletilmesiydi. İngilizler için eşitlik, Babîâli'nin önerdiği gibi Müslüman ve Hıristiyan tebaaları için Osmanlı yurttaşları olarak değil, kurumsal topluluklar olarak milletler arasında eşitlikti.”

Bütün tebaanın eşit statüye kavuşturulması bazı devletlerin istemedikleri bir şeydi. Rusya açısından Katoliklerin hele Yahudilerin tebaa içinde eşit statüye gelmeleri istenmeyen bir durumdu. Bu eşitlik kendilerinde mevcut olmayan bir durumdu. Avusturya-Macaristan için de durum pek farklı değildir. Onlar da kendi içinde kaynaşmaların ortaya çıkmasından ve hak taleplerinden endişe ediyorlardı. Fransa için önemli olan bir tek Katoliklerin statülerinin yükselmesiydi. Bir tek İngiltere bütün tebaa için eşit statü konusunda istekliydi. Bir kısım Müslümanlar da buna tepki göstermişlerdi. Mekke Şerifi ile etrafındaki ulema bir fetva yayınlamaya Tanzimat bürokratlarını “küfür”le suçladılar. Oluşturulan vilayet meclislerinde gayrimüslim temsilcilere hakaret edildiği oluyordu. Trablüşam'da Hıristiyanlar cenazelerini eşek üstünde taşımaktaydılar. Tanzimat'ın getirmiş olduğu eşitlik prensibine dayanarak bir cenazeyi omuzlarında çarşıdan geçirerek defnetmek istiyorlar. Bu esnada bir grup Müslüman Hıristiyanlara saldırmıştır. Eşit statüye Rum-Ortodoks kilisesi de karşı çıkmaktaydı. Protestanlığın gelişmesi ve Musevi cemaatinin eşit statüye kavuşması onları rahatsız etmekteydi (Ortaylı, 2006a: 92-93).

Askerliğe gitmeye, sivil hayatın rahatına alışmış olan gayrimüslimler pek istekli değillerdi. Diğer taraftan ayrımcılık göstergesi konumunda olması dolayısıyla kaldırılacağı yolunda yabancı devletlere Bab-ı Âli'nin güvence vermiş olduğu cizye 1857'de kaldırıldı. Bu verginin yerine askere alınmaları gerektiği halde gitmek istemeyen Gayrimüslimlerden alınmak üzere bir “bedel-i askeri” (askerlik vergisi) kondu. Bu verginin toplanması görevi millet liderlerine bırakıldı (Shaw/Shaw, 2000: 135-136; Zürcher, 2007: 488-89).

Osmanlılığın oluşmasına dönük devlet tarafından atılan bir diğer önemli adım ise, ilk kez 1849-1850 yıllarında Hıristiyan köylülerine devlet topraklarını kiralama hakkı tanınmasıdır. Bu karar fiilen uygulanmamış olsa da, hukuken işin önü açılmış oluyordu. Müslümanlar arasında Gayrimüslimlere tanınan eşit statüye dönük tepkiler çok fazlaydı. Bundan dolayı Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından, bu tür şikâyetlerin önüne geçebilmek için, uygulamalara muhalif olanları cezalandırmaya dönük yeni ceza kanunu uygulamaya kondu. Bu kanun çerçevesinde birçok kişi yargılandı ve Hüsrev Paşa ile birlikte birçok kişi cezalandırıldı (Erdoğan, 2008: 30).

Gayrimüslim tebaa arasında yabancı devletlerin vatandaşlığına geçenlerin sayısı hızla artmaktaydı. Gayrimüslimlerin bu girişimlerinin nedeni, yabancılara kapitülasyonlar dolayısıyla tanınmış olan ayrıcalıklardan faydalanmak istemeleriydi. Bu duruma bir tepki olarak 1851 tarihinde çıkarılmış olan Fransız Kanunu'ndan da esinlenilerek, Osmanlı vatandaşlığının kazanılması ve yitirilmesi koşullarının belirlendiği dokuz maddelik bir "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi" çıkarıldı (Üstel, 2009: 26). 1869 yılında çıkarılan "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi" Osmanlı milleti inşa sürecinin önemli saç ayaklarından birini oluşturmaktadır. Osmanlı Devleti sınırları içinde yaşayan herkes, bu kanuna göre vatandaş sayıldı. Böylece Osmanlı Devleti'nde ilk defa dini temelden hareket edilmeden, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında ayırım yapılmadan eşitlik esasına dayanmış olan bir Osmanlı kimliği oluşturulmaya çalışılmıştır (Işın/İşyar, 2005: 70). Bu kanun ile kişiler padişahın kulu olmaktan çıkarak, vatandaşlık statüsüne kavuşmuş oldular. Böylece devlet eliyle insanlara bir kimlik verilmiş oldu (Karpat, 1995: 28). Bu kanun ile Müslümanlar ile gayrimüslimler eşitlendikleri halde, Osmanlı uyruğunda olan kadınlar ile erkekler eşit statüye kavuşturulmadılar. Kanun'a göre bir yabancı ile evlenen kadın Osmanlı uyruğunu yitirirken, bir Osmanlı erkeği ile evlenen yabancı kadın Osmanlı vatandaşlığını kazanır. 1929'a kadar bu uygulama devam etmiştir (Üstel, 2009: 26).

1840'da ceza kanunu yürürlüğe girdi. 1950'de ise Fransız ticaret kanunu (Kanunname-i Ticaret) alındı. Bu kanun faizi kabul etmekteydi ve ticari konular bu kanun dahilinde din ve mezhep farkı gözetilmeksizin yapılacaktı. Ülke genelinde tüm bireylerin aynı kanuna tabi olmaları modern merkezî devlet için kaçınılmaz bir gereği idi. İslam hukukunda yer almayan tüzel kişiler olarak şirketler kanunda yer almaktaydılar (Ortaylı,

2007d: 141). Medeni kanun ile ilgili genel bir düzenleme mevcut değildi. Bu konular daha ziyade farklı zamanlarda yayımlanmış olan kanun ve nizamnamelerden oluşmaktaydı. Bu dağınıklık dolayısıyla ihtiyaca gerektiği gibi cevap verememekteydi. Nizamiye hâkimlerinin hem yeni kanunları bilmeleri, hem de şeriat kanunlarını bilmeleri gerekmektedir. Hâkimler seçimle geldikleri için ve içlerinde gayrimüslimlerinde olmasından dolayı, onların bu kuralları bilmeleri beklenemezdi. Bundan dolayı nizamiye mahkemelerinde başkanlığa eski-yeni bütün kanunları bilen kadılar getiriliyordu. Ayrıca davalardan hangisinin nizamiye, hangisinin şeriye mahkemelerinde görülmesi gerektiğine de kadılar karar vermekteydiler. Ticaret kanununun uygulaması sırasında, bu kanunun kapsamında yer almayan bazı sorunlar ortaya çıkmıştı. Medeni kanun ihtiyacı her gün daha fazla hissedilmeye başlanmıştı (Engelhardt, 1999: 331-332).

Bu yöndeki düzenleme özellikle 1843 tarihli “Ceza Kanunnamesi”nde bulunmaktadır. Bu dönemde çıkarılmış olan 1850 tarihli “Ticaret Kanunnamesi” ve 1863 “Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi” güvenli bir ortamın oluşmasını ve ticaretin ivme kazanmasını sağlamıştır. Bu yasaların uygulanması ise 1840’da başlatılmış olan karma ticaret mahkemelerinde yapılmıştır. Bu mahkemelerde yargılamayı Osmanlı Devleti’nin atamış olduğu üç yargıç ile Avrupalı ve Osmanlı tüccarları temsil eden dört üye tarafından gerçekleştiriliyordu. Yabancılar kendi cemaatlerinden iki üyenin yargılamada bulunmasını sağlayarak, adil yargılamayı garanti altına almak istemekteydiler. Bu mahkemeler laik bir yargılama uygulamasını hayata geçirmiş olmaktaydılar (Shaw/Shaw, 2000: 155).

Karma Ticaret Mahkemelerinin başarılı sonuçlar alması üzerine, bu uygulamanın genişletilmesi yoluna gidildi. Islahat Fermanı ile tebaa arasında adaletin ve eşitliğin daha iyi sağlanması amacıyla ayrı karma mahkemeler kuruldu. Adalet sistemindeki laikleşme Adalet Bakanı olan Ahmet Cevdet Paşa’nın girişimi sonucunda 1869’da Nizamiye Mahkemelerinin kurulması ile tamamlanmış oldu. Laik mahkemeler dizisi hiyerarşik bir yapıda oluşturuldu. Bu düzenlemelerle beraber dini mahkemelerinin yetki alanları oldukça sınırlanmış oldu. Fransız ve İtalyan örneklerinden faydalanılarak 1861’de Ticaret Mahkemeleri, 1880’de ceza mahkemeleri ve 1881’de ise sulh mahkemeleri için yeni usul yasaları hazırlandı Kırım ve Balkanlardan Osmanlı

Devleti'ne göç edenlerden büyük bölümü eski mal varlıklarının bir bölümünü altın ve diğer değerli varlıklara dönüştürmüşlerdi. Bunların önemli bir bölümü ayan ve tüccardı. Yeni yurtlarında bu birikimlerini ticaret ve sanayi alanlarında kullandılar. Böylece Osmanlı Devleti'nde Müslüman bir kentli orta sınıf ortaya çıkmaya başlamış oldu. Kentli Müslüman orta sınıfın ortaya çıkmasında etkili olan nedenlerden biri de, Tanzimat Fermanı ile can ve mal güvencesinin tanınmış olmasıydı. Bu gelişme Müslümanların ticaret ve sanayi alanında faaliyette bulunmalarında teşvik edici olmuştur. Daha önceki dönemlerde devlet paraya ihtiyaç duyduğunda zenginlerin mallarına el koymaktaydı. Bu uygulamadan yabancı tüccarlar ile onların koruması altında bulunanlar korunabilmekteydiler. Yeni mahkemelerin çok başarılı olması dolayısıyla halkın ve ulemanın önemli bir tepkisi olmamıştı (Shaw/Shaw, 2000: 155-156).

1868'de Cevdet Paşa başkanlığında oluşturulan bir komisyonun hazırladığı Mecelle kabul edildi. Mecelle, Kuran, sünnet, icma ve kıyasa dayanmaktaydı. Mecelledeki en önemli ilkeler şunlardı: “Dinde zorlama yoktur ve yönetim tarafından baskı yoktur”, “Bu ilkeler zaman içerisinde değişebilirler”, “Gelenek ve görenekler dini temel ilkeler gibi kabul görürler”, “Zaruretler dini yasakları ortadan kaldırır” (Çubukçu, 1990: 76; Güvenç, 1994: 188). Reşit Paşa'nın arzulamış olduğu şer'i hukuk ile yazılı hukukun uzlaştırılmasını Cevdet Paşa yerine getirmiş oldu (Mardin, 1995b: 134).

Sonunda ikili değerler sistemi ve kurumsal yapı ortaya çıkmış oldu. Bu ikili yapı Osmanlı geleneksel yönetim yapısında aslında mevcuttu. Osmanlı'da Müslümanlar ve gayrimüslimler iki farklı toplumsal sınıfı oluşturmaktaydılar. Millet sisteminde zaten farklı yönetim örgütlenmeleri mevcuttu. Bu yapıda önemli bir değişikliğin Tanzimat döneminde gerçekleşmiş olduğu söylenemez. Tanzimat'ın getirdiği değişiklik Müslümanların tek bir yapı oluşturma gelen sistemlerini ikileştirmek şeklinde gerçekleşti. Bu ikili yapının ortaya çıkmasının nedeni, o dönemin yöneticilerinin farklı reform stratejileri izlemek istemeleriydi. Yani bu kişilerin reformların içeriğine dönük görüş ve düşünceleri birbirinden farklıydı. Başka bir ülkeden iktibas edilen kanun ve kurumların, alındığı ülkedeki gibi işlev görmesi beklenmemelidir. Yeni ülkenin sosyo-kültürel yapısı çerçevesinde belli bir değişime uğraması kaçınılmazdır. Tanzimat'ın getirdiği bu ikili yapının Türk siyaset ve fikir hayatında olumlu bazı etkilerinin olduğu

gözlemlenmiştir. Farklı fikir akımları ortaya çıkmaya başlamış, basım-yayın alanında bir hareketlenme kendini göstermiş, bazı önemli kavramlar (Cumhuriyet, millet, vatan, Batı ve Doğu gibi) tartışılmıştır. Bütün bu gelişmeler siyasi alandaki gelişmelere etki etmiştir (Eryılmaz, 2006: 13-14).

#### **2.2.2.2. Eğitimin Örgütlenmesi ve Ortak Politikalar**

Milli kimlik inşasının en önemli aracı olan eğitimdeki yapılanmanın incelenmesi, gelişmenin gidişatı konusunda önemli bir gösterge konumundadır. Her ne kadar orduda ve idarede değişik oranlarda reformlar yapılmış olsa da, bu reformların başarılı sonuçlar verebilmesi için, iyi yetişmiş kaliteli personele ihtiyaç duyulmaktaydı. Eğitim ayağı olmayan bir reform projesinin başarıya ulaşma şansı olamazdı. O dönemde ulemanın tekelinde geleneksel eğitim sistemi uygulanmaktaydı. Ulema bu ayrıcalıklarını kaybetmek istemiyordu. Bu okullarda eğitim kalitesi çok düşüktü. Yüksek okullarda okuyacak öğrencilere bilim, aritmetik ve yabancı dil öğretilmesi gerekmektedir. Bu toplumsal yapı içerisinde padişahın ulemanın etkisini sıfırlayarak, laik eğitim veren okullar açması pek mümkün görünmüyordu. Bu zorlukla karşılaşmamak için Müslüman okullarına dokunulmadı fakat bunun dışında laik eğitimin verileceği okulların açılmasını planladı. Bu yapıda ikili bir eğitim sisteminin temelleri atılmış oldu: bir tarafta dini eğitim veren okullar, diğer tarafta ise modern ilimleri veren laik okullar. Bu aynı zamanda Osmanlı-Türk toplumundaki bölünmüşlüğü de başlangıcını teşkil etmekteydi (Shaw/Shaw, 2000: 77-78). Dini eğitim veren okullardan mezun olanların dünya tasavvurları ile laik okullardan mezun olanların yaklaşımları büyük farklılıklar içermekteydi.

Tanzimat Fermanı eğitime dönük herhangi bir düzenleme getirmemiş olmakla beraber, bu dönemde eğitimin örgütlenmesine yönelik önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu dönemin eğitime getirdiği önemli katkılar daha ziyade yönetimde meydana getirmiş olduğu dönüşüm ile ülkenin dışa açık kapitalistleşme sürecine girmesi yoluyla gerçekleşmiştir (Tekeli, 1985: 466).

Cumhuriyet dönemi öncesinde okulların genel olarak üç farklı çerçevede örgütlenmiş oldukları söylenebilir. Bunlar: 1) Mahalle mektepleri ve medreseler, 2) Tanzimat okulları, 3) Yabancı dilde eğitim yapan kolejler ve azınlık okulları. Eğitimdeki bu farklı yapılanmanın sonucu olarak ülkede üç farklı dünya görüşüne sahip insanlar

yetiştirilmiştir. Okullarda okutulan kitaplar bile ayrıydı. Böyle bir eğitim sisteminin vatandaşları bütünleştirici, yani milli bir yapıyı meydana getirmesi beklenemezdi. Bu eğitim sistemi dolayısıyla toplumda birbiriyle mücadele halinde olan iki aydın grubunun, yani mektepli ve medreseli, ortaya çıktığı görülmüştür. Ülkenin içinde bulunduğu ekonomik koşullar ve öğretmen bulmada yaşanan zorluklar dolayısıyla, Tanzimat sonrasında ortaya çıkan modern eğitim veren okulların yaygınlaşmasını engellemiştir. Bu nedenle modern eğitim veren okullar topluma elit yetiştiren kurumlar haline geldiler (Özkalp, 2008: 185).

Eğitimde yaşanan dönüşüm üç temel eksen çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, eğitimin dinsel etkiden kurtarılarak laikleştirilmesi, ikincisi yazının ve dilin reforma tabi tutulması. Dilin ve yazının reforma tabi tutulmasının iki temel gerekçesi vardır. Bunlar, kapitalistleşen toplumda daha fazla kişinin eğitilmesi zorunluluğunun ortaya çıkmasıdır. Yazı ve dilde yapılacak reformlarla daha geniş kesimlerin, daha kolay bir şekilde eğitilmesinin mümkün kılınması sağlanmaya çalışılmaktaydı. Bunun yolu ise daha kolay öğrenilebilecek bir yazının ve dilin geliştirilmesinden geçmekteydi. Yayılmakta olan ulusalcı akımlar, kendi ideolojilerinin taşıyıcısı olarak dile önem vermekteydiler. Halkı bu sürece tabi kılmak için, kullanılan ve yazılan dilin halkın kullandığı dile yakınlaştırılması gerekmektedir. Artık seçkinlerin kullandıkları dilin bir tarafa bırakılarak geniş halk kesimlerinin dilinin kullanılması bir zorunluluk haline gelmişti. Üçüncü eksen ise, eğitim sistemindeki dönüşüm oluşturmaktaydı. Geleneksel eğitim sisteminde hoca-öğrenci ilişkisi birebir devam etmekteydi. Bu yapıda az sayıda seçkinler eğitim alabilmekteydiler. Daha geniş kesimlerin eğitilmesi amaçlandığı için bu yöntem terk edildi ve bir hoca ile çok sayıda öğrenci çerçevesindeki bir eğitim yapısı geliştirildi. Böylece sınıf, sıra ve karatahta eğitimin vazgeçilmezleri olarak ortaya çıktılar. Bu kelimeler aynı zamanda eğitimdeki dönüşümün simgesi haline geliyorlar. Dönüşüme karşı olan kesimler her toplumda bu simgelere karşı tavır almışlardır (Tekeli, 1985: 460).

III. Selim ve II. Mahmut laik eğitimin gerekliliğini görmüşler ve bu alanda yeni modern okullar açma yoluna gitmişlerdi. Bu okullarda subay, mühendis, yönetici ve doktorların yetişmeleri için gerekli çalışmalar yapılmıştı. Fakat bu okullarda gerekli başarının elde edilebilmesi için gerekli olan temel eğitimde matematik, yabancı dil ve bilim

alanlarında eğitim verilmediği için, bu girişimlerde başarı sınırlı kalmaktaydı. Temel eğitim hala daha geleneksel yöntemle yapılmaktaydı ve ulemanın kontrolü altındaydı. İlk eğitimdeki ulema tekeli dolayısıyla, bu okullarda yetişen öğrenciler teknik eğitim için gerekli olan donanımdan uzaktılar. İlk eğitim seviyesinde laik eğitime geçilmesi bir zorunluluk haline geldiği halde, Tanzimatçılar bu alandaki reform girişimlerinde ulemayı dikkate almak zorunda kaldılar. Bu alandaki girişimlerde ulemaya meydan okumadan bir yol bulmak gerekmektedir (Shaw/Shaw, 2000: 141-142).

Osmanlı Devleti'nde üç tür özel öğretim kurumları mevcuttu. Bunlar: a) Müslümanlar tarafından oluşturulmuş olan özel öğretim kurumları, b) Gayrimüslim cemaatler tarafından kurulmuş olan özel öğretim kurumları, c) Yabancılar tarafından meydana getirilmiş olan özel öğretim kurumlarıdır (Koçak, 1985: 485).

Tanzimat Fermanı'nda eğitime yer verilmemiş olması ve Mekâtib-i Rüştîye Nazırlığı'na İmamzâde Esad Efendi'nin getirilmesi büyük şanssızlıktı. Esad Efendi genel olarak Müslüman çocuklarının öncelikle yazıyı ve İslamı öğrenmesini, Kur'an'ı hıfz etmesini ve daha sonradan (12-13 yaşından sonra) isterse diğer okullara gitmesini gerekli görmekteydi. Tanzimatçıların eğitimi serbest bırakmaları da bir başka olumsuzluk kaynağıydı. Esad Efendi Müslüman çocuklarının batılı eğitim almalarında engel oluşturmaktaydı fakat azınlıklar bu dönemde batı tarzı okullar açmaktaydılar (Sakaoğlu, 1985: 479).

1845 sonrasında eğitime çok daha fazla önem verilmeye başlandı. Sultan Abdülmecid 1845'te yayınladığı bir hatt-ı hümayunda genel ve mesleki eğitime ahret işleri kadar önem verilmesini talep etti. Bunda Mısır'da eğitim alanında önemli çalışmalar gerçekleştiren Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın etkisinin olduğu da söylenebilir (Sakaoğlu, 1985: 479).

Tanzimat Fermanı'nın ilanından bir süre sonra (1845) laik bir eğitim programı hazırlaması amacıyla bir "Meclis-i Maarif-i Muvakkat" oluşturuldu. Bu meclis 1846'da Ticaret Bakanlığı'nda bulunan "Meclis-i Maarif-i Umumi"ye dönüştürüldü. Bu meclise memleketin bütün eğitim sorunlarını görüşüp çözümler üretme yetkisi verilmişti (Bilim, 1984: 20-23). 1866'da (Tekeli'ye göre 1857'de kurulmuştur (Tekeli, 1985: 467)). ise "Maarif-i Umumiye Nezareti" kuruldu. Eğitim alanındaki düzenlemeler bazen

bakanlığın işbirliği ile yasal kurumlar tarafından, bazen de özerkliği olan uzman komisyonlar tarafından hazırlandı. Bütün bu çalışmalar neticesinde eğitimin her aşamasında laik bir eğitime dönük olarak yüzlerce rapor, plan ve program hazırlandı. Her halükarda bu programlar yavaş bir şekilde ilerlemekteydi. Bir taraftan yeni eğitim yöntemlerine karşı büyük bir şüphe ile yaklaşan geniş bir kesim, diğer taraftan ise bu reformlar dolayısıyla mali yetersizlikler bu konuda etkili olmaktaydı. Merkezi hükümet laik eğitime çok az kaynak ayırmaktaydı. Vilayetlerde bulunan okullar çoğunlukla yerel yönetim meclislerinin çabasıyla faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Bu okulların kendi vilayetlerinin çıkarlarına hizmet edeceğini düşündüklerinden desteklemekteydiler (Shaw/Shaw, 2000: 142).

Tanzimat'ın getirmiş olduğu tebaanın eşitliği anlayışının zorunlu bir sonucu olarak kurulan okulların “Osmanlı okulları” olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu okullar ülkede yaşayan bütün milletlerin üyelerine açık olmalıydı. Bu durum sadece ilk ve ortaokul seviyesindeki okullar için değil, aynı zamanda yüksek okullar için de geçerli olmalıydı (Tekeli, 1985: 466).

Engelhart'a göre okullarda değişik ırk ve mezhepten olan insanların bir arada eğitilmeleri sayesinde, bu farklı gruplardan bireylerin arasında kardeşlik ve birlik bağı oluşurdu. Hâlbuki Osmanlı Devleti'nde bu durum söz konusu değildi. Müslümanların ilkokul ile yüksek okul arasındaki ortaöğretim alanında okulu bulunmamaktaydı. Hâlbuki yönetimindeki gayrimüslim toplulukların kendi ortaöğretim kurumları mevcuttu. Yine bu dönemde gayrimüslimler Türk okullarına gitmek istemiyorlardı. Kendi dilleri ile eğitimlerini görmekteydiler. Bu durum farklı topluluklar arasında önyargılı, birbirine şüphe ile yaklaşmalarının en önemli nedenlerindendi. Bu duruma son vermek için yeni ortaöğretim kurumlarının açılması ve buraların din ve milliyet düşüncesinden uzak bir çerçevede modern çağın ihtiyaçlarına göre eğitim vermeleri gerekmektedir (Engelhardt, 1999: 248-249).

Tanzimat dönemindeki gelişmeler özellikle ortaöğretim seviyesindeki okulların geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasını zorunlu kılmaktaydı. Ortaöğretimin öneminin artmasının üç nedeni vardı. Bunlardan birincisi, ülkede ihtiyaç duyulan sivil bürokrasinin alt kademeleri için ihtiyaç duyulan personelin eğitimi için ortaöğretim yeterli görülmekteydi. Eskiden olduğu gibi memurların yetişmesinde usta-çırak ilişkisi



ile ihtiyaç duyulan çok sayıda donanımlı bürokratin yetiştirilmesi artık mümkün değildi. Orta öğretim bir nevi memurluğa hazırlık işlevi görmekteydi. İkinci neden, daha önceden açılmış olan yüksek okullar, öğrencilerin her seviyedeki eğitimini vermek durumundaydı ve bu uygulama beraberinde bazı sorunları getirmekteydi. Ortaöğretim seviyesinde başka okulların bulunmasının ve yüksek öğretim kurumlarında eğitime başlanmadan önce bu kurumlarda eğitilmesinin daha iyi olacağı düşünülmekteydi. Üçüncü olarak, özellikle Tanzimat'ın son dönemlerinde ortaya çıkmaya başlayan Müslüman ticaret kesiminin ihtiyaç duyduğu eğitim için ortaöğretim kurumlarının gerekli görülmesi (Tekeli, 1985: 466).

Rüşdiyelere 10-15 yaşları arasındaki çocuklar alınmaktaydı. Rüşdiyeler mektep eğitimi sonrasında mesleki okullara gidecek olan öğrenciler için köprü vazifesi gören laik okullardı (Zürcher, 2007: 96).

Tanzimat döneminde kurulmuş olan Rüşdiye okullarında eğitimde modernleştiği gözlemlenmektedir. Artık dersler geleneksel okullar olan sıbyan mekteplerindeki gibi her çocuğu teker teker verilmemekte ve öğrenciler farklı kısımlara ayrılarak sınıfa yönelik olarak dersler verilmekteydi. Öğrenciler sıralara oturuyorlardı. Modern eğitimin bir gereği olan küçük grup eğitiminden büyük grup eğitime alt seviyedeki okullarda da geçilmiş olmaktadır (Tekeli, 1985: 467). Tanzimat'ın ilk yıllarında önce İstanbul'da daha sonra ise vilayetlerde Rüşdiyeler kuruldu. Bu okullar ilk başlarda yeterli öğretmen olmadığı için yaygınlaştırılamamıştı. Ahmet Cevdet Paşa yönetiminde 1846'da erkek öğretmen okulu (Dar-ül Muallimin) eğitime başladı ve bu konudaki eksiklik önemli ölçüde giderilmiş oldu. Bu okullarda hem dini eğitim veriliyordu hem de teknik akademilere hazır olan öğrenciler yetiştiriliyordu. Bir taraftan sosyal ve fen bilimleri diğer taraftan da dini eğitim verilmekteydi (Bilim, 1984: 45-48). Kızlara orta öğretim kurumlarında okuma imkanı 1859'dan itibaren açılan Kız Rüşdiyeleri ile sağlanmıştır (Kurnaz, 1992. 249. Bu okullar açılmadan önce medreseler kendi hocalarını yetiştirmekteydiler. Sıbyan mekteplerindeki öğretmen ihtiyacı ise, medreselerin ilk basamağında yetiştirilmiş olanlarca karşılanmaktaydı. Rüşdiyelerin sayılarının hızla artmasıyla ortaya önemli ölçüde öğretmen ihtiyacı çıkmıştı. Dar-ül Muallimin bu amaçla kurulmuştu. Sonraki dönemde ise ilkokulların öğretmen ihtiyacını karşılamaya dönük olarak "Dar-ül Muallimin-i Sıbyan" kurumları açıldı (Tekeli, 1985: 469).

Özellikle Tanzimat Fermanı'ndan sonra Osmanlı Devleti birçok genci teknik ve bilimsel alandaki gelişmeleri takip edebilmek amacıyla Avrupa'ya gönderdi. Bu sayede Osmanlı'nın gerileyişinin engellenmesi amaçlanmaktaydı. Vaembery'ye göre Avrupa'ya gönderilmiş olan bu gençler Avrupa'nın bilim ve tekniğini almadılar; daha ziyade oranın hayat tarzı ve kültüründen o kadar güçlü etkilendiler ki; bunları başarılı olarak addetmek doğru olmaz. "Avrupa bilimini öğrenmek için Paris, Viyana ve Londra'ya gelen doğulular bizim medeniyetimizi ileriye taşıyan noktaları almak yerine hemen hemen Avrupa hayatının en kötü ve berbat yönlerini aldılar" (Vaembery, 1875: 100).

Tanzimatçılar, Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın yapmış olduğu gibi Paris'e gönderdikleri öğrencilere yabancı dil öğretmesi amacıyla bir okul açma yoluna gittiler. Paris'te 1855'te 60 öğrencisi olan "Mekteb-i Osmanî" kuruldu. Paris Harbiye İdadisi'nin programını uygulayan okulun hocaları Fransızdı. Bu okul 1874'te kapatıldı (Tekeli, 1985: 467).

İlk laik eğitimin verildiği okul, II. Mahmud'un son dönemlerinde kurmuş olduğu "Mekteb-i Ulum-u Harbiye" idi. Bu okulda askeri ilimlerin yanında mühendislik, matematik ve geometri eğitimi de verilmiştir. Hem ordunun hem de bürokrasinin değişik kademelerine eleman yetiştirmiştir. Ordu kendi laik okul düzenine uygun olarak alt düzeyde eğitim verecek olan askeri rüşdiye okullarını 1855'de kurdu. Mekteb-i Ulum-u Harbiye'ye girmek için gerekli olan orta dereceli laik eğitimin verileceği İdadiler Saraybahçe, Erzurum ve Bağdat'ta kuruldu. Zamanla bütün vilayet orduları idadi ve rüşdiye okullarının açılmasına önyak oldular ve sivillerden daha önce laik bir eğitimi sunmuş oldular (Shaw/Shaw, 2000: 143).

Tanzimat'ın laik eğitim sistemi üniversite yerine yüksek teknik okullarla amaçlara ulaşmayı daha uygun gördü. Bu dönemde açılan ve Maarif Bakanlığı'na bağlı olan yüksek teknik okullar şunlardır: Mekteb-i Mülkiye, Mekteb-i Harbiye, Mühendishane-i Berri-i Hümayun, Erkan-ı Harbiye Mektebi, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahane. Bu okulların tamamında kendi ihtisas alanlarındaki dersler dışında sosyal bilimler, edebiyat ve yabancı dil dersleri mevcuttu. Bu okulların mezunları Bakanlıkların kadrolarını dolduruyorlardı. Mesela bütün vilayetlerdeki kaymakam ve müşir makamlarına Mekteb-

i Mülkiye mezunları atanmaktaydılar (Shaw/Shaw, 2000: 145). Tıbbiyenin ilk dönemlerinde bu okullar doktor yetiştirmekten daha ziyade, ülkenin bilim, eğitim, yönetim ve düşün alanlarındaki modern anlamdaki eğitimi yetiştirmiştir. Bu okullarda pozitivist ve materyalist felsefe yoğun bir şekilde verilmiştir (Berkes, 1997: 232-234).

Her ne kadar Tanzimat Fermanı'nda eğitime dönük bir düzenleme bulunmamış olsa da, Islahat Fermanı'nda eğitimden bahsedilmiştir. Bu ferman, bütün milletlerin okul açma hakkını kabul etmekteydi. Böylece devlet okulları gayrimüslimlere de açılmış olmaktadır. Bu yeniliğin bir önkoşulu vardı: padişahın seçeceği bir karma "Meclis-i Maarif" bütün okulları denetleyecekti. Islahat Fermanı'nda bahsedilen eğitimin merkezi bir denetimle sağlanması yaklaşımı, 1857'de "Maarif-i Umumiye Nezareti"nin kurulması ile daha fazla hayata geçirilmiş olmaktadır. İlk kez eğitim hükümet içinde ayrı bir birim olarak ele alınmaya başlanmış oluyordu (Tekeli, 1985: 467). Ortak bir milli kimliğin inşası açısından eğitim bakanlığının kurulmuş olması çok önemlidir. Bu sayede ülke genelindeki eğitimde bir bütünleşmenin yolu açılmış olmaktadır.

Eğitim, eskiden olduğu gibi vakıfların eline bırakılacak kadar önemsiz görülmemekteydi. Artık eğitim devletin en önemli işlevlerinden biri olarak algılanmaktaydı. Bu nezaretin görevlerini belirtmek amacıyla 1861'de gönderilen bir yazıda rüşdiyelerin ve daha üstü eğitim kurumlarının tamamının Müslümanların ve gayrimüslimlerin çocuklarının birlikte okuyacakları karma okullar olması ve eğitim dilinin de Türkçe olduğu belirtilmekteydi. Bu okullardaki öğretmenlerin iyi derecede Türkçe bilmeleri bir zorunluluk haline getirildi. Bunun yanında, askeri okullar dışındaki bütün okullar Maarif Nezareti'ne bağlanarak birer devlet kurumu haline dönüştürüldüler (Bilim, 1984: 26-27). Bu yaklaşım, bir Osmanlı milleti inşa etmek amacıyla merkezileşmeyi ve eğitimi önemsediğini ortaya koymaktadır.

Kırım savaşı sonrası dönemde sivil ve askeri laik eğitim hızla yayıldı. Rüşdiyeler ilkokul, idadiler ortaokul ve harbiye ise lise seviyesine indi. "Erkan-ı harbiye Mektebi" adıyla yeni bir askeri bilim okulu kuruldu. İlkokul eğitimi zorunlu hale getirildi ve bu çerçevede Eğitim Bakanlığı laik eğitim veren sıbyan ve iptidaiye okullarını yaygınlaştırdı. Bu okullar millet başları ve yerel ihtiyar meclislerinin maddi yardımları ile her kasaba, mahalle ve köyde kurulacaktı. Bu okullarda Müslüman ve gayrimüslim

öğrenciler birlikte dört yıllık eğitimi görmeye başladılar. Sözkonusu olan okullarda din dersleri öğrencilerin dinlerine göre ayrı ayrı yapılmaktaydı. Bu okullarda Osmanlı tarih ve coğrafyası ile aritmetik okutulmaktaydı. Bu dersler Türkçe konuşulmayan bölgelerde yerel dillerle verilmekteydi (Shaw/Shaw, 2000: 143). İptidaiye mekteplerinde sıra ve karatahta kullanılmaya başlanmıştı. Artık sınıf sistemi daha da yaygınlaştırılmıştı (Tekeli, 1985: 468).

Osmanlı tarihçiliğinin gayesi, Osmanlı Devleti'nin çöküşünü engellemekti (Ersanlı, 2006: 58). Vatan sevgisini esas alan “Hubb-ül vatan min-el iman” (vatan sevgisi imanın bir cüzüdür) hadisi ve Namık Kemal'in “Vatan Yahut Silistre” adlı oyununda anlamını kazanan vatan sevgisinin aşılması işi coğrafya ve tarih ders kitapları vasıtasıyla sağlanmaya çalışılmaktaydı. Yeni hazırlanmış olan coğrafya kitaplarının önemli bir bölümü devlet, millet, vatan siyasal rejim ve kavim gibi yeni kavramların açıklanmasına ayrılmıştı. Osmanlı vatandaşına vatanındaki köklerini öğretmek ve onu vatana karşı görevleri konusunda bilinçlendirmek istenmekteydi. Haritalar coğrafya derslerinin olmazsa olmazı durumuna geldi. Böylece öğrencilere vatanlarının somut bir görüntüsü verilmekteydi. Bu kitaplar Osmanlı topraklarını (Anadolu, Hicaz, Mısır, Irak, Balkanlar, Yemen vb.) olduğunu anlatıyor ve bu toprakların bir bölümünün işgal altında kurtarılmayı beklediklerini hatırlatıyordu. Vatanın bir baba olduğunun ve evlatların babaya layık evlatlar olmaları için mücadele etmeleri gerektiğinin altı çizilmekteydi (Karpat, 2009: 29).

Coğrafya ders kitaplarında, vatanı yaşayan insanlara dönük bilgilere de yer verilmekteydi. Genel olarak yapılan tanıma göre “Türk” Anadolu'da, Balkanlar'da ve Turan'da yaşayan insanlar olarak tanımlanmaktaydı. Tanımlamada üzerinde durulan nokta coğrafi alandı. Türkler dışında diğer etnik toplulukların tamamı Osmanlılar olarak adlandırılmaktaydı. Ülkenin başkenti İstanbul ve dili, kaynağını temel olarak Türkçeden almakta olan Osmanlıcaydı (Karpat, 2009: 30). Milli kimlik inşası açısından vatan algısının bireylere aşılması gerekmekteydi. Birinci bölümde irdelendiği gibi, Avrupa'da devletler ulus inşasında coğrafya derslerinden faydalanarak vatan algısını öğrencilere aşılama çaba göstermişlerdir. Osmanlı Devleti de aynı yoldan giderek farklı etnik kökenden gelen vatandaşlarının Osmanlılık bilincine sahip olmalarını istemekteydi.

Tarih ders kitaplarında genel olarak İslam, Osmanlı ve Avrupa tarihi işlenmekteydi. Bu kitaplardan resmi görüş çerçevesinde hazırlanmış olanlar, Osmanlı Devleti'ni İslam tarihi içerisinde inceliyorlar ve İslamın farklı kavimlere mensup toplulukları birbirine bağladığının altı çizilmekteydi. İkinci bir yaklaşım tarzı daha vardır. Bu tür kitaplarda ağırlık Osmanlı tarihine verilmekteydi. Kitaplarda ön plana çıkarılan noktalardan biri de Osmanlıların Türk kimlikleriydi. 19. yüzyılın sonuna doğru ders kitaplarında ağırlık kazanan görüşe göre Türkler Osmanlıların atasıydı ve Osmanlı Devleti'ni Türkler kurmuşlardı (Karpas, 2009: 30).

Millet inşa sürecinde atılan en önemli adımlardan birisi Mekteb-i Mülkiye'nin kuruluşudur. 28 Ocak 1856'da devlete memur yetiştirmek amacıyla Mekteb-i Mülkiye kuruldu. Bu okul bütün Osmanlı tebaasına açıktı (Erdoğan, 2008: 30). Okulda farklı milletlerden öğrencilerin birlikte okumaları, Osmanlı kimliğinin inşası açısından çok önemliydi. Mülkiyedeki eğitim sisteminde 1891'de değişikliğe gidildi ve her öğrencinin Arapça, Ermenice, Rumca ya da Arnavutça derslerinden birini alması zorunlu hale getirilmişti. Bu politika Jön Türkler tarafından da devam ettirilmiştir (Kayalı, 1998: 101).

Avrupalı devletler 1866 tarihinde çıkan Girit İsyanı sonrasında Osmanlı Devleti'ni yeni reformlar yapması için zorlamaya başladılar. Yapılması gerekenlere dönük olarak farklı ülkelerin sunmuş olduğu reform projeleri arasından 1867'de Osmanlı hükümeti Fransız projesini tercih etti. Bundan sonraki dönemde eğitim alanında Fransız etkisi hızla arttı. Sultan Abdülaziz Fransa'yı ziyaret etti ve Fransız Lisesi seviyesinde bir okulun açılmasına izin verdi (Tekeli, 1985: 468).

Bu çerçevede tüm unsurların çocuklarını gönderebilecekleri Fransızvari bir okul olan Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi) 1868'de açıldı. Bu okula Yahudiler uzun yıllar kuşku ile yaklaşmışlardır. Rusya ve Papalık'da bu okula karşı çıkmaktaydılar. Fakat bir süre sonra Papalık bu okula karşı olan olumsuz tutumunu terk etti (Koçer, 1992: 80-81). Bu yollarla farklı unsurların kendi milli ülkeleri doğrultusunda hareket etmelerinin önü kesilmek istenmekteydi. Bu yaklaşımda Fransız milliyetçiliğinin etkisi görülmektedir. Fransız milliyetçiliği soy ve ırktan ziyade vicdani kabulü temel almaktaydı (Erdoğan, 2008: 31). Mekteb-i Sultani her anlamı ile bir Tanzimat okuludur. Bu dönemde hâkim olan dış ilişkileri ve Osmanlılık ideolojisini yansıtmaktadır (Tekeli, 1985: 468). Bu

okulda farklı unsurlardan gelen öğrencilerin birbirlerine yakınlaşmaları ve bu yolla Osmanlılaşmalarının sağlanması amaçlanmaktaydı. Derslerin din adamı olmayan kişilerce verilmesi öngörülmekteydi (Berkes, 1997: 242-243).

Mekteb-i Sultani'nin dilinin Türkçe olmasını Bab-ı Ali talep etmişti, fakat Fransa'nın ısrarı ile eğitim dili Fransızca oldu. Okulda tabiat bilimleri, coğrafya, genel tarih, matematik, Osmanlı Devleti'nin iktisadi durumu, Osmanlı Tarihi, Türkçe, bazı mesleklerin gerektirdiği ölçüde Latince, Rumca ve iktisat okutulacaktı. Öğretmenler Fransızca konuşacaklardı. Öğrencilerin yarısı Müslümanlardan olacaktı (Engelhardt, 1999: 249-250). Mekteb-i Sultani öncesinde her millet ortaöğretimi kendisi için örgütlüyordu ve okullar diğer milletlere kapalıydı. İlk kez Mekteb-i Sultani ile bu durumun dışına çıkmış olmaktadır (Tekeli, 1985: 468).

Tekeli'ye göre Mekteb-i Sultani kuruluş gayesi olan Osmanlılık ideolojisinin üretimi konusunda başarılı olamadı. Bu yöndeki en önemli delillerden birisi, okulun mezunlarının daha sonradan yaptıkları faaliyetlerdir. Mesela Bulgar ordusunun Balkan Savaşları'ndaki komutanı Savof bu okuldan mezun olmuştu (Tekeli, 1985: 468).

Tanzimat'ın en önemli başarılarından birisi kızların 1862'den sonra ortaöğretim kurumlarına gitmeye başlamalarını sağlamasıdır. O zamana kadar kızlar sadece mahalle mekteplerinde okuyabiliyorlardı. Bu dönemde kızlara ev işlerini öğreten Dikiş evi gibi okullar açılmıştır. Bu sayede kadınlarda da meslekleşme eğilimi kendini göstermeye başladı. Kızlar için de laik okullar açılmıştı. 1870'de kızlar için "Dar-ül Muallimat" açıldı (Berkes, 1997: 230-231).

Mithat Paşa Osmanlı'nın değişik bölgelerinde temel laik eğitimi yoksullara ve yetimlere vermek amacıyla "Islahhaneler ve Sanayi Mektepleri" kurdu. Bu okullar Osmanlı sanayisinin yeniden canlanmasında etkili oldular. İstanbul'da yetişkinlere dönük olarak lise seviyesinde bir ticaret lisesi kuruldu. 1870'de subay yetiştirmek amacıyla "Bahriye Mektebi" kuruldu. Yetimlerin lise seviyesindeki eğitimi için İstanbul'da "Dar-üş Şafaka" açıldı (Shaw/Shaw, 2000: 146-147).

Sultan Abdülmecid, eğitim alanında arzuladığı yapılanmanın gerçekleşmesi için, genel eğitim ve öğretim programı hazırlamak amacıyla özel bir heyet oluşturdu. Bu heyetin çalışmalarının sonunda bir kanun (Maarif-i Umumiye Nizamnamesi) yayınlandı. Bu

kanun bir Darü'l-fünun (üniversite) kurulmasını öngörmekteydi. Ayrıca ulemanın kontrolünde olan okulların, mümkün olduğu ölçüde hükümet denetimine geçirilmesi öngörülmekteydi. İlkokul eğitiminin zorunlu ve parasız olduğu ilan edildi. Henüz daha ortaöğretim kurumu mevcut değildi. Bundan sonra ortaöğretim rüşdiye ismi verilen özel okullarda, ücretsiz bir şekilde verilecekti (Engelhardt, 1999: 80-81).

Zamanın koşulları ve gereksinmelerine uygun bir hale milli eğitimi getirmek amacını güden ve milli eğitimin düzenli bir program çerçevesinde yürütülmesini sağlayan girişim 1 Eylül 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin yayınlanması ile gerçekleştirilmiş oldu (Özkalp, 2008: 185). 1869 tarihli "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" ile ilk eğitim 12 yaş altı herkese zorunlu hale getirildi. Öğretimde kullanılan yöntemler modernleştirildi. Farklı sınıf ve düzeylerden mezun olan öğrencilere dönük olarak devlet sınavları sistemi uygulamaya konuldu. Kültür kuruluşlarına devlet yardımı sağlanarak daha etkin hale getirildiler. 500 haneye en az bir rüşdiye kurulması zorunlu hale getirildi. Farklı dinden insanların karışık olarak yaşadıkları bölgelerde Müslüman ve gayrimüslimler ve kızlar için ayrı okullar kurulacaktı (Koçak, 1985: 486-487). Farklı milletler için ayrı okullar açılmasının öngörülmüş olması, Osmanlı milli kimliğinin inşasında geri bir adım olarak değerlendirilebilir. Bütün tebaa için ortak okullar yolu ile bir birliktelik sağlamak mümkün olabilirdi.

Bu okullarda dört yıllık eğitim verilecekti. Din dersleri her milletin kendi dilinde verilecekti. Bunun yanında Osmanlıca, Farsça, Arapça, muhasebe, aritmetik, matematik, geometri, coğrafya, dünya ve Osmanlı tarihi ile okulun olduğu bölgede en çok konuşulan yerel dil öğretilecekti. Milli kimliklerin inşası için kaçınılmaz olan resmi dilin bütün vatandaşlara öğretilmesi, coğrafya ve tarih derslerinin konması önemli bir gelişmedir. Her bin aile için bir idadi açılması zorunluydu. Eğer bir yerde askeri okul varsa, bu zorunluluk ortadan kalkmaktaydı. İdadilerde üç yıllık bir eğitim verilecekti. Osmanlıca, Fransızca, iktisat, mantık, coğrafya, cebir, aritmetik, dünya ve Osmanlı tarihi, kimya, fizik, muhasebe, teknik resim dersleri verilecekti. Her vilayetin merkezinde idadiden daha üst seviyede olan Mekteb-i Sultani ismi verilen bir lise kurulacaktı. Bu düzenlemeyle devlet ilk kez millet ve yabancı okullarının eğitim programlarını denetleme yetkisini elde etmiş oluyordu. Bütün bu okulların devletin

eğitsel amaçlarına uygun faaliyet sürdürmelerini sağlamak için, Maarif Bakanlığı'ndan çalışma ruhsatı almaları zorunluluğu getirildi (Shaw/Shaw, 2000: 143-144). Merkezi yönetim okulların müfredatlarını belirlemeye başlamış oluyordu. Böylece ülke çapında ortak eğitimin yolu açılmış oluyordu. Milli kimlik inşası yolunda önemli bir adım atılmış olmaktadır.

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yüksek öğrenim ve idadi tahsilini bütün farklı milletler için tek tipleştirilen ve bu eğitimlerin Türkçe yapılmasını öngören bir düzenlemeydi. Bu Nizamname gerek kitapların seçimini ve gerekse tedris usulünün seçimini maarif müdürlerinin inisiyatifine bırakmaktaydı. Türkçenin Gayrimüslimlerin okullarında öğretilmesi zorunlu hale getirildi. Yine çok önemli bir adım olarak Müslüman ve Gayrimüslimlerin çocuklarının birlikte gidebilecekleri okullar bazı vilayetlerde açıldı (Erdoğan, 2008: 31).

Maarif Bakanlığı kendisinin denetim ve koordinasyonuna bırakılan tüm kurumlarda görevini yerine getirmekte zorluk çekmekteydi. Bakanlıkta 1869 yasası ile mesleki bir eğitim Meclisi oluşturuldu. Bu meclis iki bölümden oluşmaktaydı. Meclisin kültür bölümü konferanslar verilmesi ile ders kitaplarının yazımı ve çevrimlerinin yapılmasıyla görevliydi. İdari bölümü ise öğretmen atamaları ve devlete ait okulların denetimi ile görevlendirildi. Meclis politikasının oluşturulmasında iki bölümün başkanları, adli ve yasama meclislerinin üyelerinin tamamı, yönetici sınıfın önemli üyeleri ve milletlerin liderleri belirleyici oluyorlardı. Bu meclis Maarif Bakanı'nın başkanlığında yılda iki kere toplanmaktaydı. Vilayetlerin merkezlerinde de maarif müdürünün başkanlığında toplanmakta olan vilayet eğitim meclisleri yer almaktaydı. Maarif müdürünün biri Müslüman diğeri gayrimüslim olmak üzere iki yardımcısı, kadrosu ve denetim müfettişleri vardı. Devletin eğitim işleri için ayırdığı fon, bu meclislerin kontrolünde harcanmaktaydı. Bu meclisler farklı okul ve seviyelerde mezun olanlara dönük olarak yıllık sınavlar yapmaktaydı. Memur olmak isteyenlere ve eğitimlerine devam etmek isteyenlere gerekli olan yetenek belgesi (rüus) meclis tarafından verilmekteydi. Bu yolla bütün vilayetlerde ve devletin tamamında geçerli bazı standartlar oluşturulmaya çalışılıyordu (Shaw/Shaw, 2000: 147). Oluşturulan meclislerde gayrimüslimlerin liderlerinin de yer alması ve birlikte eğitim politikalarını belirlemeleri millet inşası açısından ileri bir adımdır.



Bütün eksikliklere rağmen 1867 ile 1895 yılları arasında laik eğitim veren ilkokullar ve bunlara devam eden öğrencilerin sayısı iki kattan fazla artmıştı. 1895’de okul çağında olan erkeklerin %90’ı ile kızların 1/3’ü ilkokullara gitmekteydiler. Müslümanlarda okuyanların oranları gayrimüslimlere göre daha düşüktü (Shaw/Shaw, 2000: 149).

Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’nde yüksek öğretim seviyesinde eğitim verecek “Darülfünun”dan ilk kez bahsedilmiştir. Bunun üzerine 1870’te “Darülfünun-ı Osmanî” açılmıştır (Tekeli, 1985: 470). Okula sadece gündüzlü öğrenci alınacaktı. Okulun eğitim süresi üç yıldır, fakat hoca olmak isteyenler için bu süre dört yıl olarak belirlenmişti. Hoca olmak isteyen öğrenciler bir sınavdan geçecekler yani başarılı olacaklar ve bir de tez hazırlayacaklardı. Eğitim dili Türkçeydi lakin dersi verecek hoca bulununcaya kadar Fransızca olarak da dersler verilebilecekti. Kitaplık oluşturulacaktı. Başvuran bin civarında öğrenciden 450 tanesi kabul edilmiştir (Dölen, 1985: 476). Toplumsal yapı böyle bir eğitim için yeterli bir gelişmeye ulaşmamıştı. Okula giden öğrencilerin yazı yazmada zorluk çekmeleri dolayısıyla yazı hocası da atanmıştır. İlimiyeninde baskısı ile 1871’de okul kapatılmıştır. Bu okulun kapatılmasından sonra Saffet Paşa 1874’te Galatasaray’da “Darülfünun-ı Sultani”nin açılmasını sağlıyor. Okulun Galatasaray’da açılmasının nedeni, ilmiyenin baskısından kurtulmaktır. Bu okul, Avrupa’daki örneklerinde olduğu gibi beş bölümlü olarak kurulması planlandı: İlahiyat, Hukuk, Turuk-u Maavir, Tıp, Edebiyat. Ancak bu bölümlerden tıp daha önceden kurulmuş olmasından ve ilahiyat ise medreselerin ilgi alanına girdiği için, üç bölümlü olarak açıldı. Bu okul da 1880’lerde kapatılmıştır (Tekeli, 1985: 470).

Bu dönemde eğitime verilen önemin artmasında birçok kez sadrazamlık yapmış olan Sait Paşa’nın ve Maarif Vekili Münif Paşa’nın önemli katkıları olmuştur. Eğitime verilen değer artmasında belirleyici olan nedenlerin başında bürokrasiye kaliteli eleman yetiştirmek, geniş bir profesyonel meslek sahibi kitle oluşturmak, eğitim yoluyla vatandaşlara vatanseverlik ile vatana sadakat duygularının aşılması arzusu vardı (Karpuz, 2009: 27-28).

İlk ve ortaokul seviyesinde örgütlenmemiş bir yapı üzerinde büyük dönüşümün sağlanması mümkün değildi. Okuma ve yazması olmayan öğrenciler Harbiye ve Tıbhane’den ancak 14 yıl sonra mezun olmaktaydılar. Bu okullara zengin aileler çocuklarını göndermediklerinden daha ziyade öksüz çocuklar eğitilmişlerdir. “Enderun”

geleneğinin farklı bir şekilde askeri sınıfın kökeni ve yetişme tarzında devam ettiği söylenebilir. Yeni okullarda karşılaşılan sorunlardan birisi, Türkçenin ya da Osmanlıcanın yetersiz olmasıydı. Bu sorunu çözmek amacıyla Mühendishane'ye bir matbaa kuruldu ve hocaların yabancı dilden tercüme yapması teşvik edildi. Bu yöntemle yayımlanan kitap sayısı 400 kadardır (Tekeli, 1985: 466).

Bu dönemde müzeler kurulmaya başlanmıştır. Bu bağlamda 1847'de Aya İrini kilisesinde bir eski silahlar ve antika müzesi (Mecma-i esliha-ı atika ve mecma-i asar-ı atika) açılmıştır. 1860'da ise bu müze aynı yerde kurulmuş olan "Müze-i hümayun"un temelini teşkil etmiştir. Bu müzede yabancı müdürler görev almışlar ve ülkedeki arkeolojik araştırmalarda bu müzenin önemli katkıları olmuştur. 1874'de çıkarılan "Asar-ı Atika Nizamnamesi" ile bütün arkeolojik kazıların denetimi Maarif Bakanlığı'na bırakılmıştır. Daha büyük bir alana ihtiyaç duyulduğu için müze 1874'de Çinili Köşke taşındı. 1875'de arkeolog ve müze uzmanları yetiştirilmesi amacıyla müzede bir okul açıldı (Shaw/Shaw, 2000: 147).

1856 tarihli Islahat Fermanı gayrimüslimlerin haklarının korunacağını kalın bir çizgiyle üzerinde durulmuş olduğu bir belgedir. Fermanın garanti altına almış olduğu haklardan faydalanmak isteyen gayrimüslimler başta İstanbul olmak üzere ülkenin birçok yerinde çok sayıda özel okullar kurdular (Koçak, 1985: 485).

Ermeni ve Rumlarda yeni ve modern bir dil inşa edildiği halde, Yahudilerde dil alanında bir gelişme yaşanmadı. Yahudi okullarında eğitim dili olarak Fransızca kullanıldı. Buna bağlı olarak Fransız kültürü Yahudiler arasında hızla yaygınlaştı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Alyans okullarındaki öğrencilerin sayısı 19.832 olmuştu. Alyans okulları bir taraftan Yahudilerin Batı ile ilişkilerini arttırmak istemekteydi. Diğer taraftan ise buldukları ülkelerde topluma entegre yaşamalarına da önem vermekteydiler. Bundan dolayı, okullarda Türkçe de öğretiliyordu (Tekeli, 1985: 464).

Gerek Tanzimat Fermanı'nda gerekse Islahat Fermanı'nda yabancıların okul açmalarına dönük bir düzenleme mevcut değildi. Yabancılar tarafından bir okulun açılması ancak fermanla mümkün olabiliyordu. Yabancılar tarafından açılan okulların kapitülasyonlar çerçevesinde faaliyetlerini sürdürdükleri söylenebilir (Koçak, 1985: 485-486).

Batı'nın büyük devletleri Osmanlı Devleti'nin içerisindeki mozaikten faydalanmak ve kendi çıkarlarına uygun hareket edecek olan ve himayeleri altına alacakları gruplar oluşturmaya çalışmaktaydılar. Kendi aralarında da rekabet vardı. Bunlar bölgesel ve etnik farklılaşma temeli olarak okullar, hastaneler ve kültür merkezleri açmaya başladılar (Keyder, 2008: 74). Osmanlı'nın milli kimlik politikasına aykırı olan yabancı ve misyoner okulları hızla artmaktaydılar. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın ortasından sonra misyoner okulları açılmaya başladı. 1863'de Amerikalılar Robert Kolejini kurdular. Ayrıca Alman, Fransız, Avusturya, İngiliz ve İtalyan misyoner okulları da açıldı. Bu okullardan bazıları ilkokul bazıları ise ortaokul düzeyinde eğitim vermekteydi. Batı tipi eğitim vermekteydiler. Kaide olarak bu okullarda Osmanlı'nın genel değer ve politikalarına ters düşecek bir eğitimin verilmesine engel olunmak amacıyla, bu okulların dersleri ve kitapları ile eğitim programları ve öğretmenlerinin Maarif Bakanlığı'nın onayını alması gerekmektedir. Fakat uygulamada bu kurala pek riayet edilmemekteydi. Bu okullar Müslümanlara karşı bir horgörü yaymışlar ve Osmanlı toplumundaki karşılıklı nefret duygusunun derinleşmesinde etkili olmuşlardır (Shaw/Shaw, 2000: 146). Koçak'a göre yabancı okulları her türlü denetimden uzak bir şekilde faaliyet göstermişlerdir. Bu okulların Maarif Nezareti'nden öğretim programları için onay almak zorunluluğu da bulunmamaktaydı (Koçak, 1985: 487-488). Osmanlı Devleti'nde açılmış olan yabancı okullara Müslüman Türkler pek ilgi göstermemişlerdir. İkinci Meşrutiyet'e kadar bu ilgisizlik devam etmiştir (Ortaylı, 2006a: 189). 1910'da Amerikan misyonerlerinin en yoğun faaliyet gösterdikleri ülke Osmanlı Devleti'ydі. Bu dönemde Amerikan misyonerleri tarafından açılmış olan toplam 430 okulda 23.465 öğrenci okumaktaydı (Kocabaşoğlu, 1985: 495).

### **2.2.3. Yerel Yönetimlerin Örgütlenmesi**

Tanzimat döneminde belediye kurumunun batılı anlamda oluşumu yönünde de önemli adımlar atılmıştır. Önceden inşaat, su yolları ve sokakların denetimi şehir emniyetindeyken, bu görev önce mimar başına daha sonra "Meclis-i Ebniya"ya (Binalar Kurulu) verildi. 1845 öncesinde kolluk kuvvetleri silahlı kuvvetler ve sonra polis gücü üstlenmişti. Söz konusu polis gücü önceleri polis meclisine daha sonradan ise Meclis-i Zabıta'ya bağlandı. Özellikle İstanbul hızla büyümekteydi ve burada çok sayıda yabancı yaşamaktaydı. Bu şehri geleneksel yöntemlerle yönetmek imkânsızlaşmıştı. 1854'de ihtisap ağasının yerine belediye başkanı getirildi ve buna şehir emini unvanı verildi.

Belediye Başkanına yardımcı olması amacıyla 12 ileri gelen lonca üyesi ve tüccardan meydana gelen bir “Şehir Meclisi” oluşturuldu. Etkili bir belediye örgütünün İstanbul’da kuruluşu için gerekli yasal ve yapısal değişikliklerin neler olduğunun tespiti için çalışmalar başlatıldı. Öncelikle Avrupalıların ağırlıklı olarak yaşadıkları Galata ve Beyoğlu’nda yeni sistem uygulamaya kondu. Bu kesime Paris’in kent örgütlenmesinin modern bir modeli konumunda olan “altıncı daire” ismi verildi. 1858’de yeni daire kuruldu (Shaw/Shaw, 2000: 125-127).

Osmanlılaşma yolunda atılan adımlardan biri de, vilayetlerde idare meclislerinin kurulması olmuştur. Vilayetlerdeki idare meclislerinin üyeleri vali, iki kâtip, müftü, kadı, mahalli askeri kumandan ve dört eşraftı. Vilayet dahilinde Müslümanlar dışında tebaa yaşıyorsa, bu cemaatin metropoliti ile iki Gayrimüslim’de meclisin toplantılarına katılırlardı. Böylece ilk kez Gayrimüslimlerin vilayet idarelerinde söz sahibi olmaları mümkün oldu. Elde edilen veriler, bu uygulamanın Osmanlılık bilincinin belli ölçüde oluşumunda etkili olduğunu ortaya koymaktadır (Erdoğan, 2008: 29-30).ok

1861 yılında büyük bölümü Fransa idare usulüne uygun bir şekilde Tuna eyaletinin teşkilatı yeniden yapılandırıldı. Tuna eyaletinde bir deneme uygulaması başlatılmak isteniyordu. Halkın kamu meselelerine katılmasının yolu açılıyordu (Engelhardt, 1999: 185).

1864’de Vilayet Nizamnamesi çıkarıldı. Bu Kanun’a göre eyaletten vilayet sistemine geçilmiş oldu. Vilayetler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar nahiyelere bölünmekteydi. Vilayetleri vali, sancakları mutasarrıflar, kazaları kaymakamlar ve nahiyelerde ise muhtarlar yönetecekti. Fransa’daki sistem alınmıştı. Mülki taksimin kademelerinin her birinin, bir meclisi ve mahkemesi vardı. Bu meclisin ve mahkemenin üyelerinin çoğunluğu seçimle belirlenmekteydi. Mesela sancaklarda iki yılda bir mutasarrıf, kadı, muhasebeci, müftü ve gayrimüslim cemaatin reisi ve tahrirat müdüründen oluşan bir meclis seçilerek oluşturulur. Oluşan bu kurul idare meclisi ile hukuk ve ceza mahkemeleri için atanacak üyelerin sayısının üç katı kadar uygun gördükleri kişileri seçerler. Bu seçilenlerin yarısının Müslüman yarısının ise gayrimüslim olması gerekmektedir. Bu belirlenen isimlerden oluşan listeler kazalardaki idare meclislerine ve mahkemelerine dağıtılır. Bunlar gelen listelerden 1/3’ünü elerler. Bu listeler tekrar sancaklara iade edilir. Burada seçilmiş meclis en az oyu almış olan

Müslüman ve gayrimüslimleri eleyerek, başlangıçtaki listenin 1/3'üne indirir. Böylece seçilecek adayların iki katı aday belirlenmiş olur. Liste valiye gönderilir. Vali listedeki isimleri yarıya indirir ve kalanlar sancağın meclisine ve mahkemelerine üye olarak atanırlar. Seçim meclislerindeki üyelerin çoğu Müslüman olduğu için, adaylardan hangilerinin atanacağına Müslüman memurlar karar vermekteydiler. Hıristiyanlar, Müslümanlar tarafından kabul göreceği düşünülen kişilere oy vermek zorunda kalmaktaydılar (Engelhardt, 1999: 185-187). Vilayet Nizamnamesi'nin gayesi, merkezin taşra üzerindeki gücünü ve kontrolünü arttırmaktı. Kanunla vilayetlerde de düzenli ve etkin bir yönetim yapısının oluşturulması amaçlanmıştı (Heper, 2006: 85).

Taşrada yaşayan tebaanın ileri gelenlerinden oluşan idare meclislerinde Müslümanlar ile Gayrimüslimler bir araya gelerek, bölgenin sorunlarını görüşüyorlardı. Bu meclislerin yaygınlaşmasını ilk olarak 1864 yılında Tuna vilayetinden başlandı ve tüm ülkeye aşamalı olarak yayıldı (Erdoğan, 2008: 31). 1864'de yapılan yerel yönetimlere dönük düzenlemede, valiler daha güçlü bir konuma getirildiler. Bu çerçevede yerel eşraf bazı konulardaki özerkliklerini ve siyasi ayrıcalıklarını yitirdiler (Kayalı, 1998: 20).

Tanzimat Fermanı yayınlandıktan sonra gerekli kanun ve nizamnamelerin hazırlanması için bir tür hükümet meclisi konumunda olan, ıslahat meclisi durumunda olan ve 1838'de kurulan "Meclis-i Ahkâm-ı Adliye" görevlendirildi (Shaw/Shaw, 2000: 93). Bu mecliste üyeler oy hakkına sahiptiler. Görüşmelerin serbestçe gerçekleşmesini temin amacıyla bir iç nizamname hazırlandı. 1854'de ise Meclis-i Ahkâm-ı Adliye ikiye ayrıldı: Meclis-i Tanzimat ve Meclis-i Ahkâm-ı Adliye. 7 yıl sonra bunlar tekrar birleştirildi ve idare, Tanzimat ve adliye olmak üzere üç kısma ayrıldı (Engelhardt, 1999: 253-254; Zürcher, 2007: 90-91).

1868'de Şura-yı Devlet kuruldu. Şura-yı Devlet'te idarenin değişik şubelerine karşılık gelecek şekilde farklı dairelerden oluşmaktaydı. Dairelerde 5 ile 10 üye, yardımcılar ve mülazımdan oluşmaktaydı. Kanun ve layihaların hazırlanması ve incelenmesi, idare meclislerine ait olan davalar ile memurların yargılamasını gerçekleştirir. Padişah ve vükela tarafından görüş istenen konularda görüşünü bildirir (Engelhardt, 1999: 254-255). Şura-yı Devlet Müslüman ve Hıristiyan üyelerin bulunduğu temsile dayanan bir organ konumundaydı. Bu üyelerin göreve gelişleri seçim yoluyla gerçekleşmemekteydi; eyalet valileri tarafından gönderilen listelerden seçilmekteydiler (Zürcher, 2007: 91-92).

Kuruluşundan itibaren bir yıl içerisinde 28'i Müslüman ve 13'ü diğer dinlerden olan 41 kişi Şura-yı Devlet'e atanmıştır. Gayrimüslimlerin oranı yaklaşık 1/3'tür. Bu oran gayrimüslimlerin nüfus içerisindeki oranı ile uyumludur. Şura-yı Devlet'in kuruluşu gayrimüslimleri çok memnun etmiştir. Çünkü haklar ve vazifeler bakımından bütün tebaanın devlet hizmetlerine katılması sağlanmış olmaktadır (Eryılmaz, 1990: 144). Seçim yoluyla oluşturulmuş olan Danıştay'da gayrimüslimlere yer verilmiş olması Osmanlı milli kimliğinin inşasında faydalanılmış olan bir stratejidir. Bu yolla farklı unsurların bir potada eritilmesi amaçlanmaktaydı.

### **2.2.3.1. Katılımcı ve Eşitlikçi Yönetim Anlayışına Geçiş**

Meşrutiyet ile birlikte ülkedeki farklı dinsel ve etnik toplulukları yönetimin değişik katmanlarında aktif hale getirmeye ve bu yolla Osmanlı vatandaşlığı anlayışını hayata geçirmeye dönük önemli adımlar atılmıştır.

### **2.3. Birinci Meşrutiyet Dönemi'nin Milli Kimlik Politikasının Temel Dinamikleri**

II. Abdülhamit dönemi Türk milli kimliği açısından çok önemli bir yere sahiptir. Devlet modern ulus-devlet olma yolunda önemli yol kat etti. Özellikle ilk Türk anayasasının ilan edilmesi ve meclisin toplanması ile merkezileşmenin derecesinin oldukça ilerletilmiş olması bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. II. Abdülhamit dönemi hakkında çok şeyler yazıldığı halde, o dönemin hakkının gerektiği gibi verilmemiş ve Türk modernleşmesi açısından önemi gerekli ölçülerde incelenerek ortaya konulmamıştır. Abdülhamit, kendinden sonra gelen İttihatçılar ve Cumhuriyetçiler tarafından aşırı derecede eleştirilmiştir. Hâlbuki onun döneminde Osmanlı modernleşmesi ve millet inşa süreci çok hızlı bir ivme kazanmıştı. Bu başlık altında Abdülhamit döneminde gerçekleştirilmiş olan önemli atılımlar ile bu atılımların milli kimlik inşası açısından önemi irdelenmeye çalışılacaktır.

II. Abdülhamit dönemde Türk milli kimliğinin inşası açısından önemli iki gelişme meydana gelmiştir. İlki Kanuni Esasi'nin ilanı ve Meclis-i Mebusan'ın toplanmasıdır. Meşrutiyetin ilanı, egemenlik ile ilintili bir durumdur. Halkın (veya millet) siyasi bir anlam kazanmaya başlaması bu süreçte gerçekleşmiştir. İkinci önemli gelişme ise 1877/78 Osmanlı-Rus savaşından sonra imzalanmış olan Berlin Antlaşması ile Bulgaristan, Sırbistan, Karadağ, Romanya'nın Osmanlı Devletinden ayrılarak milli devletler haline gelmeleridir. Bu süreçte Bosna-Hersek Avusturya tarafından işgal

edildi. Bu gelişmeler sonucunda meydana gelen göçler toplumsal yapıda büyük değişikliklere neden olmuştur (Karpat, 1995: 30-31).

II. Abdülhamit döneminde Türk kimliğinden yaygın bir şekilde söz edilmeye başlanmıştır. Bu anlamda en önemli belirleyici öge Türkçenin hızla yaygınlaşmasıdır. Türkçenin yaygın kullanılır hale gelmesinde gazetelerin sayısının artmasının önemli bir payı vardır. Merkezi devlet yapısının oturtulması ile bürokratik işlemler oldukça artmıştı ve devletin resmi dili Türkçe olduğu için, bu dilin ülkenin her yerinde, en azından bürokratlar tarafından kullanılmasını zorunlu hale getirmekteydi. Devlet memurlarının büyük bölümü Türktü ve Arapların yaşadıkları yerlerde dahi Nizamiye Mahkemelerinin Türkçeyi kullanmaları Türkçenin yaygınlaşmasında etkili oldu (Karpat, 2009: 75).

Abdülhamit, Arap seçkinlerini İstanbul yönetimi ile daha entegre hale getirmek için çaba harcıyordu. Ayrılıkçı taleplerin ortaya çıkmasının önünü kesmek istiyordu. Suriye’de reform talepleri ile ortaya çıkmış olan Türk-Suriye Cemiyeti, sultanın Arap coğrafyasına ayrıcalıklı bir yer vermesinin ve bazı reformları gerçekleştirmesinin etkisi ile olsa gerek, yüzyılın sonuna doğru dağıldı. Sultanın Arap vilayetlerine dönük uyguladığı ayrıcalıklı politikalar Mizancı Murad dahil bazı aydınlar tarafından eleştiriliyordu. Bu durumu Araplara tanınan bir kapitülasyon olarak nitelendiriyorlardı (Kayalı, 1998: 48).

### **2.3.1. 1876 Anayasası ve Milli Kimlik Anlayışı**

23 Aralık 1876’da sultan II. Abdülhamit ilk Türk anayasasını (Kanun-i Esasi) ilan etti. Bu Avrupa’da büyük bir hayranlıkla karşılandı. Akıllıca bir hamle ile sultan Avrupa devletlerine, biz de artık sizin gibi parlamenter bir devlet olduk diyor ve onlardan gelecek sempati ve olası bir Rus savaşında onların desteğini alabilmeyi amaçlamaktaydı. Anayasanın hazırlayıcısı ve Sadrazam olan Mithat Paşa ve fikirdaşları 1877’de sürgüne gönderildiler ve 1878’de Parlamento tatil edildi (Kohn, 1928: 182-183).

Osmanlılık Kanun-i Esasi’nin temel ilkesiydi. Bu anayasanın temel gayesi farklı etnik ve dinsel toplulukların yönetime katmak, mümkün olduğu ölçüde idarede halkın denetiminin yolunu açmak ve farklı toplumsal kesimlerin çıkarlarını birleştirerek,

ayrılmaya yönelmelerinin önünü kesmekti. Osmanlılık, ulusçuluk akımına karşı geliştirilmiş olan bir kimlik tasarımıydı (Uyanık, 2003: 96-97). Haklar bakımından Kanun-ı Esasi’de “Osmanlılar” kavramı kullanılmıştır. Bu kavram ile idari ve siyasi olarak tek bir kitleden; Osmanlı’da yaşayan bütün topluluklardan bahsedilmiş olmaktadır (Eryılmaz, 1990: 154). Bu yaklaşım milli kimliğin inşası açısından önem taşımaktadır. Berkes, Karpat’ın aksine Kanun-i Esasi’nin dayandığı temel felsefenin, egemenliğin kaynağının halkta olduğu doktrini çerçevesinde gerçekleşmediğini ileri sürmektedir. Burada egemenliğin kaynağı Tanrı’da ve onun yeryüzündeki vekili olan Halife-padişahıydı. Şeriat temel yasa olarak kabul edilmekteydi ve bu düzenleme onun sadece bir parçası olarak görülmekteydi. Hemen bütün konularda son sözü söyleme yetkisi padişaha verilmişti. Din-devlet ayrımı çerçevesinde bakıldığında, bir geriye gidişten söz edilebilir. Madde 8-26 arasında tebaanın genel haklarından söz edilmekteydi. Fakat bu özgürlüklere karşı yapılacak saldırılara karşı geliştirilmiş olan hiçbir müeyyide mevcut değildi. Yasama, yürütme ve yargı erkleri birbirinden ayrılmamışlardı. Meclise seçilen üyeler anayasaya değil, padişaha sadakat yemini edeceklerdi. Padişahın anayasaya sadakat zorunluluğu yoktu, padişahın kişiliği anayasanın 5. maddesine göre kutsal ve sorumsuzdu (Berkes, 2008: 333-334).

Kanun-i Esasi bir meclis tarafından hazırlanmamıştı. Parlamento iki meclisten oluşmaktaydı. Bunlar Meclis-i Ayan ve Meclis-i Mebusan’dı. Padişah tarafından Meclis-i Ayan üyeleri atanıyorlardı. Görev süreleri ömür boyuydu (Defoe, 2008: 180).

Osmanlı Vatandaşlığının tarifi 1876 tarihli Kanun-i Esasi’nin 8. maddesinde şu şekilde tanımlanmıştır: “Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine, herhangi din veya mezhepten olur ise olsun bila-istisna Osmanlı tabir olunur...” (Erdoğan, 2008: 31). 9. maddede ise Tüm Osmanlıların yasa önünde eşit oldukları ve vatana karşı aynı hak ve görevleri olduğu belirtilmekteydi (Shaw/Shaw, 2000: 223). Yine Kanun-i Esasi’nin 16. maddesinde “Bi’l-cümle mektebler devletin taht-ı nezaretindedir. Tebaa-yı Osmaniye’nin terbiyesi bir siyak-ı ittihad ve intizam üzre olmak için iktiza eden esbaba teşebbüs olunacak ve millet-i muhtelifenin umur-ı itikadiyelerine müteallik olan usul-i talimiyyeye hanel getirilmeyecektir”. Denilmektedir. Türkçeyi ortak dil haline getirmeye dönük olarak ise 18. madde şöyle düzenlenmiştir: “Tebaa-yı Osmaniye’nin hidemat-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisan-ı resmisi olan Türkçeyi bilmeleri şarttır”.



Türkçenin öğrenilmesini zorunlu kılmaya dönük olarak atılan adımlardan birisi ise, daha sonraki seçimlerden itibaren milletvekili olarak seçilebilmek için Türkçenin bilinmesi şart koşulmuştur. Bu düzenleme 68. maddede düzenlenmiştir: “... dört seneden sonra icra olunacak intihablarda mebus olmak için Türkçe okumak ve mümkün mertebe yazmak dahi şart olunacaktır” (Erdoğan, 2008: 32).

Anayasa ile milli bir kimliğin zorunlu şartı olan bütün vatandaşların eşit hak ve yükümlülükler sahip olmaları garanti altına alınmış olmaktadır. Farklı dinsel ve etnik kökene sahip insanları ortak bir kimlikte eritmek ve bütünleştirmek için en gerekli olan noktalardan birisi ise, resmi dilin okullarda bütün vatandaşlara öğretilmesiydi. Okullarda Türkçe eğitim zorunluluğunun anayasal çerçevede sağlanmış olması milli kimlik inşası açısından büyük önem taşımaktadır.

### **2.3.2. İlk Osmanlı Parlamentosu: Meclis-i Umumi**

Osmanlı Devleti’nde parlamentonun meydana gelmesinde etkili olan faktör, siyasal katılımın sağlanmasının gerekliliğine olan inançtan çok, parlamentonun batılılaşmanın zorunlu gereklerinden olması ve çok-uluslu Osmanlı toplumunun Osmanlılık ideolojisi çerçevesinde parlamento vasıtasıyla birleştirilmiş olduğuna inanılmasıdır (Öz, 1992: 149-150). İlk Osmanlı Parlamentosu olan “Meclis-i Umumi”, “Meclis-i Ayan” ve “Meclis-i Mebusan” olmak üzere iki birimden meydana gelmekteydi. Doğrudan padişah tarafından atanan üyelerden teşkil eden “Meclis-i Ayan” üyelerinin yaklaşık olarak ¼’ü gayrimüslimdi. Bundaki gaye Osmanlıda yaşayan değişik unsurları “Osmanlılık” bilinci çerçevesinde bütünleştirmek olsa gerek (Eryılmaz, 1990: 156).

Meclis-i Mebusan’a üyeler seçim yoluyla gelmekteydiler. Kanun-i Esasiye göre seçimler gizli oy esasına göre yapılmalıydı. Mebus seçilebilmek için Türkçe bilmek, Osmanlı vatandaşı olmak, 30 yaşını doldurmuş olmak, herhangi bir yabancı devletin imtiyazına sahip olmamak ve seçildiği vilayet ahalisinden olmak vb. şartlar aranmaktaydı. Her 50 bin erkek için bir mebus seçilecekti (Eryılmaz, 1990: 157).

1877’de toplanan Meclis-i Mebusan’ın üyeleri halk oylaması ile seçilmemişlerdi. Geçici seçim yönetmeliği uyarınca Meclis-i Mebusan üyeleri vilayet idare meclisleri tarafından seçildiler 1877-1878 yıllarında faaliyette bulunan meclisin bazı önemli yararlar sağladığı söylenebilir. Osmanlıcı idealin gerçekleştiği bir forum olma özelliği taşımıştır.

Değişik bölgelerden gelen temsilciler Osmanlı Devleti'nin resmi dilinden basın özgürlüğüne, vilayetlerin yeniden düzenlenmesinden Batılılaşmaya kadar farklı konuları tartıştılar (Kayalı, 1998: 27). Gerek seçilmiş kurulların oluşturulmasında, gerekse parlamentonun toplanmasındaki merkezin gayesi, çevreyi daha iyi kontrol altında tutmaya yardımcı olacağını düşünmüş olmalarıdır (Heper, 2006: 80).

Hükümet eleştirilmiş, devletin genel konuları ve yerel konular üzerinde teferruatlı görüşmeler yapılmıştır. Bu kısa süre zarfında, etnik ve dinsel temele dayanmayan bloklaşmalar mecliste meydana gelmiştir (Kayalı, 1998: 27-28). Meclis-i Mebusan Türk siyasal hayatında muhalefetin meşru zeminde kendisini ilk olarak ifade edebildiği zemin olmuştur (Dursun, 2008: 50).

Her ne kadar ilk siyasi partiler II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış olsa da, siyasi partilerin ilk belirtileri, Karpat'a göre I. Meşrutiyet döneminde Mebusan Meclisinde gözlemlenmiştir. Mecliste belirli bir isim altında örgütlenmiş siyasi partiler mevcut değildi. Bu durumu Karpat şöyle açıklamaktadır (Karpat, 2009: 7-8):

“Fakat Mebuslar Meclisi'nde yerel meclislerce vilayetlerden veya bazı meslek kuruluşları tarafından seçilen temsilcileri hükümet karşısında bir muhalefet oluşturdukları için bunlara fikirleri belli fakat şekli olmayan bir siyasi muhalefet partisi olarak bakmak mümkündür. Parti şeklinde örgütlenmemiş bu muhalefetin ana şikâyeti devlet memurlarının yeteneksizliği, halkı baskı altında tutmaları, rüşvet almaları gibi nezaretsiz çalışan bir bürokrasiye karşı her yerde her zaman yöneltilen haklı eleştirilerdi.”

İlk Meclis-i Mebusan seçimlerinden sonra mecliste farklı dinlerden milletvekilleri toplandılar. Bu mecliste yapılan değişik tartışmalar, Osmanlılık şuurunun bir ölçüde de olsa oluşmaya başladığının ipuçlarını vermiştir. Bazı Gayrimüslim milletvekillerin, Gayrimüslimlerin de Osmanlı vatandaşı olmaları dolayısıyla askere alınmaları gerektiği yönündeki söylemleri bunun bir göstergesidir. Meclisin bir süre sonra tatil edilmesi bu girişimlerin önünü tıkamıştır. Sadece bazı askeri tabiplik ile jandarma görevleri dışında Gayrimüslimler askeri görevlerin dışında tutulmuşlardır. Bu durum 1909'a kadar böyle devam etti (Erdoğan, 2008: 32). Meclis çalışmalarında Osmanlılık fikrine hizmet etmeyen bazı talepler de gündeme gelmekteydi. Kendi milletlerinden olanların askere gitmemeleri için Ermeni ve Rumlar vekiller tarafından kışkırtılmaktaydı (Shaw/Shaw, 2000: 234).

Osmanlı Meclisi'nde gayrimüslimlerin temsilindeki oran diğer İmparatorluklarda görülmediği kadar yüksekti. Gayri-Türk unsurlar yüksek bir oranda mecliste temsil edilmekteydiler. Bu dönemde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu meclisinde Hırvat, Çek, Polonez, Slovak, Ruten, Sloven gibi etnik unsurların temsili aşırı derecede düşüktü. Çifte monarşi kurulana kadar Macarların temsilinde de aynı haksızlık mevcuttu. 1905 sonrasında kurulan Duma'da Rus olmayanların temsili çok sınırlı olarak sağlanmıştır (Ortaylı, 2007e: 46-47). Eryılmaz'a göre Meclis-i Mebusan üyelerinin 69'u Müslüman ve 46'sı ise gayrimüslimdi. Nüfusun ise ¼'ü gayrimüslimdi. Dolayısıyla nüfuslarının üzerinde bir temsil imkânına kavuştukları söylenebilir (Eryılmaz, 1990: 157). Osmanlı Meclisi bütün halkı kapsayacak bir şekilde oluşmaktaydı. Bütün unsurların temsilcilerinin müzakereler sonucunda bazı ilkeler üzerinde uzlaşmaları sonucunda kararlar alınmaktaydı. Dolayısıyla toplum kesimlerinin kendilerini devlet ve yönetim ile özdeşleştirmelerinin yolu açılmış olmaktaydı. Osmanlılık bilincinin inşası açısından önemli bir işlev görme kapasitesine sahip bir yapılanmaydı.

### **2.3.3. Eğitimin Meslekleşmesi ve Yaygınlaşması**

Eğitim alanında II. Abdülhamit döneminde bir sistem değişikliğine gidilmesinden ziyade, 1869 Nizamnamesinin hayata geçirilmesi söz konusu olmuştur. Eğitimin yaygınlaştığı ve aynı zamanda meslekileştiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde özellikle rüştiyeler seviyesinde özel okullaşmanın Müslümanlar arasında hızla arttığı gözlemlenmiştir. Daha ziyade Müslümanların elit tabakalarının bulunduğu bölgelerde bu tür özel okullar açılmıştır. Genellikle Numune-i Terakki, Rehber-i Marife, Şemsü'l-maarif, Darü't-tedris, Darü't-talim vb. isimler alan bu özel okullar, konaklar kiralanarak açılmaya başlanmışlardı. Bu özel okullarda genellikle memurlar ve subaylar ders vermekteydiler. Okullar bazı yönleri ile öne çıkmaktaydılar. Kimileri Arapça veya Fransızcaya önem verirken, kimisi fen ve riyaziyeğe önem vermekteydi. Devlet eğitim alanında gerekli olan öncülüğü yapamamıştır. Bu dönemin önemli bir özelliği ise, Tanzimat döneminde eğitim daha ziyade merkezde gelişirken, II. Abdülhamit döneminde ülke genelinde yaygınlaşmıştır (Tekeli, 1985: 470-471). Eğitim alanında önemli çalışmalar yapıldı. Mekteb-i Mülkiye daha etkin hale getirildi. Bürokratların hukuk ve maliye öğrenmeleri amacıyla "Mekteb-i Hukuk ve Mekteb-i Maliye" kuruldu. Memurluk kadrolarındaki boşlukların doldurulmasında öncelik bu okullardan mezun olanlara verildi (Shaw/Shaw, 2000: 297).

Hukuk alanındaki yargıç ihtiyacının giderilmesi için 1878’de yeni bir “Mekteb-i Hukuk-u Şahane” kuruldu. Yargıç sayısındaki artışa paralel olarak Nizamiye Mahkemeleri uzak eyaletlerde de hızla yayılmaya başladı. Adaletsizlik ve kötüye kullanımlar tam olarak kaldırılamamışsa da, bu dönem Müslümanlar ve gayrimüslimler için Osmanlı tarihinde en yüksek derecede dürüstlük ve etkinliğin hâkim kılındığı dönem olmuştur. Adaletin kurumsallaştırılması ile sıradan tebaanın hakkının korunması mümkün oldu (Shaw/Shaw, 2000: 302-303).

Laik eğitimin en üst kurumu olarak 1900’de “Dar-ül Fünun-u Osmanî” (Osmanlı Üniversitesi) kuruldu. Üniversitenin dört fakültesi vardı. Bunlar: İlahiyat Fakültesi, Edebiyat Fakültesi, Matematik Fakültesi ve Tabii İlimler Fakültesi. Eskiden var olan hukuk ve tıp okulları da ek fakülteler olarak kabul edildi (Shaw/Shaw, 2000: 305).

II. Abdülhamit döneminde, Kanun-i Esasi’ye uygun bir şekilde okullarda Türkçe dersleri kondu ve Türkçenin taşra idarelerinde ve mahkemelerinde kullanılması zorunlu hale getirildi. Bundaki gaye Türkçeyi ülkenin ortak dili haline getirmektir. Milli kimliğin inşası açısından ülke genelindeki entegrasyonun sağlanmasına dönük bir adımdır. Fakat bu düzenlemeler istendiği gibi uygulanamadı ve beklenen sonuçları vermedi (Erdoğan, 2008: 32-33).

Abdülhamit döneminde kurulan veya geliştirilen mesleki okullarda eğitim dili Türkçe oldu. Bu modern okullardan mezun olanlar iyi mevkilere gelme ve iyi gelir elde etme imkânına sahip olmakta oldukları için, yoğun taleple karşılaştılar. Bu okullara başvuranların %20 ile %40’ı arasında Türk olmayanlardı. Okullarda Türkçe okuyan ve değişik kavimlerden gelen çocuklar Türkçenin yanı sıra kendi anadillerini de öğrenmekteydiler. Fakat bu sürecin sonunda bu çocukların büyük bölümü yeni anlamı ile “Türk”lüğü benimsemişlerdir (Karpas, 2009: 75).

II. Abdülhamit döneminde yayınlanan bir nizamname ile maarif müdürlüklerinin yetkileri arttırılmıştır. Bu çerçevede maarif müdürlerinin gayrimüslimlerin ve yabancıların açmış oldukları okullara müdahalesinin önü açılmış oldu. Maarif müdürleri bu okulların açılabilmesi için gerekli olan ruhsatnamenin Maarif Nezareti’nden alınıp alınmadığını, öğretmenlerin diplomalarının yasalara uygunluğunu, öğretimin yasal çerçeveye uygunluğunu, derslerde kitapların dışında eğitim öğretim faaliyetinin yapıldığı

yapılmadığını ve ders saatlerini denetlemek yetkileri ile donatıldılar. Eğitimde merkezi otoritenin kontrolünün sağlanması yolu ile Osmanlı milli kimliğinin inşası temin edilmeye çalışılmaktaydı. Fakat yetkiye sahip olmak ile yetkilerin uygulamada gereğinin yerine getirilip getirilmediği ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur (Koçak, 1985: 488).

1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi, müfettişliklerin kurulmasını ve bunlar vasıtasıyla okulların denetlenmesini öngörmekteydi. 1887’de bu çerçevede “Milel-i Gayrimüslim ve Ecnebi Mektepleri Müfettişliği” kuruldu ve bütün müfettişlikler buna bağlandı. Daha sonraki dönemde müfettişliğin ismi “Mekâtib-i Âliyye ve Hususiye Müfettişliği” olarak değiştirilmiştir. Bu yolla “Mekâtib-i Âliyye ve Hususiye Müfettiş-i Umumîsi” biriminin yanı sıra “Mekâtib-i Gayrimüslim ve Ecnebiye Müfettişliği” kuruldu. 1886’da ilk kez yabancı okulları ile gayrimüslim okulları “müfettiş-i mahsusa” vasıtasıyla denetlenmeye çalışıldı. İlk başlarda bu denetim İstanbul’daki okullarla sınırlı iken, daha sonraki dönemlerde Maarif Nezareti uygulamayı taşradaki Gayrimüslim ve yabancı okullarına dönük olarak da yaygınlaştırma yoluna gitmiştir (Koçak, 1985: 488).

II. Abdülhamit döneminde eğitimin bu denli yaygınlaşmasının altında yatan nedenlerin irdelenmesi gerekmektedir. Her şeyden önce bürokrasinin hızla yaygınlaşmasının bir sonucu olarak, gerekli olan pozisyonlar için donanımlı personele ihtiyaç duyulmaktaydı. Taşrada ağırlığı artan merkezi yönetimin, yerel bürokrasiye eleman yetiştirmesi bir zorunluluk haline gelmişti. Kurulmuş olan Düyun-u Umumiye’nin ihtiyaç duyduğu elemanların da yetiştirilmesi gerekmektedir. Bu dönemde Türk sermayesinde sınırlı da olsa bir gelişme gözlemlenmiştir. Bu kesimin ihtiyaçları da eğitimin yaygınlaşmasında etkili olmuştur. Gayrimüslimlerde eğitimin yaygınlaşmasının Müslümanlar üzerinde bir etkisinin olduğu da söylenebilir. Burada rekabet ve savunma güdüsünün devreye girdiği söylenebilir (Tekeli, 1985: 470-471).

1892’ye kadar modern okullarda ders programlarında temel olarak din dışı konular işlenmekteydi. Fakat misyonerlerin artan faaliyetlerinden duyulan rahatsızlık sonucunda 1892’den itibaren okul müfredatlarına din dersleri konuldu. Böylece din derslerinin içeriğini ve kitaplarını hükümetin kontrol etmesi mümkün oldu. İslamla ilgili verilen bilgiler, devletin politikalarına uygun şekildeydi. Bu süreç içerisinde ulema ve medreseler marjinalleştiler. II. Abdülhamit eğitimin yaygınlaştırılmasına çok büyük

katkı sağladığı için kendisine “maarifperver” hükümdar denmekteydi. Onun açtığı modern okullarda yetişen öğrenciler, onun halifelik prestijini sarsacak ve sonunda yönetimden uzaklaştırılacaklardı (Karpaz, 2009: 28).

#### **2.4. İkinci Meşrutiyet ve Milli Kimlik İnşa Politikaları**

II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı Devleti açısından tarihi yolculuğunun son dönemeci olarak tanımlanabilir. “Doğu Sorunu” olarak Osmanlı Devleti’nin bölüşülmesi politikası uygulanmaya konmuştu. Ancak II. Abdülhamit’in ortaya koyduğu politik deha dolayısıyla ülke kendini bayağı toparlamaya başlamıştı. Modernleşme açısından uygulamaya konulan politikalar sonucunda ülkede bir milli kimliğin hızla etkinlik kazanması sağlanmıştı. II. Meşrutiyet döneminin incelenmeye başlamasından önce, Jön Türk hareketinin irdelenmesi daha sonraki dönemde uygulamaya konulan politikaların daha iyi anlaşılabilir olması açısından önemlidir. II. Meşrutiyet dönemi 1908-1918 arası dönemi kapsamaktadır ve bu dönemde Cumhuriyet Türkiye’sinin temelleri açısından önemli gelişmelerin yaşanmıştır.

##### **2.4.1. Özgürlüklerin Milli Kimliğe Etkisi**

Memlekette meşruti idare kurulduğu takdirde kurt ile kuzunun yan yana yasayacağını sanan ittihatçılar, monarşik iktidarı devirmek için Ermeni ve Bulgar komitecileri ile birlikte hareket ettiler. Komitecilerin gayesi Türk devletini yıkararak toprak ve bağımsızlık kazanmak, ittihatçıların gayesi ise iktidarı ele geçirerek kendi metodlarıyla daha kuvvetli bir Türkiye kurmak olduğu için bu işbirliği kısa sürdü (Güngör, 1975: 87-88).

İstanbul’un Genç Türkler tarafından başarıyla ele geçirilmesi, azınlıklarda da büyük bir sevinçle karşılandı. Daha önceleri dağlara çıkmış ve Osmanlıya karşı ayaklanmış bulunan Yunan, Sırp ve Bulgarlar silahlarını bırakarak dağlardan indiler ve bu iyimser bir havanın oluşmasına neden oldu (İnönü, 1985: 46). “Mollalar ile papazlar ve hahamlar kucaklaştılar. Çete liderleri ile ittihatçı subaylar aynı türbinlerden özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerine coşkulu konuşmalar yapıyorlardı. Türk kadınları İstanbul sokaklarında başörtüsüz geziyorlar ve vatanperver gösterilere iştirak ediyorlardı. Özgürlük prensibi doğrultusunda bütün dinsel ve ırki farklılıklar ortadan kalkıyor ve dünün tebaa bugün eşit halklara sahip Osmanlıları; kardeşlerden meydana gelen tek halkı meydana getiriyorlardı” (Beer, 1908: 938). Gelişmeler hiç de bu duruma uygun

olmamıştır. Osmanlı Devleti için en büyük tehlikeyi diğer ülkeler değil, kendi içerisinde yaşayan halkların milliyetçiliği oluşturmaktaydı. Silahlarını bırakmış olan ayrılıkçılar kısa zaman sonra tekrar silahlarına sarılarak dağlara çıktılar. Böylece amaçlanan „Birlik“ hayalleri suya düşmüş oldu (Tekin Alp, 1915: 3). “Her halükarda devrim döneminde mümkün olarak görülen Osmanlılaşma bir ütopyeydi” (Jensen, 1916: 32).

II. Meşrutiyet sonrasında birçok etnik kültürel ve siyasi dernekler kuruldu. Bunlardan en bilinenleri, Sırp-Osmanlı Kulübü, Bulgar Kulübü, Arnavutların Başkim’i, Musevi Gençler Kulübü, Kürt Teavün Kulübü, Anadolu Muhibleri, Rum Siyasi Kulübü, Ermenilerin Daşnak’ı vb. vardı. Örgütlenme ve dernek kurma özgürlüğü tanınmış olduğu için, bu derneklere hoşgörü ile bakılıyordu (Kayalı, 1998: 85). Mekteb-i Mülkiye mezunları tarafından 23 Temmuz 1908’de “Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihat ve Teavün Cemiyeti” kuruldu (Güngör, 2008: 273).

Bu kulüplerin bir bölümü kısa zaman sonra Osmanlılık görüşüne ters düşen faaliyetler göstermeye ve propagandalar yapmaya başladılar. Bu kulüplerin etnik milliyetçilik bağlamındaki faaliyetlerini bölge valileri hazırladıkları raporlarla merkeze bildirdiler. Mesela Giresun’da Ermeni Kulübü’nün başlatmış olduğu propagandanın temelini âdem-i merkezîyetçilik oluşturuyordu. Trabzon valisi bu propagandanın arkasında gizli bazı milliyetçi emellerin yattığını ve bu çerçevede kulüp tarafından silah dağıtıldığı yönünde rivayetler olduğunu rapor etmişti. Bu yönde merkeze iletilen raporlar sadrazamı harekete geçirmiş ve Şura-yı Devlet’in dernekler ve halka açık toplantılarla ilgili bir yasa çalışması yapılarak düzenin sağlanmasını Mart 1909’da talep etti. Karşı Devrimin (31 Mart Vakası) Nisan 1909’da cereyan etmesi bu yöndeki bir düzenlemeyi daha gerekli hale getirmişti (Kayalı, 1998: 85).

Modern merkezi devlet için gerekli olan kamusal ve siyasal alanın oluşması anlayışının ortaya çıkmasında II. Meşrutiyet önemli bir işlev görmüştür. Bu bağlamda anayasanın tekrar ilan edilmesi, seçme seçilme hakkı ve dolayısıyla meşruti yönetim anlayışına geçiş, cemiyetler kanunu ile derneklerin açılmasına izin verilmiş ve dolayısıyla her ne kadar İttihatçılar fiiliyatta yönetimi kontrollerinde tutuyor olsalar da, vatandaşlar için yeni bir alanın açılmış olduğu söylenebilir (Üstel, 2009: 55-56).

Hükümet yerel gazeteleri izlemeye almış ve vilayetlerde okunan gazete sayısının artması için çaba sarf etmiştir. Gazetelerin ve diğer yazılı malzemelerin çoğalması, toplumun politize olmasında etkili oldu. Dergi ve gazetelerle okurlara yeni fikirler ulaştırılıyor, meclisteki tartışmalar halka yansıtılıyor ve polemik yazılar ve ideolojik makaleler siyasi tartışmaları halka taşımış oluyordu. Gazetelerin önemli bir bölümü İTC muhalifi haline gelmişlerdi. İTC, basını kontrol etmenin mebuslarla uzlaşmaktan daha zor olduğunu fark etmişti (Kayalı, 1998: 86-87).

İstanbul'daki gazetelerde çıkan birçok makale Arap vilayetlerindeki zorluklara ve eksikliklere dikkat çekmekteydi. Birçok bölgede durumun Anadolu'dan daha kötü olduğu ileri sürülüyordu. İTC mevcut olan sorunların farkındaydı. Bu sorunların meclis tarafından zaman içerisinde çözüleceğine ve Osmanlı Devleti'ne olan bağlılığın bütün bölgelerde daha da arttırılacağına inanmaktaydı. Denetimi sağlamak için 29 Temmuz 1909'da Basın Yasası, 16 Ağustos'ta ise Dernekler Yasası çıkarıldı. Bu kanunlarla özgürlükler önemli ölçüde sınırlandırıldı. Kanun-i Esasi'de yapılan değişiklikle (Ağustos 1909) Meclis-i Umumi'nin kendi kendine yasa yapabilmesini sağlanmıştı. Ayrıca kabinede yer alan nazırlar (bakanlar) hem kolektif olarak hem de tek tek yasamaya karşı sorumlu tutulabileceklerdi (Kayalı, 1998: 85-88).

II. Meşrutiyetin ilanından sonra İTC üyeleri arasında elde ettikleri gücü ne şekilde kullanacaklarına dönük olarak herhangi bir birlik yoktu. Küçük bir kesim elde ettikleri bu gücün sonuna kadar kullanılmasının gerekliliğine inanıyordu. Fakat üyelerin çoğunluğu siyasalın ötesine devrimin götürülmesine karşıydılar. Devrimin gerçekleştirilmesinde İTC desteklenmişti ve artık amaca ulaşılmış. Bunların önemli bir kısmı 1908'de İTC'den koştular ve "Osmanlı Ahrar Fırkası"nı kurdular. Ahrar Fırkası'nı kuran liberaller genellikle toplumun zengin ve tutucu ailelerinden gelmekteydiler. Sosyal tabaka olarak İTC'lilerden daha üst bir konumdaydılar. Âdemi merkezîyetçiydiler ve tıpkı millet sisteminde olduğu gibi etnik grupların fiili özerkliğini savunuyorlardı. Bu yaklaşımları gayrimüslimler tarafından desteklenmelerine neden oldu. Liberal bir ekonomiyi, dolayısıyla hükümetin oldukça az müdahalesini savunuyorlardı (Ahmad, 1999: 9-10).

İttihatçılar, cemaatlere dayalı siyasetin yerine parti siyasetini uygulamak istiyorlardı. 1908'de yapılan ilk seçimler, siyasi programların değil, İTC'ne karşı gösterilen



bağlılığın belirleyici olduğunu gösterdi. İTC etkisi ve tanınmışlığı dolayısıyla tüm etnik ve dini gruplarda kendi adaylarının kazanacağını düşünüyordu. Seçim sonunda büyük ölçüde İTC'nin başarılı olduğu görüldü. 1908 seçimleri sonucu oluşan Mecliste Türk mebuslarının sayıları diğer etnik gruplardan daha fazlaydı. Bunun etnik dayanışma dolayısıyla bu şekilde gerçekleştiği kanısına varılmıştır. İstanbul'da Rumların aleyhine olacak şekilde İTC'nin müdahalede bulunmuş olması, seçimlerde ayrımcılık yapıldığı yolundaki iddiaların haklılık payı olduğunu ortaya koymuştu. Genel olarak seçimlerde istediği sonucu alabilmek için zorlayıcı veya yasal olan yollara başvurmamıştır. Buna rağmen başta Arap vilayetleri olmak üzere birçok vilayette seçimlerde bazı karışıklıklar olmuştur. Bazı bölgelerde Kanun-i Esasi'nin belirlemiş olduğu şartları yerine getirmemiş olan adaylar kazanmıştır (Kayalı, 1998: 73-75). Yapılan seçimler sayesinde devlet vatandaşlarını gerçekleştiren vatandaşlık töreni çerçevesinde birleştirmek istemekteydi. Ayrıca ortak bir kamusal-siyasal alanın mevcudiyeti ortaya konmuş oluyordu (Üstel, 2009: 28).

Ayrılcı taleplere karşı çıktıkları halde Arap asıllı milletvekilleri mecliste Arap grubu oluşturdu. Bu grubun gayesi Arapların hem mecliste hem de diğer kamu görevlerinde nüfusları ile orantılı temsiliyetinin sağlanması idi. Araplar sadece kendi çıkarları dahilinde hareket etmemişlerdir. Devletin birliği ve bütünlüğü çerçevesinde hareket etmişlerdir. Arap mebusların gerek gündeme getirdikleri konular, gerekse kullandıkları üslup bakımından Türk mebuslarla benzerlikleri söz konusuydu (Kayalı, 1998: 80-81).

Müslüman olmayanlar arasında en büyük endişelerin başında gelen nokta, yeni rejimin en büyük nüfusa sahip olan Türklerin liderliğinde imparatorluğu güçlendireceğiydi. Bu yöndeki bir gelişme kendilerine geleneksel olarak millet-sistemi dahilinde verilmiş olan özerklikleri tehlikeye sokabilirdi. Bunlar ülkenin merkezileşmesinden ve Türkleştirilmesinden endişe ediyorlar ve bu tür girişimlere karşı yabancı devletlerin desteğine güveniyorlardı. Batılı güçlerin güçlenerek bölgede hegemon güç haline gelecek bir yapıya izin vermeyeceklerini biliyorlardı (Ahmad, 2007: 46). Özgürlük ortamı milli kimliğin inşasından ziyade ayrışmaya katkı sağlamıştır.

#### **2.4.2. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Milli Kimlik Politikası**

Jön Türkler'in kuruluşu ile ilgili çok farklı görüşler vardır (İmhoff, 1913: 171-174). Çoğunluğu sürgünde yaşayan entelektüeller II. Abdülhamit'e karşıydılar. Başka bir

ifadeyle II. Abdülhamit'e muhalif olanlar genellikle Jön Türk olarak adlandırıldılar. Avrupa'da bulunan İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) şubeleri Türklük ve milliyetçilik tartışmalarından uzak durmuşlardır (Karpat, 1995: 36). Kayalı'ya göre Jön Türk hareketinin canlandırılmasında azınlıkların ve özellikle de Ermenilerin milliyetçiliğindeki yükselişin etkisi büyük olmuştur (Kayalı, 1998: 48).

Jön Türkler farklı dünya görüşüne sahip kişilerden, hatta gruplardan oluşmaktaydı. Bütün bu farklı dünya görüşüne sahip grupların ortak noktası, II. Abdülhamit'in görevden uzaklaştırılması gerektiğine olan ortak inançlarıydı. Bu konu dışındaki noktalarda çok farklı duruşları vardı. Bütün farklılıklar 1907'de Paris'te gerçekleştirilen kongrede bir tarafa atılarak, ortak noktalar üzerinde uzlaştılar. Bu kongreye Osmanlı Devleti'nde yaşayan farklı halkların temsilcileri katıldılar. Katılımcılar içerisinde "Devrimci Ermeni Federasyonu" temsilcisi dahi vardı. Devrimci Ermeni Federasyonu Jön Türklerle ortak çalışmayı arzulamaktaydı. Bu kongrede kabul edilen sonuç belgesinin iki önemli noktası şunlardı: 1876 Anayasası tekrar yürürlüğe konulmalıydı ve Osmanlı Devleti sınırları içerisinde yaşayan bütün halklar eşit haklara sahip olmalıydı. Böylece Osmanlı Devleti'nde bütün halkların barış içerisinde bir arada yaşamaları mümkün olabilirdi. Ayrıca bu durum dış düşmanlara karşı ülkenin birlikte savunulmasını beraberinde getirebilecekti. Yani parlamenter bir sistem sayesinde farklı beklentileri olan halklar birleştirilebilecekti. Bu görüş aslında kendi içerisinde tezatlar taşımaktaydı (Adanır, 1989: 86; Renesse/Werner-Bierkämper, 1965: 129-130). Mardin'e göre, "Jön Türklerin hiçbiri derin bir teori, özgün bir siyasi formül veya zihinleri devamlı olarak uğraştırmış bir ideoloji ortaya koymamışlardır" (Mardin, 2000: 22). Jön Türk hareketi temel felsefe olarak bir iktisadi programa dayanmamaktaydı; bu hareketin itici gücü, "devleti kurtarma" amacıydı ve bu amacı gerçekleştirmeye dönük siyasi bir eylemcilikti (Keyder, 2008: 73).

Jön Türkler dinin sosyal düzen ve dengeyi yıktığına inanıyorlardı (Mardin, 1984: 214). İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programı, bütün Osmanlı bölgeleri için reform ilkesini benimsemekteydi; bazı bölgelerle sınırlı bir reform anlayışını kabul etmiyordu (Kayalı, 1998: 48). İTC, Osmanlı devlet geleneğine bağlıydı; bir taraftan devlet güdümünde bir toplum inşası planları yaparlarken, diğer taraftan da orduya dayanarak devlet yönetimini ele geçirmek ve devleti yönetmek istiyorlardı. Onlar için önemli olan halka dayanmak

ve onun desteğini sağlamak değil, seçkinlere dayanarak, onlardan gelen destekle reformlarını hayata geçirmektir. Halk onlar için iktidarın yürütülmesinde bir araçtan öte bir anlam taşıymıyordu. İTC'nin 1894 bildirisinde devletin güdümünde bir toplum kurma arzusu açıkça görülmektedir. Türk kimliği ön plana çıkarılır. Böylece Türklük ile Müslümanlık birbirinden ayrılmaya başladı, iki farklı siyasi akım olarak gündeme gelmiş oldu. Türkçülük hareketi İTC'nin kültür programı özelliği taşıymaktaydı (Yıldız, 1995: 365-366).

İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarı ele geçirdikten sonraki dönemde şartların zorlamasının da katkısı ile farklı yaklaşımlar göstermiştir. Gelişmelerin de zorlaması ile kimlik anlayışında bir değişim kendini göstermiştir. Batı'da Aydınlanma ile birlikte aydınlar ile halk bütünleşirlerken, Aydınlanma felsefesinden ilham alan Jön Türkler ile halk arasındaki uçurum açılmış ve bürokratik despotizm ortaya çıkmıştır. Aydınlanma sonucunda Avrupa'da toplumlar sekülerleşirlerken, Osmanlıda tam tersine halkın daha fazla kendini dinle özdeşleştirmesine neden olmuştur. Aydınlanma felsefesini Jön Türkler için çekici kılan, evrenselci yaklaşımıydı. Farklı etnik ve dini toplumların yaşadıkları bir ülke aydını için bu yaklaşımlar çekici gelmekteydi. Bu bağlamda hukukun birleştirici gücüne aşırı bir güven duygusu beslenmekteydi. Hukuk sayesinde ayrılıkçı yaklaşımların önüne geçmek mümkün olabilecekti (Öğün, 1995: 165-166).

Halkın siyasal ve sivil katılımlarının önünü açan bazı girişimler de olmuştur. Bu bağlamda atılan en önemli adımlar 16 Ağustos 1909'da kabul edilen "Cemiyetler Kanunu" ile 30 Temmuz 1909'da kabul edilen "Tatil-i Eşgal Kanunu"dur. Derneklerin kurulmasına izin verilmekle birlikte, getirilmiş olan geniş sınırlamalar dikkati çekmektedir. Hala daha etkisi süren bir söylem kalıbı o zamandan beri sürmektedir: "asayiş-i memleket ve tamamîyet-i mülkiyeyi ihlal ve şekl-i hükümet-i tağyir ve anasır-ı Osmanîyeyi siyaseten tefrik maksadına müstenid" yönündeki düzenleme, Cumhuriyet döneminde artarak devam edecek olan toplum-devlet arasındaki güvensizliğin bir göstergesi olmuştur. Halkın siyasal katılımının önünü açan düzenlemeler sonrasında, bu alanda önemli bir yol alınmış olmakla beraber, özellikle "31 Mart Vakası"ndan sonra değişik siyasi görüşe sahip olanların şeytanileştirilmesi anlayışı ortaya çıkıyor ve "irtica" kelimesi bu dönemden sonra ders kitaplarında yer bulmaya başladı. Bu şartlar altında kurulan derneklerin oldukça önemli bir çoğunluğu nizamnamelerinde "siyaset

dışı” olduklarını belirtme ihtiyacını hissetmişlerdir. Bu gelenek Cumhuriyet Türkiye’sinde de aynı şekilde devam etmiştir (Üstel, 2009: 27-28).

II. Meşrutiyet döneminde, siyasal katılımın dışında kalan kesimleri “yeni insan-yeni toplum” projesi çerçevesinde sisteme entegre etmenin yolları aranmıştır. Bu işlev için dini bayramlar uygun görülmemişlerdir. Farklı dinlere mensup insanların bütünleşmesinden ziyade ayrışmasına neden olabilirdi. Bu bağlamda, vatandaşları böldüğü düşünülen dini bayramların karşısına, bütün toplumu bütünleştirecek yeni laik bayramlar icat edilmiştir. Anma ve kutlama boyutu ile bayramlar kimliğin hissedilmesini, ifade edilmesini ve pekişmesini sağlar. Bu dönemde icat edilmiş olan bayramlar şunlardır: II. Meşrutiyet’in ilanının yıldönümlerinde kutlanmakta olan “İyd-i Milli-yi Osmanî” (Osmanlı Ulusal Bayramı); II. Meşrutiyet döneminde Meclisin ilk toplandığı günün yıldönümlerinde kutlanan “Meclis-i Millinin Yevm-i Küşadı” bayramı; 1915’ten itibaren kutlanmış olan “Mektepliler Bayramı”; 1916’da kutlanmaya başlanan “Çocuklar Bayramı” ve “İdman Bayramı”dır. Bu bayramlar vasıtasıyla bir taraftan halkın rejime bağlılıklarını sağlamak diğer taraftan ise savaş döneminde halka moral vermek amaçlanmaktaydı (Üstel, 2009: 28-29).

İfade özgürlüğü ve eğitime verilen önem sayesinde yayımcılık hızla gelişti ve bu çerçevede dil sorunu daha görünür bir hal aldı. İttihatçıların uygulamaya koydukları merkezileşme politikasının olmazsa olmazı konumunda olan nokta, Osmanlı Türkçesinin ülkenin her yerindeki kamu yaşamının her alanında kullanılmasıydı. Rumlar ve Ermeniler kendi dillerinin resmi dil olmasını talep ettiler. Bunun üzerine Araplar da kendi dillerinin resmi dil konumuna gelmesine ilgi duymaya başladılar. İttihatçı merkezîyetçiliğine karşı olarak Arapların ilk ve en kalıcı tehditleri dil konusunda kendini gösterdi. Araplar için Arap vilayetlerinde Arapçanın kamusal alandaki konumu çok önemliydi. Bu konu çerçevesinde İttihatçılar ile Araplar arasındaki uzlaşmazlık gün geçtikçe arttı (Kayalı, 1998: 89).

Kanun-i Esasi mebusların Türkçe konuşmaları zorunluluğunu içermekteydi. Bu kural 1908’de gevşek bir şekilde uygulandı. Özellikle az gelişmiş bazı bölgelerden (Yemen ve Havran gibi) gelen mebuslar sorunlarını ifade edemiyorlardı. Bazen Arapça olarak verdikleri önerilerin gerekli ilgiyi görmediğinden yakınıyorlardı. Arapça verilen öneriler genellikle görüşülmeden önce Türkçeye çevriliyorlardı. Fakat tercüme

edilmediği de görülmekteydi. Dil konusu önemli bir sorun olarak ortaya çıktığı halde Araplar imparatorluk içindeki genel siyasi eğilime uygun hareket etmişlerdir. Beklentilerine cevap alamamış olsalar da, meşrutî yönetimin ilk yılında Osmanlılığa olan inançları devam etmiştir (Kayalı, 1998: 89-90). Akyol'a göre Araplarda Osmanlı yönetimine karşı yaygın isyanlar veya Osmanlıya karşı bir kurtuluş hareketi görülmemiştir. Sadece aşiret isyanları olmuştur (Akyol, 2008: 33).

İkinci Meşrutîyet döneminde tüm mahkemelerde Türkçe kullanılması kararlaştırılmış ve bu durum davacıların zorluklar yaşamasına neden olmuştur. Bu düzenlemenin uygulanabilirliğini Tanin bile eleştirmiştir. Devlet dairelerinde ve orta öğretimde Türkçeye öncelik verilmeye başlandı. Bu durum Arapların tepkilerine neden oldu. Türkçenin birleştirici işlevi birçok Arap tarafından da kabul görmüştü. Bu yüzden Türkçe eğitimi desteklemişlerdi. Türkçeyi iyi öğrenmeyen öğrencilere diploma verilmesinden Trablusgarp mebusları şikâyetçi olmaktadır. Yine bu mebuslar kendi vilayetlerinde eğitimin Türkçe olmasını talep etmişlerdir. Kendi vilayetlerinde İtalyanca konuşanların sayısının Türkçe konuşanlardan 100 kat fazla olduğunu belirterek, durumu esefle karşılamışlardır. Araplar kendi vilayetlerine Arapça konuşan görevlilerin atanmalarını talep ediyorlardı. Bu durum işlerin daha kolay yürütülmesini sağlayacaktı. Burada önemli bir nokta vardır: Talep edilen Arap asıllı veya yerel birinin atanması değildi. Önemli olan atananın iyi derecede Arapça bilmesiydi (Kayalı, 1998: 101).

Araplar tarafından dil konusunda dile getirilen talepler sonucunda bir orta yol bulundu ve bir kararname çıkarılarak (Nisan 1913) mahkemelerde ve okullarda Arapçanın kullanılması (Arap bölgelerinde) kararlaştırıldı. Ayrıca resmi haberleşmelerin ve dilekçelerin de Arapça olması kabul edilmişti. Bu yeni uygulama beklenen olumlu sonucu vermişti (Kayalı, 1998: 150).

Ahmad'a göre dil sorununu aslında sorunun özünü oluşturmamaktaydı, fakat öyleymiş gibi azınlıklar tarafından kullanılmıştır: "Azınlıkların eğitim görmüş olanları, Müslüman okumuşların çoğundan daha iyi Osmanlı Türkçesi okuyup yazıyorlardı. Bunun nedeni Hristiyan okullarının, elit devlet okulları ve yeni kurulan İttihatçı Terakki okulları dışında, ortalama Türk okulundan çok daha iyi olmasıydı" (Ahmad, 1999: 100).

1915'te "dil reformu" gerçekleştirildi. Bu reform çerçevesinde sokaklara İngilizce ve Fransızca (sonraki dönemde buna Almanca da eklendi) tabelaların konması yasaklandı. Artık her türlü ticari yazışmalar ve resmi muhasebe işlemleri Türkçe gerçekleştirilecekti. Bu tedbirle okumuş olan Türklerin istihdamının arttırılması amaçlanmıştı. Her ne kadar tam uygulanamamış olsa da ülkede yaşayan Levanten nüfus hedef alınmıştı. İttihat ve Terakki Partisi, Türkleştirme politikası çerçevesinde ayrıca yabancılardan mülkiyetinde olan demiryollarının yönetimini değiştirdi ve yabancı bankaları denetleme girişiminde bulundu (Keyder, 2008: 83-84).

Devletin laikleştirilmesi yönünde girişimlerde de bulunulmuştur. Ziya Gökalp'ın 1915'teki reform önerisine göre okullar, dini vakıflar ve şeriat mahkemeleri tam olarak laikleştirilmeliydiler. şeyhülislamın yetkileri ise dini görevleriyle sınırlandırılmalıydı. Bu reform nerisi yapılan düzenlemeler ile iki yıl içerisinde uygulamaya konuldu. şeyhülislam, 1916'da kabineden çıkarıldı ve makamı Bakanlık olmaktan çıkarılarak bir daire haline getirildi. 25 Mart 1915'de bütün şeriat mahkemeleri Adalet Bakanlığı'na bağlandı. Kadıların atanmaları artık laik mahkemelere yapılan atamalardaki standartlara göre yapılmaya başlandı. Ulema sınıfının maaşı ve diğer hakları, diğer memurlarda uygulanan esaslar çerçevesinde belirlenmeye başlandı. Dini vakıflara ait olan malların denetim yetkisi Maliye Bakanlığı'na verildi. Dini okullar Eğitim Bakanlığı'na bağlandı ve bakanlıkça bunlara birer müdür atandı. Bu yolla bu okulların kadroları ve ğretim programlarında yeniden yapılanmanın gerçekleştirilmesi amaçlandı (Shaw/Shaw, 2000: 368-369).

Camilerin, dini okulların ve vakıf mallarının parasal işlerini yönetmesi amacıyla Vakıf Dairesi, Maliye Bakanlığı'na bağlı olarak kuruldu. Bu kurumlardan gelen gelir fazlası hazineye aktarılmaya başlandı. şeyhülislamın görevi artık sadece dini danışma noktasına gelmiş oldu. şeyhülislam, kurulan "Dar-l Hikmet-l İslamiye" dairesine bağlandı. Tekkeleri denetlemesi amacıyla "Meclis-i Meşayih" (şeyhler Meclisi) kuruldu. Böylece tekkelerin kanuni sınırlar dairesinde faaliyetlerini sürdürmeleri sağlanması amaçlanmıştı. Devletteki ikili yapıyı sona erdirmeye dönük olarak atılan adımlardan biri de 7 Kasım 1917'de ıkarılan "Aile Yasası"ydı. Bu yasaya şeriatın temel hükümleri ve diğer dinlerin (Hıristiyan ve Yahudi) konuyla ilgili hükümler, bu dinlerin inananlarına dönük olmak üzere alınmıştı. Artık evlilik laik bir anlaşma şekline

gelmişti. Her ne kadar yasada dini kurallara yer verilmiş olsa da, bunlar özde laik hükümlere bağlıydılar (Zürcher, 2007: 178; Shaw/Shaw, 2000: 369). Laikleşme yönündeki girişimler milli kimlik inşası açısından önemliydi. Bu yolla farklı dinden vatandaşların devlete sadakatleri sağlanarak kamusal alanda homojenleştirilebilirlerdi.

Kadınların sosyal hayata ve çalışma hayatına daha fazla katılmaları sağlandı. Kentlerde kadınlar özellikle tekstil ve tütün fabrikaları ile dükkânlarda çalışmaya başladılar. Erkek nüfusun askerlik münasebetiyle boşaltmış oldukları pozisyonları doldurmuşlardır. Cumhuriyet öncesi bu dönemde kadınların peçelerini açtıkları ve Avrupai tarzda giyinmeye başladıkları gözlemlenmeye başlanmıştır. Kadın haklarını korumayı amaç edinen dernekler büyük şehirlerde kuruldu. Önemli adımlardan birisi de 1916'da çıkarılan yasayla hayata geçirildi. Bu yasaya göre eşini aldatan, evlilik anlaşmasına aykırı davranan ve eşinin onayını almadan yeni evlilik yapan erkeklerden kadınların boşanmasının yolu açıldı. Böylece şeriatın önemli kurallarından biri daha etkisiz hale getirilmiş olmaktadır (Shaw/Shaw, 2000: 369; Zürcher, 2007: 178-179).

İttihat ve Terakkinin 1908 sonrasında uygulamış olduğu politika ile birlikte Türkçülük anlayışında temel bir değişiklik olmuştur. Osmanlı sınırlarında yaşayan Türk halkına ve Türk dünyasına ilgiyi ön planda tutmaya ve tarihteki rolünü ön plana çıkararak Türklük üzerinde durulmaya başlanmıştır. Bunda Orta Asya'dan gelen Türk aydınlarının katkısı büyük olmuştur. Türkçülük artık bir ideolojiye dönüşmüştür ve devletin politika belirleme sürecinde etkili olmaya başlamıştır (Karakaş, 2006: 63-64).

Balkan Savaşı'nda Osmanlı Devleti yenilince 250.000 Rumeli Müslümanı (Türkü) Anadolu'ya göç etti (Aktar, 2006: 26). Bu dönemde Rumlar kitlesel olarak göçe zorlandılar ve Ermenilere dönük tehcir politikası hayata geçirildi ve aşamalı olarak servet Müslümanların eline geçmeye başladı (Başkaya, 2007: 59).

Osmanlı'daki Türkçülük anlayışı Avrupa'daki modern milliyetçiliğin siyasetteki konumundan farklı olmuştur. İttihat ve Terakki Partisi'nin güttüğü Türkçülüğün temel gayesi Osmanlı Türklerinde bir milli Türk kimliği oluşturmak ve toplumsal birliği Türk unsuru etrafında gerçekleştirmektir (Karakaş, 2006: 64). Türkler nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmaktaydılar. Dolayısıyla bütünleşme ve kimlik inşası Türk unsurunun etrafında gerçekleşmeliydi.

Türkçüler, 20. yüzyılın başında, sadece Müslüman olan Türkleri büyük Türk ailesinin içerisinde kabul ettiler, Müslüman olmayan Türkleri ise bu büyük ailenin dışında bıraktılar. Bu döneme kadar hem Osmanlıcılarının hem de Türkçülerin İslamcı oldukları görülmektedir. Aynı şekilde Osmanlı milliyetçilerinin hiçbirisi Osmanlıcılık fikrini reddetmemekteydi. Bunun nedeni ise, bu ideolojilerin imparatorluğu kurtarma amacıyla geliştirilmiş olmasıydı (Dursun, 2003-4: 64-65). Osmanlı aydını, aynı zamanda sünuf-u devlet kökenliydi. Bu nedenle halkı Osmanlı egemen ideolojisi bağlamında tanrının bir emaneti olarak görmüştür. Bunun sonucunda halkı kurtarma görevinin kendinde olduğu düşüncesine kapılmıştır. Bu misyon aydınlara halk için neyin faydalı olduğu yönünde kararları kendisinin vermesi gerektiği düşüncesine götürmüştür. Daha sonraki dönemde daha yoğun olarak görülen “halk için halka rağmen” anlayışının temelleri bu dönemlerde atılmıştı. Türk aydını bir taraftan halkı vesayet altında tutulması gereken bir kitle olarak algılamak, zaman zaman kendini halk uğruna feda etmekten de geri durmamıştır. Halkın bu yaklaşıma kayıtsız kalması Türk aydını zaman zaman çıldırtmakta ve kendisini ihanete uğramış olarak görmesine neden olmaktadır (Kılıçbay, 1995: 177).

İTC, 1908-1911 yılları arasında izledikleri politikada bir ölçüde de olsa kavmi milliyetçilik ve laikliğe yakınlık olsa da, genel olarak II. Abdülhamit’in izlediği Osmanlılık ve İslamcılık politikasından pek sapma göstermemektedir (Karpat, 1995: 36). Ahmad’a göre ilk dönemlerinde İTC, Türk milliyetçisi olmaktan ziyade Osmanlı yurtseveriydi. Onlar Türklerin dışında kalanları dışlayarak değil kapsayarak Osmanlıcılığı geçerli kılmaya çalıştılar (Ahmad, 1999: 92).

II. Meşrutiyet’in ilanından sonra İttihatçılar eşit yurttaşlara dayanan bir yapının oluşmasının mümkün olduğunu düşünmekteydi. Zaten anayasa da eşitliği garanti altına almıştı. Meclis farklı etnik ve dini toplumlara kaynaştıracaktı. Yeni rejimin kendi cemaatlerinin kazanımlarını ve ayrıcalıklarını sona erdireceğini anlayan Rum patriği Yuvahim (Joachim) Efendi bir bildiri yayınlamak üzere hükümetin Osmanlıcılık programından bazı konularda tavizler vermesini talep etti: “Babîâli’nin, kişi ve vicdan özgürlüğünü tanımasını ve milletlerin geleneksel olarak elde ettikleri hakları temel ilkeler olarak kabul etmesini; din ve eğitim ayrıcalıklarını tanımasını; Birleşik Patrikhaneye ve Rum milletine geçmişte verilen hakları ve aynı zamanda da ihlal



edilmiş olan hakları bütünüyle iade etmesini; İmparatorlukta ki çeşitli milletlerin kendi din, inanç, gelenek ve özerklikleri doğrultusunda gelişmelerine izin vermesini; birliklerin dini mensubiyete göre oluşturulacağı ve askere alınan bölgede kullanılacağı bir askere alma sistemini uygulamasını ve bütün yerel meclisleri genişleterek İstanbul'dan bağımsız hale getirmesini talep ediyordu (Ahmad, 1999: 93). Zaten seçimlerden sonra Meclis'e giren Rum mebusların tamamı panhellenistti. Osmanlıcılığa olumsuz bakmaktaydılar. Boşo (Boussios) Efendi Osmanlı Bankası ne kadar Osmanlıysa kendisinin de o kadar Osmanlı olduğunu söylemiştir (Ahmad, 1999: 96-97).

Toprak'a göre İttihat ve Terakki'nin milli olduğu bir realitedir, ancak bu millilik sanıldığı gibi aksine etnik temele dayanan bir millilik değildir. Onların milli olmaktan anladıkları şey Osmanlı'dır. Çok farklı unsurlardan meydana gelen bir devlette içe karşı bir tavırla değil, dışa karşı takınılan tavırla milli olunabilirdi. İttihatçıların bir bölümü Türk Yurdu ve Türk Ocakları ile yakın ilişki içerisinde olmuşlarsa da, iktidarı döneminde İttihat ve Terakki Partisi etnik bir temele oturan politikaları hiç izlememiştir. İttihatçıları toplumu homojenleştirmekten ziyade, sosyalizasyonu sağlamaya çalışmışlardır. Onların yaklaşımlarını liberal milliyetçilik çerçevesi içerisinde yorumlamak gerekmektedir. Bir imparatorlukta farklı alt kimliklerin (milletlerin) olması doğaldır. Türkçe konuşan Müslümanlar dışındaki tüm gruplar bir alt kimliğe sahipti. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı Devleti'nde Türk milliyetçiliği en son ortaya çıkan milliyetçiliktir. Türk milliyetçiliği, diğer milliyetçiliklere üstün gelme gayesi ile ortaya çıkmamıştır (Toprak, 2006: 17).

Karşıdevrim öncesi dönemde İttihatçıları yaptıkları görüşmeler yoluyla Osmanlıcılık ideali doğrultusunda azınlıklarla bir noktaya gelmeyi amaçladılar. Bunun başarısızlıkla sonuçlanması üzerine bu hedefin gerçekleşmesi için gerekli olan adımların Meclis tarafından atılmasına önem vermeye başladılar. Bundan dolayı azınlıkların kültürel ve siyasal özerkliklerini sınırlamaya ve azınlıkların faaliyetlerini devletin denetimi altına sokmak amacına dönük olarak Haziran 1908'de yasa önerileri Meclise getirildi. Okullarda ortak bir Osmanlı kültürü inşa etmeye dönük girişimlerin yolu açılmış oldu. İttihatçıların Osmanlılaştırma politikaları milli bir renge sahip değildi. Azınlıkların üst tabakaları zaten devlette görev aldıkları için Osmanlılaşmışlardı. İttihatçıların yapmaya çalıştıkları, bütün halkı bu sürece dahil etmektir. Bu yaklaşım birliği temin için bir ortak

tarikh yazımını gerektirdiği için, yapılan şey Türkleştirme olarak eleştirilmekteydi. Hâlbuki Balkan Savaşları öncesinde İttihatçılar arasında bile Türklük bilincinden söz etmek mümkün değildir (Ahmad, 1999: 99-100).

Osmanlı Devleti'nde yaşayan değişik unsurların mimarisinden, yemeğine, müziğine kadar pek çok alanda bir benzerlik ve etkileşim olmuş olduğu halde, üst düzey yöneticilerde görülen Osmanlılık kimliğinin halkın alt katmanlarında tutmadığı söylenebilir. Halk kesimi içerisinde Osmanlılığı bir kimlik olarak benimseyenlerin sayısı, bir millet oluşturmak için gerekli sayıya ulaşamamıştır (Erdoğan, 2008: 35-36).

Mısırda 1881'de tertip edilen mitinglerde Türk karşıtı söylemler dile getirilmiş ve Arap milliyetçi söylemi kullanılmıştır. Türk karşıtı tepkiler milliyetçi bir çerçevede oluşmaya başlamıştı. II. Meşrutiyet sonrası dönemde İttihat ve Terakki Türkçeyi "lingua franca" yapmaya dönük girişimlerde bulunduğu, Türk olmayanlardan tepkiler yükselmeye başlamış ve kendilerinin Türkleştirilmek istediklerini dile getirmişlerdi. Gayrimüslimler kendilerinin ancak Osmanlı bankası kadar Osmanlı olduklarını dile getiriyorlardı. Osmanlı, bazı doğu vilayetlerindeki görevli memurlar için kullanılmaya başlandı ve onlarla sınırlı kaldı. Gayrimüslimlerin de askere alınmaları uygulaması başlayınca, bu uygulamaya yine onlar tarafından tepki gösterilmiştir. 1909 yılında askerlik uygulamasına dönük olduğu ileri sürülen Ermeni ve Sırp ayrılıkçı hareketler kendini gösterdi. Askere gitmemek için yurtdışına firar eden Gayrimüslimlerin sayısı hızla arttı. Gayrimüslimler katılmış oldukları savaşlarda (Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı) yerlerini bırakarak kaçtılar veya ordu geri çekilirken düşman askerlerinin tarafına geçtiler (Erdoğan, 2008: 36-37).

Osmanlılaştırma politikasının başarısızlığında, İttihat ve Terakki Cemiyetinin Gayrimüslim üyelerinin Osmanlılık kimliğine inanmamış olmalarının payını da küçümsemek lazım. Bu durum diğer partilerde de aynıydı. Meclisi Mebusan'daki Araplar ilk olarak 1911'de kendilerinin hem parlamentoda, hem de devlet memurluklarında baskı altında olduklarını dile getirmeye başladılar. Yine bu dönemde Arapların ve Arnavutların yaşadığı yerlerde milliyetçi hareketler ortaya çıkmaya başladı. İsmail Kemal Bey, Meclis-i Mebusan'da kendini Osmanlılığın şuurundaymış gibi göstermekteydi. Fakat 1912'de Arnavutluğun ilk devlet başkanı olmak ve bağımsızlığını ilan etmek için Osmanlı Devleti'ni terk etmişti. Aynı şekilde

Osmanlılığın savunucularından olmuş olan Satı el-Husri, mütareke sırasında önde gelen bir Arap milliyetçisi oldu ve bir Arap devleti kurmak amacıyla Suriye'ye gitti. Yine Osmanlı Devleti'nin bir Türk-Arap İmparatorluğu haline gelmesi gerektiğinin dile getirilmesi bu dönemde gerçekleşmiştir (Erdoğan, 2008: 37-38).

Yaygın anlayışın tam tersine Osmanlı Devleti'nde yaşayan Araplar ülke dağılına kadar ilke olarak Osmanlı Devleti'ne sadık kalmışlardır. Reformcular devleti olabildiğince merkezileştirmek istemekteydiler. Bu çabalar dolayısıyla, kendi özerklik sınırlarını olabildiği kadar geniş tutma arzusu taşıyan Arap eşraf ve ileri gelenleri, bu politikalara tepki göstermişlerdir. Belli bir ölçüde sürtüşme alanları da ortaya çıkmıştır. Bu sürtüşmeye gerekçe olarak ortaya çıkan konuların çözümünün müzakere ile mümkün olabileceğini düşünmüşler ve isyanı bir yöntem olarak benimsememişlerdir. Fakat bütün bunlara rağmen Araplar Osmanlı Devleti'nin ve dolayısıyla yönetiminin meşruiyetini sorgulamamış ve sadık kalmışlardır. Arap uleması da bu dönemde tamamına yakın bir mutabakatla devlete sadık kalmıştır. Arabizm bile 1914'e kadar ayrılıkçı bir içerik taşımamaktaydı ve devlete sadıktı. Onlarla olan tartışmanın temelini merkezîyetçiliğin boyutları ve emperyalizme karşı mücadelenin yöntemi oluşturmaktaydı. Arap milliyetçileri içinde de çok büyük bir bölüm için bu dönemde devletten koparak ulus-devlet kurma fikri mevcut değildi (Fuller, 2008: 57-59).

Osmanlı Devleti'ne karşı ortaya çıkan ve "Arap İsyanı" olarak bilinen olgu, daha ziyade Lawrence tarafından popüler hale getirilmiştir. Bu isyanın Arap milliyetçiliği ile pek ilgisi olduğu söylenemez. Bu hareketin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler şunlardır: Hicaz'da yönetimi elinde bulunduranların bir imparatorluk kurarak yönetme haklarının miras yoluyla kendi ellerinde kalmasını sağlama arzuları, şeriat kurallarının ülkede devamının sağlanması isteği ve devletin koymuş olduğu vergilere karşı duyulan korku ve endişeler. Arap milliyetçiliğinin bu bölgelerde hâkim konuma gelmesi ancak İngiliz ve Fransızların bu bölgeleri sömürgeleştirmelerinden sonra mümkün olabilmiştir (Fuller, 2008: 59-60).

Kanun-i Esasi'nin 17. Maddesinde bahsedilen bütün vatandaşların eşitliği anlayışının bir gereği olarak bütün vatandaşları kapsayan askerlik hizmetinin hayata geçirilmesi istenmişti. Bu bağlamda gayrimüslimler askerlik yapmak istemediklerinde bedel-i askeri ödeyerek bu görevden muaf olmuş olacaklardı. Bütün çabalara rağmen bu hayata

geçirilemedi. 1909'da anayasada değişiklik yapılarak bedel-i askeri uygulamasına son verilmişti. Böylece bütün vatandaşların (Müslim-gayrimüslim) askerlik görevlerini gerçekleştirerek devletle özdeşleşmeleri ve kaynaşmaları amaçlanmıştı. Fakat bu operasyon için çok geç kalınmıştı. Etnik ve dini topluluklarda milliyetçilik öyle bir noktaya gelmişti ki, artık bu insanları "Osmanlı vatandaşlığı" kimliği altında bütünleştirmek imkânsızdı. İttihatçılar bir yandan vatani kurtarmak isterlerken, diğer yandan da toplumu dönüştürme çabası içerisine girmişlerdi. Bu iki çaba bazen birbiri ile çelişir hale gelmekteydi. Bu dönemde tebaadan vatandaşa geçiş sağlanmıştı (Üstel, 2009: 30).

II. Meşrutiyet sonrasında Arap vilayetlerinin daha geri kalmış olan bölgelerine dönük çalışmalara daha fazla önem verilmiştir. Bu dönemde yapılan reformlar Arabistan'da büyük bir ilgi ile karşılanmıştı. Merkezi yönetim otoritesini en ücra köşelere kadar taşımak istiyordu. Arabistan'da göçebe hayat yaşayan kabileler bu bağlamda büyük sorun teşkil etmekteydi. Hükümet bu konuyu sık sık gündeme getirmekteydi. İttihatçılar, bu bölgelerde merkezi yönetimin etkinliğini arttırmanın yolunun göçebe kabilelerin yerleşik hayata geçirilmesi ile sağlanacağını, bunun gerçekleşmesinde ise eğitim imkânlarının sağlanmasının büyük bir role sahip olacağını düşünüyorlardı. Kerek'te bir okul açıldı fakat yeterli öğrenci sayısına ulaşamadı. Bu durum göçebelerin çocuklarını okula göndermedeki isteksizliklerini ortaya koymaktaydı. Arap Yarımadası'nı dolaşarak yeni okulların kuruluşunu gözlemlemesi ve kabile düzenine aşina olan vaiz ve eğitimcileri ataması amacıyla İlyas Paşa görevlendirilmişti (Kayalı, 1998: 87).

II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra 17 Aralık 1908'de Meclis-i Mebusan tekrar toplandı. I. Meşrutiyet döneminde Osmanlılığın oluşturulması için atılmış olan adımların tekrar canlandırılması için çaba sergilendi. Bu Mecliste Müslüman ve Gayrimüslim mebuslar arasında temel konularda arzu edilen birliktelik sağlanamamıştı. Bunun da etkisi ile İttihat ve Terakki'nin 1908 ile 1913 yılları arasında İslamcılık politikasını her yıl biraz daha dozunu arttırarak kullanmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede İttihat ve Terakki Şubat 1914'de Ziya Gökalp ve Moise Cohen'in (Tekinalp) içlerinde bulunduğu bir ekiple İslam Mecmuası dergisini yayınlamaya başladı. 1911'de Libya elden çıktıktan sonra, Müslüman Arapların Osmanlı Devleti'ne sadık kalmalarını

sağlamaya dönük olarak daha yoğun bir şekilde kullandılar. Balkan Savaşları'nda Osmanlı Devleti kendi eski Gayrimüslim tabasına karşı mücadele vermişti. Bunun da İslamcılık politikası izlenmesinde etkili olduğu söylenebilir. 21 Kasım 1911'de Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurulduktan sonra etkilerinin azalacağını düşünen bazı İttihat ve Terakkiciler (Maliye Nazırı olan Cavit Bey gibi) padişahın Halifelik unvanını bırakarak, bütün Osmanlıların hükümdarı olması gerektiğini dile getirdiler (Erdoğan, 2008: 34).

Her ne kadar İttihatçılar döneminde Türklerin etkinliği artmış ve Mecliste en büyük grup olarak yer almış olsalar da, en çok üzerinde durulan ve önemsenen nokta ulusalcılık değil, İslamdı. Başkentteki bazı entelektüeller dışında ulusalcılığı ciddiye alan kimse yoktu. Her ne kadar İTC içerisinde önemli Türkçüler yer alsalar da komite İslama olan bağlılığını devam ettirdi. Sait Halim Paşa gibi bir İslamcının 1913'te sadrazamlığa getirilmiş olması anlamsız değildi. Her ne kadar 1916'daki Arap isyanı sonrasında Sait Halim Paşa istifa etmiş olsa da, görevini 1917'ye kadar devam ettirmiştir. Türklerin büyük bölümü kendilerini her şeyden önce Müslüman olarak görmekteydiler. Hanedana karşı sadakatleri halife-sultan bağlamında devam etmekteydi. Bu durum Kürtler ve Arapların çoğu için de böyleydi. Her ne kadar gayrimüslimler için bir cazibesi kalmamış olsa da, onlarında hanedana sadık kalacakları umuluyordu. Osmanlılık ve İslam'ın Rusya, Mısır ve Hindistan başta olmak üzere bütün Müslümanlar üzerinde etkisi hala oldukça fazlaydı. Böyle bir tesirin varlığının da etkisiyle yaklaşan savaşın öncesinde İttihatçılar İslamı bir dış politika faktörü olarak görmekteydiler (Ahmad, 2007: 53).

Osmanlı üst düzey yöneticilerinde oluşmuş olan emperyal kimliğin özellikle Balkan Savaşları sonrasında yerini tepkici bir milliyetçi kimliğe terk ettiği söylenebilir. Bunun göstergelerinden birisi, 1914 yılında Osmanlı Devleti'nde yaşayan Rumlara karşı yapılan boykot kararının ve Rumların buldukları yerleri terk etmeleri için girişilen ürkütmeye dönük uygulamaların hem İttihat ve Terakki hem de hükümet tarafından gizlice desteklenmesidir (Erdoğan, 2008: 34).

İttihatçıların yönetiminde devletin Türklüğü vurgusu önemli bir güç kazandı. 1913 sonrasında Türk vatanseverliği ve milliyetçiliği devletin gayriresmi ideolojisi konumuna geldi (Karpat, 2009: 31). Osmanlı Devletinin son döneminde, özellikle de Balkan Savaşları'nda yaşanan hezimetten sonra Türklük-kimlik bilinci her zamankinden daha

fazla ortaya çıkmıştır (İnalçık, 2002: 34). Balkan Savaşları sırasında ilk kez “Türk ordusu”, “Türk hükümeti”, “Türk hakani” gibi terimler kullanılmaya başlanmıştır (Berkes, 2008: 435-436).

İTC, basın ve örgütlenme özgürlüğünü sınırlandırınca, ağır bir şekilde, Türk olmayanları Türkleştirme politikası güdüldüğü gerekçesiyle eleştirildi. Bu eleştirilere cevap veren Hüseyin Cahid, Türkleştirmeye dönük yapılan eleştirilerin altında yatan nedenin, ayrılıkçı girişimlere bir meşruiyet kazandırma amacı güttüğünü savunuyordu. Ona göre birlik ve bütünlüğün sağlanabilmesinin yolu, etnik ve dinsel ayrılıkları bir tarafa bırakmakla mümkün olacaktır. Cahid, İslam ve Türkçenin Osmanlı Devleti'nin temel taşları olduğunu, bu unsurlara öncelik verilmesinin Osmanlılık ile ters düşmeyeceğini ve onu zayıflatmayacağını yazıyor (Kayalı, 1998: 93). Hüseyin Cahid Türkleştirme eleştirilerine karşılık olarak 31 Ağustos 1909'da Tanin'de şunları yazıyor (Aktaran, Kayalı, 1998: 98):

“[Genç Türkler de] bir insandır, onlar da milliyetlerine son derece merbutturlar; eğer ellerinden gelseydi, kendilerinin ihtiyarına bırakılmış olsaydı bugün Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki bütün akvamı bir dakika bile kaybetmeden Türk yaparlardı. Bunda hiç şüphe edilmemeli. Genç Türklerin yerinde Genç Çinliler, Genç Hotantular olsa onlar da böyle isterlerdi.”

İslam her ne kadar Balkanlar'da ve Anadolu'da yaşayan farklı etnik kökenden insanların kaynaşmasını ve birliğini sağlamışsa da, dinden başka ortak özelliği olmaya Arapların bu bütün içerisinde erimesini sağlayamamıştır. Bir milletin inşasında harcın içerisinde sadece din olduğu zaman, bu yeterli olamamaktadır. Dinin yanında başka ortak noktaların da bulunması (veya inşası) gerekmektedir. Araplar kendilerini Osmanlı idaresi altında da “Arap” kimliği ile diğerlerinden zaten ayırmaktaydılar (Karpat, 2009: 55). Bu şartlar altında Arapları “Türk” kimliği içerisinde eritmek mümkün olamamıştır.

II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan “Bozkurt” efsanesi olumsuz bazı etkiler yapmıştır. Osmanlılara karşı I. Dünya Savaşı sırasında ayaklanan Mekke Şerifi Hüseyin'in bu konuda söyledikleri, en azından Arapların bir bölümünde ortaya çıkan milliyetçilikte İttihatçılarının etkisinin olduğunu ortaya koyuyor. Şerif Hüseyin İttihatçılarının yaklaşımına şu şekilde tepki gösteriyor: “Bizim davamız Halifeye karşı değil, Bozkurda tapacak kadar Turancılıkla meşbu İttihat Terakki erkânınadır” (Türküne, 2008a: 653). Ayaklanan Araplar bile halifeyi sorgulamamaktayken, milliyetçi

uygulamaları olan İttihatçıları sorgulamaları üzerinde iyi düşünülmesi gereken bir konu olsa gerek. Milliyetçi yaklaşımlar sonuç itibariyle başka milliyetçi uyanışlara kaynaklık edebilmektedirler.

Ahmad'a göre halkın büyük bir bölümü Birinci Dünya Savaşı kesin bir yenilgiyle sonuçlandığı 1918'e kadar çok dinli ve çokuluslu bir imparatorluk yapısını sürdürmekte kararlıydı. Bu nedenle milliyetçilik sadece azınlıkların ilgisini çeken bir olgu olmaktan öteye gidemedi. Yenilgi sonrasında devletin parçalanacağı ve Batılı büyük güçler tarafından devletin sınırları dahilinde yaşayan toplulukların kendi kaderlerini tayin hakkını destekleyeceklerini anladıktan sonra Osmanlılar artık kendilerini bir millet olarak tanımlamaları ve kendi kimliklerini bu çerçevede açıklamaları gerektiğini anlamış oldular (Ahmad, 2008: xii).

1908 Devriminin ideolojisi Osmanlılık idi. İTC'nin savunduğu fikir, bütün Osmanlı tebaasının eşit haklara sahip olan yurttaşlar olarak devlete sadakat gösterecekleriydi. Osmanlılık düşüncesini devletin her yerine yaymak amacıyla "İttihâd-ı Anâsır-ı Osmâniye Heyeti" kuruldu (Ünal, 2008: 69). Bu yaklaşım 1913'e kadar devam etti. Fakat II. Meşrutiyet'in ilanından kısa süre sonra Rum, Ermeni ve Bulgarların özerklik taleplerinin ve milliyetçi eğilimlerinin devam ettiği görülmeye başlandı. Hatta Arnavutlar bile Osmanlı kimliğinin yerine kendi milli kimliklerini ön plana çıkartmışlardı. İTC'nin durumu da farklı değildi. Türk milliyetçiliğinin, en azından Müslüman milliyetçiliğinin etkisi altına 1908 Devrimi öncesinde düşmüş bulunuyordu. Resmi olarak Osmanlılık fikrini desteklediği halde Osmanlılık anlayışı diğer etnik toplulukları Türkleştirmeye dönük bir çerçevede ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu durum diğer etnik gruplarca fark edilmekteydi ve Osmanlılık böylece daha fazla zedelenmiş oluyordu. İTC'nin Osmanlılığı savunması bir zorunluluktaki. Aksi durumda ülkenin üçte ikisinden vazgeçmesi gerekmekteydi (Zürcher, 2007: 187-188).

Osmanlılık akımının 19. yüzyılda ülkenin dağılmasını engellemeye dönük boş bir girişim olduğu yönündeki eleştirileri Ortaylı doğru bulmamaktadır. Ona göre o dönemin şartları içinde tek tutarlı ve kurtarıcı yol Osmanlılık ve Osmanlı vatani bilinciydi (Ortaylı, 2007b: 27). Karpat'ın belirttiği gibi Osmanlı Devleti olmasaydı, Türkiye Cumhuriyetinin ortaya çıkması mümkün olamazdı. Siyasi Osmanlılık başarısızlıkla

sonuçlandığı halde, tarihsel ve kültürel Osmanlılık Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşunu hazırlamıştır (Karpat, 2009: 68).

Bir milletin ortaya çıkması için bireyleri birbirine bağlayacak temel kimlik ve değerlere, yani milletin subjektif yönlerine de hitap etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Osmanlılık politikası tek başına bu subjektif değerlere hitap etmemektedir. Bu nedenle Osmanlılık politikası Osmanlı toplumunda bir birlik ve dayanışma duygusu yaratamamıştı (Karpat, 2009: 71-72).

Osmanlıcılığın başarılı olamamasının nedeni, onun yapay bir kimlik olması ile ilintili değildir. Sonuç olarak modern manada bütün milli kimlikler bir şekilde “tahayyül” veya “icat” edilmişlerdir. Osmanlıcılığın başarısızlığının temel nedeni, onu toplumsal hayatta rasyonalize edecek ve siyasal alana taşıyacak süreçlerin eksik olması veya olmamasıdır. Sonuç itibarıyla “Amerikan” kimliği Osmanlı kimliğinden daha fazla homojen bir dünyayı kapsamamaktadır (Öğün, 2003: 66). Buna rağmen Amerikada bir Amerikan kimliği inşası başarıya ulaşırken, Osmanlı kimliği kısmi bir başarı elde edebilmiştir.

#### **2.4.2.1. Milli Kimlik İnşasında Okulun Yeri**

Modern merkezi devletlerde millet inşa sürecinde en fazla üzerinde durulan ve faydalanılan araçlar okul ve ordudur. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihatçıların bu iki kurumun üzerinde de önemle durdukları görülmektedir (Üstel, 2009: 29). 1908 öncesi dönemde dahi Jön Türklerin devletin Türk olmayan vatandaşlarını asimile etmek istedikleri yönünde eleştiriler yapılmıştır. İttihat ve Terakki Partisi yönetimi ele geçirdikten sonra bütün okullarda milliyetçi reformları hayata geçirmek istediği yolunda suçlamalara maruz kalmaktaydı. Jön Türkler, millet-sistemi çerçevesinde oluşturulmuş olan okullara son vererek, bütün ülke çapında eğitim veren devlet okullarının açılmasını önemsemektedir. Bu yolla azınlıkların kendi okullarında milliyetçi söylemlerle eğitim vermelerinin önüne geçilmek istenmektedir. Jön Türkler eğitim diline dönük olarak da yoğun eleştiriye uğramaktaydı. Jön Türklerin 1908 tarihli programlarında şu noktaların altı çizilmektedir:

- Millet okullarında eğitim dili o zamana kadar olduğu gibi, kendi dillerinde yapılmaya devam etmelidir. Türkçe ikinci dil olarak öğretilmelidir.



- Genel, yani değişik dinlerden öğrencilerin okuduğu ilkokullarda eğitim dili çocuğun anadili olmalıdır. Türkçe ikinci dil olarak öğretilmelidir.

-Değişik dinlerden öğrencilerin birlikte okudukları ortaokullarda eğitim dili kural olarak Türkçe olmalıdır. Fakat öğrencilerin anadilleri de ikinci dil olarak öğretilmelidir.

-Yüksekokullar için, özellikle de askeri akademiler ve yönetime eleman yetiştiren diğer sosyal okullar için sadece Türkçe ders dili olarak öngörölmekteydi (Tunaya, 1984: 66; Adanır, 1989: 87).

Bugünden bakıldığında liberal görünen bu program, yönetim ve çoğunluk dili olan Türkçenin eğitim sisteminde dominant bir yer edinmesine yardımcı oldu. Türkçenin ülke genelinde kullanılır hale gelmesinin sağlanması milli kimliğin inşası bakımından bir zorunluluktur. Aslında genel eğitim kurumları kantitatif ve kalitatif bakımlardan çok geri kalmıştı. Mezhep okulları daha iyi durumdaydılar. Ayrıca birçok yerde Müslümanlarında okuyabildikleri misyoner okulları açılmıştı. Bu okullarda eğitim dili olarak bir Avrupa dili kullanılıyordu (Adanır, 1989: 87).

Eğitim alanında İttihatçılar gerçekleştirmek istedikleri reformlarda ülkenin genel problemleri dolayısıyla zorluklarla karşılaşılıyorlardı. Devrimden sonraki ilk 10 ay içerisinde 7 kere maarif nezareti (eğitim bakanlığı) değiştirdi. İttihatçılar devrim sonrası dönemde Arap vilayetlerinde yeni okullar açtılar. Bu durum eğitim yoluyla birlik ve ilerlemenin mümkün olacağına olan inancın bir göstergesidir. İTC 500 öğrenci kapasiteli bir okulu 1909'da Şam'da açtı. Daha küçük kapasiteli okulları Suriye'nin diğer şehirlerinde, Kudüs'te, Medine'de açtı. Bu okullar bağışlarla finansa edilmişti (Kayalı, 1998: 86).

1915'de (13 Eylül 1331) cemaat mekteplerini de içeren bir düzenleme yapıldı (Mekatipleri Hususiye Talimatnamesi). Bu düzenlemenin altıncı maddesi özellikle önemlidir: "Lisan-ı resminin gayrı lisanla icra-i tedrisat olunan mekatibi-hususiyyede Türkçe'nin ve Osmanlı tarih ve coğrafyasının talim ve tedrisi mecburidir. Türkçe sunuf-ı ibtidaiyyede haftada dört saatden ve sunuf-ı taliye ve aliyyede iki saatden olmayacak ve Osmanlı tarihi ve coğrafyası mektebin lisan-ı tedrisiyle de okutulabilecektir." Yani resmi dil olan Türkçe dışında bir dilde eğitim veren özel okullarda Türkçenin yanı sıra Osmanlı tarih ve coğrafyasının okutulması zorunlu hale

getiriliyor. Bu düzenleme öncesinde de Türkçe bu okullarda zorunlu ders durumundaydı. Türkçe ortaokul ve liselerde iki, ilkokullarda ise dört saatten daha az okutulamayacaktı. Osmanlı tarih ve coğrafyası bu okulların eğitim diliyle okutulacaktı. Bu dersler okuldaki hocalar tarafında verilebilecekti. Yani Türk hocaların bu dersleri vermeleri mecburi tutulmamıştı. Dolayısıyla ittihatçıların okullarda Türkleştirme politikası güttüğü iddia edilemez. Burada yapılan, cemaatin dilinin yanında resmi dilin de öğretilmesinin sağlanmasıydı (Toprak, 2006: 19-20). Bu okullarda okutulacak dersler arasında Malumat-ı Medeniye dersi sayılmamıştır (Üstel, 2009: 39-40). Talimatnamede yabancılar tarafından kurulan özel okullara dönük hükümlere de yer verilmiştir. Yabancı cemaatlerin, cemiyetlerin ve şirketlerin kendi adlarına özel okullar açmaları yasaklandı. Yabancıların okul açabilmelerinin şartı “devlet-i metbuaları tebaasından mektebe ihtiyaç gösterecek raddede nüfus mevcut olmak ve o devletin ülkelerinde Türk tebaasının mektep açmasına müsaade usulü câri bulunmak” idi (Koçak, 1985: 490).

Hükümet, I. Dünya Savaşı sırasında tek taraflı olarak kapitülasyonları kaldırdı. Bu bağlamda yabancılara ait okulların serbestçe denetlenmesinin yolu açılmış oldu. Osmanlı Devleti savaşa katıldıktan sonra Fransız, İtalyan, İngiliz ve Rus okullarına el koydu ve bu okullar kendi faaliyetlerine son vermek zorunda kalmış oldular. Müttefik devletlerce açılmış olan okullar ise faaliyetlerini serbest bir şekilde sürdürmeye devam etmişlerdir. Mütareke sonrasında ise bütün yabancı okullar faaliyetlerini serbestçe sürdürmüşlerdir (Koçak, 1985: 490).

II. Meşrutiyet dönemi aslında bir yenileşme dönemi olarak görülebilir. Bundan dolayı ideolojik eğitime büyük önem verilmiştir. Bu bağlamda halkın eğitilmesinin öneminin farkına varılmış ve bu iş için halkı aydınlatacak bir zümrenin yetiştirilmesinin gerekliliği üzerinde durulmaya başlanmış ve bu çerçevede görüşler ileri sürülmüştür. İTC kendi ideolojisini yaymak istemekteydi. Kendi ideolojisine uygun bürokratlar, bilim adamları, öğretmenler ve din adamları yetiştirmek ve bunlara dayanarak gücü elinde tutmak, bunlar aracılığıyla kendi ideolojisini halk tabakalarına yaymak ve padişahın ve muhafazakar çevrelerin baskısından kendini korumak istemekteydi (Bakır, 2008: 198-199).

Devrim sonrasında eğitim alanında yoğun tartışmalar yaşanmış ve eğitim konusu gündemin en önemli noktalarından biri haline gelmiştir. Eğitimin felsefesi üzerindeki

tartışmalar yoğunluk kazanmıştır. Çocuğun bir birey olarak mı yoksa toplumun bir parçası olarak mı eğitilmesi gerektiği üzerinde Sâtı Bey ile Ziya Gökalp arasında yoğun bir tartışma yaşanmıştır. Bu bağlamda Emrullah Efendi geliştirmiş olduğu “Tûbâ Ağacı Nazariyesi”ni ortaya atmıştır. Emrullah Efendi’ye göre eğitimde ıslahat ve teşkilata öncelikle yüksek öğretimde başlanması gerekmektedir (Koçer, 1992: 170-171). 1909’da Maarif Nâzırlığı’na getirilmiş olan ve İTC üyesi Emrullah Efendi’ye göre öncelikle bir toplumda aydınların yetiştirilmesi gerekmektedir. Aydınlar yetiştikten ve çoğaldıktan sonra halk da aydınlanacaktır. Eğitimde özgürlük ve milli kalkınmayı sağlayacak yenilikler öncelikle yüksek öğretimde hayata geçirilmeliydi (Bakır, 2008: 202; Sakaoğlu, 1985: 481-482). Sâtı Bey ise çürük temel üzerinde bina inşa edilemeyeceğini ileri sürerek eğitimde ıslahatın ilköğretimden başlatılması gerektiğini savundu. Emrullah Efendi, ilköğretimin yaygınlaştırılmasının ve bazı olumlu sonuçların alınmasının uzun zaman alacağından dolayı ıslahatın üniversitelerde yapılmasını savunmaktaydı (Sakaoğlu, 1985: 482).

Eğitimde yapılacak ıslahatların hangi kademedden başlaması gerektiği yönünde yapılan tartışmalar bir taraftan sürerken, bu dönemde yapılan değişiklikler her kademe kendini göstermeye başlamıştır. İlköğretim parasız hale getirilerek bütün vatandaşlar için zorunlu kılınmıştır. İlköğretimi yaygınlaştırmak için özel vergiler konulmuş ve “Tevhid-i tedrisat” yönünde adımlar atılmıştır. Eğitimin ulusallaştırılmasına yönelik adımlar atılıyor (Tekeli, 1985: 473). Alfabeden kaynaklanan zorlukları bertaraf etmek amacıyla alfabede değişiklikler yapılarak, daha kolay kullanılabilir hale getirilmeye çalışılıyor. Arap harflerinde biçimsel bazı değişiklikler yapılmış, tıpkı Latin alfabesinde olduğu gibi her harfin ayrı yazıldığı bir tarz geliştirilmiştir. Yapılan değişiklikler Enver Paşa’nın bakanlığı döneminde orduda kullanılmıştır. Bazı kitapçıklar yeni harflerle bastırılmıştır (Güven, 2004: 24-25). Milli kimlik inşası açısından halkın daha kolay okuyup yazacağı bir alfabenin oluşturulması önemlidir. Okuma yazmanın yaygınlaşması ile milli kimliği bütün vatandaşlara yaymak daha kolay olacaktı. Bu dönemde atılan adımlar cumhuriyet dönemi uygulamalarının hazırlık aşamasını oluşturmuştur.

Meydana getirilecek yeni vatandaşın şekillenmesinde okula özellikle de ilkokula büyük önem verilmiştir. Eğitim alanına verilen önem ile bu dönem uygulamaları III.

Cumhuriyet Fransa'sına benzemektedir. Tanzimat döneminde bağımsız bir özne olarak keşfedilmiş olan “çocuk” II. Meşrutiyet döneminde yapılan çalışmalarla inşa edilmiştir. Artık çocuk sadece aileye ait olarak değil, bazen ulusun, bazen da ırkın geleceği olarak görülmeye başlanmıştır. İlk ve orta öğretimin temel pedagojik amacı yurttaşlıktır. Dolayısıyla nesiller yurttaşlık bilinci ile yetiştirilmelilerdir (Üstel, 2009: 30-32). Bütün devrimcilerin yaptıkları gibi Jön Türkler de reformlarının merkezine eğitimi koymuşlardı. Gerek resmi gerekse gayri resmi eğitim yoluyla halkın bilinçlenmesi, anayasal ve liberal değerlere daha açık hale gelmesi, hukuk ve düzenin yerleştirilmesi daha kolay sağlanabileceği inancı hâkimdi. Tanzimat sonrası uygulamaya konulan eğitim politikası ile güdülen temel amaç daha ziyade idari ve askeri personelin yetiştirilmesiydi. İttihatçıların eğitim amacı ise bunun çok daha ötesindeydi: Osmanlı halkının tamamının aydınlanması. Bu amacı gerçekleştirmek için yaptıkları sadece hükümet vasıtasıyla zorunlu eğitimin gerçekleşmesi değildi. Aynı zamanda bir kitle örgütü olarak kendi kaynaklarını bu amaç doğrultusunda seferber ettiler. Zaten İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908'deki ilk kongresinde bu yönde hedefler belirlenmişti. Hedeflerinden bazıları şöyle özetlenebilir: özel okullar ve gece okulları açmak, sanayi, ticaret ve tarım odalarına teşvikatta bulunmak, başta sanayi mektepleri olmak üzere, yetişmiş öğretmen bulmak, el kitapları ve pratik kitaplar yayınlamak, Avrupa'ya öğrenci göndermek vb. yer almaktaydı (Kayalı, 1998: 86).

II. Meşrutiyet ile birlikte “vatandaş” siyasal literatürün merkezine yerleşir. Bu süreç içerisinde öncelikle vatandaşın tanımı yapılır ve daha sonra bu çerçeveye uygun vatandaşın icat edilmesine çalışılır. Cumhuriyet döneminde de devam eden bir şekilde, ders kitaplarında vatandaşın açık bir tanımı yoktur. Vurgu daha ziyade vatandaş topluluğunun üzerine yapılmaktadır. Liberal bir anlayışta olan birey-vatandaş anlayışını bu kitaplarda görmek mümkün değildir. Topluluk-vatandaş anlayışı temel alınmıştır. Vatan bir ailedir ve birey bu ailenin bir ferdidir; dolayısıyla vatandaş ortak vatanın bir evladı olarak görülür. Vatandaşların tümü kardeşirler (Üstel, 2009: 73-74). İnşa edilecek kimliğe uygun tarih araştırmaları yapılmalı ve kitaplar basılmalıydı. 1909'da “Encümen-i Tarih-i Osmanî” kuruldu. Bu kurumun oluşturulması, Osmanlı tarihinin yeni bir yorumu tabi tutulacağına bir göstergesiydi (Karpat, 2009: 68).

Fransa’da olduğu gibi yurttaşı yaratmanın yolu olarak eğitim görülmüştür. Fransız, Alman, Amerikan, Belçika vb. ulusunu oluşturma sürecinde okullarda okutulan yurttaşlık dersleri müfredata onlardan yaklaşık 50 yıl sonra konulmuştur. Cumhuriyet döneminde ilk ve orta öğretimin en önemli derslerinden biri olan yurttaşlık dersleri ile “iyi vatandaş” oluşturulmaya çalışılmıştır. Farklı toplum kesimlerini kaynaştırmak ve tek millet haline getirmek ve bireylerin devlete aidiyet duygularını geliştirmek için bu ders gerekli görülmüştür. Bu yöndeki girişimlerin Meşrutiyet döneminde ehemmiyet kazandığı söylenebilir. Ders programlarında toplum mühendisliği ile hareket edilmiştir. Yurttaşlık bilgisi 1908 sonrasında okullarda “Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye” ismiyle okutulmaya başlandı. Özellikle Balkan Savaşı’na kadar olan dönemde İttihatçılar çok sayıda ders kitabı yayımladılar. Malumat-ı Medeniye kitabının II Meşrutiyet’in ilanından kısa süre sonra hazırlanması, bu konuda İttihatçıların hazırlıklarının olduğunu göstermektedir. III. Fransa Cumhuriyeti döneminde ulusal kimliğin inşası ve yurtseverliğin aşılması için özellikle okutulmasına önem verilen dersler yurttaşlık bilgisi, tarih ve coğrafya olmuştur. Aynı mantıkla Osmanlı Devleti’nde de Osmanlı tarihi, Osmanlı coğrafyası ve Malumat-ı Medeniye dersleri okutulmuştur. 1913 tarihinde çıkarılan ve 1961’e kadar yürürlükte kalan “Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı” ulus inşa sürecinin gereği olan eğitimde eşitliği sağlamıştır. Bu talimatname, devlete inşa sürecinde gerekli olanakları sağlar. Talimatnameye göre “iyi vatandaş” dinine, milletine bağlı, eğitilmiş bir yurtsever olarak tanımlanır. Fransa, Prusya’ya karşı 1870’de yenilince, bu yenilginin gerekçesinin askeri olmaktan ziyade, Prusyalıların eğitim sistemi ile yurtseverlik duygusunu daha iyi aşılamış olduklarına bağladı ve çözüm olarak yurttaşlık derslerini müfredata koydu. Bu kanunun hazırlanmasında da aynı şekilde Balkan Savaşları’nda Osmanlı’nın eski tebaasına karşı aldığı yenilginin askeri gerekçelerden çok, bu devletlerin yurtseverlik duygusunu halkına daha iyi aşılamış olmalarına bağladılar. Ulusal bilinci olan, yurtsever, bütünleşmiş bir ulusu inşa etmek için girişimler başlatılmıştır. Bu aslında Osmanlılık kimliği altında entegrasyonu gerçekleştirme ve dağılmayı engellemeye dönük bir hareketti (Üstel, 2009: 33-39).

“Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı”nın (İlköğretim Geçici Yasası) ancak 1913 yılında çıkarılabildiği olmasının nedeni, gayrimüslim azınlıklar tarafından kendi okullarına dönük müdahalelere karşı ortaya koydukları dirençti. Bu kanunun 20.

maddesi ile devlete özel okulları adeta devletleştirmenin yetkisi tanınmıştır. 91. maddesinde ise özel okulları denetmesi için müfettişliklerin kurulması öngörülmüştür. Yasada yabancı özel okullara dönük herhangi bir hüküm yer almamıştır (Koçak, 1985: 488-489). “Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı”na göre ilkokulların anaokulu ve anasınıfları açılmalıydı. Anaokullarına dönük olarak 1915’te bir yönetmelik yayımlandı. Bu yönetmelik çerçevesinde İstanbul başta olmak üzere bazı büyük şehirlerde anaokulları açıldı. 1915’te anaokullarına öğretmen yetiştirecek bir okul kuruldu fakat eğitimine birkaç yıl devam ettikten sonra kapatıldı (Başaran, 1999: 95). II. Meşrutiyet dönemi ile birlikte “iyi vatandaş” yetiştirmek için ilkokul öncesi eğitimin önemi kavranmış ve adımlar atılmıştır. Milli kimliğin inşasında eğitimin erken yaşlardan başlatılması bir zorunluluk olarak görülmeye başlanmıştı.

1915’de çıkarılan “Mekاتب-i İptidaiyeye Mahsus Talimatname” ilköğretimin genel amaçlarının yanı sıra Malumat-ı Medeniye dersinin hedeflerinin neler olduğunun çerçevesinin çizilmiş olduğu bir düzenlemedir. Bu düzenlemede Malumat-ı Medeniye dersindeki gayenin çocukları uslandırmak veya bazı bilgiler ile donatmak olmadığı, onları hayata hazırlama amacı güdüldüğü belirtilmektedir. Önemli olan çok bilgi ile yüklenmesinden ziyade, bilgisi az olsa da kendisinin ve devletinin çıkarlarını savunabilecek insanların yetiştirilmesi amaçlandığı belirtilmektedir. Talimatname, ders programında yer alan dersleri kendi arasında ikiye ayırmaktadır: “talim ve terbiye dersleri” ve “terbiye dersleri”. Özellikle devletlerin “terbiye-i milliye”nin zayıf olan noktaları üzerinde yoğunlaşmasının bir zorunluluk olduğu belirtilmektedir (Üstel, 2009: 40-41). II. Meşrutiyet döneminde çocuklara aşılarmaya çalışılan değerlerden bazıları şunlardır: hayatı sevmek, İtaatkar olmak, doğru olmak, fakirlere yardım etmek, mertlik, temizlik, tutumluluk, vergi vermek, askerlik, kötü alışkanlıklardan uzak durmak, başkalarına ve hayvanlara zarar vermemek vb. (Doğan, 1994: 124-162).

Malumat-ı Medeniye ders kitapları incelendiği zaman, ana meşrutiyet kaynağı olarak, modern devletin inşası sürecinde Kanun-i Esasi sisteminin temel alındığı görülmektedir. Bu dönemde ders kitaplarında Kanun-ı Esasi adeta dinsel bir kitapmış gibi aşırı derecede yüceltilmiştir. Kanunlar olmadan medeni bir hayatın sürülemediği, milletin saadeti için kanunlara uygun davranılmasının gerektiğinin altı çizilmektedir. Meşrutiyet rejimi yüceltilerek, daha önceki dönemden ayrıştırılır. Bugün sık sık dile getirilen

“Cumhuriyetin kazanımları” çerçevesindeki bir yaklaşımla “Meşrutiyet rejiminin kazanımları” üzerinde yoğun bir şekilde durulmakta ve bu kazanımların en önemlisinin hukuk devletinin inşası olduğu belirtilmekteydi (Üstel, 2009: 56).

Bu dönemde meşrutiyetin kaynağı konusu üzerinde de durulmaktadır. II. Abdülhamit rejimini yücelten yaklaşımlar ders kitaplarından çıkarılarak meşrutiyet rejimini yüceltici yaklaşımlar aktarılmıştır. Daha önceki dönemlerde yayınlanmış okul kitaplarından önemli bir bölümü besmele ile başlamakta idi fakat yeni dönemde çok az ders kitabı besmele ile başlatılmıştır (Doğan, 1994: 70-71).

Malumat-ı Medeniye dersleri vasıtasıyla yeni inşa edilen bireylere tanrısal kaynaklı bir egemenlik anlayışının yerine “ulusal egemenlik” düşüncesi çerçevesinde laik bir meşrutiyet anlayışı verilmeye çalışılmıştır. II. Meşrutiyet döneminde modern devlet kuramının temelini “Hâkimiyet-i milliye” oluşturmuştur. Derslerde millet egemenliğinin seçim yoluyla gerçekleştiği ve seçimle oluşan meclisin temsil mekanizmasının gerçekleşmesinde önemli bir yere sahip olduğu anlatılmaktaydı. II. Meşrutiyet rejiminin önemli özelliklerinden biri de “hak ve özgürlükler” rejimi olmasıdır. Modern yönetim anlayışı da bu dönemde hayata geçer. Modern yönetimin temel taşı konumundaki eşitlik anlayışı ön plana çıkarılmıştır. Bu anlayış mutlakiyetçi yönetimin sonu anlamına gelmektedir. Eşitlik anlayışının İslama da uygun düştüğünün üzerinde durulmuştur. Malumat-ı Medeniye kitaplarında yönetimin vatandaşlarına eşit muamelesinin yanı sıra fırsat eşitliği anlayışının da üzerinde durulur. Bu anlayış farklı sosyal tabakalara ait vatandaşların sosyal olarak eşitlenmesinin yolunu açmaktadır ki, bu vatandaşlardan oluşan bir toplumun inşasında büyük önem taşır. Eğitim, fırsat eşitliğinin sağlanmasında temel alanlardan birini oluşturmaktadır. Eşitliğin doğal bir sonucu olarak, devlet memurlarının bütün vatandaşlara eşit muamele etmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla bu dönemde inşa edilen kamusal alan, kamuda çalışanların yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Ders kitaplarında ayrıntılı bir şekilde oluşturulmak istenen memurların özellikleri üzerinde durulmuştur. Bu yapılırken II. Abdülhamit döneminin baskıcı memurunun karşıtı bir memur portresi çizilir. Bu bağlamda yeni oluşturulan memur üstün ahlaki özelliklere sahiptir. Üzerinde durulan konulardan biri de memuriyette yükselmenin tek kriterinin liyakat olduğuydu. Artık memurlar devletin ve milletin memurlarıdır. Maaşları halktan alınan vergilerle

karşılandığına göre, hizmet sunumunda iyi bir performans göstermelidirler (Üstel, 2009: 57-60).

II. Meşrutiyet döneminde yazılan kitaplarda ekonomik eşitlik üzerinde durulmamıştır. Bu yaklaşımı öne çıkaran yazarlara sosyalizm tehdidi temelinde olumsuz yaklaşımıştır. Malumat-ı Medeniye kitaplarında üzerinde durulan liberal değerlerden biri de özgürlük ve kardeşliktir. Çok milletli devletlerde vatandaşın inşasında önem verilen din ve vicdan özgürlüğünün üzerinde durulduğu dikkat çekmektedir. Devletin resmi dininin İslam olduğu belirtildikten sonra, devlet tarafından tanınan dinlerden olan vatandaşların inanç ve ibadetlerinde tam serbest oldukları belirtilmiştir. Din konusu ele alınırken bir taraftan İslamın resmi din oluşu belirtilirken, diğer taraftan ise dinin özel alana ait bir olgu olduğunun altı çizilmektedir. Bu durumun bir tezat oluşturduğunun üzerinde durulmamaktadır. Dinin siyasete alet edilmemesinin gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Buradan daha ziyade Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslimlere, dolayısıyla Osmanlıya müdahale eden yabancı devletlere dönük bir mesaj verilmektedir (Üstel, 2009: 61-63).

Malumat-ı Medeniye kitaplarında vatandaşın ahlaki özellikleri konusunda geniş açıklamalar vardır. Vatandaşın inşasında beden-akıl-ruh çerçevesinde belli bir sırayla ve adım adım hareket edilmektedir. Öncelikle beden ele alınır sağlıklı yaşam söylemi üzerinde durulur. Sağlıklı beden ve ruh vatandaşın kurucu özelliği olarak görülür. Kişilerin önemli vazifelerinden biri, kendi sağlıklarını korumaları olarak aktarılır. Kişinin iradesiyle kendi hayatını yönlendirebileceği belirtilir. II. Abdülhamit dönemindeki ders kitaplarında temizlik olgusu dini bir zorunluluk olarak aktarılırken, II. Meşrutiyet sonrası kitaplarda temizlik kamusal-ulusal yarar bağlamında ele alınır. Temizliğin medeni olmanın bir göstergesi olduğu anlatılır (Doğan, 1994: 146-147).

Sağlıklı yaşamın temel şartı olarak itidalli hareket etmek gösterilir. Bu dönemde vatandaşlardan beklenen erdemli olmanın temel çerçevesini ölçülülük ve kendine hâkim olma oluşturmaktadır. Bu aynı zamanda medeni olmanın sonucudur. Bu çerçeveye uymayan davranışlar olarak oburluk, sarhoşluk ve intihar görülür ve bu tür davranışlar eleştirilir. İntiharın kötü olarak sunulmasının nedeni artık günah olması değil, iradesizlikten kaynaklanmasıdır. Bu bir zayıflık işaretidir. O dönemde Osmanlıda intihar ve alkolizm önemli bir toplumsal sorun durumunda olmadığı halde, kitap



yazarları Avrupa'daki benzer kitaplardan etkilenerek bu konulara geniş yer vermişlerdir. Bireylerden itidalli olmalarını talep etmekteki gaye, itidalli davranan bireylerin toplumsal olaylara da itidalli yaklaşacağı ve dolayısıyla siyasal istikrarın sağlanmış olacağı düşüncesiydi. Bedeni kontrol etmenin en iyi yolu olarak spor ve jimnastik yapmak görülür. Bu yaklaşım Avrupa'da 19. yüzyılın sonunda hâkim olmuş olan bakış açısıdır. Bedenine hâkim olan vatandaş, davranışlarını da aklın rehberliğinde yapacaktır. Artık doğru-yanlış anlayışının çerçevesi olarak günah-sevap anlayışının çerçevesi aşılarak aklın belirleyiciliği ortaya konulur. II. Abdülhamit döneminde hurafelerin kölesi olan vatandaş, aklın rehberliğinde kendi kaderine hükmedebilecektir. Bu olgu bir kurtuluş reçetesi olarak işlenir. Bu dönem kitaplarında "Sosyal Darwinist" yaklaşım dikkati çekmektedir: Hayatta başarılı olmak için mücadele etmek gerekmektedir. Vatandaş, beden ve akıl aşamalarından sonra ruh ya da ahlak çerçevesinde de inşa edilir. Üzerinde durulan ahlak anlayışı sekülerdir. Osmanlıda ahlaki bir çöküşün olduğu konusu özellikle Batıya karşı alınan yenilgiler, ekonomik kötü durum ve bağımlılık örnekleri çerçevesinde aktarılır. Ahlaklı vatandaşlardan oluşan bir toplumun toplumsal-siyasal istikrarın sağlanmasında anahtar rolü olduğu düşünülmektedir (Üstel, 2009: 76-82).

Vatandaşların inşasında, toplumda ortak olarak uyulan bazı davranış biçimlerinin geliştirilmesini gerektirmekteydi. Bu bağlamda bireylere toplumsal hayatın değişik aşamalarında ve yerlerde nasıl davranmaları gerektiği aktarılır. Makbul olan vatandaşın inşasında, onlara diğerleri ile olan ilişkilerinde görgü ve nezaket kuralları çerçevesinde davranmasının gerekliliği aktarılır. Bu bağlamda nasıl konuşulacağından, nasıl davranılacağına kadar bütün konular ayrıntılı olarak anlatılır. Modernleştirici bir vazifeyi kendinde gören II. Meşrutiyet yönetimi ders kitaplarında öncelikle ev ile sokağı birbirinden ayırır ve daha sonra iki alanı da modernleştirir. Vatandaş aynı zamanda kamusal bir aktör olarak sunulur. Vatandaş ile devlet arasında siyasal ve hukuki bir ilişkinin çerçevesini oluşturan öge olarak "vatandaşlık görevleri" sunulur. Vatandaşlık görevleri olarak üç nokta üzerinde durulur: vergi verme, askerlik yapma ve kanunlara itaat etme. Kanunlara itaati sağlamak için, kanunların gerekliliği aktarılır ve vatandaşlara kanunlar sevdirmeye çalışılır. Devletin savunma ve güvenliği sağlamaya dönük faaliyetleri öne çıkarılarak vatandaşların vergi vermelerinin gerekliliği konusunda ikna edici açıklamalar yapılır. Askerlik görevi ise vatandaşların yerine

getirmeleri gereken en şerefli görev olarak anlatılır. “asker-millet” anlayışı da bu dönemde inşa edilmiştir. Devletin her an saldırıya uğrayabileceği, hazır bekleyen düşmanların olduğunun altı çizilir. Vatanın korunması ancak askerliğin öneminin kavranması ile mümkün olabilir. Çocuklar asker olacakları düşüncesi çerçevesinde disipline edilerek yetiştirilirler. Sürekli askerliğe hazırlık anlayışı 19. yüzyılda Avrupa’daki milliyetçiliklerin de temel konusu olmuştur. Vatandaş olmanın en önemli sorumluluğu vatanı korumaktır. Bu konuda İslamın buyrukları ön plana çıkarılmaktadır (Üstel, 2009: 82-87). II. Meşrutiyet sonrasında yürürlüğe konan herkese mecburi askerlik vazifesinin eşitliğin bir gereği olduğu ve vatanın herkes tarafından korunmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur (Doğan, 1994: 154). Askerlik hizmeti sayesinde Müslim-gayrimüslim bütün vatandaşlar arasında kardeşlik bağının oluşturulduğu vurgulanmıştır.

III. Cumhuriyet Fransa’sında olduğu gibi, Osmanlı Devleti’nde de kavramlar kişilerin dünya görüşüne göre farklı anlamlarda kullanılmaktaydı ve bir kavram karmaşası hâkimdi. “Vatan” kavramı Fransa’da farklı anlamlarda kullanılmaktaydı. Cumhuriyetçiler tarafından kaleme alınan kitaplarda vatan ve devlet kavramları birbiri içinde eritilmekte ve bu çerçevede millet kavramı vatan ve devlet kavramlarının arasında bir yerde yer alır ve adeta onlarda yok olur. Katolik yazarlar için ise vatan ve devlet birbirinden kolaylıkla ayrıştırılabilmektedir. Çünkü onlar için anayasal yönetim geçici bir yönetim tarzıdır. Aynı durumu Osmanlı’da da görmek mümkündür. II. Meşrutiyet döneminde kaleme alınmış kitaplarda kavram kargaşası hâkimdir. Çünkü Türkçülerin, İslamcılarının ve Batıcıların bu kavramlara yükledikleri anlamlar farklılıklar içermektedir. Vatan kelimesi Osmanlıcada insanın doğduğu yer anlamında kullanılmaktaydı. II. Meşrutiyet döneminde bu kavram en yakın yerden (köy, kasaba, şehir) en uzakta yer alan çevreye (eski Türk vatanı, Osmanlı vatanı gibi) kadar değişik bağlılık duygularının oluşmasına da izin veren (Osmanlı vatandaşlığı, hemşehrilik gibi) farklı katmanlı bir anlayışı içermektedir. Malumat-ı Medeniye kitaplarında vatan kavramı kişinin yaşadığı yere bağlılıktan başlatılarak genişletilmiş ve devletin sınırlarında yer alan toprak parçası ile bir aidiyet duygusunun doğmasını amaçlayan bir yaklaşım sergilenmiştir. Çok katmanlı bir vatana bağlılık üzerinde durulmuştur. Vatan iki şekilde ele alınmıştır; hemşehrilik duygularıyla bağlandığı “hususî vatan” ile ülke topraklarının tamamını kapsayan ve vatandaşlık bağıyla bağlanması amaçlanan

“Osmanlı vatani”. Böylece vatanseverlik çok katmanlı bir olgu olarak ele alınmış oluyor. Bireyler kafalarında vatan tahayyülü canlandırıldığında, onların vatana bağlılıkları ve vatanseverlikleri kamçılanmış olur. Vatan kavramı üzerinde durularak vatanseverlik inşa edilmeye çalışılmaktaydı. Balkan Savaşları’nda alına yenilgi sonrasında vatan topraklarının bir bölümünün yitirilmesi üzerine vatanseverlik anlayışı intikamcı bir milliyetçilik anlayışı ile iç içe geçmiştir (Üstel, 2009: 95-107).

II. Meşrutiyet sonrasında gerçekleştirilmek istenen Batılılaşma/modernleşmenin bir gereği olarak yeni insanın ve dolayısıyla yeni toplumun inşa edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda kadınların da yeniden tasarlanması ve bu projenin bir parçası haline getirilmesi gerekmektedir. II. Meşrutiyet döneminde kadınların eğitimi konusundaki tartışmalar yoğunluk kazanmıştır. Kız okullarına dönük rapor hazırlatılarak eksiklikler tespit edilmeye çalışılır ve önlemler üzerinde tartışılır. Aydınlar ağırlıklı olarak kızların eğitimine taraftardılar fakat bu eğitimin çerçevesi konusunda farklı görüşlere sahiptiler. Bazı aydınlar kızlara dönük eğitimin sınırlarını net bir şekilde çizerlerken kimileri bu konuda net bir tutum takınmamışlardır (Kurnaz, 1992: 74).

Okullaşmaları sağlanan kızlar bir taraftan biyolojik üreticiler olarak işlevlerini sürdürmeye devam ederlerken, diğer taraftan da kültürel aktarıcı ve ulusal topluluğun ideolojik çerçevede yeniden üretilmesinde temel aktör olarak etkili olmalıydı. Kadına yüklenmek istenen yeni görevlerin bir gereği olarak, kadınlarda istenen bilincin oluşması için kadınlığa dönük belli modellerin geliştirilmesi gerekmektedir. Kadının yeniden inşa edilmesi için özellikle ilkokula büyük bir iş düşmekteydi. 1913 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezareti tarafından yayımlanmış olan öğretim programında kızların ve erkeklerin kendilerinden beklenen rollere uygun düşecek bir şekilde ilköğretimden itibaren ayrı öğretim programlarıyla yetiştirilmesinin gerekliliğinin altı çizilmiştir. Bu çerçevede kızların okudukları okullarda verilecek olan Malumat-ı Medeniye dersleri aracılığıyla kızların kendilerinden beklenen rollere uygun hale getirilmeleri ve modern bir şekilde özel alanın dahi inşasının gerçekleşmesini sağlayacaktı. Verilen tarih dersleri ile kızlara milliyetçi duyguların aşılması sağlanacak ve böylece gelecekte yetiştirdikleri çocukların milliyetçi bir anlayışla yetiştirmeleri sağlanmış olacaktır. Bu derslerde İslam ve Osmanlı tarihinde etkili olmuş olan kadınlar ön plana çıkarılmıştır. İnşa edilen yeni kadın, toplumsal projenin özel alandan desteklenmesini sağlayacaktı.

Kadınlar haklardan ziyade ödevler çerçevesinde yetiştirilecekti. Kadınların aile içerisindeki yerleri ve ödevleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Aile içerisinde erkek, kadın ve çocuklar arasında hiyerarşik bir örgütlenme anlayışı hâkimdir. Erkeğe yüklenen görev eşine sadık, namuslu, eşine sevgiyle yaklaşmak, evini geçindirmektir. Kadına yüklenen sorumluluklar ise iffetli, sadık, eşe saygılı, itaatkâr, ev işlerinde gayretli, çocuklarını iyi terbiye etmektir. Kadınlar ve erkeklerin aynı mekânlarda bulunmaları hoş karşılanmaz. Kadınların kamusal alanla ilgili olarak bilgilendirilmelerine de önem verilir. Kadınlara dönük verilen eğitimde de pozitivist anlayışın ilkeleri olan “düzen” (ordre) ve “gelişme” (progrés) yaklaşımının izleri görülmektedir. Bu bağlamda düzenin mümkün olması kadınların özel alanda kalmaları ile mümkün olabilecektir. Kadınlar bilgilendirilerek, erkeklerin yurttaşlaşma süreçlerinde etkili olacak ve lojistik destek sağlayacaklardır. En basitinden kadınlar yetiştirdikleri çocuklara vergi vermelerinin gerekliliğini aktaracaklardır. Vatandaşlığın inşa sürecinde aileye merkezi bir görev verilmiştir. Modern ailenin olmazsa olmazı ise eğitilmiş kadındır (Üstel, 2009: 112-122).

Batıcılar, kadınların da erkeklerle aynı derecede eğitilmeleri gerektiği üzerinde durmuşlardır. II. Meşrutiyet dönemi gazete ve dergilerinde kadınların eğitiminin ihmal edilmiş olduğunun altını çizen çok sayıda yazı yayınlanmıştır. Kadınların da yurt dışına eğitim için gitmelerinin yolunun açılması gerektiğini savunmuşlardır (Kurnaz, 1996: 34-36).

Kız öğrencilerin eğitim hayatında daha fazla görünürlüğünü sağlamaya dönük olarak Eğitim Bakanlığı kızların eğitimi için ilk ve ortaöğretimi yaygınlaştırmış ve kızların yüksek öğretim kurumlarına alınmaya başlanması sağlanmıştır. Kızlara dönük ilk lise 1911’de açılmıştır. Daha sonraki dönemde hemşire, sekreter vb. alanlarda bayanların eğitimini sağlamaya dönük olarak meslek okulları açılmıştır (Berkes, 2008: 445-446).

II. Meşrutiyet döneminde yüksek öğretim kurumları da değişime uğramışlardır. Değişimden en çok etkilenen kurumların başında “Darülfünun” gelmektedir. “Darünun-i Şâhane” isim değişikliğine uğrayarak “Darülfünun-ı Osmanî” oldu. Bu okullarda müfredata daha önceki dönemlerde bulunmayan bazı dersler kondu. Bu dersler tarih, edebiyat ve felsefeydi. Öğrencilerden yükseköğretimde ücret alınmasına son verildi. Kayıtlara konulmuş olan sınırlamalara son verildi. Emrullah Efendi 1912’de bir nizamname yoluyla Darülfünun’u yeniden düzenledi. Bu düzenleme ile Darülfünun beş

bölüme ayrıldı: Ulûm-i Şer'iyye, Ulûm-i Tıbbiye, Hukuk, Fünun ve Ulûm-i Edebiyye. Ayrıca Eczacı Mektebi ve 1909'da kurulmuş olan Dişçilik Mektebi Ulûm-i Tıbbiye bölümüne bağlandı. Bunun yanında vilayetlerde bulunan Tıbbiyeler ve Hukuk Mektepleri de Darülfünun'a bağlandılar (Tekeli, 1985: 473).

Darülfünun'daki asıl canlanma Balkan Savaşları sonrasında Türkçülük ideolojisinin ön plana çıkması ile görüldü. 1915'de bir reform yapıldı ve 19 Alman ve 1 Macar profesör üniversiteye çağırıldı. Gelen Alman bilim adamları, von Humboldt geleneği çerçevesinde üniversitenin araştırmaya yönelmesi için çaba harcadılar. Yine 1915'de kızların üniversitede okumalarının yolunu açmak amacıyla "İnas Darülfünun'u" açıldı. "Medresetü'l-mütehassısîn" kuruldu ve böylece Ulûm-i Şer'iyye üniversiteden ayrılmış oldu. 1919'da Darülfünun'a "ilmi muhtariyet" tanındı (Tekeli, 1985: 473).

#### **2.4.2.2. Kimlik İnşasında Milli İktisat Anlayışının Gelişimi**

Jön Türklerin başarısızlığının en önemli nedeni, kendilerine dayanabilecekleri bir Müslüman burjuvazi sınıfının mevcut olmamasıydı. Reform taraftarları zamanla ekonomik durumu iyi olanlar ile askeri sınıfa dayanmaya başladılar. Bu süreçte git gide halktan uzaklaşmaya ve yabancılaşmaya başladılar. Pozitivist ve sosyal-darwinist fikirlerden etkilenmiş olan bu aydınlar halkın dindarlığını bir tehdit olarak görmekteydiler. Onlara göre bu durum imparatorluğun modernleşmesinin önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi (Gencer, 2008: 360).

Birinci Dünya savaşı yıllarında bir taraftan milletle dönüşümü sağlamanın özlemi yaşanmakta ve Türk ulusuna organik bir bütünlükmüş gibi yaklaşılmaya başlanmış, diğer taraftan ise savaşın olağanüstü şartlarının etkisi ile "Mili İktisat" anlayışını geliştirdiler. Osmanlı Devleti dışı kapanacak ve kendi kendine yeter hale gelecekti (Toprak, 1995b: 12-13). İttihatçılar için en büyük amaç Türklerin iktisadi ve ticari alanlarda güçlendirilmeleriydi. Eğer bu gerçekleştirilirse, Türklerin varlığını sürdürmeleri mümkün olabilirdi. O zamana kadar azınlıklar, özellikle de Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler ticaret ve sanayiye kontrol etmekteydiler (Kohn, 1928: 191-192). Ekonomik hayatta etkili konumda olan Rum ve Ermenilerin elindeki gücü Müslümanlara transfer etmenin yollarını aradılar ve bazı adımlar attılar (Başkaya, 2007: 58).

Yahudilerin konumunu diğer gayrimüslimlerden ayrı değerlendirmek gerekmektedir. Diğer bütün gayrimüslimlerin dindaşları mevcuttu ve onlar tarafından korunmaktaydılar. Yahudiler ise Avrupa’da pek hoşgörü ile karşılaşmamışlardı. 1492’de Endülüs Emevi Devleti yıkılınca İspanya’da yaşayan Yahudiler ülkeyi terk etmek zorunda kalmışlar ve Osmanlı Devleti’nin himayesine girmişlerdi. İttihat ve Terakki’nin 1908’deki merkezi, aslında bir Yahudi kenti konumunda olan Selanik’ti. Selanik 1912’de Yunanlıların eline geçince bazı Musevi ve dönme işadamları çalışmalarını İstanbul’da sürdürmeye devam etmişlerdi. Bu grubun kendisini özdeşleştirdiği bir yabancı güç mevcut değildi. Yahudiler Osmanlı Devleti’nin parçalanmasını istememekteydiler. Bütün bu gerekçeler İttihatçıların gözünde Yahudileri “Milli” burjuvazi içerisinde görmelerine imkân tanımaktaydı. Asıl arzu edilen Müslüman-Türk tüccarların güçlenmesi ve bir burjuva sınıfı haline gelmesi olmakla beraber, Musevi işadamları da bu tarife uzak düşmemekteydi (Keyder, 2008: 86-87).

Yahudiler ile İTC arasındaki uyumla ilgili Ahmad şunları yazmaktadır: “Türklerle Yahudilerin çıkarları öylesine uyum içerisindedir ki; birçok Avrupalı yazar, Geç Türk hareketini, İttihatçıların, Yahudilerin, Dönmelerin ve gizli-Yahudilerin elinde oyuncak oldukları bir Yahudi-Mason komplosu olarak nitelemiştir” (Ahmad, 1999: 30). “Milli İktisat” anlayışının ortaya çıktığı yıllardan önceki tarihlerde Osmanlı Devleti’nde yabancı sermayeye karşı olumsuz tutum pek yoktu (Toprak, 1995b: 65).

II. Meşrutiyet döneminin en popüler sözcüğü “tesanüd” (solidarizm; dayanışmacılık) idi. Bu kavram II. Meşrutiyetin başından itibaren kullanılmaya başlanmış olduğu halde, I. Dünya Savaşının yaşandığı günlerde daha ziyade geniş yankı uyandırmaya başlamıştır. Yeni Mecmua İTC’nin yarı resmi yayın organı durumundaydı ve bu dönemde solidarizme geniş yer ayırmaktaydı. Mecmuanın yazarlarından olan Tekin Alp “Tesanütçülük” başlığı ile 12 makale yayınlamıştı. Aynı dergide yazmakta olan Ziya Gökalp ise solidarizmden etkilenmiş ve “halkçılık” düşüncesini bu dergide kaleme aldığı makalelerde geliştirmişti. “Halkçılık” kelimesini Türkçeye Gökalp kazandırmıştı. Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransa’sının resmi ideolojisi<sup>1</sup> durumundaydı (Toprak,

---

<sup>1</sup> Türk, resmi ideolojiyi şöyle tanımlamaktadır: “... devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan elitlerin/seçkinlerin; kendilerini ve ellerinde tuttukları devlet aygıtını meşrulaştırmak,

1995a: 51). “Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretiydi” (Toprak, 1995a: 52).

Parla’ya göre 20. yüzyıl hâkim Türk siyasal düşüncesi korporatisttir. Bu yapı genellikle dayanışmacı ve solidarist olmakla beraber, zaman zaman ve bazı durumlarda faşizan olan ve faşist tonlarıyla korporatisttir (Parla, 2005: 7). Batı’da korporasyonlar demokrasiyi doğurdıkları halde bizde faşizme yol açmış olması cevaplanması zor ve karmaşık bir durumdur (Çizakça, 2002: 70).

II. Meşrutiyet döneminde hâkim olan iki farklı ulusçu söylem eksenine vardı. Bunlardan birincisi, en önemli temsilcisi Ziya Gökalp olan, “mefkûreci” (idealist) yaklaşım, diğeri ise Yusuf Akçura’nın en büyük temsilcisi olduğu, ulusçuluğu ekonomik temelde ele alan görüş. Bu iki yaklaşımı Tekin Alp bağdaştırmaya çalışmıştır. Sanayileşme yoluyla ülkenin kalkınmasının ve devletin yoğun bir şekilde sanayi yatırımlarına el atmasının gerekliliği bu dönemde her gün daha fazla taraftar kazanmaya başladı. Bu bağlamda Türk-Müslüman burjuvazisi tarafından çıkarılan “Sanayi” dergisi yazılar yayınlıyor ve sanayileşmenin gerekliliğinin üzerinde duruyordu. Yapılması gereken şey, Batıda olduğu gibi, aynı süreçlerden geçilerek sanayileşmekti (Toprak, 1995a: 60-61).

1913’e kadar olan dönemde liberalizmin etkisi altında kalınarak liberal bir ekonomi politikası takip edildi. İttihatçılar, uygulanacak olan liberal politikalar ve ciddi para politikaları sayesinde Batı’nın sempatisinin ve desteğinin sağlanabileceğini, bunun sonucu olarak ise Batılı ülkelerin elde etmiş oldukları imtiyazlardan gönüllü olarak vazgeçeceklerini ummaktaydılar. Fakat gelişmeler bu istikamette olmadı. Avrupalı ülkeler yapılan görüşmelerde kapitülasyonlardan vazgeçmeyi kabul etmediler. Uygulanan politikanın yanlışlığının altını çizerek milli bir politikanın uygulanmasını talep eden bazı aydınlar görüşlerini dile getiriyorlardı. Özellikle 1913’den sonra İTC’nin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti arttı ve zamanla Almanya’da 19. yüzyıl

---

varlıklarını sürdürmek ve kendilerine yönelik itaati/bağlılığı sağlamak için kullandıkları çoğunlukla gevşek, pragmatik, irrasyonel, eklektik ve sistematik nitelikli değerler bütünüdür” (Türk, 2008: 107).

sanayileşmesinde takip edilen “Milli İktisat” politikasından ilham alınarak, bu yönde politikalar uygulamaya konulmaya başlandı (Zürcher, 2007: 179-183).

İTC hem İstanbul’da hem de taşrada milli bir burjuvazi yaratmak için büyük çaba gösteriyordu. Taşrada kurulan birçok irili ufaklı şirket İTC’nin yerel teşkilatlarının inisiyatifiyle kurulmuş gibi görülmektedir. “Memur’in Şirketi” olarak bilinen bir örgütü kurdurarak İTC küçük bürokratları dahi ticari faaliyetin içine çekmeye çalıştı. İttihatçıların milli iktisadi teşvik çalışmalarından en fazla fayda sağlayan kesim yerel eşraf ve tüccarlar oldu. İttihatçılar tarımda küçük çiftçilere son vererek büyük toprak sahipliğinin yaygınlaşmasını sağlamaya dönük politikalar uyguladı. Toprak üzerinde bir baskı söz konusu olmadığından, bu politika biraz garip görünmektedir. Ordunun cepheye sürecektir asker ihtiyacının fazlalığı dolayısıyla bir emek açığı gözlemlenmekteydi. İttihatçılar kırsal bölgelerdeki müttefikleri olan büyük toprak sahiplerini zayıflatmak istemiyorlardı (Ahmad, 1999: 53-56).

Cumhuriyet döneminin kırsal kesime dönük politikalarının temelleri İTC tarafından atılmıştı. İTC, statükoyu koruyucu ve tutucu bir politikayı kırsal bölgelerde uygulamak istemiyordu. Onların yapmak istedikleri şey, köylüleri derebeylerinden, ağalardan ve eşraftan korumaktı. Fakat uygulamada durum çok farklıydı. İTC örgüt olarak statükoyu değiştirmeye dönük bir politikayı uygulamaya koyarak toprak ağalarının ekonomik, sosyal ve siyasal egemenliğine son vermeye dönük bir faaliyet içine girmemiştir (Ahmad, 1999: 62-63).

Özellikle I. Dünya Savaşı ile birlikte kapitülasyonların ülke ekonomisi üzerindeki olumsuz etki daha fazla hissedilmiş ve kapitülasyonlar kaldırılarak koruyucu politikalar uygulamaya konmaya başlanmıştır. Ülke içerisinde de devletin ekonomik faaliyetler üzerindeki ağırlığı arttırılmıştır. Finans sektörünü düzene sokmak amacıyla bankacılığa müdahale edildi. “Taşra Bankacılığı” sistemi Osmanlı Bankası’nın yerini alması için geliştirilmiştir. Milli bankacılık sistemi getirilmeye çalışılmıştır. Yapılan düzenlemelerin gayesi ticaret, sanayi ve kültürel alandaki azınlıkların hegemonyasına son vererek bu alanlarda Müslüman-Türk unsurunun etkin hale getirilmesini sağlamaktır. Kara Kemal, asker ve memura dayanan siyasi hareketlerin başarısızlıkla sonuçlanacağını savunmaktaydı. Ona göre siyasi hareketlerin dayanacakları sınıf burjuva sınıfı olmalıydı. Kara Kemal Esnaf Teşkilatlarının kurulmasında ve



örgütlenmesinde önemli katkılar sağladı (Karakoyunlu, 1995: 117). 1914’de “Teşvik-i Sanayi Talimatnamesi” çıkarıldı. Buna göre yerli sanayi ürünleri ithal edilen benzerlerinden %10 daha pahalı olsa bile tercih edilecekti (Zürcher, 2007: 184).

İTC’nin teşviki ve yönlendirmesi ile kooperatif bir şekilde örgütlenmiş ticari şirketler ortaya çıkmaya başladı ve Müslüman iş adamları bir araya gelmeye başladılar. İTC, ticaretle uğraşacak milli şirketler kurduruyordu. Birçok zaman İTC’nin mahalli teşkilatının üyeleri ile kurdurulan şirketin ortakları aynı kişilerden oluşuyordu. Böylece parti ile ortaya çıkan milli burjuvazinin birbiriyle özdeşleşmesi de mümkün oldu. Osmanlı bürokrasisinin ekonomi üzerinde kurmayı arzuladığı siyasi kontrol I. Dünya Savaşı yıllarında gerçekleştirilmiş olmaktadır. Savaş başlamadan önce gerçekleştirilmiş olan bir reformla iltizam uygulamasına son verilmiş ve vergiler doğrudan toplanmaya başlanmıştı. Yapılan idari reformların ve uygulamaya konan yeni gümrük vergilerinin etkisiyle devletin gelirlerinde önemli bir artış sağlanmıştı. Savaşın başlamasıyla birlikte Duyun-u Umumiye’nin uygulamalarına son verildi. Duyun-u Umumiye’nin hissedarlarının ve yöneticilerinin büyük bölümü İtilaf Devletleri’nin vatandaşlarıydı. Bu devletlere olan borçlar savaşla beraber askıya alındı. Daha önceki dönemlerde borç için ayrılan gelirler de hükümetin elinde kalmış oldu. Bir Fransız-İngiliz ortaklığı olan Osmanlı Bankası’nın faaliyetlerine son verildi. Osmanlı Bankası 1863’de almış olduğu bir imtiyazla fiilen merkez bankası görevini görmekteydi. Bu imtiyaza son verilmesi ile birlikte hükümet para politikası uygulama imkânına kavuştu ve yoğun olarak kâğıt para bastı (Keyder, 2008: 84-85).

1912-1915 sanayi sayımı verilerine göre sanayi sermayesinin %15’i Türklerin elindeyken, %50’si Rumların, %20’si Ermenilerin, %5’i Yahudilerin ve %10’u yabancıların elindeydi (Başkaya, 2007: 232-233). 1915 yılında yapılmış olan sanayi sayımına göre 50 veya daha fazla işçi çalıştıran işletmelerin sayısının 284 olduğu tespit edilmiştir. Bu işyerlerinin %85’i gayrimüslimlerin ve yabancıların kontrolündeydi. Osmanlıda sanayi burjuvazisi hem çok cılız hem de gayri milli idi (Timur, 2001: 15). Milli kimliğin inşası için milli bir burjuvazinin varlığı bir zorunluluk olarak görülmekteydi.

İTC, halkı düşünmemişti. Geçim derdinde olan çalışanları düşünmek bir tarafa, onların grev haklarını bile engellemeye dönük bir mevzuat hazırladı. Yapılan düzenlemeler hep

sermayedar ve patron sınıfının lehineydi. Savaş döneminde liberal politikalara son verilerek, ekonomiye yoğun bir şekilde müdahale edildi (Toprak, 1995 a: 57).

### **2.4.3. Fikir Hareketleri**

Kimlik inşası hiçbir toplumda tartışılmadan, farklı yaklaşımlar sergilenmeden gerçekleşmemiştir. Türk milli kimliğinin inşasının nasıl gerçekleşmesi gerektiğine dönük farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Özellikle bazı aydınların yaklaşımları Türk kimliğinin oluşmasında etkili olmuştur. Bütün bu konulara ve Türk milliyetçiliğinin doğuşuna olabildiğince özet bir şekilde değinilmeye çalışılacaktır.

#### **2.4.3.1. Batıcılık**

Batıcılık Osmanlı Devleti döneminde ortaya çıkan ve daha sonradan Cumhuriyet döneminde yeni bir içerik ve boyut kazanan bir yaklaşımdır. Batıcılığın hedefi gerek fikri gerekse toplumsal olarak Batı Avrupa'nın seviyesine erişilmesidir. Batıcılık bazen ılımlı bir yaklaşım olarak ortaya konarken, bazen aşırılıklara kaçılarak, radikal bir dönüşümü gerekli gören, toplumun geleneksel kültür öğelerini eleştiren ve karşı çıkan bir yaklaşımdır (Mardin, 1995c: 9).

Batıcıların temel yaklaşımına göre şark (doğu) uygarlığı batmaya mahkûmdur. Bunun nedeni Batı uygarlığının saldırıları veya sömürsü değil, şark uygarlığının özünde geri ve kötü olmasıdır. Batı uygarlığı ise buna karşın, özünde iyi ve yüksektir. Batı uygarlığı hiçbir şekilde Arap uygarlığından alınmış bir uygarlık değildir. Dinsel temellere dayanmayan yeni bir uygarlık olmasından dolayı üstündü (Berkes, 2008: 382).

Batıcılar doğa bilimleri çerçevesinde sosyal olaylara bakmaktaydılar ve prensip olarak dinlere karşıydılar. Dolayısıyla kendi halklarının dinlerine karşı mücadele etmekteydiler. Onlar Batıların İslam'a dönük olarak yaptıkları suçlamaları haklı buluyorlar ve İslam'ın Türklüğün gerilemesinin sorumlusu olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle İslam'ın etkisini ortadan kaldırmak için ellerinden gelen her şeyi yapıyorlardı. Din dersinin olmadığı laik okullar açmayı amaçlıyorlardı fakat bu amaçlarını gerçekleştiremediler (Ahmed Muhiddin, 1921: 40).

Hüseyin Cahit (1875-1957) kaleme aldığı bir yazısında Avrupalılaştırmanın bir zorunluluk olduğunu, gıysilerimiz nasıl Avrupa'dan geliyorsa, edebiyatında oradan geleceğini, Arapça eserler Türkçeye tercüme edilse dahi, Avrupa'dan bakmak durumunda

olundugunu, bilimlerin Araplardan değil Avrupa'dan geleceğini ileri sürmekteydi (Berkes, 2008: 383).

Batıcıların "ideal tipi" olarak adlandırılabilir kişi Tefvik Fikret'ti (1867-1915). Onun II. Meşrutiyet öncesinde yazdığı şiirlerin çoğunluğu geleneklere ve dini tutuculuğa saldırı mahiyetindeydi. Rejime karşı isyan şiiri özelliği taşıyan "Sis" bu dönemde yazılmıştı. Dini düşünceye ve ahlaka karşı aşırı antipatisi vardı. Onun için temel sorun ahlak sorunudur. Olması gereken dinci ahlak değil, insancı ahlaktı. Böyle bir ahlak ancak geleneklerden sıyrılmış ve akla sınırsız özgürlük vermiş bir yapıda oluşabilirdi. Böylece insan bütün insanlığın bir ferdi ve kardeşi konumuna gelmiş olur. Onun ahlak görüşü deisttir (Berkes, 2008: 384-385).

Abdullah Cevdet ve bazı diğer Batıcılar geleneksel Osmanlı medeniyetinin tamamen terk edilmesini ve Batı medeniyetinin bütün unsurlarıyla alınmasını savunuyordu (Zürcher, 2007: 187). Mütarekeden sonra İngilizlere sığınmış ve Kürtlük davasının peşine düşmüştür (Taneri, 1993: 239-240). Abdullah Cevdet için bilim çok önemliydi. "Pozitif Türk"ün yetiştirilmesi ancak bilim sayesinde mümkün olabilirdi (Öğün, 1995: 117). Abdullah Cevdet, 1913 yılında İçtihad'da yazdığı bir makalede: „bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile, dikenini ile isticnas (cinsine benzetmek) etmek mecburidir“ (Abdullah Cevdet'ten alıntılan, Kuran, 1998: 25-26) demektedir. Abdullah Cevdet Jön Türklerin Türkçülük ile İslamcılığın sentezini yapmaya dönük çalışmalarını alay etti. Abdullah Cevdet'in çıkartmış olduğu "İçtihad" dergisi Mustafa Kemal'in daha sonraki dönemde hayata geçirmiş olduğu birçok reformun savunulduğu bir platform özelliği taşımıştır. Bu dergide Arap harflerinin yerine Latinceye geçilmesinden, laikliğe, kadın haklarından saltanata karşı duyulan kaygıya kadar birçok reform konusu ele alınmıştır. Batılılaşmanın zorunluluğu üzerinde durulmuştur. Evreni materyalist-biyolojik bir anlayış çerçevesinde anlamaya çalışan yaklaşım hâkim olmuştur. Bu yaklaşım tarzı da modern Cumhuriyet tarafından paylaşılmıştır. Abdullah Cevdet materyalist olduğu halde manevi bir beslenmenin gerekliliği üzerinde durmaktaydı. Fakat bu besleyici unsuru Abdullah Cevdet, daha sonra Mustafa Kemal'de olduğu gibi, dinde aramamıştır (Mardin, 2000: 228).

Batıcıların en tanınmışlarından olan Ahmet Rıza için pozitivizm yeni insanın yaratılması ve bu çerçevede yeni toplumun inşasında önemli bir rol oynayabilirdi

(Öğün, 1995: 117). Ahmed Muhtar Osmanlının Batıda olduğu gibi askeri alanda yapacağı yatırımlarla kendini düzeltmeyeceğini, bunun için yapması gereken tek şeyin samimi bir şekilde Batılılaşmak olduğunu iddia ediyor (Birinci, 1998: 29).

Batıcıların genel düşünce tarzlarını ve programlarını bilmeden Türkiye Cumhuriyeti'nin gerçekleştirmiş olduğu medeniyet değişimini ve Atatürk ilkelerinin oluşumunun fikrîsel arka planını anlamak mümkün olamaz. Batıcıların programı kısaca şu noktalar altında toplanabilir (Safa, 1997: 59-62): “

1. Bütün şehzadelere veliahtların tedris ve terbiyelerine son derece dikkat edilecek, zencilerin ve haremağalarının aptalca telkinlerine nihayet verilecek. Genç şehzadeler umumiyetle orduya sokulup orada terakki edecekler.
2. Padişahın bir tek zevcesi olacak, cariye istifraş etmeğe hakkı olmayacaktır.
3. Fes kâmilten defedilip yerine yeni bir serpuş kabul olunacaktır.
4. Mevcut kumaş fabrikaları genişletilecek ve yenileri de açılacaktır. Padişah ve hanedan-ı saltanattan itibaren bütün nazırlar, âyan ve meb'usan azalarıyla erkân, ümera ve zabitan ve bütün memurlar, askerler ve fabrika ameleleri bu fabrikaların mamulârından giymeğe mecbur tutulacaktır...
5. Kadınlar diledikleri tarzda giyinecekler, ...
6. Kadınlar ve genç kızlar, ..., erkeklerden kaçmıyacaklar... Görücülük âdetine nihayet verilecektir.
7. Kızlar için diğer mekteplerden başka bir de tıbbiye mektebi açılacaktır.
8. Birer tembellik yuvası olan bütün tekkeler ve zaviyeler ilga olunarak varidat ve tahsilatları Maarif bütçesine ilâve edilecektir...
9. Bütün ilga edilecektir...
10. Sarık sarmak ve cübbe giymek yalnız ulrma-yi kirama tahsis edilecek...
11. Evliyaya nezirler yasak edilecek...
12. Okuyucular, üfürükçüler, sıtma bağcılar ilâh... kâmilten tenkil edilerek... resmi ve aleni başa okuyucular ve üfürükçüler defedilecektir.
13. Ahalinin şer-i şerife mugayir bazı itikadları tashih olunacaktır...
14. Her mahallede mektebe gitmemiş veya gidememiş yaşlılar için amelî (yani ağızdan öğreten) mektepler açılacaktır.
15. Lisancılardan ve ediblerden mürekkeb bir ilim heyeti tarafından büyük bir Osmanlı lûgati telif edilecektir. Lisan, Osmanlı lisanı olarak muhafaza edilecek ve Turan lisanına avdet edilmeyecektir...

16. Osmanlılar hükümetten ve ecnebilere hiçbir şey beklemeyecekler, yollarını, köprülerini, limanlarını, şimendüferlerini, kanallarını, vapurlarını kendi teşebbüs ve faaliyetleriyle vücuda getireceklerdir.
17. ...bütün kanunlar ıslah edilecektir...
18. Ser'î mahkemeler ilga ve nizami mahkemeler ıslah edilecektir.
19. Mecelle ilga veya o derecede tadil edilecektir.
20. Mevcut elifba-yi Osmanî atılarak yerine Lâtin harfleri kabul edilecektir.
21. Avrupa kanun-ı medenisi kabul edilerek bugünkü evlenme ve boşanma şartları tamamiyle değiştirilecektir. Birden fazla kadınla evlenmek ve bir sözle karı boşamak usulleri kalkacaktır.”

Bu programında açıkça ortaya koyduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nde milli kimlik oluşturmaya dönük olarak gerçekleştirilmiş olan reformlarda Batıcıların görüşleri en az Türkçülerin görüşleri kadar etkili olmuştur.

#### **2.4.3.2. İslamcılık**

Batıcıların dine karşı yönelttiği saldırılar sonrasında doğal olarak bir savunma girişimi kendini göstermişti. Zaman içerisinde dine karşı yöneltilen suçlamaların gerçek İslam'a dönük olmadığı düşüncesi hâkim olmaya başladı. O zamana kadar dinin önemli bir parçası olarak görülen şeylerin aslında birer hurafe olduğu, din ile bir ilgisinin olmadığı inancı etkili olmaya başladı. Bu yaklaşımın sonucu olarak Türklerde İslam temelli olarak geliştirilmiş olan kültürel hayat tamamen sarsılmış oldu (Ahmed Muhiddin, 1921: 42). İslamcılar, İslama bağlı kalarak yeni bir sentez oluşturmaya çalışmışlardır. İçlerindeki gelenekçiden modernistene kadar hepsi belli bir zaman diliminde Batı'nın dayatmış olduğu birçok konudaki sorulara cevap aramak durumunda kaldılar (Duman, 2008a: 546).

İslamlık sadece bir din olarak anlaşılmalıdır, o aynı zamanda bir uygarlıktır. Hıristiyanlık Batı uygarlığının temelini teşkil ediyorsa, İslamlık da kanunları, müesseseleri ve değerleri ile bir İslam uygarlığını teşkil etmektedir. İslamcılara göre İslam uygarlığına Tanzimat ve Osmanlılık anlayışı, dini devletten ayırarak zarar vermişti. Artık yapılması gereken şey, Batıdan uygarlık almaktan ziyade, klasik İslam uygarlığının köklerine uzanıp, onu tekrar diriltmekti. İslam uygarlığının da fenni, ilmi, endüstrisi vb. mevcuttur. Dolayısıyla bunları Batıdan almanın hiçbir anlamı yoktu. Hıristiyanlar, İslam dünyasından aldıkları ilmi çalışmalar yoluyla ancak bu gelişmeyi

elde edebildiler. Medeniyetin kaynağı bundan dolayı Batı değil, İslam dünyasıdır. İslam dünyası Batıyı taklit ettiği için kötü duruma düşmüştür. Bunların anladıkları İslam, peygamber zamanına kadar geri götürülen bir İslamdır (Berkes, 1997; 80-81).

Osmanlı Devleti'nde İslam devletin resmi diniydi. Özellikle 16. yüzyılda halifelik Mısır'dan İstanbul'a aktarıldıktan sonra, devlet kendini gittikçe daha fazla bir şekilde dinsel olarak meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Bu konuda İslam bütün büyük dinlerden, özellikle de Hıristiyanlıktan ayrılmaktadır. İslam tekçi yapıya sahip olduğundan din ile devletin ayrılığı ilkesini kabul etmemektedir. İslam sadece bireylerin kendi aralarındaki ve Allah ile olan ilişkilerini değil, aynı zamanda devlet düzenini de düzenlemekteydi (Tekeli, 1987/1988: 72)). Osmanlı Sultanının teolojik olarak halifelik unvanına talip olması tartışmalı olmakla beraber, Mekke ve Medine'nin de içinde bulunduğu coğrafyanın hâkimi konumunda olması dolayısıyla, pratikte bu unvanı kullanması kabul edildi. Osmanlı sultanları yönetimlerini ve güçlerini sadece kendi devletlerinde kullanmalarına rağmen, emperyalizmin başlaması ile birlikte, özellikle de Hindistan, Endonezya ve Orta Asya'daki Müslümanlar gözlerini İstanbul'a dikmişler ve Sultanın koloni karşıtı bağımsızlık hareketlerini yönetmesini ve desteklemesini beklemişlerdir. Osmanlı Devleti'nde ilkesel olarak bütün politikalar ve yasama şeriata uygun olmak zorundaydı. Politika ve kanunların şeriata uygunluğunu denetleme yetkisi Şeyhülislam'a aitti. Uygulamada Şeyhülislamın rolü padişahın politikalarını meşrulaştırmaktan öteye gitmemiştir. Zaten şeyhülislamlık yönetim kademesinin organlarından biri durumundaydı ve özellikle II. Abdülhamit zamanında sultanın mutlakiyetçi yönetiminin en önemli dayanaklarından biri haline gelmişti (Bruinessen, 1984a: 16).

Osmanlı Devleti'nde her ne kadar azınlıklarda bir milliyetçilik uyanışı görülmüşse de, henüz daha Osmanlı'nın Müslüman halklarında bunun önemli bir tesiri olmamıştı. İslami değerler belirleyici rol oynuyordu. Bu durumu Vaemmbery Gül Baba türbesi hakkında söyledikleri ile tasdik etmektedir: "Türk zamanından kalan Gül Baba türbesini içinde Arap, Kürt, Azeri, Horasanlı, Afgan, Buharalı ve hatta Keşmirililerden oluşan, yıllık yaklaşık 20-30 bin kişi ziyaret etmektedir. Fakat ziyaret edenlerin arasında hiçbir Türk'e rastlanmamaktadır" (Vaemmbery, 1875: 215). Türkler kendi soylarından gelen ve İslami açıdan büyük değer atfedilen bir zatı ziyaret etmezlerken, diğer Müslüman

topluluklardan binlerce kişi bu görevi ifa ediyorlar. Milliyetçiliğin İslam toplumlarında henüz önemsiz olduğunu kanıtlayan bir örnektir.

Hicri 14. yüzyılın başında (1882) II. Abdülhamit İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden İslam halifesi olarak tebrik telgrafları almıştı. O dönemde İslam dünyasının çok büyük bir bölümü Avrupa emperyalizminin hâkimiyeti altına girmiş bulunmaktaydı. İslam halifesinin etrafında bir İslam birliği fikri hemen her yerde uyanmış bulunmaktaydı (Berkes, 2008: 342).

Osmanlı Devleti'nde Hıristiyan halk arasında milliyetçi dirilişin ortaya çıkmasını sağlayan etmenler, Osmanlı Müslümanlarında bir "Türk" ya da "Arap" milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına değil, İslamlık eğiliminin ivme kazanarak güçlenmesine neden olmuştur (Berkes, 2008: 155).

Yeni bağımsızlığına kavuşmuş olan Balkan devletlerinde ve Rusya'da Müslümanların karşılaştıkları olumsuz davranışlara bir tepki olarak Tanzimat'ın son dönemlerinde İslamcılık ve Pan-İslamizm başlamıştır. İslam coğrafyasının birçok bölgesinden gelen vahşet ve kıyım söylentileri, Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere karşı hoşgörölü yaklaşımın karşıtı yaklaşımının ortaya çıkmasına neden oldu. Bu dönemde Tanzimatçılar İslama ihanet ederek, Avrupa'yı taklit etmekle suçlanmaktaydılar. Aynı dönemde Avrupalı firmalar kapitülasyonlardan faydalanarak Osmanlı ekonomisini altüst etmişlerdi. Yüksek faiz uygulamaları Osmanlı Devleti'ni zor durumda bırakmıştı. Avrupa karşıtı duyguların artmasında Fransızların Tunus'u, İngilizlerin ise Mısır'ı işgal etmelerinin, Avrupa basınının ve politikacılarının Osmanlı'da az sayıda gayrimüslimin başına gelen olumsuzlukları abartarak, Osmanlı düşmanlığını yaymalarına karşın, dünyanın farklı yerlerinde katliama maruz kalan Müslümanların başına gelenleri görmezden gelmelerinin de büyük etkisi olmuştur (Shaw/Shaw, 2000: 314-315).

Geç Osmanlıların ve özellikle de Namık Kemal'in Avrupa bağnazlığına tepki göstermeleri ve İslamlığı vurgulamaları II. Abdülhamit'ten daha önceki bir döneme rastlamaktadır. Batının Osmanlı üzerindeki etkisine gösterdikleri tepki ulemanın en radikalleri kadar sert olmuştur. Ernest Renan'ın İslamın bilim ve felsefenin düşmanı olduğu yolundaki tezine tepki gösteren Namık Kemal, Renan reddiyesi yazarak İslam uygarlığının kültür ve uygarlığa yaptıkları büyük katkılarının olduğunu dile getirmiştir

Bütün bu duygular Osmanlı aydınında bütün İslam coğrafyasının ezilenleri ile birlikte hareket etmenin gerekliliğinin altının çizildiği İslamcılık akımının başlamasında etkili oldu (Berkes, 2008: 352-353).

İslamcılığın Osmanlı'da etkili olmaya başlaması Tanzimat muhalifleri tarafından da benimsenmiş bir yaklaşımdı. Bunlardan bazıları sultan Abdülaziz'in bütün Müslümanların halifesi olduğunu vurgulanmaya başladılar. Bazı Tanzimat aleyhtarları ise Osmanlı'nın önderliğinde Rusya ve İngiliz yönetiminde bulunan Hindistan Müslümanlarının birleştirilmesinin gerekliliği üzerinde durmaya başladılar. Bu yaklaşımlar daha sonraki dönemde devletin başına geçen II. Abdülhamit tarafından da benimsendi. İslamcılık hareketi ile beraber Osmanlı'da yabancı düşmanlığında bir artış görüldü. Okullardaki yabancı öğretmenlerin görevlerine son verilmeye başlandı. Bu bağlamda Galatasaray Lisesi kısmen de olsa Türkleştirildi. Osmanlı toplumunda yaşayan milletlerin uyumunu sabote edecek kadar Müslümanlardan nefret eden misyonerlerin faaliyetlerine sınırlamalar getirildi. Osmanlı hükümeti Osmanlıca yazılmış Hıristiyanlığın propagandasını yapan kitapların satışını 1874'de yasakladı. Yabancılar saldırı olayları III. Selim sonrası dönemde ilk kez gerçekleşti. Batılı giyim tarzının görünürlüğü azaldı ve daha geleneksel giyim tarzı ön plana çıktı. Hıristiyanlara Tanzimat ile verilen ödünlere son verilmesi istenmeye başlandı (Shaw/Shaw, 2000: 200).

II. Abdülhamit iç politikada büyük bir değişikliğe gitmişti. Tanzimat ile birlikte yürürlüğe konulan gayrimüslim halkın tatminini sağlayarak, ülkeye bağlılıklarını temin etme politikası terk edilerek, Müslümanları ön plana çıkartan ve onların tatminini sağlayan politikalar uygulamaya başladı. İslam hem Müslüman toplulukların kimliklerinin ortak paydası konumunda olması dolayısıyla ortak kimliğin çimentosu işlevini görecek, diğer taraftan ise devlet ile Müslüman tebaası arasında bir köprü vazifesi görecek. O zamana kadar ihmal edilmiş olan Arap bölgeleri ve Anadolu'ya dikkatler çevrilmeye başlandı. Bu politika değişikliği ile yapılmak istenen, devletin o zamana kadar sekülerleşmiş bulunan bir çok yönünü değiştirerek İslamileştirmek değildi; gaye devletin en azından Müslüman halk açısında meşruiyetini temin etmekte. Devletin kendini git gide dinle (İslam) meşrulaştırma gayretleri beraberinde Hilafetin öne çıkarılmasının gerekliliğini doğurmuştu. Gelişmeler gayrimüslim tebaa arasında



huzursuzluklara yol açmaktaydı. Hükümet ile gayrimüslimler arasındaki ilişkiler gerilimli hale gelmeye başlamıştı. Bu dönemde Müslüman tebaanın devlete sadakati, uygulanan politikaların olumlu etkisiyle, büyük ölçüde sağlanmıştı (Gencer, 2008: 357-358).

II. Abdülhamit, dini bir ideoloji haline getirerek, onun pasif, ahrete dönük fakat dünyayla pek ilgilenmeyen bir halden kurtardı. Din aynı zamanda Müslümanların bu dünyada nasıl yaşamaları gerektiğinin cevabını aramaya yönelmiştir. Güncel toplumsal olaylarla da yoğun olarak ilgilenmiştir. Padişah dini ve halifelik kurumunu güçlendirmek amacıyla yoğun bir çaba sarf etmiştir. Onun bu yöndeki çalışmaları önce Avrupalılar tarafından, sonra da modern Türk aydınları tarafından “gericilik” olarak değerlendirilmiştir. Aslında bu dinsel uyanış milli bilincin yerleşmesine ve aynı zamanda belli bir milli kimlik çerçevesinde modernleşmenin gelişmesinde etkili olmuştur. İslamcılığın temel amacı, Osmanlı devleti sınırlarında yaşayan Müslümanlar arasında dayanışmayı sağlamaktır. Bunun gerçekleşmesinde en etkili olacak araç iletişim olduğundan dolayı dil çok büyük bir önem kazandı. Müslüman birliğinin gerçekleşmesi için ilk olarak dil birliğinin, yani bütün Müslümanların birbirini anlayacakları bir dili konuşmalarının sağlanmasının gerekliliğinin bilincinde olan bir toplum meydana getirilecekti. Aslında sönük olsa da böyle bir bilinç mevcuttu. Teritoryal bir devlet haline geldiği için, kendi sınırları dahilinde devlet dairelerinde ve okullarda Türkçe yaygın bir halde kullanılmaya başlanmıştı (Karpas, 1995: 33).

Saray müşiri olan Gazi Osman Paşa başkanlığında hazine kaynakları ve padişahın özel hazinesinden faydalanılarak Müslüman okulları kuruldu. Bu okullar vasıtasıyla Müslüman gençlerin gayrimüslimler ile rekabet edebilir bir seviyeye gelmelerinin sağlanması amaçlanmaktaydı. Ulemanın konumu iyileştirilerek maaşları arttırıldı. Dini anıtlar ve camiler onarıldı. İslami bayramlara verilen önem arttırıldı ve daha yaygın bir şekilde kutlanmaları teşvik edildi. Osmanlı resmi daireleri ve sokakların levhalarında Osmanlıca ve Arapça olarak yazılan adların batılı dillere çevrilmesi işlemine son verildi. Laik eğitim veren okulların programlarına Arapça ve İslamiyet dersleri eklendi. Arapçanın Osmanlıca ile birlikte resmi dil olması yönünde talepler dile getirildiyse de Sait Paşa bu girişimi engelledi. Lübnanlı ve Suriyeli Araplar üst düzey pozisyonlara getirildiler (Shaw/Shaw, 2000: 315).

II. Abdülhamit, eski Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanların da halifesi olduğunun altını çizerek, o bölgelere dini memurlar atama yetkisini kullanmak talebinde bulundu ve Bosna-Hersek'ten Kırım ve Mısır'a kadar birçok bölgeye atanacak kadı, öğretmen ve diğer ulemayı kendisi seçti. İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden gelen, Müslümanlara kötü muamele yapıldığına dair haberler üzerine, Osmanlı hükümeti protesto yayınlamaya ve resmen olaylara müdahil olmaya başladı. İslam halifesinin etkinliğini arttırmak için değişik bölgelerdeki Müslüman liderler İstanbul'a davet edildiler. İngiltere, Fransa ve Rusya Osmanlı Devleti'ne saldırdıklarında veya kendi ülkelerinde yaşayan Müslümanlara zulüm yaptıklarında bütün Müslümanların Osmanlı Devleti'nin yönlendirmesi ile ayaklanacaklarına dair uyarıldılar. Bu yolla bir taraftan Batı emperyalizmine, diğer yandan Osmanlı Devleti'nde yaşayan azınlıkların milliyetçi hareketlerine karşı bir silah olarak İslamcılık politikası kullanılmaya başlanmış oldu (Zürcher, 2007: 123-124).

İslamcılık politikasının izlenmesinde etkili olan faktörlerden birisi de, II. Abdülhamit'in Panislamizm'den bahsederek, Rusya, İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı Devleti'nin içişlerine müdahale etmelerini engellemek istemesiydi. Bu ülkelere dolaylı olarak söylenen şudur: Eğer siz bizim içişlerimize karışsanız, hâkimiyetiniz altında yaşayan Müslümanları cihada çağırır ve sizi zor duruma sokarız. Bu bağlamda emperyalist devletlerin yönetimi altındaki Müslümanların da temsilcisi olma vasfının halife olması dolayısıyla kendinde olduğunu ilan ediyordu. II. Abdülhamit için halifelik unvanı sultanlık unvanından çok daha önemli ve öncelikliydi. Gerçek amaç Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürmesini sağlamaktı. Dolayısıyla bu doğmakta olan Türk milli kimliğine hizmet etmekteydi (Karpat, 1995: 33). II. Abdülhamit panislamist olarak bilindiği halde, o İslam'ı saldırgan amaçlarla değil savunma amaçlı olarak kullanmayı istiyordu (Ahmad, 2008: 53).

İslamcılık politikası çok iyi kullanılmıştı. Bir taraftan halkın Halife-padişaha olan saygısı büyük oranda arttı, diğer taraftan Batılı devletler sindirildi. Bu hareketi diğer devletler oldukça ciddiye aldılar. Uygulanan politikanın etkisi dolayısıyla Osmanlı Devleti'ne dönük emperyalist saldırılar askeri olmaktan çıkarak, ekonomik olmaya başladı (Shaw/Shaw, 2000: 316).

İslamcılık politikasının Osmanlığa bir alternatif olarak oluşturulduğu yönündeki yaklaşımlar tam gerçeği yansıtmamaktadır. Görünüşte Osmanlılık kimliğine karşı gibi görünen bu politika aslında Osmanlılığın inşası için kullanılmıştır. İslamcılık politikasına 1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra Rumeli toprakları da yitirildikten sonra yoğun olarak başvurulmuştur. Bu durum farklı dinlerden insanları Osmanlılık temelinde bütünleştirmeye engelmış gibi gözükabilir. Bu yaklaşımın doğru yanları olduğu da söylenebilir. Bu dönemde, o zamana kadar Gayrimüslimlere tanınmış olan hak ve imtiyazlara dokunulmamıştır. Bu hak ve imtiyazlara yenisi de eklenmemiştir. Osmanlılık tanımında da bir değişikliğe gidilmemiştir. Bu dönemde Osmanlı topraklarında yaşayan Gayrimüslimlerin sayıları da büyük ölçüde azalmıştı. Osmanlı Devleti yönetimindeki Müslümanlarda özellikle Suriyeli gruplarda ayrılıkçı talepler kendini göstermeye başlamıştı. Müslümanların Osmanlı Devleti'ne bağlanmaları için İslam'ın ve İslamcılığın kullanılması gerekli görülmüştür. Bu politika özü itibariyle Osmanlı milleti oluşturmaya dönük olarak geliştirilmiştir (Erdoğan, 2008: 33).

II. Abdülhamit yayınladığı bir fermanla bütün Müslümanların Avrupalı Hıristiyanların tehdidi altında olduğunu belirterek, bu gelişmelere karşı birlikte hareket edilmesi gerektiğini ilan etti. Bu aynı zamanda Rus, İngiliz ve Fransız sömürgecilerin esareti altındaki Müslümanların kurtarılması çağrısını da içermekteydi (Fuller, 2008: 60-61).

II. Abdülhamit, İslam'ı ve Halifeliği ön plana çıkararak, halkın kendisine olan bağlılığını sağlamlaştırmayı amaçlıyordu. Bu yönüyle ele alındığında, onun İslamcılığı Osmanlılığın tersi bir yaklaşımı içermediği gibi, onun yerine geçmek gibi bir gaye de gütmüyordu. Osmanlılıkta olduğu gibi İslamcılıkta da sadakat beklenen makam Osmanlı sultanıydı. İki ideolojinin bir başka ortak noktası ise, ikisinin de sultanın idaresi altındaki toprakları “vatan” olarak ifade etmesiydi. Abdülhamit'de kendini gösteren İslamcılık, İslami kavramlarla donatılmış Osmanlılıktan başka bir şey değildi (Kayalı, 1998: 34). Osmanlılıktan İslamcılığa doğru şekli olarak kayışın gerekçeleri anlaşılabilir. Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki topraklarının bir bölümü kaybedilmiş ve bu bölgelerde yeni devletler ortaya çıkmıştı. Ülkenin geri kalan topraklarında yaşayan nüfusun büyük bir çoğunluğu Müslümanlardı. Bu şartlar altında bazı Müslümanların yaşadığı coğrafyaların Batılı emperyalist güçlere kaptırılmasından sonra, Osmanlılığın dini içerikli bir retorikle ifade edilmesi ve kullanılması bir

zorunluluk haline gelmişti (Kayalı, 1998: 34). Karpat, II. Abdülhamit'in İslamcılık politikasının millet inşa sürecinde çok önemli bir rolü olduğunu ileri sürmektedir (Karpat, 1995: 32):

“...ondokuzuncu yüzyılda Anadolu'da İslam gelenekleri, Osmanlı tarihi ve Türk dili üzerine inşa edilmiş ve Osmanlı devleti içinde yaşamış tüm Müslüman soylarından oluşan, yani Türk, Arnavut, Kürt, Arab, Abaza, Tatar, Karaçay vs. Türk soyundan olsun olmasın yeni anlamı ile Türk olmayı kendi istekleri ile yaşayış, duygu ve amaç birliği içinde birbirine kaynaşarak yeni bir millet ortaya çıkmaya yüz tutmuştur. İşte Abdülhamid'in İslamcılık siyaseti bu gelişmede birinci derecede rol oynamıştır.”

Fakat burada da bir çıkmaz vardır. Dinler modern milletlerin ileri tarihlerde gerçekleştirmeyi amaçladıkları şeylere ve geleceğe çok az yer vermekte olduklarından, sadece din temeli çerçevesinde ortaya çıkan birliktelikler bir süre sonra önemli sorunlarla karşılaşır. Din ile bazı diğer ortak özelliklerin bağdaştırılmaları zorunludur. Uygulanabilecek başka bir yöntem de, dini bir kenara bırakarak, dil ve kavim gibi birliktelikler oluşturmaktır. Sonunda Müslümanlar arasında İslamı ve Osmanlı birliğini inkâr etmeyen bazı gruplaşmalar (Araplar, Arnavutlar, Türkler vb.) ortaya çıktı. 1878'de Rus ordusu İstanbul kapısına dayandığı zaman, Suriye'nin önemli eşrafları büyük bir anti-empyralist olan ve Şam'da yaşayan Cezayirli Abdülkadir'in çevresinde bütünleştiler ve Osmanlı Devleti'nin dağılması durumunda bağımsızlıklarını ilan etmeyi kararlaştırdılar. Bu durumdan haberdar olan Abdülhamit tedirgin oldu ve böyle bir durumun gerçekleşmemesinin yolunu aradı. Hem Arapları Osmanlı Devleti'ne daha fazla bağlamak hem de Anadolu'ya göç yoluyla gelen farklı etnik kökenden insanlarla Türkleri kaynaştırmak için hepsinin ortak dini olan İslamın ön plana çıkarılmasının gerekliliğine ikna oldu. Bundan dolayı İslamı bir devlet ideolojisi haline getirdi (Karpat, 2009: 72).

II. Abdülhamit, İslamı bir ideoloji olarak kullanarak Osmanlılık ideolojisini kültürel ve psikolojik yönlerden tamamlamıştır. İslamcılık ideolojisi, Müslümanların dini temele dayanan bir millet tasavvurunun gerçekleşmesine ve o yönde bilinçlenmeye sebep olmuştur. II. Abdülhamit'in İslamcılık ideolojisinin gayesi Müslümanları İslami bir kimlikle bilinçlendirmek ve İslamın üstün değerlere sahip olduğunu insanlara inandırarak, onların devlete bağlılıklarını arttırmaktır. Din insanların dünyevi işlerine dönük çok az yer verdiği için, din temelli kurulmuş olan toplumlarda ileride sorunlarla karşılaşılma tehlikesi her zaman vardır. Böyle milletler din ile tarih, gelenek, dil vb. ile

bütünleştirme yoluna gidebilecekleri gibi, dini tamamen inkâr ederek, etnik, dinsel, tarihi vb esaslar üzerinde bir kimliğe yönelirler. Bu çerçevedeki gelişmeyi, II. Abdülhamit döneminde gözlemlemek mümkündür. Ortak kültür, dil, etnik özellikleri olan toplulukları, Osmanlılığı inkâr etmeden, farklı bazı gruplaşmalara gitmişlerdir. Bu gruplardan en dikkat çeken Araplardır. Bu tür hareketlerde başı orta sınıfı oluşturan aydınlar, ayan, eşraf ve din adamları çekmişlerdir (Karpat, 1995: 32).

Panislamcılık hareketinin en önde gelen temsilcileri Cemaleddin Afgani (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Raşid Rida'dır (1865-1935). Bunlar İslam toplumunu yeniden canlandırmak ve ilerleme yoluna sokmak istiyorlardı. Onlara göre İslam devletlerinin geri kalmasının temel nedenini İslam'ın (kurumlarının) durağanlaşması ve günlük yaşamda batıl inançların gittikçe daha fazla hakim olması oluşturmaktadır. Önde gelen Panislamistler bir taraftan tarikatlara karşı çıkarılarken, diğer taraftan da mezhepleri reddettiler. İslam'ı yeniden canlandırabilmek için Kuran ve Hadislerin günün şartlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasının gerekliliğinin altını çiziyorlardı. Peygamberin vefatından sonra İslam dinine karıştırılmış olan dogmaların ayıklanması gerekli görülmekteydi. Ayrıca "Cihad"a daha derin bir içerik kazandırılması ve verilen önemin artırılması gerekliydi. Afgani'ye göre bütün Müslümanlar emperyalizme karşı birlikte savaşmalıydılar. Böyle bir mücadele için en uygun lider II. Abdülhamit'ti (Hartmann, 1941: 122-126; Bruinessen, 1984a: 18-20).

Bu çerçevedeki bir gelişmeyi sağlamaya dönük bir girişim olan İslam Kongresi toplanması fikrinin ve Panislamcılık akımının babası Cemaleddin Afgani'dir. Al-Kawaki ve Rida'da önemli diğer Panislamcılardır. Enteresan bir şekilde bu kişilerin aynı zamanda İslam dünyasındaki milliyetçilik hareketlerinin öncüleri oldukları da söylenebilir. Gerçekte milliyetçilik bir ölçüde Panislamcılıktan çıkmıştır. Bunun en önemli göstergesini ismi geçen Panislamcılarının uygulamalarında görmek mümkündür. Zaman içerisinde politik gerçekliğinde bir sonucu olarak Panislamcılık aşamalı bir şekilde yerini milliyetçiliğe terk etti. Bu gelişmeye rağmen Müslüman toplumların bilinçaltılarında taşıdıkları İslam-evrenselciliği ve dayanışması düşüncesi varlığını sürdürmeye devam etti. Abdülhamitçi Panislamcılık anlayışı her ne kadar politik milliyetçilik ile uyuşmasa da, böyle bir evrenselcilik anlayışı milliyetçilik ile tamamen uyumluydu. Kahire Kongresi'nin komite üyelerinden olan Şamlı Refik ve Hakkı Al-

Azm gibi isimler bu iddianın gerçekliğinin bir göstergesidir. Bu isimler kısa bir süre sonra Arapların politik bağımsızlık mücadelesinde önemli roller üstlenmişlerdi (Hartmann, 1941: 126).

İslamcılık fikrini Osmanlı Devleti'nde savunan düşünürler Sirat-i Müstakim adlı dergiyi çıkardılar. Bu derginin ismi 1908'de Sebilürreşad olarak değiştirildi. Dergide özellikle modernleşme hareketleri eleştirilerek, onlara karşı mücadele edildi (Bruinessen, 1984a:19-20; Hachtmann, 1916: 26).

Osmanlıda ortaya çıkan İslamcılık cereyanı, kısa zaman sonra önce Arnavutluk, sonra Yemen ve diğer Arap ülkelerinde ayrılıkçı ayaklanmaların çıkmasıyla gerçekleşebilme olasılığını kaybetmişti. Fakat Panislamizm'e taraftar olanlar bu durumun kısa vadeli bir kritik olduğunu ve zamanla İslam Birliğinin sağlanabileceğini düşünerek mücadele ettiler (Tekin Alp, 1915: 3).

Osmanlı Devleti'ndeki İslamcılar iki grup altında toplanabilirler. Bunlardan bir grubu, Şeyhülislam Musa Kazım, Mahmud Esad gibi koyu şeriatçılardan oluşmaktaydı. Bu grupta olanlar, şeriattan hiçbir noktada taviz verilmemesi taraftarıydılar. Diğer grubu ise Mehmet Akif, M. Şemseddin, Said Halim Paşa vb. oluşmaktaydı. Bunlar en az bir Batı dili bilmekteydiler ve Batı ile ilişki içerisindeydiler. Oradan edinmiş oldukları tenkit ruhuyla diğer gruptan ayrılıyorlardı. Bunlar, "İçtihad" kapısının açılmasını istiyorlardı. Onlara göre kalkınmayı engelleyen şey, yanlış gelenek ve hurafelerle dolu olarak insanlara aktarılan Müslümanlık; gerçek Müslümanlık değil. Bunlardan M. Şemseddin'de milliyetçi eğilimler de vardı. Fakat grubun diğer üyelerinin ortak bir programı mevcuttu. Safa'ya göre İslamcılarının programının genel hatlarını şu noktalar oluşturmaktadır (Safa, 1997: 64-69): “

1. Büyük İslam birliği...
2. İslâm terakkiye mani değildir...
3. Muasırlaşma derecesi – En büyük hatamız, İslâmın terakkiye mâni olduğunu sanarak garba dönmek olmuştur...
4. Kadın hakları - Şeriatin emrettiği şeylerin hepsi faydalı, yasak ettiği şeylerin hepsi zararlıdır...
5. Taaddüd-i zevcat – Birkaç kadınla evlenmek tabii zaruretlere dendir...
6. Talak...

7. Diğer Ahkâm – Velhasıl “bütün ahkâm-ı kanuniye, ahkâm-ı şer’iyeden istinbat olunur.”...”

İslamcılar Türkçülüğü temel olarak iki noktada eleştiriyorlardı. Bunlardan ilki İslam’ın kavmiyetçiliği (milliyetçilik) dışladığı, ikincisi ise milliyetçilik akımının İslam kardeşliği yaklaşımına zarar verdiği yönündeydi. Türkçüler ise bu eleştirilere İslam kardeşliğinin sadece bir idealden ibaret olduğu, bunun bir gerçeklik durumu olmadığı şeklinde veya millete hizmetin aynı zamanda İslam’a hizmet anlamına geleceği şeklinde cevaplıyorlardı. Türk milliyetçiliğinin İslam’a aykırı olmadığı tezini güçlendirmek için Türklerin İslam’a yapmış oldukları hizmetlerin altı çizilmekteydi. Türkler İslam için savaşmışlar, bu yolda kendi alfabelerini terk ederek Arap alfabesini kullanmaya başlamışlardı. Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin İslam ile ters düşmediği, hatta tarihsel birlikteliği savunulmaktaydı (Dursun, 2003-4: 65-66).

Türkçülerin yaklaşımını olumlayan bir yaklaşımı Lewis’de de görmek mümkündür. Lewis’e göre Hıristiyan Araftan söz etmek mümkündür fakat Hıristiyan Türk tabiri saçma bir deyimdir. Laik Cumhuriyette bile ülkede yaşayan bir gayrimüslime asla Türk denemez, Türk vatandaşı denir (Lewis, 2004: 15).

Halktan ve aydınlardan en fazla karşılık bulmuş olan yaklaşım “İslam Milleti” anlayışıdır. “İttihad-ı İslam” adı verilen bu yaklaşıma Batılılar Panislamizm adını vermişlerdir. Türk milleti fikri, devleti yıkıcı bir yaklaşım olarak görülmüştür. Türk milleti temelinde bir anlayış Kurtuluş Savaşından itibaren ilgi görmeye başlamıştır (Türköne, 2003: 39).

#### **2.4.3.3. Türkçülük**

Osmanlı Devleti’nde ilk olarak ortaya çıkmış olan Türkçüler iki grupta toplanmaktadır. Bunlardan bir bölümü Türk etnik kökeninden olmayan Osmanlılar, diğer bölümü ise Osmanlı Devleti’ne Rusya’dan göç etmiş olan müstemleke aydınlarıdır. İlk Türkçü teorisyenler arasında etnik köken olarak Türk olan Osmanlı mevcut değildi (Türköne, 2003: 43). İlk pantürkist fikirlerin ve girişimlerin Rusya Türkleri tarafından başlatıldığı söylenebilir. Kültürel çerçevede de bir birliktelik sağlanmasının gerekliliği üzerinde durulmaktaydı. Zaten Osmanlı Devleti bu yönde bir çalışma başlatmıştı (Jaeschke, 1941a: 4). Ahmed Muhiddin’e göre, genel olarak kabul edilen görüş, yani Türkçülüğün Osmanlı’ya Rusya Türkleri tarafından getirildiği iddiası

yanlıştır. Buna kanıt olarak ise Ziya Paşa'nın, Sami'nin, Mehmed Emin'in vb. çok daha önceden bu fikirleri dile getirmiş olduğunu gösteriyor (Ahmed Muhiddin, 1921: 45).

Pantürkizm, Panislavizm ve Pangermanizm aynı zaman içerisinde geliştirildiler. Tabii ki bu yaklaşımların yönleri farklıydı. Panislavizm ve Pangermanizmin ortaya çıkışının nedeni, bölgelerindeki halkın ekonomik ve askeri alanlardaki başarılarını sağlamaya dönüktü. Ayrıca bu bölgelerdeki hâkim güç olmalarının pekiştirilmesi amaçlanmaktaydı. Fakat Pantürkizmin ortaya çıktığı dönem, Osmanlı Devleti'nin büyük yenilgiler aldığı bir zaman dilimiydi. Büyük toprak kayıpları ile birlikte ümitler de büyük ölçüde kaybedilmekteydi. Osmanlı'daki yaklaşımın yönü saldırgan değil savunmaya dönüktü. Pantürkizmin gayesi bu geri gidişi durdurmak ve bütün Türkleri bir araya getirmektir. İyi olan geçmişin tekrar hatırlanması ile halka yeni bir ümit verilmek istenmekteydi (Laçiner ve Tanıl, 1995:115).

19. yüzyılın sonunda pantürkist hareketin gayesi, Rusya'nın hâkimiyeti altında yaşayan bütün Türkleri din çatısı (İslam) altında birleştirmektir. Bu hareketin başında Kırım Tatarı olan İsmail Gaspıralı (1851-1914) vardı. Gaspıralı, pantürkizmi hem Rusya'da hem de Osmanlı Devleti'nde yaymaya çalıştı (Kohn, 1928:189).

İsmail Gaspıralı çıkarmış olduğu Tercüman gazetesi yoluyla bütün Türk topluluklarının ortak bir dil kullanmalarını sağlamaya çalıştı. Özellikle kültürel alanda reformlar vasıtasıyla Türk topluluklarının bütünleşmelerini sağlamak istiyordu. Ona göre kültürün en büyük değeri Türkçeydi. Özellikle aydınlar ve üniversite öğrencileri bu fikirlerden etkilendiler ve aynı görüşleri savunmaya başladılar. En büyük problem ise bu görüşlerin Türk toplulukları tarafından kabulünün sağlanamaması idi (Kocaoğlu, 1998: 26; Kohn; 1928: 189).

1890'da Rusya'daki Türkler arasında "Cedit" (Arapça yeni, fakat burada modern anlamında kullanılmıştır) hareketi oluşturuldu. Bu hareket çerçevesinde Türk milliyetçileri özellikle dil ve eğitim sisteminde milliyetçi reformları uygulamaya koymayı amaçlamaktaydılar. Eski eğitim sisteminin yerine modern, pozitivist bir sistemin oluşturulmasını amaçlıyorlardı. Fakat bu harekete karşı gerek halk katmanları içerisinde gerekse dini otoriteler tarafından bir karşı duruş mevcuttu. Bu kesimlere göre İslam ile milliyetçilik birbirleri ile uyumlu değillerdi (Önder, 1982: 686-687).



Rusya’da bu dönemde değişik gazete ve dergiler ıkartılmaktaydı. Yayınlanmakta olan gazete ve dergilerin en onemlileri Şunlardı: Yıldız, Vakit, Sura, Turan, HurŐit, Őöhret, Asya. Bütün bu dergi ve gazeteler eğitim sisteminin reforme edilmesi ve ortak kullanılan bir Türkçenin oluşturulması için mücadele ettiler (Benzing, 1937: 111; nder, 1982: 687).

Rusya’da gerçekleşen 1905 ihtilali Türk milliyetçilerinin daha rahat faaliyet gerçekleŐtirmeleri için uygun bir ortamı saęlamıŐtı. Gaspıralı’nın önderliğinde “Rusya Müslümanları Kongresi” toplandı. 1906’da ise “Allindia Muslim League” oluşturuldu. Gaspıralı, bütün İslam devletlerinin bir kongrede bir araya gelmesi için mücadele etti. Bu kongrede İslam’ın problemleri ve İslam lkelerinin ekonomik olarak geri kalmıŐlıęının tartıŐılmasını amaçlıyordu. Kongre katılımcıları politik konuları ele almayacaklarını belirttikleri halde, Kongrede çoğunlukla politik konular üzerinde tartışıldı ve çözüm yolları arandı (Hartmann, 1941: 124-125 ).

1905 sonrası dönemde Rusya Türklerinin kendilerine olan güvenleri artmıştı ve problemleri istedikleri Şekilde zebileceklerine olan inançları artmıştı. Onlara göre Türk kültürü üstündeki İslam tesirleri ortadan kaldırılmalıydı. Türk milliyetçileri yaklaşık 500 Tatar okulunu reforme ettiler. Artık bu okulların tek eğitim dili Türkçe olmuştu. Türk milliyetçilerinin faaliyetleri islami tabakanın (Kadimiler) karşı mücadelesine neden olmuştu. Kadimilerin girişimleri ile Rusya milliyetçilerin faaliyetlerini sınırladı. Milliyetçiler bu baskıdan kurtulmak için İslam’dan faydalanmaya ve bu yolla kendi amaçlarını gerçekleştirmeye karar verdiler. Türkçüler artık “millet” ve “Türk” kavramlarının yerine “din” ve “Müslüman” kavramlarını kullanmaya başladılar. Bu yöntemle kendi emellerini gerçekleştirme yoluna gittiler ve birçok okulda İstanbul-Türkçesinin kullanılmasını sağladılar. Kadimiler, milliyetçilerin bu yeni taktiklerini fark ettikten sonra, Rusya makamlarına baŐvurdular ve bu yeni açılan veya reforme edilmiş olan okulların kapatılmasını sağladılar. Rusya tutukladığı milliyetçileri Sibiryaya’ya sürgüne gönderdi. Fakat milliyetçilerin birçoğu İstanbul’a kaçmayı başardılar. Böylece Turancılık’ın merkezi tekrar Türkiye olmuş oldu (nder, 1982: 687).

19. yüzyılın sonundan itibaren birçok Türkçe uzmanı (dilbilimcisi) Rusya’dan İstanbul’a kaçtılar. Osmanlı kültürü oldukça kozmopolitti. Birçok Arap ve İnan tesiri söz

konusuydu. Bu ortamda milliyetçiliği yaymak oldukça zordu. Sonunda Osmanlı kültürü Türk milliyetçileri tarafından reddedildi (Copeaux, 1998: 16).

Yusuf Akçura, kavmi milliyetçiliği ilk olarak bilinçli bir şekilde ortaya atan düşünürdür (Karpat, 1995: 37). Yusuf Akçura'nın yazmış olduğu bir makale serisi Pantürkizm için önemli bir çıkış açmıştır. Akçura bir Tatar'dı. Bu makaleler 1904'de Kahire'de çıkarılmakta olan "Türk" gazetesinde yayınlandı. Makale serisinin ismi "Üç Tarz-ı Siyaset" idi. Akçura'ya göre İslam topluluklarını bir araya toplamak çok zordu. Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin nedeni, Türk tarihinin bilinmemesiydi. Pantürkizmin önündeki en önemli engel olarak Rus çarlığını görmektedir. Fikirlerini hayata geçirebilmek için Batılı devletlerin desteklerini sağlayabilmeyi ümit etmiştir. Çünkü o dönem Rusya ile Batılı devletler arasında bir düşmanlık durumu söz konusuydu (Jaeschke, 1941a: 4; Steinbach, 1992b: 821). Akçura, toplumların doğal bir gelişimle arzu edilen gelişmeleri sağlayabileceğine inanmamaktaydı. Bu noktada devlete çok önem vermektedir. Ona göre modern anlamda bir millet ancak devlet eliyle yaratılabilir. Akçura'ya göre İslamcılık ve Osmanlıcılık Türk kavminin varlığını ve gelişmesini sağlayamazdı. Bunun ancak siyasi Türkçülük ile gerçekleşebileceğini ileri sürüyor (Karpat, 1995: 37).

Pantürkizmin baş savunucusu olan Yusuf Akçura, Kazan, Kırım ve Azerbaycan'ı içeren bir Turan'ı hayal etmekteydi (Karpat, 2009: 31-32). Pantürkçülere göre Kafkaslar, Ural bölgesi ve Orta Asya'da yaşayan bütün Türk toplulukları birleştirilmeliydi. Bu yöndeki görüş ve beklentiler özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren gün yüzüne çıktı (Laçiner ve Tanıl, 1995: 115; Taneri, 1993: 313). Doğal olarak Akçura ve diğer milliyetçiler bütün Türkleri birleştirme projeleri dolayısıyla eleştirildiler. Eleştirilerdeki en önemli noktayı ise, milliyetçilerin planlarının o zamanın şartları altında gerçekleştirilmesinin mümkün olmaması oluşturmaktaydı.

Güvenç'e göre Osmanlı Türkleri milliyetçiliği kendini savunmak için iç ve dış milletlerden öğrendi. Bu nedenden dolayı Osmanlı aydını Osmanlıcı ya da İslamcı olabilirdi ama asla milliyetçi olamazdı. Osmanlı'nın sözlüğündeki „milliyetçilik“, devlet düşmanlığı, ayrılıkçılık veya vatan hainliği ile eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı. Türkçüler bu yüzden devleti bölüp parçalamaya çalışan hainler olarak görülürdü.

Türklükten, Türkçülükten söz edenlere, küçültücü hatta suçlayıcı manada, „milliyetçi“ denirdi (Güvenc, 1994: 32).

Pan-İslamcılık fikirlerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler Pan-Türkçülük hareketinin de ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Avrupa’da ortaya çıkan ve hızla yayılarak Osmanlı sınırlarından içeriye giren milliyetçilik fikirlerinin öncelikle gayrimüslimlerde kendini göstermesi sonucunda, Osmanlı aydını da milliyetçi söylemlerin etkisi altına girmeye başlamıştır. Aslında ortaya çıkan gelişmeler Türk milliyetçiliğini adeta zorla ortaya çıkartmıştır (Shaw/Shaw, 2000: 316).

Batı’da gelişen farklı fikir akımları 19. yüzyılın sonundan itibaren Tercüman-ı Hakikat, Sabah ve İkdam gibi gazeteler vasıtasıyla Türk okuyucularına aktarıldılar. Bu gazeteler aracılığı ile Türk milliyetçiliği ile buluşmak da mümkün oldu. Türkiye’ye Rusya’dan gelen milliyetçiler (Akçura, Ağaoğlu vb) seslerini bu yolla duyurabiliyorlardı. 19. yüzyılın son döneminde İkdam gazetesi değişik Türk toplulukları hakkında yazı dizileri vasıtasıyla Türk okurlarına ulaştırıldı (Copeaux, 1998: 23). Osmanlı Türklerinin tarihinin, Osmanlı Devleti ile sınırlı olmadığı belirtilerek Orta Asya ile olan bağlar kurulmaya çalışılmaktaydı. Türk tarihinin İslam öncesi dönemine geniş yer verilmeye başlanmıştı (Shaw/Shaw, 2000: 319).

Taneri’ye göre Pan-Turanizm, emperyalist bir taarruz hareketi değil, tam aksine bir müdafaadır. Çünkü (Taneri, 1993: 313):

“- 19.yy.da Avrupa da, Yunanistan, Bulgaristan, Almanya, İtalya vs.de milli hareketler görüldü. Bunların bir kısmı doğrudan doğruya Osmanlıya tevcih edilmişti. 2- Buna ilaveten, Osmanlı uğradığı mağlubiyetler neticesinde, pek çok Türkün bulunduğu Kuzey Afrika da, Balkanlarda, Suriye, Irak ve Arabistan’daki ülkelerini peyderpey elden çıkarmaya mecbur kaldı. Böylece, Anadolu’daki Türkler, yalnız nüfus bakımından değil, aynı zamanda devletin emniyet ve selameti bakımından da istinat edebileceği yegâne temel unsur olarak önem kazandı.”

II. Abdülhamit, Türk milliyetçilerinin savundukları fikirlerin birçoğunu benimsediği halde, devletin vatandaşları olan Müslümanların ve gayrimüslimlerin devlete olan bağlılıklarına zarar vereceği düşüncesiyle bu akımın taraftarlarını baskı altında tutmaya çalıştı. Bu dönemde Türklük duyguları birçok gazete ve dergide dile getirilmeye başlandı. Artık “Türk” sözcüğü gururla (olumlu bir anlam yüklenilerek) kullanılmaya başlandı. Osmanlı kelimesi yerine gazetelerde Türk kelimesi kullanılmaya başlandı. Osmanlı Devleti için Avrupalı devletler tarafından kullanılmakta olan “Türkiye”

kelimesinden “Türkistan” kavramı türetilmiş ve yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştı. “Osmanlı” kelimesi ülkede yaşayan Türkler ile diğer bölgelerde yaşayan Türkleri ayırt etmek amacıyla kullanılmaktaydı. Önceki dönemlerde dini toplulukları belirtmek amacıyla kullanılmakta olan “millet” kelimesi, artık modern anlamı ile kullanılmaya başlanmıştı (Shaw/Shaw, 2000: 318-319).

Türklük bilincine kavuşanlar en önemli milli kaynakların sunumunu İngiliz, Fransız ve Macar Türkolojisine borçludurlar (İnalçık, 2002: 28). Werner’e göre Türk milliyetçiliğinin tarihi 1860-1870’lere kadar geri gitmektedir. Bu milliyetçiler ilk olarak dil reformcuları olarak ortaya çıktılar. Onlar yazı dilinin yabancı sözcüklerden arındırılmasını ve böylece geniş halk kitleleri tarafından anlaşılabilen bir yazı dilinin geliştirilmesini talep etmekteydiler. Onlar halk şiirlerine büyük hayranlık besliyorlardı ve her yerde şarkı ve şiir arıyorlardı. Bunlar asker, memur ve entelektüellerden meydana gelmekteydiler. yapılacak liberal reformlar yoluyla dağılmakta olan devleti bir arada tutmak istiyorlardı (Werner: 1965: 1342).

Her yerde olduğu gibi Türkiye’de de modern milliyetçi duyguların doğuşu halk diline yakın, sanatsal yönü törpülenmiş, doğal literatürün yaratılması ile başlamıştır ki, bu aynı zamanda klasik dil ve formlarına bağlı olan ortaçağ hümanizminin de aşılması anlamına geliyordu (Kohn, 1928: 180). Osmanlı şairleri Divan Edebiyatı’na göre şiirlerini yazmaktaydılar. Özkırımlı’ya göre bu uygulama Türkçenin ve dolayısıyla Türkçülüğün inkârı anlamına gelmekteydi. Osmanlı olarak kendini tanımlayan divan şairleri Türkçeyi ve Türk’ü hor görmüşlerdir. Toplumsal ve ulusal bilinçten yoksun olan divan şairleri, halktan ve halkın değerlerinden kopuk bir şekilde yaşarlar ve kendilerini sarayla özdeşleştirirlerdi. Ulusal bilinci olmayan ve yönetici sınıfla özdeşleşen Divan şairi kimliksizdir. Bu kimliksizlik sorununu Tanzimat şairi de yaşamıştır (Özkırımlı, 1995: 19-20). Bu nedenle divan şairleri ile bunlara tepki olarak ortaya çıkan şairleri bu çerçevede değerlendirmek gerekir. En önemli milliyetçiler ile onların çalışmalarını şu şekilde özetlenebilir:

Şinasi, ulusal veya toplumsal kimlik arama işine ilk yönelmiş kişidir (Berkes, 1997: 51). Şinasi (1826-1871) Fransa’da eğitim gördüğü dönem içerisinde geniş bir Türkçe sözlük hazırlamaya çalıştı (İschiraki, 1900: 550). Osmanlıcada birçok Arapça ve Farsça kelime ve deyimler vardı. Bu durum halk dili ile Osmanlıca arasında ki uçurumu açıyordu.

Şinasi, herkesin anlayabileceği, sade bir dilin mücadelesini verdi. Şinasi 1859'da ülkeye geri döndü ve "Müntehabat-ı Eşhar" (Seçme Şiirler, 1862; Divan-ı Şinasi olarak da bilinir) adlı eserini yayınladı. Bu kitapta yayınlanan şiirler, o dönemin klasik şiirlerinden çok farklıydı. Bu şiirler açık ve basit bir Türkçe ile yazılmışlardı ve halk tarafından büyük bir yankı buldu.

Şinasi dile dönük çalışmalarını daha geniş kesimlere ulaştırabilmek maksadı ile Osmanlı Devleti'nin ilk özel gazetesi olan Tasvir-i Efkâr'ı yayınladı. Bu gazete kısa zamanda önemli bir etki gücüne ulaştı. Gazetede halkın geniş kesimlerinin anlayabileceği bir dil kullanıldı. 1860'da Agâh Efendi ile birlikte "Tercüman-ı Ahval" gazetesini kurdular (Hartmann, 1976a: 135; Taneri, 1993: 159-160). Şinasi herkesin anlayacağı bir dilde yazmak gerektiğini söylerken kastettiği şey; yazının olabildiğince açık ve anlaşılır olması, her hangi bir anlam sorunu olmaması, yazıyı edebi oyunlarla süslememe, her türlü yapmacık tavidan kaçınma ve halk tarafından anlaşılır olmasıydı. Dil ve edebiyat çağdaşlaşmasının öncüsünün Şinasi olduğu söylenebilir. O, halk sözlerinin edebi bir değer taşıdığını göstermiş ve geleneksel yazım kurallarını çığnemiştir (Berkes, 2008: 261-262). Berkes'e göre laikliğin ve ulusçuluğun öncüsü Şinasi'dir (Berkes, 2008: 283).

Dil sorunu ile ilgili önemli katkısı olan kişilerden birisi de Münif Efendi'dir. Volney, doğu uluslarının dillerinin Latin alfabesine uyarlanması gerektiğini ileri süren ilk Avrupalıydı. Münif Efendi ise 1862'de Arap alfabesinin okuryazarlığı zorlaştırarak cehaletin yaygınlaşmasına neden olduğu fikrini ilk kez ortaya attı. Ona göre eğitimin geliştirilebilmesi için bir yazı reformu şarttı. Azerbaycan'da yazı sorunuyla ilgilenmekte olan Fethali Ahundzade (1811-1875) 1864'de Osmanlı aydınlarıyla düşündüğü yazı reformunu tartışmak maksadıyla İstanbul'a geldi ve Osmanlı hükümetine kendi projesini sundu. Bu projede üzerinde durulan başlıca noktalar şunlardı: a) Arap yazısı cahilliğin nedeniydi, b) Arap yazısının kullanılması dini bir zorunluluk değildi ve başka bir yazının alınmasının dinen bir mahsuru yoktu, c) Yeni yazıya geçiş döneminde eski yazının kullanımına da devam edilebilirdi. Bu proje Osmanlı Bilim Kurumu'nda tartışıldı. Tartışmalarda Arap harflerinin ıslah edilmesi ve yeni bir alfabe oluşturulması ve yaygınlaştırılması üzerinde duruldu. Tartışmalar sonunda yazıda yeniliğin bir zorunluluk haline geldiği sonucuna ulaşıldı. Fakat harekete geçilmedi. Berkes, Münif

Efendi ve Fethali'nin aslında Arap harflerinin ıslahından ziyade, Latin alfabesinin kabul edilmesini arzuladıklarını fakat bunun zor bir adım olması dolayısıyla orta yolu tuttuklarını tahmin ettiğini belirtmektedir (Berkes, 2008: 264-265).

Önemli milliyetçilerden biri de Şemseddin Sami'dir. Onun düşünce ve hayallerinde milliyetçilik ve ırk birliği fikri açıkça görülmektedir. Sami'ye göre halkın kalkınması ve devamını sağlayabilmesi için dil çok önemli bir yere sahiptir. Osmanlı'da kullanılan edebiyat dili hiçbir şekilde halkın dilini yansıtmamaktadır. Bu nedenden dolayı Osmanlıca'yı reddetti. Bu konudaki eleştirilerini "Dilimiz ve Edebiyat" başlıklı makalelerinde dile getirdi (Sami'den alıntılan, Ahmed Muhiddin, 1921: 44):

"Bizim dilimiz çok güzel, evet dünyanın en güzel dili olduğunu söylersek abartmış olmayız. O güzel olduğu gibi basit. Fakat bizim edebiyatımız aynı yükseklikte değil, bilakis oldukça geri. O yanlış bir yola girdi. Bizim edebiyatımız iyileşmeye ve ilerlemeye ihtiyaç duymaktadır. Başka sözlerle söylersek: O ıslah edilerek ve yenilenerek Türklerin konuştuğu dili temel almalıdır. Bunun aksini isteyenler, yani eski dili korumak için mücadele edenler haksızlık yapıyorlar."

Şemseddin Sami, Türkçeye Osmanlıca denmesine karşı çıkmıştır. Sami'nin en önemli eseri 1891 tarihli "Nev'usul Sarf-ı Türkî"dir (Türk Dilbilgisinde Yeni Usuller) (Karakoyunlu, 1995: 107). Diğer önemli bir eseri ise 1899 tarihli "Kamus-i Türkî" (Türk Lügati)dir. Sami, "Kamus-i Türkî" adlı eserinin önsözünde, Türkçenin Turanî bir dil olduğunu, doğu ve batı Türkçelerinin zamanla bağlantılarını kopardıklarını, Her şeye rağmen Türk dillerinin bir bütünlük oluşturduklarını ve Türkçe kelimelerin tekrar kullanılır hale gelmesinin, dolayısıyla Türk dünyasının dil alanında bütünleştirilmesinin gerektiğini savunuyor. Bunun gerçekleşmesi için ise ortak bir Türkçeye ihtiyaç vardı. Bu amaca dönük olarak, Sami'nin Sözlük'ü 1899'da yayınlandı. (Ahmed Muhiddin, 1921: 44-45).

Türkiye'de "Halk Şairi" olarak bilinen Namık Kemal (1834-1887) Milliyetçi duyguların ortaya çıkmasında ve yayılmasında etkili olan bir başka önemli Türk şairidir. Namık Kemal, Tanzimat'ın siyasal bir kurtuluş reçetesi olarak ortaya atılmış olduğu Osmanlılık kavramını alarak, bir Osmanlılık milliyetçiliğini yaratmıştır (Berkes, 1997; 62). Kemal'in en çok bilinen eseri "Vatan Yahut Silistre" ismiyle 1873'de ilk kez oynanan piyestir. Oyun çok büyük bir ilgi ve coşku ile karşılaşmıştı. Bunun üzerine bu piyes, Osmanlı'nın bütünlüğünü tehlike altına soktuğu gerekçesiyle yasaklandı. Bu dönemde milliyetçiler aşırı bir baskı ile karşılaştılar. Onun vatan sevgisini en iyi gösteren dizesi

şu şekildedir: “Ölürsem görmeden millette ümmid ettiğim feyzi, Yazılsın seng-i kabrimde vatan mahzun ben mahzun” (Namık Kemal’den alıntılan, Ahmed Muhiddin, 1921: 44).

Namık Kemal ülke ile kişi arasındaki yeni ilişkiyi fedakârlık ve vatan vazifesi kavramları çerçevesinde tarif etti. “Vatan Yahut Silistre”de vatan Osmanlı vatandaşlarının tamamının bağlılık, sadakat ve fedakârlık borçlu oldukları üstün bir varlık olarak ortaya konmaktaydı. Vatan sevgisi, Namık Kemal’e göre, Allah vergisi olan doğal ve yüce bir duygudur. Bu yaklaşım gayrimüslimler için pek cazip değildi (Karpas, 2009: 24). Namık Kemal vatan kavramının Osmanlılık ilkesi doğrultusunda içini doldurmuştur. Onun için vatan kişinin doğup büyüdüğü coğrafya değil, bütün Osmanlı topraklarıdır. Osmanlı tabiri artık sadece bir hanedanlığı ifade etmekten çıkarak, Osmanlı tarihinin tamamını kapsayacak şekle büründü (Karpas, 1995: 30). Üstel’e göre Namık Kemal “vatan” kavramını toplaksal gerçeklik üzerine inşa etmemiş, duygu üzerine inşa etmiştir. Vatan coğrafi bir olgu olmanın ötesinde, ecdadının hatıralarının, kendi geçmişinin yaşanmışlıklarının yer aldığı, duygusal olarak bağlı bulunulan yerdir (Üstel, 2009: 97).

Namık Kemal’e göre vatan, eski Türkçede olduğu gibi sadece üzerinde doğulan ve yaşanan bir toprak parçası değildir. Vatan, kendi çocukları olan insanlar arasında dil birliği, menfaat birliği, sevgi ve kardeşliği yaratan mukaddes bir topraktır ki, her taş için bir can verilmiş, her avuç toprağı bir ecdat vücudundan yadigâr kalmıştır. Ondaki fikirler, ilk bakışta bir İslam ve Osmanlı milliyetçisi şeklinde görünür. Ancak onun yazılarını dikkatle okuyanlar, bu Osmanlı –milliyetçiliğinin hakikatte bir Türk milliyetçiliğı olduğunu anlarlar. Türkiye’nin coğrafi ve siyasi durumu dolayısıyla bugün bile mümkün olmayan ırkçı ve kavimci milliyetçilik N. Kemal devrinde bir cinayet olurdu. Bu devirde Osmanlılık zihniyeti devlet bütünlüğünün biricik müdafaasıydı. Birçok eserinde Anadolu yerine Türkistan tabirini kullanmıştır. O’nun uğrunda canını feda ettiği vatanının adı Türkistan’dır. Ona göre Türk sairî olmak için yalnız Türk olmak değil, aynı zamanda Türkçe yazmak şarttır. Yunan, Arap, Fars edebiyatı yanında bir Osmanlı edebiyatı değil, bir Türk edebiyatı vardır (Taneri, 1993: 164-168).

Namık Kemal'in çıkartmış olduğu „İbret“ adlı gazete döneminin belki de en etkili Türkçe gazeteydi (Kohn, 1928: 181). Namık Kemal aynı zamanda askeri alanda da Türk milliyetçiliğinin uygulamaya konulmasını arzu etmektedir (Taneri, 1993: 169):

„Askerliğin yalnız müslümanlara hatta Türklere inhisarı memlekette bir takım kavimlerin ziraatle, diğer bir takımının ticaretle meşgul olmasına mukabil imparatorluğun bu kavimleri himaye eden asil Türk unsurunun zararınadır. Memleketteki Hristiyan tebayı da askere almaktan çekinmeyelim. Mademki Rusya, Kazan Tatarlarını bize karşı sevkedebiliyor. Bizde Balkan Bulgarlarını ona karşı göndermeye muktedir olmalıyız.“

Türk milli kimliğinin inşasında basın da büyük katkı sağlamıştır. Türk basını 1870 ile 1876 arası dönemde çok hızlı bir gelişme göstermiştir. Türk düşüncesinde ve yaşam tarzında meydana gelen büyük değişikliğin en önemli faktörlerinden biri olmuştur. İnsanlar artık doğulu mantelite ile olayları bir kader olarak görmemeye ve kadercilikten uzaklaşmaya başlamışlardı. Böylece yakındoğuda ilk kez kamuoyu oluşmuş oluyordu. 1859'da tüm Osmanlı'da bir resmi ve bir de yarı-resmi haftalık gazete çıkmaktayken, sadece İstanbul'da 1876'da 7 günlük gazete çıkarıldı (Kohn, 1928: 182).

Aynı dönemde Ahmet Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Ali Süavi gibi şahsiyetler tarafından ilmi bir Türkçülük yapılmaya başlandı. Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) taklitçiliği beğenmiyordu. Türk sanat eserlerini hakiki bir anlayışla takdir ve tercih ediyor: Bizzat kendisi, giyinişinden, evinin eşyasına kadar milli geleneklere sadık kalıyordu. Avrupa'daki Türkoloji hareketlerini takip etmiş, Türkiye'de milliyetçi görüşleri ihya ederek dil, tarih ve halkiyat bakımından bu idealle işlenmiş eserler yazmıştır. Önce Ebülğazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk kitabını Çağatay lehçesinden Osmanlı Türkçesine tercüme etmiştir. Bu suretle Orta Asya Türk-Moğol tarihinin Osmanlılarca bilinmeyen bir kısmını Türkiye Türklerine tanıtmak ve Türk milli tarihinin Osmanlılarla başlamadığını, Türkün çok daha eski ve asil bir tarihi olduğunu ortaya koymak amacıyla hareket etmiştir. Daha sonra, Anadolu Türkçesinin ilk lügat kitabı olan „Lehçeyi Osmanî“ adlı eseri yazmıştır. Bu eserin birinci kısmında yüzyıllardan buyana ilk defa olarak Türkçe sözler bir araya toplanmıştır. Kitap Türkiye'de daha sonraki milli lisan çalışmalarına kuvvetli bir örnek olmuş, daha yeni olan dil araştırmaları için değerli bir kaynak vazifesi görmüştür. Türk lehçeleri hakkında Türkiye'de ilk defa bazı bilgiler vermiş, bu lehçelerin Türkiye ve Türkistan'daki yayılış sahalarını belirtmiştir. Türk maddesinde, bazı Türk kavimlerinin isimlerini saymış, Türk tarihinin hicretten 5 bin



sene evvel başladığına işaret etmiş, Çağatay lehçesinin, Uygurcanın bir devamı olduğunu, Uygurcanın, yazı lisanı olmak dolayısıyla Türkler arasında yaygın bir dil olarak kullanıldığını söylemiştir (Taneri, 1993: 171-172). 1852’de “Müntehabat-ı Durub-ı Emsal” (Seçilmiş Darb-ı Meseller) adlı atasözleri kitabını yayınladı. Bu kitapta bir araya getirilen atasözü ve halk deyimlerinin sayısı 7000’den fazladır (Karakoyunlu, 1995: 106-107).

Askeri okullar da Türkçülük bilincinin gelişmesinde etkili olmuşlardır. Bu dönemde yoğun bir şekilde Rus tehdidi hissedilmekteydi. Askeri mekteplerde bir taraftan Osmanlı hanedanına bağlılık aşılana çalışılırken, diğer taraftan da Türklük bilinci verilmekteydi. Bu bağlamda Süleyman Paşa’nın çalışmaları büyük önem arz etmektedir.

Süleyman Paşa (1838- 1892) Tanzimat devrindeki ilmi Türkçülüğün ikinci ve daha ileri bir simasıdır. Askeri Rüşdiye Mektebini kuruyor. Bizzat hazırladığı ders programlarında milli tarih meselelerini birinci planda tutarak, Türk çocuklarının milli bir ruhla yetişmelerini sağlamıştır. “İlm-i Sarf-i Türkî“ (Türk Gramer İlmi-1891) isimli bir eser yazmıştır. Mekteplerde Türkçe tedrisatını kolaylaştırmak ve sistemleştirmek için yazdığı bu Türk dili gramerine „Kavaidi Osmaniye veya Saf-i Osmanî“ gibi isimler vermemiş, Türkçeyi müstakil bir lisan olarak kabul ettiği için onu „Sarf-i Türkî“ diye isimlendirmiştir. Ona göre dilimize Osmanlı dili, milletimize Osmanlı milleti denilemez: „Osmanlı tabiri devletin adıdır; milletimizin adı ise sadece Türk’tür“ (Taneri, 1993: 174; Güvenc, 1994: 26). En eski tarihlerden beri Türklerin medeniyete önemli katkılarının olduğunu belirten ilk Osmanlı aydını Süleyman Paşa’dır (Mardin, 1995d: 95). İlmi milliyetçilik alanındaki en mühim eseri „Tarih-i Âlem“dir (Dünya Tarihi-1876). Hem Deguines’in Türkler, Moğollar ve Hunlara ait Tarih kitabından, hem de bazı Batılı kaynaklardan faydalanarak yazdığı bu eserde Türkiye’de ilk olarak, ilk çağlar Türk tarihine ait 159 sayfa ayrılmıştır. Türklerin en eski atalarının Hunlar olduğunu ve meşhur Türk Hakanı Oğuz Han’ın, Hun devleti hükümdarlarından Mete Han olması gerektiğini bu sayfalarda ve ilk defa o söylemiştir. Batılı ve Çin kaynaklarından faydalanılmış bilimsel bir eserdir. Süleyman Paşanın diğer bir eseri „Hiss-i İnkilab“ adlı risalesidir. Bu eserde, Türk milletinin zekâ, fazilet ve kabiliyetine inancını belirtir. Türk milleti Avrupa’daki her türlü yeni ve medeni hareketleri kolayca

kabul edebilecek ve bu alanda hatta örneklerini geçebilecek bir kabiliyettir. Bu millet, ilerlemek için sadece hükümetinin teşvikine muhtaçtır (Taneri, 1993: 175-176).

Türk milli kimliğinin inşasında etkili olan düşünürlerden bir de Ali Süavi'dir. Süavi 1865'de İstanbul'da "Muhbir" adlı gazeteyi yayınlamaya başladı. Bu gazete radikal reformların yapılmasını talep etmekteydi. Gazete 1867'de yasaklandı ve Süavi Londra'ya kaçtı. Orada 1864'de kurulmuş olan "Hürriyet" adlı gazete ile birlikte "Muhbir"i yayınlamaya devam etti. Bu gazeteler gizli yollarla ülkeye sokuldu ve demokratikleşme fikrinin oluşmasında büyük etki yaptı (Kohn, 1928: 181).

Türkistan'ın sömürgeleştirilmesi, aynı zamanda İslam Halifesi olan Osmanlı sultanına Müslümanlar arasında dayanışmaya yönelik çağrılar yapmasına neden olacaktır. O zaman Türk aydınları Hazar denizinin ötesindeki ırkdaşlarının farkına varırlar. Pantürkist duygunun hareket noktası budur. Bu duygunun ilk ifadelerinden biri 1873'de Paris'de Ali Süavi'nin (1838-1878) Khiwa Hanlığındaki duruma ilişkin yapıtında ortaya çıkar (Copeaux, 1998: 20).

Ali Süavi, her ne kadar batı düşüncesinin derinliklerine tam vakıf olamamış olsa da, İslami konuları ve ön kabulleri batılı metodoloji ile tartışmıştır. O, dünyevi meseleleri dinsel bir çerçeve içerisinde yorumlama ve açıklama çabalarına karşı çıkmı. Laiklik fikrini Osmanlı Devleti'nde ilk olarak savunan kişi Süavi'dir. Ona göre din işleri ile devlet işleri birbirinden ayrılmalıydılar. Böyle bir yaklaşımı o zamana kadar kimse dile getirememişti. Daha sonraki dönemlerde gündeme gelen ve yoğun tartışmalara ve toplumsal bölünmelere neden olan bazı konuları ilk olarak yine Süavi'nin getirdiği görülmektedir. Ona göre ibadet Türkçeleştirilmeliydi. Bu bağlamda ezanın ve namaz surelerinin Türkçe okunmasını ve Kuran'ın Türkçeye çevrilmesini istiyor. Halifelik kurumunun İslami bir temelini olmadığını ve kaldırılması gerektiğini ileri sürüyor (Karakoyunlu, 1995: 105).

Süavi, Osmanlıca diye bir dilin olmadığını, söz konusu olanın Türkçe olduğunu cesaretle savunmaktaydı. O, Ali Şir Nevai tarafından kaleme alınmış olan "Muhakemetü-l Lügatayn" (Lügatlerin karşılaştırılması) adlı eseri yayınladı. Türk gramerinin zenginliğini ortaya koymaya çalıştı ve Türkçenin Farsça ve Arapçadan daha zengin bir dil olduğunu ileri sürdü. Nevai'nin eserinin Latin harfleri ile basılarak Batılılara

tanıtılması gerektiğini savundu (Karakoyunlu, 1995: 106). Ali Süavi'nin görüşleri birçok tezat yaklaşımı barındırmaktaydı. O, her zaman aynı noktada durmamıştır. Ortaylı'ya göre Süavi Türkçülükle Osmanlıcılık, İslamcılıkla laiklik arasında gidip gelmekteydi (Ortaylı, 2007f: 26).

Süavi başta olmak üzere bazı Osmanlı aydınları Osmanlı Devleti'nin liderliğinde bütün Müslüman ve Türklerin kültürel ve siyasi olarak tek çatı altında toplanmalarının gerekliliğinin altını çizen bir milliyetçi anlayış savunmaya başladı (Shaw/Shaw, 2000: 200).

Türk milli kimliğinin inşasında bu Türk aydınlarının karşılaştıkları en önemli engellerden birisi, Türk kavramına yüklenen olumsuz anlamdan kaynaklanmaktaydı. Türkler 20. yüzyılın başlarında kendilerini sadece Müslüman olarak tanımlıyorlar ve Türk dendiğinde Anadolu köylüleri, daha doğrusu “Kızılbaz” olarak adlandırılan Anadolu köylüleri anlaşılıyordu. Aydınların büyük bölümü Osmanlı'nın dışındaki Türklerden habersizdi (Tekin Alp, 1915: 1). Türkler için “Türk ve Etrak” (etrak-ı bi idrak) kavramı kullanılmıştır. Bu deyim, kaba ve gelenekleri olgunlaşmamış, ruhsal anlamda gelişmemiş anlamında Araplar tarafından Türklere dönük olarak kullanılmaktaydı (Vaembery, 1875: 39). İstanbul beyefendilerinden birisi için Türk kelimesi kullanıldığında, bu hakaret olarak algılanırdı (Lewis, 2004: 1). Timur'a göre “Türk” kelimesine yüklenen bu olumsuz mana sadece henüz daha yerleşik uygarlığa geçememiş olan göçebe ve yarı-göçebelere dönük olarak kullanılmaktaydı (Timur, 1998: 112). Anadolu köylüsüne dönük olarak olumsuz ve küçük düşürücü olarak “Türk” kelimesi kullanılıyordu. Abdülhamit'in son dönemlerinde Türk kavramı etnik anlamda yeniden keşfedilmiştir. Türk kavramı “Batılı teritoryal ulus kavramıyla harmanlandı” (Smith, 2002: 187).

11. yüzyılda Anadolu'nun ilk olarak fethedilmesi ile birlikte Türkçe konuşan Anadolu'ya Türkiye ismini Avrupalılar vermiştir (Lewis, 2004: 1). Osmanlı Devleti ile ilişki içerisinde olan Cenova ve Venedikli tacirler ile daha sonraki dönemlerde İngiliz ve Fransızlar Osmanlılar için “Türk” veya “Turque” ismini kullanmaya başladılar. Osmanlı yönetimi Ortodoks Yunanlılar tarafından “Turkokratya” (Türk yönetimi) olarak adlandırıldı. Hıristiyanlar ve Avrupalılar için Türk kelimesi Müslüman kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı. Bir Hıristiyan Müslüman olduğunda “Türkleşti”

denilirdi. Osmanlı coğrafyasından bahseden Avrupalılar Osmanlı'nın Balkanlardaki toprakları için "Avrupa Türkiyesi", Anadolu ve Arap bölgeleri için ise "Asya Türkiyesi" demektedirler (Ahmad, 2008: xi-xii).

Doğmakta olan modern Türk edebiyatı, vatan, vatanseverlik ve millet üzerinde yoğunlaşmaktaydı (Karpas, 2009: 29). Türk milliyetçiliğinin önemli temsilcilerinden biri de Mehmed Emin (Yurdakul)'dir. Tekin Alp'e göre, Mehmed Emin'in döneminde Osmanlıcanın %95'i Arapça ve Farsça kelimelerden oluşmaktaydı, fakat o şiirlerini saf Türkçe yazmaktaydı (Tekin Alp, 1915: 2). Şiir kitabı olan "Türkçe Şiirler"ni 1897'de yayınladı. Bu kitapta Türk milletini ve Türk vatanını yüceltmektedir: "Ben bir Türk'üm, dinim, cinsim uludur" (Mehmed Emin, 2007: 31). "Ey Türk ili<sup>2</sup>, ey vatan! Sen her bir yerden ulu'sun" (Mehmed Emin, 2007: 44). Mehmet Emin'in şiirlerinde en açık şekilde Osmanlı'nın Tüklüğü, Osmanlı topraklarını savunmanın bir vatan borcu olduğu ve kaybedilmiş olan topraklara karşı beslenen nostaljik duygular dikkati çekmektedir (Karpas, 2009: 29).

Türk diline büyük katkı sağlayan aydınlardan biri de Ahmet Mithat Paşa'dır. O, ünlü bir politikacı ve yazardı. Bilimsel çalışmalar yoluyla Türk milliyetçiliğini desteklemekteydi. Türkçenin Çağatayca olarak adlandırılmasını eleştiriyor. Bu bakış açısı, o dönemde Türk aydınlarında etkili olan bir yaklaşımı, "Saf Tüklüğe geri dönüş", ortaya koymaktadır (Hartmann, 1976a: 130-132). Milli kimlik inşasında etkili olan stratejilerden tarih ve dil birlikte önplana çıkarılmıştır. Türklere tarihlerinin ve dillerinin çok eski tarihlere kadar geri gittiği aşılınmaya ve bu yolla milli kimliğin inşasına katkı sağlamaya çalışmıştır. Ahmet Mithat modern manada ilk ve en önemli roman yazarı ve ansiklopedistiydi (Mardin, 1995a: 31). Özellikle Ahmet Mithat'ın ve Ahmet Rasim'in romanlarında ve hikâyelerinde Osmanlı vatanının resmi çizilmektedir. Bu vatan gittikçe "Türk" olarak görülmektedir (Karpas, 2009: 29).

Rıza Nur'da milliyetçi söylemi ile öne çıkan Türk aydınlardan biridir. Ona göre Türk tarihi Türklere tarafından kaleme alınmalıdır. Çünkü birçok yabancı yazar Türklere karşı

---

<sup>2</sup> Türk eli kavramı 1917'de Ankara'da bir okulun ismi olarak, Taşkent'te 1918'in başında çıkarılan bir gazetenin ismi olarak ve Enis Behiç tarafından 1922'de kullanıldı. Bu kavramdan büyük vatan "Turan" anlaşıldı. Dar anlamda vatan olarak ise Osmanlı Devleti anlaşılmaktaydı. Mehmed Emin Osmanlı yerine Türkiye kavramını kullanmaktaydı (Jäschke, 1939: 86).

garez hissiyatıyla eserler yazmışlar ve gerçekleri ortaya koymamışlardır. Bu nedenle Türk tarih yazıcılarının işi çok zordur (Nur, 1994: 54). Rıza Nur, Türklere yönelik Batılı yaklaşımı eleştirmektedir: „Diyorlar ki: Türkler medeniyetsizdir. Bu, yalandır, Türklerin büyük bir mazileri vardır. Orta Asya’ya bakınız. Şarkta, garbda medeniyet teessüs etmeden evvel Türkler orada medeniyet kurmuşlardır. Başka milletlerin çoğu okuma yazma bilmezlerken Türkler ilk yazıyı ihdas etmişlerdir.“ (Rıza Nur’dan alıntılan, Safa, 1997: 87-88). Rıza Nur’un bu cümlesinden, yeni Türk tarih yazımının gayesi büyük ölçüde anlaşılmaktadır. Bu tarih yazımı genel hatları ile Batı’dan Türklere yönelik olarak yapılan barbar, medeniyetsiz, tarihe hiçbir olumlu katkıları bulunmamış, sadece medeniyetleri yakıp yıkmışlar, Ermenileri katletmişler gibi suçlamalara cevap vermeye yönelik olarak geliştirilmiştir.

İkdam gazetesi’nin 1893 tarihinde “Türk gazetesidir” başlığı ile yayın hayatına başlaması, Türkçülük hareketinin kültürel bir hareket olarak gelişeceğinin göstergesiydi. Bu gazetede yazan önemli Türkçüler arasında Necip Asım, Veled Çelebi ve Emrullah Efendi gibi yazarlar bulunmaktaydı. Bunlar genel olarak Türklerin temel kültürel özelliklerinin neler olduğunu ortaya koymaya çalışmaktaydılar. Muhafazakâr bir gazete olduğu halde, Türkçülük fikrinde önder rol üstlenmiştir (Mardin, 2000: 62).

Necip Asım (1861-1935) büyük bir Türk tarihçisidir. Cahun’a hayrandır. Necip Asım sayesinde Cahun’un „Introduktion a`l`Histoire de l`Asie – Turcs et Mongols“ adlı eseri Türkiye’de tanındı. O yazdığı “Türk Tarihi” (İstanbul 1318) adlı eserine Cahun’un „Introduktion a`l`Histoire de l`Asie – Turcs et Mongols“ adlı kitabını temel aldı ve böylece Türk tarihinin geniş bir kitleye iletilmesi yolunda büyük bir adım atılmış oluyordu. Ona göre, Türklerin tarihini araştırmak isteyen kişi, Avrupa’da bu alanda yapılan çalışmalardan geniş ölçüde yararlanmalıdır. Necip Asım’ın çalışmaları Kemalist tarih yazımının temellerini oluşturmuştur. Asım’da Türkçeye büyük bir önem vermektedir (Hartmann, 1976a: 36-37). Necip Asım 1898’de: „Biz Turanlıyız, dilimizde turanidir... Sonuç olarak, öncelikle kendi anadilimize dönmeliyiz“ demiştir (Necip Asım’dan alıntılan, Copeaux, 1998: 23).

Turan kavramı Türk milliyetçileri için önemlidir. Turan kelimesi köken olarak Türk kelimesinden gelmektedir. İranlılar Türklerin anavatanları olan Türkistan’a Turan ismini verirler (Turan, 1979: 71-72; Togan, 1946: 4-5; İslam Ansiklopedisi,1998: 107-

110). Daha sonraları bu kavram çok büyük anlamlar yüklenilerek kullanılmıştır. Jaeschke'ye göre bu kavram hakkında şunlar söylenebilir: “İran’ın kuzeyindeki ülke için kullanılan Farsça bir tanımlamadır ki, 1839’dan beri Macaristan’da atalar ile yakın topluluklar arasında belli bir dayanışma oluşturmak amacıyla kullanılmıştır. Kültürel ilişkileri korumak amacıyla 1911’de Budapeşte’de bu gün de varlığını sürdüren

““Turan Topluluğu” kuruldu. Bu topluluk 13 Şubat 1941’de Türkiye elçisi Ruşen Eşref Ünaydın’ın da katıldığı kuruluş yıldönümünü kutladı. II. Dünya Savaşı esnasında bu topluluğun kurucularından olan Alois von Paikert, içinde Macarlar, Finler, Bulgarlar, Türkler, Kafkas topluluklarının büyük çoğunluğu, Tatarlar, Sibirya halklarının çoğunluğu, Tibetliler, Himalaya halkları, Tamiller, Mançular, Çinliler, Koreliler ve Japonlarında bulunduğu 610 milyon kişi birleşerek, germenturan devletler birliği oluşturulmasını ve bu yolla devamlı bir barış ittifakının sağlanmasını talep etti. Dünya savaşı sırasında Macarlara karşı gösterilen büyük sevgi dışında, Türkiye’de bu çerçevede bir tasavvurun taraftarı hemen hiç olmamıştır” (Jaeschke, 1941a: 1-2).

1877 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa’nın Ruslara karşı aylarca süren başarılı savunması esnasında, Avrupa’nın hiçbir yerinde Türklerin zaferine gösterilmeyen ölçüde büyük bir sevinç yaratmıştı. Macarların Türklere karşı olan sevgisi böylece dile getirilmiş oluyordu (Kienitz, 1985: 36).

Milliyetçi söylemin genel hatlarıyla tarih üzerine kurulmuş olduğu söylenebilir. Türk karşıtı kampanyalara bir tepki mahiyetinde bir üstünlük duygusu ortaya çıkmıştır. İkdam’da Türk halkının özelliklerinin tanımlanışı şöyledir: „Cesaret, dayanıklılık, uygarlık yeteneği soylu Türk halkının doğal özelliğidir“ (Copeaux, 1998: 23). Evrensel uygarlığın kökeninde Türklerin bulunduğu düşüncesi bu anlayış çerçevesinde ortaya atılmıştır. Kemalistlerin gelecekteki tarih tezlerinin dile getirilişine daha 1896’dan itibaren İkdam’da rastlıyoruz: İslamiyet’ten binlerce yıl önce Türkler Hindistan’ın kuzeyini, İran’ı, Mezopotamya’yı fethetmişler ve ayrıca Mısırlılara, Asurlara, Babililere büyük ilerlemeler yaptırmışlardır. Necip Asim 1900’de yayınladığı “Türk Tarihi” adlı eserinde, Türklerin ve Moğolların eski dönemlerdeki ahlaki erdemlerinin günümüzün medeni milletlerinden çok daha ileri olduğunu, Romalılarda, Araplarda ve Yunanlılarda görülen cahiliye dönemi kötü alışkanlıklarının çoğunun Türkler ve Moğollarda bilinmediğini ileri (Copeaux, 1998: 24).

Türkler olmasa bütün bu gelişmeler olmayacaktı gibi gösteriliyor. Kendi durumlarını Batı ile karşılaştırarak, daha üstün olduğunu ispatlanmaya çalışılıyor. Bu konuda Orhun

Anıtları en büyük dayanaklarını oluşturuyordu. Türklerin bu büyük abidesi delil olarak sunuluyordu. Böylece kültürün değişik alanlarında Türklerin ne kadar üstün özelliklere sahip oldukları karşılaştırmalı olarak inceleniyordu. Daha da ileri gidilerek Türklerin bu büyük eseri yazdıkları dönemlerde Avrupalıların henüz okuma yazma bilmedikleri savunuluyor ve ispat olarak da bazı batılı yazarların eserleri gösteriliyordu. Bu yöntem sıkça kullanılmıştır ve kullanılmaktadır. Böyle bir konuda bir Batılının ileri sürdüğü fikirler, daha tarafsız ve inandırıcı olabilmektedir, en azından o izlenim veriliyordu. Ayrıca bu yazıtlarda Türk aşiretlerine köklerini unutmamaları ve kültürü yitirmemenin gerekliliği üzerinde de duruluyor. Bu uyarılar o gün ve hatta bugün içinde geçerliliğini korudukları için, üzerinde çok durulmuş ve Türk halkının bir bütün olarak kalmasının önemiyetinin üzerinde duruluyordu. (Copeaux, 1998: 24-25). Milli kimlik inşasında bu yöntemle geçmişten hareketle bugün ve gelecek kurgulanmaya çalışılmıştır.

Balkan harbinden sonra bütün fikir akımlarında şu soru soruluyordu: Nasıl olup da kendimizi Avrupa'ya tanıtacağız, bizim de onlar gibi artık medeni olduğumuzu ispat edeceğiz. Türkçüler kendilerine tarihin derinliklerinde teselli aradılar, güçsüzlüğümüzün sebeplerini bulmak üzere yeni tarih yorumları yaptılar. Bir kısmı milletin hafızasında mevcut olmayan bir altın devir ile Enver Paşa devrine kadar olan bütün Türk tarihini bir fetret ve uyku devri olarak göstermeye çalışırken, bir kısmı da, dedelerimizin medeniyet düşmanı olduğunu ilan ediyordu (Güngör, 1975: 69). Kılıçzade Hakkı, İctihad'da yazdığı bir yazıda: (Kılıçzade Hakkı'dan alıntılan, Safa, 1997: 37-38):

„Ey Vatan-ı İslâmı yaşatmak isteyen hür ve münevver fikirliler, haydi silah başına. Hakikat ve marifetin en keskin kılıcı olan kalemlere sarılınız... Halka diyeceğiz ki: Altı yüz seneden beri softaları, şeyhleri, dervişleri dinlediniz, kazancınız hüsrandan ibaret kaldı. Bunu def'atla ve bilfiil tecrübe ettiniz. Şimdi birazda softaların ve şeyhlerin dinsiz dedikleri hakikat-i Kur'aniye dindarlarını, ulûm ve fûnun ve efkâr-ı ahrarane taraftarlarını dinleyiniz. Gene bağıra bağıra halka anlatacağız ki: Değil Asya'ya çekilmek, kutublara firar etsek Avrupalılar gibi düşünmedikten, Avrupalı'lar gibi çalışmadıktan sonra orada dahi yakamızı bırakmazlar, mevcudiyet-i mukaddese-i diniye ve milliyemizi muhafaza ettirmezler. Bugün Avrupa'dan tardettiler, yarın dünya yüzünden kaldıracaklardır. Ya eyühelmüslimin, artık yeter!“

Milli varlığın korunmasının ve gerçek Müslüman olmanın yolunun Batılı çerçevede bir eğitimden geçtiğinin altı çizilmektedir. Yusuf Akçura bu anlayışı şöyle eleştiriyordu (Yusuf Akçura'dan alıntılan, Safa, 1997: 203):

“Türk hakanlarının hepsi, vahşi orduların korkunç başbuğlarından mı ibaretiler? Türk ordularının geçtikleri yerlerde o bitmiyecek harabeler mi kalıyordu? Türk dimağlarında medeniyet hissinin, umran arzusunun zerresi, Türklerin faaliyetlerinde insanlık muhabbetinin, saadet-i beşeriye emelinin nişansı yok muydu? Hasılı Türk istilâları vahşi insan sellerinin tabii taşmasından mı ibaretti? Hayır, efendiler, bin defa hayır! Kendi büyüklerimizi mütemadiyen tahkir ve tel'in edegelmemizin sebebi, onların hakikaten tahkir ve tel'ine lâayık olmalarından değil, asla değil; ancak onları başkalarının gözüyle görmemizden, başkalarının beyniyle anlamamızdandır.“

Özellikle Rusya'dan göç eden Türkçüler Anadolu'daki Türk tarihini bir türlü benimsememiş ve ona olumsuz yaklaşmışlardır. Osmanlıya yaklaşım konusunda bu Rusya Türkçüleri ile Batıcıların görüşlerinde bir benzerliğe rastlıyoruz. Fakat eski tarih konusundaki yaklaşım, Necip Asım'dan yapılan alıntıda da görüldüğü gibi, Türkçülerin tümünde çok olumludur. Bu iki fikir akımı taraftarları arasındaki fikir farklılıklarının en önemli nedenlerinin başında, Türk milletinin kurtuluşu için izlenecek yol ve dolayısıyla onlara verilmesi gereken yeni kimlik anlayışında yatmaktadır. Batıcılar için yapılacak tek şey, Batı medeniyetini her şeyiyle taklit etmekken, Türkçüler Batıdan ilim ve teknik dışında alınması gereken bir şey olmadığını ileri sürüyorlar. Fakat bu Osmanlı Türkçülerinde, metodunu bulmuş, tekâmül etmiş bir tarih görüşünden ziyade, henüz yeni doğan bir tarih gururunun coşkunuğu halinde idi. Türk medeniyet tarihi etütleri, bir kaç müsteşrikin şahadetini yarım yamalak nakletmekten ileri gidemedi. Türklerin Hint-Avrupa menşinden geldiğini kabul etmek istemeyen Von le Coq, Grünwald gibi âlimlerin etütleri tercüme ediliyor, fakat ona yapılan itiraz bir kaç satırdan ibaret kalıyordu (Safa, 1997: 203-204).

Osmanlı aydınları, pek çok noktada birleşen Pantürkizm ve Panislamizm arasında bir tercih yapmakta zorlanıyorlardı. Fakat zamanla Osmanlıcılık taraftarları azalmaktaydı. Balkan Savaşları'ndan sonra Osmanlı Devleti Balkanlardaki topraklarının büyük bölümünü kaybetti. Hıristiyan halklar aşamalı olarak bağımsızlıklarını ilan ediyorlardı. Şimdi artık Osmanlı'nın nüfusunun büyük bir kısmı Müslümanlardan, özellikle de Türklerden meydana gelmekteydi. Bu şartlar altında Osmanlıcılık politikasının önemli bir etkiye sahip olması mümkün değildi. Politika olarak bir yandan İslam ön plana çıkarılırken, diğer taraftan da Türklük ön plana çıkarılmaktaydı. Balkan savaşlarındaki yenilgiler halkta yeni bir bilinçlenmeye neden olmuştu. İttihatçı hükümet kaybedilen Balkan topraklarının yerine, Orta Asya'daki Türk halklarını Osmanlı Devleti'ne bağlamayı amaçlıyorlardı (Laçiner/Tanıl, 1995: 117).



Balkan savaşları sonunda, Türkler neredeyse Avrupa'nın dışına atıldıkları sırada, Anadolu'daki varlıklarının meşruluğu bile tartışma konusu yapılmış ve geldikleri yere, Orta Asya'ya, sürülmelerini isteyen sesler Avrupa'da yükselmeye başlamıştı. 1915'teki Ermeni kitle katliamı iddialarının ve Osmanlının ağır askeri yenilgilerinin de kışkırttığı bu eleştiri seli, modern Türk tarih yazımının içinde biçimlendiği çerçeveyi oluşturmaktadır. Bu yazın, günümüze dek söz konusu etkenlerin izini taşıyacak ve Türklere yeniden gurur ve güven vermeyi, görüntüleri düzeltmeyi, kültürlerinin sürekliliğini ve büyüklüğünü kanıtlamayı, Anadolu'daki varlıklarının eskiliğini ve meşruluğunu ve binlerce yıllık devlet kurma yeteneklerini göstermeyi hedefleyen bir kendini doğrulama söylemi üretecektir (Copeaux, 1998: 15).

Tekin Alp (Moise Cohen 1883-1961) Gökalp'ın büyük bir hayranıdır. Birçok Türkçü eserler yazmıştır. Türk Yurdu dergisinde Akçura ile birlikte çalışmıştır. 1914'te Osmanlının o kötü durumu onun Türk vatanını kurtarabilmek için „Yeni Cengizciler“ kavramını ortaya atmasına neden oldu (Copeaux, 1998: 28).

Türk kimliğinin daha birleştirici ve geniş öğeleri, kurulan Türk kültür dernekleri vasıtasıyla keşfediliyordu. Avrupa'da yapılan Türkoloji çalışmaları Türk aydınlarının kafasında Türk etnik topluluğu üzerinde kafa yormanın yolunu açmıştı. Eski Türk tarihine geri dönülmeli ve dil bağı yeniden kurulmalıydı. Orta Asya ile Anadolu'nun sınırdaş olmaması bu işi biraz zorlaştırmaktaydı (Kayalı, 1998: 100).

İttihatçı döneminin (1908-1918) Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu, İslam Mecmuası gibi önemli dergilerinde, bir yandan Kemalist Tarih yazımının, diğer yandansa daha sonraların ideolojisi olan Türk İslam Sentezinin doğuşuna yol açacak eğilimler ortaya çıkmıştır. Resmi Tarih yazımının oluşmasında üç kişi büyük ölçüde etkili olmuşlardır: Ziya Gökalp (1875-1924), Yusuf Akçura (1876-1935) ve Zeki Velidi Togan (1890-1970). (Copeaux, 1998: 25).

Türk dilinin diğer dillerden arındırılması ve edebi alanda halka hitap eden, onun anlayabileceği eserlerin oluşturulması için temel oluşturan dernekler ve organlar oluşturuldu. Buna örnek olarak „Yeni Hayat“, „Yeni Felsefe“ verilebilir (Kohn, 1928: 190).

1910 yılında kurulan “Genç Kalemler” dil ve edebiyatı odak noktası olarak kabul etmektedir. Dilin kökleri üzerinde yoğun bir şekilde durmuş ve Osmanlı Türkçesinin sadeleştirilmesini talep etmiştir. Orta Asya Türkleri ile bağlar üzerinde durmamaktaydı. Dile önem vermelerinde yatan neden, dilin kültürel veya siyasal kimliğin bir göstergesi durumunda olması değildi, dil pratik bir araç olarak görülmekteydi. Türkçe bütün Osmanlı vatandaşlarına öğretilmeliydi (Kayalı, 1998: 100).

“Türk Ocağı” dergisi 25 Mart 1912’de kuruldu. Bu ocak sadece Türklere açıktı. Türk olmayan Müslümanlara dahi kapalıydı (Werner, 1965: 1344; Tekin Alp, 1915: 27). Ocağın gayesini Tekin Alp şöyle açıklıyor: “Türk halkının milli eğitimi, ..., entelektüel, sosyal ve ekonomik seviyesini yükseltmek, Türk dili ve ırkının mükemmelleştirilmesi” (Tekin Alp, 1915: 146). Türk Ocağı’nın bir diğer gayesi de, Türk dilini Arapça ve Farsça kelimelerden arındırmaktı. Dernek yayın organları vasıtasıyla amaçlarına hizmet etmekteydi (Hartmann, 1976b: 46-49; Ahmed Muhiddin, 1921: 45).

Türk Yurdu dergisinde çıkan makaleler Pantürkizm, Panislamizm ve Türkçülüğü birleştirmekteydi (Werner, 1968: 1306). Bu üç fikrin bir araya gelmesi ile birlikte yeni bir sentez ortaya çıkmış oluyordu. Özellikle 1960’lı ve 70’li yıllarda ortaya atılmış olan “Türk-İslam Sentezi”nin ilk olarak ortaya atılışı bu dönemde görülmektedir.

Türk Yurdu dış Türklerle sıkı bağların kurulmasının gerekliliği üzerinde durmaktaydı (Kayalı, 1998: 100). Türk Yurdu dergisi etrafında toplanarak milliyetçilik fikrini yaymaya çalışan Ahmed Hikmet, Halide Edip, Aka Gündüz, Mehmed Emin ve Ziya Gökalp “Yeni Turancılar” olarak adlandırıldılar (Hachtmann, 1916: 33-34).

Türk milliyetçilerinin çıkarttıkları dergilerden biri de “Halka Doğru” adını taşımaktaydı. 1913’de yayın hayatına başlayan dergide önemli yazarlar makaleler yazmaktaydılar. Bunlardan en tanınmışları, Yusuf Akçura, Halide Edip, Tevfik Nurettin, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, Hamdullah Suphi, Köprülüzade Mehmed Fuad, Mehmed Emin, Ziya Gökalp vb. idi. Bu dergide toplumun değişik kesimlerinin karşılaştıkları sorunlar ele alınıyor ve ancak Türk aydınlarının önderliğinde bu sorunların çözülebileceği ileri sürülüyordu. Türk aydını ile halkın bütünleşmesi sağlanmalıydı. Bunun için halkın seviyesine inilmeliydi (Toprak, 1995a: 43). Halka Doğru dergisinin yazarları doğrudan veya dolaylı olarak İTC ile işbirliği içindeydiler. Türk

milliyetçilerine göre klasik Osmanlı toplumsal yapısının ve düzeninin temel yanlışı, halk ile bürokrasi arasında aşırı mesafenin bulunmasıydı (Özden, 2008a: 45). Farklı toplumlarda aydınlar toplumlarının yaşadığı en ücra bölgelere kadar giderek onlara okuyup yazmadan, adam olmaya, para kazanmaya ve her şeyden önce milli bilinç kazandırmaya çalışıyorlardı. Türk aydınları da aynı yolu izlemeliydiler. Başta Tıbbiyeli gençler olmak üzere artık Türk gençlerinin de halka doğru gitmeye başladıkları belirtilmekteydi (Toprak, 1995a: 43-45).

Öğün'e göre Türkçüler Tanzimat'ın evrenselciliğine ve Avrupacılığına karşı bir hareket olarak ortaya çıkmışlardı. Onlar elitist yaklaşımın ve bürokratik modernizmin karşısında yer almaktaydılar. Türkçüler, Tanzimatçıların yaptıkları gibi, halkı dönüştürme saikiyle hareket etmek yerine, halkın desteğini elde etmek arzusu ile hareket etmişlerdir. Türkçüler ulusçuluk idealinin seçkincilik anlayışıyla birlikte başarılamayacağını bilincindeydiler. Ulusçuluk yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru tırmanmayı zorunlu kılmaktaydı. Halkın kültürünü temel alması dolayısıyla Türkçü yaklaşım zamanla daha fazla halkın dinsel yaklaşımlarının etkisi altına girmeye başladı. Bu süreç içerisinde ulusçuluğun sekülerist boyutu gitgide etkisizleşirken, dinsel boyutu güçlenmiştir (Öğün, 1995: 168).

Milliyetçiler, milleti hanedan veya devlet ile eşleştirmemekteydiler. Bu yaklaşım II. Meşrutiyet döneminin milliyetçiliğini halkçı bir anlayışa yöneltmiştir. Osmanlıcılığa yöneltelen eleştirilerin beslendiği zemini halkçılık oluşturmaktaydı. Türkçülere göre Osmanlı'da seçkinlerin oluşturduğu "saray toplumu" yapay bir topluluktaydı ve bilinçli olarak halka karşı bir mesafe koymaktaydı: Arapça ve Farsçayı Türkçeye tercih etmişler, Bizans taklidi olan musikiyi saz şairlerine tercih etmişler, halkı sadece vergi ve seferberlik dönemlerinde hatırlamışlardır (Özden, 2008b: 111-112).

Halkçılık boyutu dolayısıyla Türkçülük anti-elitist bir hareket olarak gelişti. Osmanlıdaki elitten kasıt, modernleştirici bürokrasiydi. Halkçı yaklaşımın temel öğelerinden olan anti-endüstriyalist özellikleri Türkçü yaklaşımda görmek mümkün değildir. Sonuç itibarıyla Türkçülüğün halkçılığı kapitalistleşen toplumda ortaya çıkan değişikliklere bir tepki olarak değil, bürokrasi eliyle yürütülen tepeden inmece bir özellik taşıyan modernizme bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Halkçılık ile İslami monizm Türkçülükte kaynaştırılmış bulunmaktaydı. Kavim birliği temeline dayalı

olarak ortaya çıkmış olsa da, “halka doğru” hareketini “Müslüman olan halka doğru” şeklinde okumak gerekmektedir. Halkçılık, kapitalist toplumlarda bir alt siyasi kültür unsuru olarak ortaya çıkmakta ve her halükarda hâkim konumda olan burjuvazi ideolojisi tarafından yutulmuştur. Türkçü halkçılık ise kendi başına hâkim ideoloji konumuna gelebilme iddiasındaydı ve bu iddiayı gerçekleştirmek için İslamı yedeğine alma yoluna gitmişti (Öğün, 1995: 168-169).

Benzer yaklaşımları Halka Doğru dergisinin yanında, Jön Türkler döneminde Türk milliyetçileri tarafından yayınlanan Türk Yurdu, Genç Kalemler ve Türk Sözü gibi dergilerde de görmek mümkündür (Özden, 2008a: 46).

Hachtmann’a göre Türkçüler Avrupa’dan tam olarak kopmak istemiyorlardı. Bilim ve tekniği ondan almak istiyorlardı. Fakat kültür ve edebiyatta kendi köklerine bağlı kalmak istiyorlar. Onlar Moğol-Tatar-Selçuklu veya onların ifadesiyle turan kültürünü yeniden canlandırmayı hayal ediyorlardı. Dil ve vezinde, mimaride ve sanatta Türk olmayan her şeyi ortadan kaldırmak istiyorlardı. Bir süredir Türkiye’nin entelektüel hayatında ön planda olan “Yeni Turancılar” Avrupa’ya karşı bir nefret dolayısıyla bu tutumu takınmamaktadırlar. Aynı tutumu Arapça ve Farsça öğelere karşı da takınıyorlar. Onların tutumunun nedeni, bozulmamış Türklüğe karşı duydukları büyük sevgiydi. Gayet tabii Turancılıkta aşırıya kaçan bir milliyetçilik ve bilimsel olmayan tarihsel inşa mevcuttur: Yeni Turancıları dikkate alınır, Türklerin erken ortaçağda bütün kültürü yarattıklarını kabul etmek gerekir. Fakat politikacıları kızdıran veya güldüren şeyler edebiyat tarihçileri için çok mutluluk verici ve hayranlık verici olabilir. Yeni-Turancıların fikirleri bin kere yanlış veya gerçekleştirmek imkânsız olsa dahi, bu sayede aşırı bir kuvvet elde ediyorlar. Onlar tamamen yeni bir Türk tipi yarattılar: geleceğe inanan, disipline edilmiş, amaç bilincinde bir nesil (Hachtmann, 1916: 9-10).

I. Dünya Savaşı sırasında Arapların bağımsızlık hareketleri dolayısıyla İslamcılık politikası anlamsızlaşmıştı. Kafkasya ve Orta Asya’daki bütün Türklerle bütünleşmeyi amaçlayan Pantürkizm veya Turancılık aydınlar arasında büyük destek kaybına uğradı ve gerçekçi bir Türkçülüğe yöneldiler (Scheinhardt, 1986: 33). Türk milliyetçilerinin programı şu şekilde özetlenebilir (Safa, 1997: 54-58):

1. Büyük Türk birliği (Pantürkizm): Türklerin birleşmesine engel olabilecek olan yalnız Rusya’dır...

2. Türk tarihi ve kültürü: Türk tarihi Osmanlıdan önce baslar. Önce büyük bir Türk mazisi ve medeniyeti vardır. Bu incelenmeli. Cengiz, Atilla, Timur Türk düşmanları tarafından yazılmış tarih kitaplarının isnad ettiği vahşetlerden tenzih edilmeliydi. Eski Türklerin yenilmez şecaatleri, sonsuz fedakârlıkları canlandırılmalıdır. Bütün Türkler arasında, şimdilik bir tarih, dil ve kültür beraberliği olduğu kanaati milli vicdanlarda şuurlanmalıdır.
3. Türk dili: Genç Kalemler tarafından neşredilen ve bütün Türkçülerin benimsediği dil programı. a-) Arabca ve Acemce terkip ve cemi kaideleri asla kullanılmayacak, Istılahlar müfred makamında kullanılan cemiler müstesna: Sadrazam, kâinat... gibi. b-) Arabca, Acemce edatlar kullanılmayacak... c-) Arabca, Acemce kelimeler şimdilik eski imlaları muhafaza edilerek kullanılacak. d-) Tekellüm lisanî, bir çok Türkler tarafından anlaşılan tatlı ve latif „İstanbul Türkçesi“ şiir ve düzyazıda kullanılacak (Bu programa sonradan Türk Yurdu ve Türk Ocaklarının ilave ettikleri bazı esaslarda ilave edebiliriz).
4. İslam beynelmileliyeti...
5. Muasırlaşmak...
6. Milli İktisat... Köylünün elinde kalan son toprak parçasına da göz diken Avrupa maliyecilerinin, imtiyazlı ecnebi şirketlerin pençesinden Türk iktisadını kurtarmalıyız.
7. Milli edebiyat: Halk dilinin ve folklorunun canlandırılması, milli vezin olan hece ölçüsünün kabulü, Türk edebiyatını Arap, Acem ve Avrupa tesirinden kurtarmak. Türk roman ve hikâyesinden Edebiyat-i Cedide'nin Frenk taklidinden başka bir şey olmayan Tanzimatçılık ruhunu kovmak

Osmanlı Devleti, yönetimi altında bulunan toplumlararası ilişkilerde hâkimiyetini yitirmişti. Bundan dolayı Türkçülüğü yeni bir siyaset üretme imkânı olarak görmeye başlamıştı (Karakaş, 2006: 62). Bu dönemde Türkçülük henüz daha ulus-devlet modeline uygun bir anlam kazanmamıştı. Çünkü kurtarılmak istenen kozmopolit bir millet sistemine dayalı olan devletti. Bunun gerçekleştirilememesi durumunda bütün Türkleri bir araya getirmeye dönük bir model olarak da Türkçülük işlev görmekteydi. Bu Pantürkizm denilen bir ideal olarak kendini göstermekte ve bütün Turanı kapsamaktaydı. Türkçülük yeni bir aşamaya (Pantürkizm) girmiş oluyordu (Karakaş, 2006: 65).

Pantürkizm I. Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı Devleti için yeni bir açılım olarak görülmekteydi. Ziya Gökalp, yazmış olduğu "Kızıl Destan"da I. Dünya Savaşını Turan mefkûresinin gerçekleşmesini sağlayacağı düşüncesiyle övmekteydi. Bu düşüncelerin Orta Asya Türklerinde de olduğu görülüyor. Onlara göre bu savaş Türk dünyasının önündeki en büyük engel olan Slav tehlikesini ortadan kaldıracaktı. Bundan dolayı

Osmanlı-Alman ittifakını desteklemekteydiler. Pantürkistler bu savaş sayesinde Türklüğün yeniden doğuşunun mümkün olacağını düşünüyorlardı. Bu savaşta Müslümanların esaretten kurtuluşu mümkün olacağı için, Türkçülük itibar kazanacaktı. I. Dünya Savaşı'nın yenilgi ile sonuçlanması üzerine, Pantürkist yaklaşımlar büyük darbe almış ve büyük ölçüde terk edilmiştir. Artık söz konusu olan teritoryal bir anlamda, Anadolu Türklüğünü ön plana çıkarılarak yeni bir milliyetçilik anlayışı ortaya konuyordu. Savaş sonuna kadarki dönemde Türkçülük Türkler için hiçbir zaman milliyetçilik anlamındaki bir ihtiyaca cevap olarak ortaya konmamıştır. O zamana kadar benimsenmiş olan Türkçülük İslam'ı da içeren bir sentez olarak görülmekteydi (Karakas, 2006: 65-67).

Güngör'e göre İttihatçıların Türkçülük siyaseti bile ancak İslamcılık ile bir mana taşıyordu. Enver Paşa'nın Türk memleketlerinde büyük itibar görmesi, onun Türk veya Türkçü olmasından ziyade, İstanbul'daki İslam Halifesinin damadı ve aynı zamanda Erkânı-Harbiye nazırı olmasından kaynaklanıyordu (Güngör,1975: 221; Safa, 1997: 78-79). Pantürkist-Panislamist politikalar I. Dünya Savaşı sırasında en üst noktaya ulaştı. Enver Paşa Alman generallerinin de desteği ile büyük planı, turanı, ele geçirmek istiyordu. Burada kastedilen coğrafya Transkafkasya, Kafkasya, Kırım, Türkistan ve Hindistan'dı (Werner, 1968: 1306).

1917'de Rus Çarlığı yıkıldı. Bunun üzerine Rusya'nın kontrolündeki bölgelerdeki Türk milliyetçilerinde, buldukları toprakları Osmanlı devletine katmalarının mümkün olabileceği yolunda bir ümit oluştu. Bu dönemde zaten Pantürkist düşünceler en üst noktaya ulaşmıştı. Pantürkist idealler gerçekleştirilebilir olarak görülmekteydi. Hatta savaş kaybedildikten sonra bile İttihatçı kadroların önemli bir bölümünde bu düşünce varlığını sürdürmekteydi. Bu gayeyle bazı itttihatçılar Orta Asya'ya gittiler. Bu hayalin sona erışı Enver Paşa ile olmuştur (Laçiner/Tanıl, 1995: 118).

İttihatçıların Turancılığı bir hayalden öteye gidemezdi. Onlar Osmanlı Devleti'nin gücünün sınırlarını iyi analiz edememişlerdi. Ayrıca devrim sonrasında oluşan Sovyet hükümetinin büyük Rusya'yı yeniden inşa etme istek ve gücünü görememişlerdi. Ahmet Ağaoğlu'na göre dil ve din millileştirilerek günün birinde İstanbul'dan Altaylara kendi varlığının bilincinde bir millet meydana getirilebilirdi. Ziya Gökalp'de bu ideali gerçekleştirmenin zorluğunu gerektiği gibi görmemiştir. Gökalp'a göre Oğuz

Türklerinin kısa vadede kültürel olarak birleşebilirlerdi, çünkü bunlar yakın akraba topluluklardı Bu gruba Türkiye Türkleri ile Azerbaycan, İran ve Harizm Türkmenleri girmektedir (Jaeschke, 1941a: 51). Enver Paşa'nın 1922'de Türk birliğini gerçekleştirmek amacıyla Bolşeviklere karşı savaşırken öldürüldü. Böylece Turancılık hayalleri sona ermiş oluyordu (Steinbach, 1992b: 822).

#### **2.4.4. Milli Kimlik Kavramının Dönüşümü: Ziya Gökalp**

II. Meşrutiyet devrinde toparlanmaya çalışan imparatorluğa bir ideoloji peygamberi lazımdı: iktidarın içinde bulunduğu şartları iyi kavramış olacak ve birleştirici bir siyasi felsefenin temellerini atacaktı. İttihatçılar bu peygamberi Gökalp'in şahsında buldular. Balkan felaketinden Milli Mücadelenin sonuna kadar gitgide kuvvet kazanan milliyetçilik veya Türkleşmek siyasetinin başında da bir fikir adamı olarak yine o vardı. Gerçekten de Türkiye'de milli hareketin neden ibaret bulunduğunu, milliyetçiliğin ne demek olduğunu ilk defa o öğretmiştir (Yuvalı, 1997: 15-17; Sarıay, 1997: 18-21).

Türk milli kimliğinin tanımlanmasında Gökalp'in katkısı çok büyük olmuştur. Gökalp'e göre "Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir. O halde, Türkçülüğün özünü anlamak için, millet adı verilen topluluğun tanımını bilmek gerekir" (Gökalp, 1996: 21). Gökalp, milletle ilgili birçok farklı tanımlamaların yapıldığını belirttikten sonra, kendi tanımını veriyor (Gökalp, 1996: 26-27):

"... millet, ne ırkın, ne kavmin, ne coğrafyanın ne politikanın ne de iradenin belirlediği bir topluluk değildir. Millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir topluluktur. Türk köylüsü onu (dili dilime uyan, dini dinime uyan) diyerek tarif eder. Gerçekten de bir adam, kanca ortak olduğu insanlardan çok dilde ve dinde ortak olduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insani karakterimiz bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddi becerilerimiz ırkımızdan geliyor, manevi becerilerimizde terbiyesini aldığımız toplumdan geliyor... milliyette soy kütüğü aranmaz. Yalnız, terbiyenin ve idealin milli olması aranır."

Gökalp milletin başka bir tanımını daha vermektedir: "Millet, aynı harsta ortak olan fertlerin bütünüdür" (Gökalp, 1996: 104). Gökalp'in milliyetçiliği ırkçı bir yaklaşımı kabuletmemekte, kültürü ön plana çıkarmaktadır. Milliyetçiliğin ülke açısından zararlı olduğu yolundaki yaklaşımları Gökalp gerçekçi bulmamaktadır (Gökalp, 1999: 50):

"Türkçenin sadeleşmesi, Dilbilgimizin yabancı kurallardan kurtulması, Şiirimizin milli ölçüde yazılması, Edebiyatımızın Yunan ve İran efsanelerinden arındırılarak milli hikâye ve masallarımızla süslenmesi, Milli uyanışla birlikte ondan ayrılması imkânsız olan dini bir uyanışın da başlaması, bağlı bulunduğumuz ümmet ile

milletler arası birliğin belirlenmesi, Milli ekonomi, Milli spor ve Milli ahlakın gelişmesi, gençlerde bir ideal uğruna ölme duygusunun doğması, azınlıklarla bir arada bulunma duygusu dolayısı ile anlaşabilmenin kolaylaşması, herkeste milli bir sorumluluğun duyulması ve yüklenilmesi.”

Gökalp’a göre milletini seven her Türk kavmine zarar verecek girişimlerden uzak durur ve onu yüceltmek için elinden geleni yapar. Kişisel hırs ve tutkulara kapılmadan sadece bu kutsal görev için mücadele eder. Türk gençleri kendilerinin en kutsal görevinin bütün siyasal partilerin ve toplumsal akımlar üstü bir şekilde birleşmeleri gerektiğinin farkına varmışlardır. Bu birleşmenin sağlanması durumunda İslamlığın birliği ve Osmanlılığın bütünlüğü daha sağlamlaştırılmış olur (Gökalp, 1999: 50-51). Gökalp, milli birlik ve bütünlüğü Türkler için kutsal bir görev olarak görüyor ve her türlü farkın bir tarafa bırakılarak bu ideal uğrunda birleşilmesinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışıyor. Aslında o İTC etrafında bütünleşilmesini istemektedir.

Gökalp, milliyetçilik kavramını pek nadir kullanmıştır. O milliyetçilik kavramının yerine “Milletçilik” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Onun milletçilikten kastettiği şey, Batıda kendini göstermiş olan ulus-devlet modelini açıklayıcı bir kavramdı. Milliyetçiliğin ortaya çıktığı maddi ortamı açıklamaya çalışıyordu. Onun milliyetçiliği Türkçülüktü ve o bunu “milliyet mefkûresi” olarak adlandırmaktaydı. Onun Türkçülüğü günümüzde anlaşılan milliyetçilikten daha geniş bir çerçeveyi kapsamaktadır. Bu kavramın siyasal boyutundan başka ve onun ötesinde sosyal bir boyutu da vardı (Toprak, 1995a: 65).

Gökalp, II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte siyasi devrimin gerçekleşmiş olduğunu ve bunu toplumsal bir devrimin takip etmesi gerektiğini savunmaktaydı. Ona göre eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayatın yaratılması gerekmektedir. Meydana gelecek yeni hayat ile beraber bütün değerler değişime uğrayacaktı. Artık “yeni aile”, ”yeni iktisat”, “yeni felsefe”, “yeni ahlak”, “yeni estetik”, “yeni siyaset”, “yeni hukuk” oluşturulmalıydı. Bütün bu alanlarda yeni bir yaşam tarzının ortaya çıkması ile eski hayat sona eriyordu. Osmanlının kurtuluş yolunu yeni hayat oluşturmaktaydı. Yeni hayat aynı zamanda milli bir yaşam tarzıydı. Yeni hayat diye Gökalp’in adlandırdığı yaklaşımlar sonradan Türkçülük olarak adlandırıldı. Gökalp’in Türkçülüğü aslında bir toplumsal inkılap yani dönüşüm anlamına gelmekteydi ve siyasal sınırların çok ötesini amaçlamaktaydı (Toprak, 1995a: 65-66).



İlk kez “ulusal felsefe”den söz eden Gökalp’tir. Ona göre uygarlık uluslararasındaki biçimsel birliği ifade etmekteydi. Ulusal kültür ise bu ortak şekil içerisindeki ayrılıktı. Mesela müzik tekniğini uygarlıktan alırken, içeriğini kendi kültüründen almak durumundadır. Bu bağlamda Türk felsefesi yöntem ve sorunlarını uygarlıktan alırken, içeriğini ve anlamını ortaya çıktığı ülkeden alarak ulusallaşmış olur (Yavuz, 1998: 19).

Gökalp siyasi bir teklifçilikle, hem milli, hem dini, hem de asri yeni bir Tanzimat yaratmaya çalışıyordu. Bu, laiklik taraftarları için ölümdü. Belki bunu Kızıl Elma’ya yürüyebilmek için destek almak amacıyla yapıyordu (Safa, 1997: 44).

Gökalp’a göre milletler üç aşamada gelişmişlerdir: Önceleri kabile toplumları vardı. Bu toplumlarda ırk ve dil üstün bir yere sahiptiler. Daha sonraki dönemde din birliği temeline dayanan din toplulukları ortaya çıkmıştır. En son olarak ise millet aşamasına geçilmiştir. Bu son dönemde kültür ve uygarlık temel kavramlar olarak ortaya çıkmaktadırlar (Shaw/Shaw, 2000: 364).

Gökalp’a göre önce sadece İslamcılık vardı. Daha sonraları İslamcılığın yanı sıra muasırlaşma fikri ortaya çıktı ve en sonunda da Türklük fikri yayıldı (Gökalp, 1999: 11). Burada önemli olan şey bu üç yaklaşımı birbirleri ile sınırlamaktı. Böylece muasırlaşmayı maddi ilerleme ile sınırlamak gerekmekteydi. İslamcılıkta ise yapılması gereken, gerçek İslam’ı Arap ve Fars kültürüne ait olan öğelerden kurtarmaktı. Muasırlaşmak ve İslamcılık fikri Türklük’e hizmet etmek için kullanılmalıydı (Hachtmann, 1916: 53).

Türklük akımı Gökalp’a göre Osmanlılığın karşıtı değil tam tersine onun en sağlam destekleyicisi konumundadır. Her akımda olduğu gibi Türklük akımında da bazı gençlerin aşırıya kaçtıklarını ve dolayısıyla yanlış anlamalara neden olduklarını belirtiyor ve Türklüğün kozmopolitliğe karşı olarak İslamiyetin ve Osmanlılığın gerçek dayanağı olduğunu belirtiyor (Gökalp, 1999: 16). Gökalp, her ne kadar Osmanlılığı eleştirse de ona ters olan söylemlerde bulunmaktan da uzak durmaya çalışıyor. Türkçülüğe yöneltilen İslam ve Osmanlı karşıtı suçlamasına karşı çıkmaya çalışıyor.

Gökalp’e göre: 1- Halk, Uzakdoğu (Şaman) medeniyetinden, 2. Medreseli, Doğu (İslam) medeniyetinden, 3. Mektepli ise, Batı (bilim-teknik) medeniyetindendi. Bu bölünmüşlüğü gidermek ve insanları aynı ideal etrafında birleştirmek gerekiyordu.

Gökalp, hiç beklenmeyen, çelişik tartışmalı bir sonuca varıyordu. 1- Türk milletindenim. 2- İslam ümmetindenim. 3. Batı medeniyetindenim (Güvenç, 1994: 28). Gökalp bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “bugün Türk milleti, Ural – Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa Milletlerarası birliğine bağlı bir toplumdur” (Gökalp, 1999: 20). Gökalp’a göre nasıl ki cisimlerin üç boyutu vardır, aynı şekilde toplumsal vicdanın da üç boyutu bulunuyor. Bunlar Milliyetçilik, Ümmetçilik ve Çağcılık’tır (Gökalp, 1999: 21). Gökalp, kendi geliştirmiş olduğu sentezden ne anlaşılması gerektiğini açmaya çalışıyor (Gökalp, 1996: 75):

““Türk milletindeniz” dediğimiz için, dilde, estetikte, ahlakta, hukukta, hatta din hayatında ve felsefede Türk kültürüne Türk zevkine, Türk vicdanına göre bir orijinallik, bir özgünlük göstermeğe çalışacağız. “İslam ümmetin-deniz” dediğimiz için, bize göre en kutsal kitap Kur’an-ı Kerim, en kutsal insan Hazret-i Muhammed, en kutsal tapınak Kâbe, en kutsal din İslamiyet olacaktır. “Batı medeniyetindeniz” dediğimiz için de ilimde, felsefede, fenlerde ve diğer çağdaş sistemlerde tam bir Avrupalı gibi hareket edeceğiz.”

Milli kimlik inşası açısından çok önemli bir sentez ilk kez bu şekilde ortaya konmuş olmaktadır. Bu yaklaşımda İslam, Türk milli kimliğinin üç sacayağından biri olarak irdelenmektedir. Bu çerçevede millet kavramının da içeriğinde önemli bir dönüşüm gerçekleştirilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi millet kelimesi dini topluluğu kasteden bir anlamı, yani ümmeti taşımaktaydı. Burada ise İslam ümmetinden olmak ile bir milletin üyesi olmak farklı olgular olarak ele alınmıştır. Millet kelimesi ulus anlamında kullanılmıştır.

Tekin Alp, üstadı olarak adlandırdığı Gökalp’in bu yaklaşımının bir çeşit üçlemeden yani “teslis”den oluştuğunu savunuyor (Tekin Alp, 1998: 49). Kültür ile medeniyet kavramlarını birbirinden kesin hatlarla ayıran ilk Türk düşünürü Gökalp’tir (Turan, 1995: 466). Kültürün bir millete, medeniyetin ise uluslararası olduğunu iddia etmiştir. Milletler bir medeniyetten diğerine geçebilirler fakat kendi kimliklerini yitirmeden başka bir kültüre geçemezlerdi. Dolayısıyla milletlerin kendi kültürlerini korumaları zaruridir (Shaw/Shaw, 2000: 364).

Gökalp’a göre Türkler İslamı kabul ettikten sonra harfleri ve terimleri ile de İslamlaşmış oldu. Türklük “milliyet” İslamlık ise “Milletlerarası birlik” özelliği taşımakta olduklarından, aralarında hiçbir zaman çatışma olmamıştır. Farklı dinlerden olan insanlar arasında bir Osmanlılık tasarımı yapan Türk aydınları İslamlaşmaya ihtiyaç

duymuyorlardı. Ne zaman ki Türkleşmek ideali ortaya çıktı, İslamlaşma gereği hissedilmeye başlandı (Gökalp, 1999: 18-19).

Gökalp, Tanzimat liderlerinden farklı olarak Batı medeniyetinin bir bütün olarak alınmasının gerekliliğine inanıyordu. Bununla beraber Gökalp'in aşırı Batılılaşma taraftarları ile de ters düştüğü görülmektedir. Ona göre Medeniyete değil de kültüre ait olan şeyleri Avrupa'dan almamak gerekmekteydi. Kültür-medeniyet ayrımını yaparak Batıdan neyin alınması gerektiğini ve neyin alınmaması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır (Heyd, 2001: 90-91). Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı yapmasının nedeni Türkiye için pratik bir endişeden kaynaklanıyordu. Her şeyimizle mi yoksa sadece teknoloji alanında mı Avrupa'yı taklit edecektik. O ilk Türk sosyoloğudur ve Türk milli kültürünü koruma ve geliştirme iddiası ile Batı medeniyetçiliği arasında uzlaşmaz bir halin bulunmadığını, her ikisinin de bir arada, hatta bir bütün halinde yaşayabileceğini göstermeye çalıştı. O değiştirilmesini istemediği bütün değerleri kültür adı altında topladı, değiştirilmesi istenenleri ise medeniyete dahil şeyler olarak gösterdi. Gökalp medeniyetten ilmin, teknolojinin ve siyasi, sosyal ve idari organizasyonun anlaşılması gerektiğini söyler. Onun kültür dediği şey ise esas itibariyle sanatı, dil ve edebiyatı içine alıyordu. Bazen medeniyete ait gördüğü şeyleri de kültür kavramına dahil ettiği görülmektedir. Din bir yerde medeniyet, bir başka yerde kültür unsuru olarak gösterilmiştir. Din Türklerin icadı olmadığı için medeniyete dahildir, fakat Türk halkı onu kendine göre benimsediği için kültüre girmiştir. O halde Türkler eski dinlerinden niçin çıkıp İslamiyet'e girdiler diye sorulabilir. Gökalp şöyle cevap verecektir: Çünkü Türkler İslam veya Doğu medeniyetine girdiler ve medeniyette ancak bir bütün olarak benimsenir. O zaman akla şu soru geliyor: Biz Batı medeniyetini de bir bütün olarak benimseyeceksek, bunun içerisinde Hıristiyanlıkta yok mu? O Türkçülüğün Esasları adlı eserinde medeniyet değiştirmenin din değişikliğini gerektirmediğini, Japonya örneği, Doğu Medeniyetini İslam, Batı medeniyetini de Hıristiyan diye vasıflandırmanın yanlış olduğunu söylüyor: „Batı medeniyetine girmekle ne Türkçülüğümüzden, nede Müslümanlığımızdan bir şey kaybedecektik“ (Ziya Gökalp'den alıntılan, Güngör, 1996a: 10-13).

Kültür ile medeniyet sentezlenirken Batının iyi olan yanları (maddi) ile kötü olan yanları (manevi) arasında bir ayırım yapılmış ve iyi olanların alınması ve kötü olanların

ise eleştirilmesi yoluna gidilmiştir (Kadıoğlu, 2003: 140). Gökalp, çağdaşlaşmanın yaşayış ve şekil yönünden Avrupalılara benzemek anlamına gelmediğini ileri sürüyor. Ona göre sanayi ve bilgi mallarını Avrupa'dan almak zorunluluğundan kurtulduğumuzda çağdaşlaşmış olduğumuz ortaya çıkar. Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak ve Çağdaşlaşmak'ın birbiri ile tezat oluşturmadıklarını, sınırlarını belirleyerek üçünü de almamız gerektiğini, bunların üç ayrı ihtiyaca karşılık geldiğini anlamamız ve bu çerçevede "Çağdaş bir İslam Türklüğü" (Gökalp, 1999: 19-20) yaratmamız gerektiğini savunuyor. O, Tanzimatçıların başarısızlıklarının nedenini, medeniyeti anlayamamalarına bağlıyor (Gökalp, 1996: 57):

"Adeta, her medeniyetin başka bir mantığı, başka bir estetiği, başka bir hayat görüşü vardır. Bu yüzden ki, medeniyetler birbirine karışmıyorlar. Yine bundan dolayıdır ki, bir medeniyeti bütün sistemiyle kabul etmeyenler, onun bazı bölümlerini alamıyorlar. Alsalar bile kendilerine mal edemiyorlar. Medeniyeti de, din gibi dışından değil, içinden almak gerekir. Medeniyet de tıpkı din gibidir. Ona da inanmak ve yürekte bağlanmak gerekir. Bu noktayı iyi anlamamış olan Tanzimatçıların bizi Avrupa Medeniyeti'ne dış görünüşü taklit etmek yoluyla sokma girişimleri bundan dolayı kısır kaldı."

Gökalp'a göre Tanzimatçılar Avrupa medeniyetini bir bütün olarak kabul etmenin zorunluluğunu anlamadıkları için, yaptıkları işler yarardan çok zarar getirmiştir (Gökalp, 1996: 66):

"Fakat onlar aldıkları şeyleri yarım alıyorlar, tam almıyorlardı. Bundan dolayıdır ki, ne bir gerçek üniversite kurabildiler, ne uyumlu bir yargı örgütü oluşturabildiler. Tanzimatçılar, üretimi modernleştirmeden önce tüketim biçimlerini yani giyim-kuşam, beslenme, bina ve mobilya sistemlerini değiştirdikleri için, milli sanatlarımız tamamen çöktü, buna karşı yeni tarzda Avrupalı bir endüstrinin çekirdeği bile oluşamadı. Bunun nedeni yeterli derecede ilmi inceleme yapmadan, esaslı bir ideal ve kesin bir program oluşturmadan işe başlamak ve her işte yarım tedbirli olmaktı."

Gökalp'a göre Tanzimatçılar Batı Medeniyeti ile Doğu Medeniyeti'nin bir sentezi olan bir kültür oluşturmak istiyorlardı. Böyle birbirine tezat iki medeniyetin uzlaştırılması Gökalp'a göre olanaksızdı. Politik yapımızda mevcut olan ikiliklerin nedeni bu yanlış uygulamalardır (Gökalp, 1996: 66-67).

Gökalp'a göre gelişme seviyesi ilerleyen bir millet medeniyetini değiştirmek mecburiyetinde kalır. Bu çerçevede Türkler tarihte üç farklı medeniyete girmişlerdir. Türkler kavmi devlet hayatı yaşadıkları dönemde Uzak Doğu medeniyeti içindeydiler. Bir sonraki dönemde Sultani devlet şekline geçtiler ve Doğu medeniyetine girdiler.

Şimdi ise milli devlet aşamasına girdikleri için Batı medeniyetine geçmek için içlerinde büyük bir istek var (Gökalp, 1996: 58). Gökalp, bazen Batı medeniyetinin bedii (estetik), ahlaki ve felsefi öğretilerinin Türklere olumlu katkı sağlayacağını belirtmektedir. O, bu yolla Türklerin İran'dan almış oldukları geleneklerin yok edilmesi gibi bir amaç peşindedir. Gökalp, Batı medeniyetinin etki sınırının belirlenebileceği gibi bir yanlıgı içerisinde (Heyd, 2001: 91-92).

Gökalp'in bu formülünü, Batılılaşma çabalarını Türk maşeri vicdanında meşrulaştırma manipülasyonları olarak değerlendirmek mümkündür (Unan, 1988: 36). Güngör'e göre: "Kültürle medeniyet arasında, hayatın manevi nizamı ile maddi nizamı arasında kesin bir ayırım yapamayız. Bir ülke, bir başka ülkenin sadece manevi kültürünü benimsemek istese bile, bunu istediği gibi gerçekleştiremez" (Güngör, 1996a: 17).

Bu ve benzeri yaklaşımlara verilen cevaplardan birisi de: „hayır, İslam, Türk kültürünün unsurlarından biri değil, onun hakim unsurudur“ (Unan, 1988: 37). Topçu'ya göre teknik, kültürün oluşturduğu bir meyvedir. Fakat kendi kültürümüzden teknik yaratamadığımız için Batı'dan aldık. Topçu, Batı medeniyetinin alınışını şu şekilde eleştirmektedir (Topçu, 1998: 19-20).

“Medeniyet, satın alınır zannettik, elbiseyi aldık, insanı göremedik bile ve hazır aldığımız bu teknik, sahibi tarafından kullanılamayan, sahibine yabancı bir gizli el tarafından sahibinin hesabına ve onun varlığında kullanılan bir bıçak gibi, benliğimizde derin yaralar açtı. Biz ağacı yetiştirmeden meyvesini toplamaktan zevk aldık... Teknik kendi kültürümüzden doğmuş olacaktır: Bu, tabiatın zaruretidir.”

Erol Güngör'ün medeniyet anlayışı Gökalp'in anlayışından oldukça farklıdır: „Bir medeniyet her şeyden önce bir değerler, inançlar sistemidir. Müesseseler bu değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar“ (Güngör, 1984: 73). Görüldüğü gibi medeniyetle kültürü birbirlerinden ayrı olarak düşünmek her ne kadar o günün şartları içerisinde pratik bir çözüm olarak kabul görmüş olsa da, gerçekte bunları birbirinden tamamen ayırmak olanaksızdır.

Gökalp'in teorisinde “Milli Kültür” çok önemli bir yere sahiptir. Ona göre Türk kültürü yüzyıllar boyunca gelişerek günümüze gelmiştir. Milli kültür kavramı, daha sonradan geliştirilen Türk-İslam Sentezi'nin temel kavramı olmuştur.

Gökalp'in milliyetçiliği süratli bir tekâmül geçirmiştir. „Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan“ derken, onun bu ilk Türkçülüğünde, realist bir milliyetperverlikten ziyade idealist bir nasyonalizm bulunmaktadır. Birinci Dünya Savası esnasında „Kızıl Destan“'ında „Düşmanın ülkesi varan olacak, Türkiye büyüüp Turan olacak“ demesi de aynı idealin ifadesidir. Tarihi gelişmeler zamanla daha realist bir Türkçülük fikrini kuvvetlendirmiş: Umumi Türkçülüğün bir kültür Türkçülüğü olması ve fiili Türkçülüğün de ancak Türkiye Türkçülüğüyle hareketlenmesi kanaatine varmıştır (Taneri, 1993: 182). Turancılık bağlamında Gökalp aşamalı bir birleşme talep etmektedir (Gökalp, 1996: 29):

“Bugün kültürce birleşmesi kolay olan Türkler, özellikle Oğuz Türkleri yani Türkmenler'dir. Türkiye gibi, Azerbaycan, İran, Harzem ülkelerinin Türkmenleri de Oğuz uruğundandır. Bundan dolayı, Türkçülükteki yakın idealimiz (Oğuz Birliği) olmalıdır. Bu birlikten amaç nedir? Siyasi bir birlik mi? Şimdilik, hayır! Gelecek hakkında bugünden bir yargıya varamayız. Fakat bugünkü idealimiz Oğuzların yalnız kültürce birleşmesidir.”

Gökalp'in milliyetçiliği doğru anlaşılammıştır. Onun Turancılığı vurgulandığı halde, onun milliyetçiliğinin ırk ve dünya hâkimiyeti anlayışını içermediği üzerinde durulmamıştır. Onun milliyetçiliği kültür ve dil esasına dayalı ve ulusların eşitliğine inanan kültürel milliyetçiliktir (Parla, 2005: 13). Gökalp, ırk esaslı millet tanımlamalarını reddetmekle kalmamış, aynı zamanda ırk olarak homojen hiçbir milletin olmadığını da ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre ırk bir doğa bilimi kavramı olduğu halde millet sosyal bilim kavramıdır; milli karakter ile ırk arasında hiçbir bağlantı mevcut değildir. Türkler Avrupa milletlerinden daha karışık yapıya sahiptirler: kısmen Moğol, kısmen beyaz ırka aittir. Gökalp, siyasi birliğin millet oluşturmanın temeli olamayacağını belirtir ve İsveç'in üç farklı milletten oluştuğunu ileri sürer. Ona göre Osmanlı vatandaşları bir millet oluşturmamaktaydılar. Ortak bir gelecek inşa etmenin mümkün olması için milleti birleştiren idealler siyasi irade şeklinde gerçekleşmesinden ziyade ortak kültürel mirası ihtiva etmek durumundadır. Bu nedenle Müslümanların ortak bir millet oluşturamayacağını ileri sürer (Heyd, 2001: 70-71). Gökalp, Osmanlılık ve İslamcılık davalarının kaybedilmiş olduğu bir ortamda, tarihin dayattığı şartları kabullenmiş, İmparatorluktan ulus-devlete geçişin bir zorunluluk haline geldiğini fark etmiş ve bu süreci kolaylaştırıcı, yayılmacı olmayan ve devletin kaybettiği toprakları geri alma amacı gütmeyen bir milliyetçilik savunusu yapmıştır (Parla, 2005: 18).

Gökalp'a göre Türkçülüğün başta gelen ilkelerinden biri de “Halka Doğru” ilkesidir. Ona göre ülkenin fikir adamları ve aydınları o ülkenin seçkinleridir. Bunları farklı kılan almış oldukları yüksek eğitimidir. Bu tabakanın halka doğru gitmesi gerekmektedir. Seçkinlerin halka doğru gitmelerinin nedeni, onlara milli kültürü taşımalarıdır. Fakat ülkemizde milli kültür sadece halkta var, fakat seçkinler milli kültürden bihaberler. Seçkinlerde olup ta halkta olmayan şey medeniyettir. Bu çerçevede seçkinler milli kültür terbiyesini almak için halka doğru gitmelidir ve halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmelidir (Gökalp, 1996: 49). Gökalp seçkinlerin halka doğru gitmesinin gerekliliğini şu şekilde izah etmektedir: (Gökalp, 1996: 50-51).

“Seçkinlerin çocukken aldıkları terbiyede milli kültür yoktu. Çünkü içinde okudukları okullar halk okulu değildi. Milli okul da değildi. Bu nedenle milletimizin seçkinleri milli kültürden yoksun kalarak yetiştiler, millilikten uzaklaşarak yetiştiler. Şimdi, bu eksikliği tamamlamak istiyorlar. Ne yapmalıdırlar? Bir taraftan halkın içine girmek, halkla beraber yaşamak, halkın kullandığı kelimelere, cümlelere dikkat etmek. Söylediği atasözlerini, gelenekte yaşayan bilgelikleri duymak düşüncesindeki ve duyusundaki yöntemi belirlemek. Şiirini, müziğini dinleyerek, dansını oyunlarını seyretmek. Dini hayatına, ahlaki duygularına katılabilmek. Giyinişinde, evinin mimarisinde, mobilyalarının sadeliğindeki güzellikleri tadabilmek. Bundan başka, halkın masallarını, fıkralarını, menkıbelerini, “tandırname” adı verilen, eski töreden kalma inanışları öğrenmek. Halk kitaplarını okumak. Korkut Ata'dan başlayarak aşık kitaplarını, Yunus Emre'den başlayarak tekke ilahilerini, Nasreddin Hoca'dan başlayarak halk nüktecilğini, çocukluğumuzda seyrettiğimiz Karagözle orta oyununu aramak, bulmak lazım. Halkın cenk'nameler okunan eski kahvelerini, ramazan gecelerini, Cuma arifane'lerini, çocukların her yıl sabırsızlıkla bekledikleri coşkun bayramlarını yeniden diriltmek, canlandırmak gerek. Halkın sanat eserlerini toplayarak milli müzeler kurmak gerek. İşte, Türk milletinin seçkinleri, ancak uzun süre halkın bu milli kültür müzeleri ve okulları içinde yaşadıkdan sonradır ki millileşmek imkânına kavuşurlar.”

Gökalp'a göre Türkler özgürlük ve bağımsızlığı sevdiklerinden dolayı, komünist olamazlar. Türkler aynı zamanda eşitliğe de büyük önem vermektedirler, dolayısıyla ferdiyetçi olmaları da mümkün değildir. Türk kültürü açısından en uygun olan sistem ise dayanışmacılık veya solidarizmdir (Gökalp, 1996: 183).

Solidarizm toplumsal durumu veri olarak kabul eden evrimci bir öğretiydi. Toplumsal düzenin tedricen değişeceğini savunmaktaydı ve kökten dönüşümlerle toplumsal yapının sarsılacağını savunarak, karşı çıkmaktaydı. Sadece toplumsal düzende aksamaların meydana gelmesi halinde müdahale edilebilmeliydi. Eğer sosyal sınıflar arasındaki dengede bir bozulma olursa, devlet müdahale ederek bu dengesizliği engellemeli ve toplumsal türdeşliği mümkün olduğu ölçüde sağlamaya çalışmalıydı.

Devlet toplumun çıkarının koruyucusuydu, bireyin değil. Toplumsal denge korunmaya çalışılırken aşırıya kaçılmamalıydı. Devletin müdahalesinin de solidarizme göre bir sınırı vardı. Bireyi tamamen yok eden sosyalizm boyutunda bir müdahale olmamalıydı (Toprak, 1995a: 55). Gökalp, sosyalizmi Türklerin milli çıkarlarına aykırı bir fikir akımı olarak görmektedir. Çünkü sosyalizm milletçilik düşüncesine karşı çıkmaktadır. Gökalp, Türkleri yok olmaktan kurtarabilecek tek etkenin milliyetçilik olduğuna inanmaktaydı. O Türkiye’de sosyalizmin gelişmesi için bir ortamın olmadığını, çünkü sosyalizm ancak sanayileşmiş toplumlarda gerçekleşir düşüncesiyle belirtmektedir (Gökalp, 1999: 71).

Gökalp milli dayanışmaya büyük önem vermektedir. Bu dayanışmanın güçlendirilmesi için vatani ve medeni ahlakın yükseltilmesi ve daha sonra buna ek olarak mesleki ahlakın yükseltilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Gökalp, sınıflardan müteşekkil bir toplumdan ziyade birbirini tamamlayan, dayanışma içerisinde hareket eden mesleki iş bölümünün hâkim olduğu bir toplum yapısını aktarmaktadır (Gökalp, 1996: 93):

“Her millet, sosyal iş bölümü sonucu olarak, bir takım meslek ve uzmanlık sınıflarına ayrılır: Mühendisler, doktorlar, müzisyenler, ressam, öğretmenler, yazarlar, askerler, avukatlar, tüccarlar, çiftçiler, fabrikatörler, demirciler, marangozlar, hallaçlar, terziler, değirmenciler, fırıncılar, kasaplar, bakkallar, v.d. Bu gruplar birbirlerine karşılıklı olarak gerekli ve muhtaçtırlar. Birbirlerinin yaptıkları hizmetler, bu karşılıklı gerekli olmalar da bir tür dayanışma değil midir?”

Gökalp, meslek zümrelerinden meydana gelen bir ulus-devlet önermekteydi. Onun için korporatif bir devlet yapısının oluşturulması gerekmekteydi. Onun korporatif ulus-devlet modeli talebini dile getirdiği çalışmaları ilk olarak İslam Mecmuası’nda yayınlanmıştı. Durkheim’in sosyolojisinin bir takipçisi olan Gökalp, onun korporatif yaklaşımını geleneksel Osmanlı lonca korporatizmi ile pekiştirmeye çalışıyor. Gökalp’a göre Durkheim’in korporatif iş bölümü prensibi ile lonca sistemindeki yapı birbiri ile uyumludur. O, ulusal boyutta meslek örgütleri çerçevesinde bir korporatif yapılanmanın gerçekleştirilmesini istemekteydi (Toprak, 1995a: 66).

Gökalp, Türkçenin arılaştırılması yönündeki taleplerin aşırılıklarını kabul etmemekteydi. O, aynı zamanda Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişe de karşıydı. Çünkü bu durumda kültürel devamlılık engellenmiş olacaktı. Ülkede verilen eğitimin ulusal kültüre dayandırılmasının gerekliliğine inanmaktaydı (Parla, 2005: 59). Gökalp, dilde Türkçülüğün ilkelerini 11 madde halinde özetlemiştir (Gökalp, 1996: 136-138):



“1) Milli dilimizi meydana getirmek için, Osmanlı dilini – hiç yokmuş gibi – bir tarafa atarak, Halk edebiyatına temel görevini gören Türk dilini aynen kabul edip İstanbul halkının ve özellikle İstanbul hanımlarının konuştukları gibi yazmak.

2) Halk dilinde Türkçe eş anlamlısı bulunan arapça ve farsça kelimeleri atmak, eş anlamlı olmayıp küçük bir nüansa sahip olanları dilimizde korumak.

3) Halk diline geçiş söyleyiş ve anlam bakımından galagat adını alan arapça ve farsça kelimelerin bozulmuş şekillerini Türkçe saymak ve yazımlarını da yeni söyleyişlerine uydurmak.

4) Yerlerine yeni kelimeler konulduğu için, fosil haline gelen eski kelimeleri diriltmemeye çalışmak.

5) Yeni terimler aranacağı zaman, önce halk dilindeki kelimeler arasında aramak; bulunmadığı takdirde, Türkçenin işlek edatlarıyla ve tamlama ve çekim yöntemleriyle yeni kelimeler yaratmak; buna da imkan bulunmadığından arapça ve farsça tamlamasız olmak şartıyla, yeni kelimeler kabul etmek ve bazı devirlerin ve mesleklerin özel durumlarını gösteren kelimelerle, tekniklere ait alet isimlerini yabancı dillerden aynen almak.

6) Türkçede arapça ve farsça dillerinin kapitülasyonları kaldırılarak bu iki dilin ne çekimlerini ne edatlarını ne de tamlamalarını dilimize sokmamak.

7) Türk halkının bildiği ve kullandığı her kelime Türkçedir, halk için sevimli olan ve yapay olmayan her kelime millidir. Bir milletin dili, kendisinin cansız köklerinden değil, canlı kullanımlarından kurulan, canlı bir organizmadır.

8) İstanbul Türkçesinin fonetiği, morfolojisi ve leksik'i, yeni Türkçenin temeli olduğundan, başka Türk lehçelerinden ne kelime, ne çekim, ne edat, ne de tamlama kuralları alınamaz. Yalnız karşılaştırma yoluyla Türkçenin cümle yapısına ve özel deyimlerindeki şivesini anlayabilmek için bu lehçelerin derin bir biçimde incelenmesine gerek vardır.

9) Türk medeniyetinin tarihine ait eserler yazıldıkça, eski Türk kurumlarının isimleri olmak dolayısıyla, çok eski Türkçe kelimeler yeni Türkçeye girecektir. Fakat bunlar terim olarak kalacaklarından, bunların hayata dönmesi, fosillerin dirilmesi şeklinde düşünülmemelidir.

10) Kelimeler, gösterdikleri anlamların tarifleri değil, işaretleridir. Kelimelerin anlamları köklerini bilmekle anlaşılır.

11) Yeni Türkçenin, bu esaslar içinde bir sözlüğüyle bir de grameri oluşturulması ve bu kitaplarda, yeni Türkçeye girmiş olan arapça ve farsça kelimelerin ve deyimlerin yapılarına ve oluşturulma biçimlerine ait bilgi, dilin fizyoloji değil, paleontoloji ve jeneoloji konusu olan türeme bölümüne konulmalıdır.”

Gökalp'a göre sosyal kıymetler arasındaki aşağıdan yukarıya doğru bir mertebelenme sırası vardır: En aşağıda iktisadi kıymet (Ucuz-pahalı), sonra ilmi kıymet (doğru-yanlış), sonra estetik kıymet (güzel) ve en yukarıda da ahlaki kıymet bulunur. Mukaddes kelimesi ile ifade edilen dini kıymet, bütün manevi kıymetleri ihtiva ettiği gibi, ahlak da onun içindedir. Dolayısıyla en yüksek sosyal kıymet odur. Din ahlaktan

da üstündür. Gökalp: „Bütün hayatlarında kuvvetli bir karakter gösteren insanlar umumiyetle çocuklukta dini bir terbiye alanlardır. Çocuklukta dini terbiye almayanlar ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar“ (Ziya Gökalp'den alıntılan, Güngör, 1996b: 52-53; Bolay, 1987: 5). Demektedir.

Gökalp, kendini Ortodoks bir Müslüman olarak saymamaktaydı. O, İslamın devletin resmi dini olmasını savunmamıştır. Dinleri karşılaştırmalı ve bilimsel olarak incelemeye girişmiştir ve İslam'ı kendi oluşturmak istediği normatif sistemin temel dayanak noktalarından biri haline getirmeye çalışmıştır. Ona göre İslam değişime açık bir dindi ve içinde gelişmiş olduğu toplumsal şartlara bağımlı bir olgudur. Gökalp İslam'ı genel olarak siyasal ve hukuksal kurallarından arındırılmış bir ahlak sistemi olarak görmektedir. O, İslam şeriatı hakkında bir kuram geliştirmiştir. Bu kuram çerçevesinde şeriatın iki kaynağını birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilki Kuran'da yer alan nas (dogma) ile sünnettir. İkincisi ise örf, yani geleneksel hukuktur. Toplumsal değişimlere uygun olarak İslam örfü de değişmektedir. Dolayısıyla nasların açıklanmasında başvurulacak yöntem, örfdür. Örf icma ve kıyası da içermektedir. Gökalp'a göre nasın yerini örfün almasında da bir sakınca yoktur. Ona göre dünya işlerine dönük olarak nasta yer alan kurallar, aslında örften türetilmişlerdir. Tamamen nasa dayanmakta olan yükümlülüklerde bile uygulanabilir olmaları açısından örfe uygun hale getirilmeleri gerekmektedir (Parla, 2005: 80-81).

Bir inanç sisteminin cemiyetleri terbiye edebilmesi için bir sosyal organizasyona ihtiyaç vardır ki, Gökalp bu organizasyonun ümmet olduğunu söylüyor (Ziya Gökalp'den alıntılan, Güngör, 1996b: 54-55).

“Ümmet, cemiyetlerin tekâmülünde millet merhalesinden daha önce gelir; bir dini camiaya mensup kavimler, dil ve kültür itibariyle ayrı olduklarının suruna vardıkları zaman bu ayrılıkları siyasi istiklal ile de tamamlayarak millet hayatına geçerler. Fakat milliyet mefkûresinin ve milletlerin doğusu onların daha evvel bağı buldukları dini camiayı ortadan kaldırmaz. ... Milliyet duygusu yanında birde beynelmileliyet duygusu vardır. Millet esas itibariyle bir dil zümresidir, bu yüzden milliyet duygusu gazeteden doğar; gazete aynı dile sahip insanlar arasında bir ortak vicdanin gelişmesine yol acar. Buna karşılık beynelmileliyet duygusu aynı medeniyete mensup olmaktan, yani kaynağını dinden ve ilimden alan kitaptan doğar. İşte bizim milliyetimiz Türklük, beynelmileliyetimiz ise İslamıdır. Trablusgarp, Balkan muharebeleri sırasında Türklerin felaketine ortak olan Macarlar, Moğollar, Mançular olmadı, aksine Çin'in, Hindin, Cava'nin, Sudan'ın ismini bilmediğimiz Müslüman kavimleri matemimize ortak oldular, manevi

yardımlarını esirgemediler. Bundan dolayıdır ki Türkler dilce Ural-Altay şubesinden olmakla beraber kendilerini İslam milletlerinden sayarlar.”

Burada da görüldüğü gibi medeniyetle din arasında bir bağ kurulmaktadır. Türklerin İslam medeniyetinden oldukları iddiası ile, daha önce gördüğümüz Batı medeniyetinden olabileceği, medeniyetin sadece ilim ve teknikle sınırlı olduğu iddiaları arasında bir tezatlık vardır.

Gökalp, Türkçülerin hedefinin çağdaş bir İslam Türkçülüğü olduğunu belirtmektedir. Ona göre Türkçülerin millet ideali Türklük, ümmet ideali ise İslamlıktır. Gökalp'in ümmet programı şu ilkeleri içermektedir (Gökalp, 1999: 53-54):

- “1. Bütün islam kavimleri arasında, ortak olan Arap harflerini değiştirmeden korumak.
2. Bütün islam kavimlerinde, bilimsel terimlerin ortak bir duruma getirilmesi için İslam, ümmeti arasında terim kongreleri düzenlemek ve terimleri Türkçe'den, Arapça'dan ve kısmen de Farsça'dan yapmak. (Bu amacı gerçekleştirmek için Paris'te Türk, Mısırlı, Hintli ve İranlı öğrenciler arasında bir anlaşma olmuştur.)
3. Bütün islam kavimlerinde ortak bir eğitimin gerçekleştirilmesi için eğitim kongreleri toplamak.
4. Bütün islam kavimlerinin müftülükleri arasında devamlı bir bağ kurmak.
5. İslam ümmetinin simgesi olan “Hilal” in kutsallığını korumak.”

Gökalp, Türkçülüğün aynı zamanda islamcılık olduğunun altını çizmektedir. Gökalp'in ümmet programı aslında Kemalist devrimler ile tamamen tezat oluşturmaktadır. O, Arap alfabesinin korunmasının gerekliliğine inanmaktadır. Dolayısıyla Latin Harflere geçişin doğru bir şey olmayacağını düşünmekteydi. Arapça ve Farsça kelimelerden dilin arındırılmasının tam tersine Gökalp bilimsel alandaki gelişmeler çerçevesinde Türkçe, Arapça ve Farsça'dan faydalanılarak ortak kavramların türetilmesini talep ediyor. Laik bir anlayışına karşı olarak İslami bağların Müslümanlar arasında güçlendirilmesini talep ediyor. İslam birliğinin bir göstergesi olarak “Hilal”in korunmasının gerekliliği üzerinde duruyor. Bugün hala yaşanmakta olan kimlik bunalımı ve toplumsal bölünmüşlüklerin altında yatan temel nokta, Gökalp'in dile getirmiş olduğu bu ilkelere sırt dönülmüş ve tam tersi adımlar atılmış olmasıydı. Gökalp sıhhatli bir bünye için gerekli olan ilaçları iyi bir şekilde tespit ettiği halde daha sonraki dönemde tam tersi yönde girişimler yapılarak, yeni bir millet yaratılmak ve böylece yeni kimlik yaratılmak istendi. Gökalp'in bu çalışmasına tekrar geri dönülmesi ve eksik olan noktaların tamamlanması

ile kimlik sorununun bir ölçüde çözüme ulaşması mümkün olabilecektir. Gökalp'in eğitim politikası ile ilgili görüşleri, Türklük, İslamlık ve Çağdaşlık anlayışının bir karışımından ibarettir: (Gökalp, 1999: 56)

“... eğitimde izlediğimiz hedefler üçtür: Türklük, İslamlık ve Çağdaşlık. Bir Türk babası, çocuğunun Türkçe konuşmamasını, Türkçe okuyup yazmamasını, Türk tarihini bilmemesini istemez; aynı zamanda islam inanç ve ibadetlerini bilmemesini, islam tarihinden habersiz olmasını da onaylayamaz. Bu baba çocuğunun Türk ve İslam olarak büyümesini istediği gibi, çağdaş bir insan olarak yetişmesini de arzu eder. O halde, bizim için eksiksiz bir eğitim üç bölümden oluşmaktadır: Türk eğitimi, İslam eğitimi, çağdaş eğitim”.

Gökalp, eğitim anlayışı bakımından da daha sonraki dönemin Kemalist anlayışı ile ters düşmektedir. O, dini dersleri diğerleri kadar önemsemektedir. Halbuki tek-parti yönetimi döneminde din dersleri yasaklandı.

Güngör'e göre dinin yeni Türk hayatındaki yerini ilk defa o anlatmıştır. Dini Türkçülük denince, dini hutbeler ve sohbetlerde vaazların Türkçe olmasını anlamaktadır; öyle ki, Türkçülükte din meselesi onun için sadece bir dil meselesinden ibarettir (Güngör, 1996a: 50-51). Gökalp dini Türkçülüğü şöyle açıklıyor: (Gökalp, 1996: 179)

“Dini Türkçülük, din kitaplarının ve hutbelerle vaazlarının Türkçe olması demektir. Bir millet, din kitaplarını okuyup anlayamazsa, doğaldır ki, dinin gerçek niteliğini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığından ibadetlerden de hiçbir zevk alamaz. İmam-ı Azam hazretleri, hatta, namazdaki surelerin bile milli dilde okunmasının dince sakıncalı olmadığını söylemişlerdir. Çünkü ibadetten alınacak dini heyecan ancak okunan duaların tamamen anlaşılmasına bağlıdır”.

Bu düşüncesiyle onu Cumhuriyet devrinin laik inkılapçılarından ve hatta dinde reform yapmak isteyen din-dışı aydınlardan ayırt etmek çok güçtür. Ziya Gökalp gibi büyük bir sosyolog ve düşünürün Türkiye'deki en büyük problemlerden biri olan din konusunu bir kaç paragraf içerisinde Türkçülüğün Meseleleri adlı eserinde geçiştirmesi oldukça düşündürücüdür ve akla bazı ihtimaller getirmektedir; bu ihtimallerden en kuvvetlisi ise o günkü siyasi atmosferin dini Türkçülük konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesidir. Bir politikacı veya devlet adamı din ile devlet ayrı şeylerdir diyerek basit bir kaçış yolu bulabilir. Fakat bir sosyoloğun, hele yeni bir cemiyet tipi üzerinde sistemli fikirler yürüten bir mütefekkirin başlıca işlerinden biri yeni Türkiye'deki din hayatının nasıl olacağını düşünmektir (Güngör, 1996b: 51).

## **BÖLÜM 3: ÇOK PARTİLİ HAYATA GEÇİŞE KADAR MİLLİ KİMLİK STRATEJİLERİ**

Bu bölümde 1918 ile 1946 arası dönemdeki milli kimlik stratejileri irdelenmeye çalışılacaktır. Osmanlı Devleti'nin son döneminde uygulanan kimlik stratejisi ile tek-parti dönemi Türkiye'sinin politikaları arasında önemli farklılıklar olmakla beraber, bir devamlılık da söz konusudur. Toplumsal yapıda meydana gelen değişiklikler uygulamaya konulan politikalarda bazı değişikliklere gidilmesinde etkili olmuştur. Bunda özellikle ülkenin etnik ve dinsel yapısında meydana gelmiş olan büyük değişiklikler ile takip eden dönemde Avrupa'da meydana gelen faşist yönetimlerin de etkisi olduğu söylenebilir.

### **3.1. Siyaset Alanındaki Stratejiler**

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde oluşturulmaya çalışılmış olan yeni Türk kimliği içerik açısından farklılıklar taşıyan farklı yaklaşımların mücadelesi şeklinde gerçekleşmiştir. Kemalist dönemin en ayırt edici olan özelliği, siyasal ve toplumsal hayatın her alanında kendi tekeli kurması ve tercihleri doğrultusunda yeni Türk'ü inşa etmesidir. Kısa bir zaman zarfında bütün muhalefet bastırılmıştı. Artık karşısında hiçbir farklı yaklaşım veya muhalefet olmadığı için istediği değişiklikleri kolayca gerçekleştirebilmiştir.

Türk milli kimliği Türklerin kim olduklarına cevap vermektense ziyade kim olmaları gerektiği sorusuna cevap verecek şekilde dile getirilmektedir. Tıpkı diğer milli kimliklerin inşasında olduğu gibi, Türk milli kimliği de doğal bir süreç içerisinde gelişmiş ve daha sonra tanımlanmış bir olgu olmaktan ziyade, devlet seçkinleri tarafından inşa edilmiştir. Bir farkla ki, bu inşa esnasında toplumsal değerlerden köklü kopuşlar gerçekleştirilmiştir. Türk kimliğinin oluşturulmasına “inşa” temelindeki yaklaşım Osmanlı döneminin modernleşme girişimleri ile başlamış ve Cumhuriyet döneminde de devam ettirilmiştir. 1908'den itibaren aşikâr bir hal almaya başlamış olan yeni Türk kimliği artık devlet tarafından topluma empoze edilmeye başlanmıştı. Bu süreç sonunda devlet ile toplum arasındaki bağlar kopmuş ve toplumsal köklerden kopuk bir devlet yapısı ortaya çıkmıştır (Kadioğlu, 2003: 137). Tek parti döneminde hayata geçirilen milli kimlik stratejileri özellikle siyasi, kültürel, kurumsal ve ekonomik stratejiler başlığı altında incelenmeye çalışılacaktır.

### 3.1.1. Devlet-Parti Bütünlüğü

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndan yenilgi ile çıkması üzerine Osmanlı'nın ordusu dağıtılmış ve ülke toprakları İngiltere, Fransa, İtalya ve daha sonra Yunanistan tarafından bölüşülmeye çalışılmıştır. Anadolu'da bir Ermeni devleti kurma planı vardı. Bütün bu olup bitenleri Türk halkı ve aydınları kabullenmemişlerdir. Fakat diğer taraftan ardı arkası kesilmeyen savaşlar sonucunda Türk halkı bitkin duruma düşmüş ve ne yapacağını şaşırılmıştı. Özellikle Yunanistan'ın İzmir'i 15 Mayıs 1919'da işgal etmesi ve Anadolu'nun içlerine doğru ilerlemeye başlaması Türk halkında büyük bir tepki seli doğurmuştur.

Türk Ocakları'nın başta Halide Edip olmak üzere Hamdullah Suphi, Mehmet Emin (Yurdakul) ve Hüseyin Ragıp (Baydur) gibi mensupları özellikle İzmir'in işgali üzerine İstanbul'da yapılan Fatih ve Sultanahmet mitinglerinin organizesinde önemli rol oynadılar ve bu mitinglerde halkı mücadeleye davet eden sürükleyici konuşmalar yaptılar (Sarıay, 1997: 19). İlk miting Fatih Belediyesi'nin önünde gerçekleşmişti. Binanın burçlarına ay-yıldızlı bayraklar çekildi. Balkondan aşağıya ise matemi sembolize eden büyük bir siyah bez sallanıyordu. Büyük bir kalabalık toplanmıştı. Bu kalabalığı Aydemir şöyle aktarıyor: “Fesli, sarıklı, başörtülü bir insan denizi, meydanda dalgalanıyordu” (Aydemir, 2007a: 83). Milli bir ruh ile toplanmış olan kalabalığın görüntüsü bile, Kurtuluş Savaşı'nın Müslüman halkın yüce ruhuyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu şekilde resmedilmiş olan insanlara bakış, savaş sonrası dönemde değişmiş ve bunlar ülkenin gelişmesinin önündeki engel olarak telakki edilmeye başlanmıştır. Milli birliğin sağlanmasında araçsal olarak yaklaşılacak bu kültürel grup, yeni bir siyasal kültür-devlet yaratma sürecinde kendilerine yer bulamamışlar, dışlanmışlardır.

Halide Edip mitinglerdeki konuşmalarında “Müslümanlar! Türkler! Türk ve Müslüman bugün en kara gününü yaşıyor” diye seslenmiştir. Bu mitinglerdeki hemen tüm konuşmalar milliyetçilik ruhu taşımaktaydı. Mesela Hamdullah Suphi şöyle sesleniyordu: “Biz bütün bir millet efradını birbirine bağlayan binlerce can, kan ve dil rabitalarından maada bir de felâket ve iman bağıyla birbirimize bağlandık ve yemin ettik. Trakya'nın, Anadolu'nun, İstanbul'un Türk birliği parçalanamaz!” (Safa, 1997:

87). Bu konuşmalarda görüldüğü gibi İslamcılık ve Türkçülük duyguları adeta iç içe geçmiş ve bir sentez oluşturmuştur.

Kurtuluş Savaşı, İslami bir bağımsızlık mücadelesi idi. Bunun göstergelerinden birisi Sivas Kongresi'nde kabul edilmiş olan "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Tüzüğü"dür. Bu tüzüğe göre her Müslüman (Türk demez) cemiyetin tabii üyesi olarak kabul edilir. Türk milliyetçiliğini savunmak ülkenin bölünmesine taraftar olmak anlamına gelirdi. Ne zaman ki mecbur kalındı; yani imparatorluğun bir arada tutulmasının mümkün olmadığı anlaşıldı, ondan sonra Türkler milliyetçi olmaya başladılar. Türklerin milliyetçi olmaya başlamalarında Balkan Savaşları'nın ve daha sonraki dönemde ortaya çıkan Arap ayrılıkçılığının etkisi büyük oldu. Bu durum daha ziyade aydın kesim için geçerliydi. Halkın çok önemli bir bölümü kendi kimliğini İslam ile açıklamaya devam etmekteydi. Zaferden sonra dini milliyetçilik, Türk milliyetçiliğine dönüşmüş oldu (Tunçay, 2003: 4-5).

Mebusan Meclisi İstanbul'da toplandı ve 28 Ocak 1920'de "Misak-ı Milli" kabul edildi. Misak-ı Milli ile Osmanlı Meclisi hangi sınırların kendileri için kabul edilebilir olduğunu ilan etmiş oluyordu. İngilizlerin gölgesi altında toplanmış olan meclis, aldığı kararla adeta İngilizlere meydan okuyarak Anadolu'da devam etmekte olan bağımsızlık mücadelesine destek vermiştir. Anadolu hareketinin halk desteğinden yoksun olmadığı tüm dünyaya ilan edilmiş oluyordu. Misak-ı Milli'nin kabulünden sonra 16 Mart 1920'de İngilizler İstanbul'u işgal ettiler ve birçok milliyetçiyi ve bazı Mebusan Meclisi üyelerini tutuklayarak Malta'ya sürgüne gönderdi. Böylece milliyetçilerin eline bir silah verilmiş oldu ve bu kendilerine karşı çok iyi kullanıldı (Jäschke, 1932: 15-16; Yüksel, 1996: 640).

Mustafa Kemal, Anadolu'da yeni bir devlet kurmayı arzulamaktaydı fakat milli mücadele içerisinde İstanbul'a bağlı olanların çokluğu, bu girişimin önünde bir engel teşkil etmekteydi. İngilizlerin İstanbul'u işgali, bu engeli ortadan kaldırmış olmaktadır. Bu işgal aynı zamanda Mustafa Kemal'e milli mücadeleyi padişah adına gerçekleştirme imkânını da vermektedir (Öz, 1992: 75). İstanbul'dan kaçan milliyetçiler, Ankara'da toplanmaya başlamışlardı. Mustafa Kemal Paşa'da zaten 27 Aralık 1919'da Ankara'ya gelmiş ve burayı kendine karargâh olarak seçmişti. 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi açıldı. BMM'nin açılışı 22 Nisanda gerçekleştirilecekti, ancak kutsal bir

günde bu açılışın gerçekleşmesi maksadı ile 23 Nisan Cuma günü Cuma namazından sonraya alındı. Açılış töreni ile ilgili olarak Mustafa Kemal Heyet-i Temsiliye adına bir genelge yayınladı. Bu genelgede şunlar yer almaktaydı: 1) 23 Nisan Cuma günü namazdan sonra BMM açılacaktır. 2) Vatanın istiklali ve hilafet ve saltanatın kurtarılması gibi önemli bir amaçla toplanacak olan BMM'nin Cuma günü açılmasının nedeni, bu günün kutsiyetinden istifade etmektir. Bütün mebuslar birlikte Cuma namazını Hacı Bayram-ı Veli camiinde kılacaklar ve böylece namazın ve Kuranın nurundan da faydalanılacaktır. Namaz sonrasında Sakal-ı Şerif ve Sancak-ı Şerif taşınarak Daire-i Mahsusa'ya (BMM'nin uzun zaman faaliyetini yürüttüğü bina) gidilecek. Binaya girilmeden kurbanlar kesilecek ve dualar okunacaktır. 3) Bu günün kutsallığını teyit amacıyla bugünden itibaren her gün şehir merkezinde hatim ve Buhari-i Şerif okunacaktır. 4) Vatanın her yerinde bugünden itibaren Buhari ve Hatim okunacaktır. Cuma günü (23 Nisan) ezandan önce minarelerden salâvatlar getirilecek ve hutbelerde halifemiz ve padişahımızın namı anılacak ve bütün halkıyla birlikte kurtuluşu için dualar edilecektir (Atatürk, 2008: 259-260). Öz'e göre TBMM'nin 23 Nisan Cuma günü açılmasının nedeni, halkın desteğini ve katılımını sağlamaktı. Meclis dini bir merasimle açıldı (Öz, 1992: 76). Akyol'a göre, o zamanki Damat Ferit Hükümeti'nin Şeyhülislamı olan Dürrizade'nin vermiş olduğu fetvalarda Milli Hareket "asi" bir hareket olarak nitelendiriliyordu. Meclisin Cuma günü açılmasıyla bu fetvayı etkisiz kılmak amaçlanmıştı (Akyol, 2008: 138). Meclisin açılışını Aydemir şu şekilde açıklamaktadır: (Aydemir, 2007a: 249-250)

"Hacı Bayram Camiinde Cuma namazı kılınır. Dualar okunduktan sonra camiin dışında bir alay düzenlenir. Alayın önünde Hacı Bayram Camiinin, üzerinde kutsal ayetler yazılı koyu renkli sancağı taşınır. Sancağın ardında, heybetli bir zat olan Sinop Mebusu Hoca Abdurrahman Efendi, başının üzerinde yeşil örtülü bir rahleyle yürür. Rahlenin üzerinde Kur'an-ı Kerim ve Lihye-i Sadet (Peygamberin sakalından tel) vardır. İki tarafta bir manga asker vardır. Sonra ulema, şeyhler, sarıklı, kalpaklı, fesli mebuslar, ileri gelen idare adamlarıyla yüksek rütbeli askerler, Hacı bayram Camiinden Millet Meclisinin açılacağı binaya doğru ilerler... Meclisin önüne varılınca üç kurban daha kesilir. Cemaatin âmin sesleri, tekbir ve niyaz avazeleriyle meydan uğuldar... Meclise girilince; Hacı bayram sancağı, kürsünün arkasına yerleştirilir. Kur'an-ı Kerim'le Sakal-ı Şerif de Meclis



kürsüsü üzerine konulur. Sonra hatim duaları ve Buhari-i Şerif okunur. Yeniden dualar başlar. Tekbirler getirilir.”

Osmanlı Meclislerinden hiçbiri bu kadar yoğun dini törenle açılmamıştı. Hilafete ve İslama son derece bağlı olan halkın desteğini kazanmak amacıyla, yani bir iç politika kaygısıyla bu şekilde gerçekleştirilmişti. Dış politikada ise İslam dünyasından destek görmek amacı güdülmüştü (Akyol, 2008: 139). Ankara’da kurulan TBMM hükümeti gerçekte, Osmanlı devlet adamlarının ve merkezi yönetiminin Ankara’ya taşınmasından başka bir şey değildi (Başkaya, 2007: 74). Birinci Meclis’in üyelerinden Halife/Sultan’ın savaş sonrası dönemde ülkenin yönetimini ele alacağını düşünenlerin sayısı az değildi (Dursun, 1999: 15).

Safa’ya göre Ankara Mili Mücadele yıllarında Türk milliyetçiliğini temsil ediyordu. Bunun ispatı olarak Kurtuluş Savaşı’nın bütün sıfatları ve tabirleri gösterilebilir: Milli Mücadele, Milli Hareket, Milli Zafer, TBMM, Milli İstiklal, Hâkimiyet-i Milliye, Kuvayi Milliye. Bu kelimeler tam bir milliyetçilik mefhumunun bütün manalarını içine almaktadır (Safa, 1997: 85-86). Bu konuda Tunçay’ın görüşü daha farklıdır. Ona göre Milli mücadele yıllarında millet kavramının ikili manası varlığını sürdürmeye devam etmiştir fakat Milli Mücadele dendiği zaman ulusal mücadeleden ziyade dini mücadele anlaşılmaktaydı (Tunçay, 1984: 84). O zaman dilimi açısından durum analiz edildiğinde Tunçay’ın yaklaşımının daha gerçekçi olduğu söylenebilir. Çünkü millet kavramı ırktan ziyade ümmeti ifade etmekteydi. Günümüzde bile millet kelimesi dini bir çağrışımla kullanılırken, ulus kavramı Batılı manada “nation” anlamında kullanılmaktadır.

Osmanlı Devleti’nin bölünmesine dönük girişimler karşısında Osmanlı yönetiminin ve aydınlarının çözüm önerileri arayışına girdikleri görülmektedir. İlk planda aranan çözümler içerisinde “milli devlet” olmaya dönük bir çözüm önerisi bulunmamaktaydı (Öz, 1992: 71-72). Devlet adamları ve aydınlar için temel konu devleti kurtarmaktı (Naci, 1995: 183). Bunun ne şekilde gerçekleşeceği üzerindeki görüşler farklılıklar içermektedirler fakat bazı gelişmeler farklı yaklaşımları anlamsız kılmıştı. İşgal devletleri anlaşmaya aykırı olarak birçok yeri işgale kalkışmışlardı. Yine bu dönemde Bolşevikler, müttefik devletlerin Osmanlı Devleti’ni paylaşmaya dönük olarak yaptıkları anlaşmaları açıkladılar ve bu toplantıların belgelerini yayınladılar. Bu

gelişmeler İstanbul'da geliştirilen tezleri anlamsızlaştırmış ve milli mücadele anlayışının güçlenmesine neden olmuştur (Öz, 1992: 72).

Kurtuluş Savaşı bütün gruplar için aşırı derecede önemlidir. Kemalistlere göre Mustafa Kemal ve arkadaşları sayesinde Kurtuluş Savaşı başarı ile sonuçlanabildi. Onlar mücadelenin gerçek kahramanlarıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda Kemalizm'i meşrulaştırmak için kullanılmaktadır. Milliyetçilere göre ise, Milli Mücadeleyi başlatan ve sonuca ulaştıranlar Türkçülerdi (Yuvalı, 1997: 15-17; Sarıay, 1997: 18-21). Tunçay'a göre ise Kurtuluş Savaşı klasik kutsal savaşları andırmaktadır. Birinci TBMM'de tek gayrimüslim üyenin bulunmaması bunun bir göstergesidir (Tuncay, 1984: 56).

Mustafa Kemal ve arkadaşları Kurtuluş Savaşı'na hazırlık aşamasından itibaren amaçlarının halifeyi/padişahı kurtarmak olduğunun altını çiziyorlardı. İslam için mücadele edilmekteydi. İstanbul'un İngilizler tarafından işgalinden sonra Şeyhülislam'a 11 Nisan 1920'de bir fetva yayınlatıldı. Bu fetvada Milliyetçilerin isyancı oldukları ve öldürülmelerinin her Müslüman için bir görev olduğu ilan edilmekteydi. Bunun üzerine Ankara müftüsü bir karşı-fetva yayınladı. Bu fetva Anadolu'nun değişik yerlerinde görev yapan 152 müftü tarafından da imzalandı. Bu karşı-fetvada, Şeyhülislam'ın fetvasını İngilizlerin baskısı sonucunda yayımlandığını, dolayısıyla geçersiz olduğu belirtilmekteydi. Her fırsatta Mustafa Kemal ve arkadaşları, padişahı ve İslam'ı kurtarmak için mücadele ettiklerini dile getiriyorlardı. Teorik olarak padişahın yönetim hakkına dokunulmadı. Kurtuluş Savaşı süresince Anadolu'daki bütün camilerde hutbeler padişah adına irad edildi. Bunlar padişahın gücünün birer göstergesiydi (Jäschke, 1936: 57-58; Jäschke, 1979: 1339). Birinci TBMM'deki milletvekillerinden 60'ı din adamıydı (Timur, 2001: 32). Götz'e göre Mustafa Kemal'in gerçek niyeti hala padişahın tarafında olan güçleri kendi tarafına çekmekti (Götz, 1982: 88).

İslami yönü ağır basan kesimlerde halife-padişaha bağlılık devam etmekteydi. Başarılı olmak için din önderlerinin desteği kaçınılmazdı. Mustafa Kemal, Milli Mücadele'de halkın desteğini kazanmak için şeyhlerden de faydalanma yoluna gitmiştir. Bunlardan en bilineni Libyalı Şeyh Ahmed Sunusi'dir. Bu zat "Sunusiye"<sup>3</sup> adlı tarikatın şeyhidir.

---

<sup>3</sup> Sunusiye Tarikatı Muhammed Ali Sunusi tarafından Libya'da 1837'de kuruldu. Batı sömürgeciliğine karşı mücadele ediyor, sufizmi ve aktivizmi yaymaya çalışıyor. Sunusiye tarikatı Mısır'dan Cezayir'e kadar etkili

Sunusi, Ege’de Yunan işgaline karşı yapılan protesto gösterilerine katıldı. Bursa Yunanlılar tarafından işgal edildikten sonra şeyh Konya’ya yerleşti. Mustafa Kemal’in davetine uyan Sunusi 15 Kasım 1920’de Ankara’ya gitti. Mecliste Mustafa Kemal şeyhin onuruna bir yemek verdi. Şeyh Mecliste yaptığı konuşmada verilen mücadelenin İslam âleminin kurtuluşuna hizmet edeceğini belirtti. Mustafa Kemal ise Sunisilerin yapmış oldukları mücadeleden övgüyle bahsetti. Şeyh Sunusi’ye verilen görevler üç temel çerçevede incelenebilir. İlk olarak İstanbul’a karşı Milli Mücadele’yi güçlendirmek ve özellikle Güneydoğu’dan mücadeleye olan desteği arttırmak. İslam dünyasında mevcut olan antiemperyalist hareketleri Ankara yönetiminin etkisi altına almak için şeyhin desteği önemseniyordu. Arap dünyasında yapılacak Hilafete dönük propaganda yoluyla bir taraftan Milli Mücadeleye desteği sağlamak diğer taraftan da İngiliz ve Fransız karşıtı hareketleri daha etkili hale getirmek için Sunusi’nin desteği önemseniyordu (Akyol, 2008: 191-194).

Halkın bölgesel olarak kendini savunması amacıyla “Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri” kurmaya başladılar. Anadolu’ya hareket eden Mustafa Kemal Paşa, Kurtuluş Savaşı’nın lideri olarak mücadeleye başladı (Sürgevil, 1996: 347-372). Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin dayandığı iki temel sosyal grup vardı. Bunlar Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde kurulmuş modern okullarda yetişmiş olan asker-sivil bürokratlar ile serbest meslek mensuplarından meydana gelmiş olan yeni orta sınıf ve işgalden en büyük zarar gören yerel eşraftı. Daha sonraki dönemde kurulan CHP bu toplumsal gruplara dayanmıştı (Öz, 1992: 72-73). Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti’nin (A-RMHC), Nizamnamesinde, örgütün Osmanlı yurtseverliğini savunduğu ve İslamcı bir örgüt olduğu belirtilmektedir. Her ne kadar görünüşte sivil ve

---

oldu. En fazla etkili olduğu yerler Libya ve Sudan’dı. Libya’nın İtalya tarafından işgali üzerine Osmanlı ile birlikte Libya’ya karşı mücadele ettiler. Sahra ve Cezayir’de Fransızlara karşı direnişte etkili rol oynadılar. İngilizlere karşı Mısır’da mücadele ettiler. İtalya’ya karşı mücadelelerinde Osmanlıdan silah talep ettiler. Libya’da Enver Paşa ile tanıştılar ve onun vasıtasıyla “Teşkilat-ı Mahsusa”da görev aldılar. Libya’nın ünlü kahramanı olan Ömer Muhtar’da sunusiydi ve İtalyanlara karşı verilen savaşta Mustafa Kemal ile tanışmıştı. Trablusgarp savaşında Mustafa Kemal Ahmed Sunusi ile tanışmıştı ve bu ilişkileri devam etmişti. Birinci Dünya Savaşı’nda “Cihad” a uyarak Osmanlı ile birlikte büyük bir mücadele verdiler. İslam coğrafyasında büyük bir itibar kazanan Şeyh Ahmed Sunusi, Sultan Vahideddin’in tahda geçiş töreni için denizaltı ile İstanbul’a getirildi ve padişaha kılıç kuşattı. Ülkesine dönmeden Mondoros Mütarekesi imzalandığı için, ülkesine dönmesi tehlike arz etmekteydi. Kendisine Bursa’da ikametgâh tahsis edildi (Akyol, 2008: 191-192).

gönüllü örgütlenme olarak görülse de, A-RMHC şubelerinin çoğunluğu ordu ve idare-i mülkiye tarafından kurduruldu ve yönlendirildiler. Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri (MHC) İTC'nin yerel örgütleriyle büyük ölçüde özdeşlik göstermekteydi (Tunçay, 2005: 20-26). Aslında 1908 hareketini gerçekleştiren yönetici kadro ile cumhuriyeti kuran kadrolar hemen hemen aynı düşünceye sahip olan kişilerden oluşmaktaydı (Başkaya, 2007: 55).

Yeni dönemin Türkçülüğünün gayesi artık imparatorluğu kurtarmak değil, Anadolu Türklüğünü kurtarmaktı. Önemli olan Anadolu Türklüğünün kendi devletini kurmasıydı. Bunu gerçekleştirmek için Anadolu'da milli kimlik kurgusuna ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu yeni anlayış çerçevesinde devlet ile toplumun bütünlüğünü, birliğini ortaya koyan yeni bir tarih anlayışı ve dünya görüşü gündeme gelmiştir (Karakaş, 2006: 67-68).

Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Mustafa Kemal yeni cumhuriyeti ancak Batı medeniyetine dahil olunarak kalkındırmanın mümkün olabileceğine inanıyordu. Bu ise bir anda gerçekleştirilebilecek bir şey değildi. Aydemir'e göre Birinci Millet Meclisi'ndeki milletvekillerinden 61'i sarıklı hoca ve 8'i şeyh idi. Din adamlarının meclisteki oranı %18'di (Aydemir, 2007a: 321). Demokratik yöntemlerden ve haklardan taviz vermemiş olan Birinci Meclis, insan hakları ve hukuku korumuş ve yüceltmıştır (Dursun, 1999: 22). TBMM içerisinde farklı gruplar arasında mücadele sürmekteydi. Bu durum karar almayı zorlaştırmaktaydı. Mustafa Kemal Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Grubu'nu oluşturdu. Böylece yapılmak istenen yasal düzenlemeler meclise gelmeden önce grup içerisinde görüşülmeye ve mecliste birlikte hareket edilmeye başlandı. Grup disiplininin de etkisi ile artık kararlar daha kolay alınmaktaydı. (Atatürk, 2008: 350-352). Birinci Grupta Mustafa Kemal'e karşı olanlar ile bu grubun dışındakiler "İkinci Grubu" oluşturdu. Bu grubun üyelerinin büyük bir bölümü kuzey ve doğu illerinden gelmekteydiler. Üyelerin önemli bir bölümü serbest meslek sahipleri idi. İkinci Grup hem demokratik taleplere sahipti hem de geleceğe yönelik sosyal ve iktisadi programları vardı. Bu grubun millet tarifi ve kültür görüşü muhafazakârdı (Karpas, 2009: 10). Meclisteki tartışmalarda İkinci Grup üyeleri ağırlıklı olarak demokrasi ve hürriyet yönündeki taleplerini dile getirmekteydiler. Bunların en büyük endişeleri Mustafa Kemal'in tek güç haline gelmesiydi. Bunlar bütün yetkilerin

meclisin başkanı olan Mustafa Kemal’de toplanmasını engellemek için değişik girişimlerde bulundular. Bu çerçevede 1921’de hazırlanan bir kanun tasarısı görüşmelerinde, Anayasaya kabine usulünün sokulmasını sağlamaya çalıştılar. Yapılan düzenlemeler ile meclis başkanlığı ile hükümet başkanlığının aynı kişide toplanması engelledi. Bu sayede hükümete muhalefet etmek daha kolay olacaktı (Öz, 1992: 78-79).

Birinci mecliste demokratik müzakere süreci çok iyi işlemiş, savaş döneminin en kritik kararları bile bu çerçevede alınmıştır. Meclis içerisinde ön planda olan sivil inisiyatifti (Beriş, 2008b: 432). İlk millet meclisinde (1920-1923) milletvekillerinin önemli bir bölümü dindardı. Bu şartlar altında Mustafa Kemal’in arzu ettiği reformları gerçekleştirmesi mümkün olamazdı. Bu dönemde “Halk Partisi”ni kurdu (Fernau, 1966: 345; Brike, 1925: 324-325).

Mustafa Kemal’in arzuladığı reformları yerine getirecek bir meclis yapısı oluşturmak için seçim kararı alındı. Bu seçimlerin yapılmasında dış dünyada Türkiye’nin itibarının artırılması isteğinin de etkili olduğu söylenebilir (Kılıç Ali, 1955: 119). Seçim kararı alındıktan sonra bu meclisin son olarak aldığı karar da tartışmalıdır. 1920’de çıkarılmış olan “Hıyaneti Vataniye Kanunu”nun birinci maddesinde değişiklik yapılarak, yeni devlet şekline karşı gelenler vatan haini olarak ilan edildiler. Bu düzenleme ile seçim çalışmalarında muhalefetin rejim aleyhinde propaganda yapmasının önü kesilmek istenmişti (Aydemir, 2007b: 85). Birinci Grup daha iyi örgütlenmişti ve devlet imkânlarını istediği gibi kullanabilme imkânına sahipti. Seçimler iki dereceli yapılacaktı ve bürokrasiye bu süreçte önemli görevler yüklenmişti. Bu durum da Birinci Grubun işine gelmekteydi (Öz, 1992: 80). Oluşacak yeni meclisin istediği yapıda olmasını sağlamak için farklı taktikler denendi. Paulmier’e göre seçim öncesinde muhalefetin kendi programını seçmenlere iletmesini engellemek için her yolu denediler: (Paulmier, 1923: 1161)

“Seçmenler seçim sandıklarına geldikleri zaman ellerine içinde Halk Partisine oy verilmiş oy pusulası bulunan kapalı bir zarf tutuşturuldu ve bu zarfı seçim bürosu görevlilerinin gözetimi altında seçim sandığına atmak mecburiyetindeydiler. Yani onlar Kemal ve gözdeleri (arkadaşları) için oy vermeye zorlandılar”.

Tek-parti döneminde seçmenlerin ikinci seçmen seçiminde de özgür hareket edemedikleri gözlemlenmiştir. CHF, ikinci seçmenlerin listelerini de ilan etmekteydi ve halka bunları onaylamaktan başka bir şey düşmemekteydi. Bundan dolayı bu dönemde

kurulan partiler tek dereceli seçim ve adil seçim üzerinde durmuşlardır (Öz, 1992: 155). Hiç görmedikleri yerleri temsil eden mebuslar vardı. Sıkı kontrol dolayısıyla yasama sürecinde mebuslara pek ihtiyaç duyulmamaktaydı. Hükümet meclise karşı sorumlu olmadığı gibi, yasama inisiyatifine de ihtiyaç duymamaktaydı. Mebusların çalışma süreleri çok kısaydı. Herhangi bir kanunun kabul edilmesi için on-on beş dakikalık bir zaman dilimi yetmekteydi (Keyder, 2008: 110).

Seçim sonrasında Birinci Grup meclisin çok büyük bölümünü oluşturmaktaydı. Artık istenilen reformları yapmak çok daha kolay olacaktı. CHF’de geçen “halk” kavramı ile anlatılmak istenen herhangi bir sosyal sınıftan çok daha fazlasıydı: “Halk terimi sosyal sınıflarından bağımsız olarak eski düzene karşı olan herkesi kapsıyordu; temel görevleri eski düzeni ve onun temsilcilerini alt etmek ve ‘halkın devleti’ni kurmaktır” (Ahmad, 2008: 103). Yeni dönemde alınan ilk önemli kararlar Lozan antlaşmasının onaylanması ve Cumhuriyetin ilan edilmesidir (Öz, 1992: 81).

29 Ekim 1923’de Cumhuriyet ilan edildi. İlk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal ve ilk başvekil ise İsmet (İnönü) oldu. Muhafifler İstanbul’da basına verdikleri demeçler ile Cumhuriyetin ilanını eleştiriyorlardı. İstanbul basını da bu gelişmeye olumsuz yaklaşıyordu (Zürcher, 2007: 243-244). Ankara başkent ilan edildi. Tekeli’ye göre Ankara’nın başkent ilan edilmesinin nedeni, ulusalcı bir Batılılaşmanın İstanbul’da gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını, ancak yozlaştırıcı etkilerin uzağında bulunan Ankara’da mümkün olabileceğinin düşünülmesindendi (Tekeli, 1998: 145-146). Cumhuriyetin ilan edilmiş olmasına rağmen, toplumda o zamanlarda “Cumhuriyetçilik” akımı mevcut değildi. Milli Mücadele sonrasında ülkenin örgütlenmesinde aralarında mücadele olan radikal-devrimciler ile tutucu-gelenekçilerden radikal-devrimciler mücadeleyi kazandı (Dursun, 1999: 13-15). Türkiye Cumhuriyeti’nin ilan edilmesiyle, Müslüman dünyasında ilk kez kavme dayalı bir devlet kurulmuş oldu (Karpat, 2009: 95).

Mustafa Kemal ordunun kendisinin arkasında durmasından emin olmak istemekteydi. Milli Mücadeleyi kazanmış olan ordunun halk içindeki prestiji yüksekti. Mareşal olan Mustafa Kemal birçok subay tarafından desteklenmekteydi fakat bu konuda yalnız değildi. Kâzım Karabekir, Ali Fuat Cebesoy ve başka bazı komutanlar da hem Birinci Dünya Savaşı’nda hem de Milli Mücadele’de başarılı işler yapmışlar ve belli bir prestij

kazanmışlardı. Bunlar aynı zamanda bazı Osmanlı geleneksel değerlerini savunduklarından dolayı gerek İstanbul seçkinleri gerekse burjuvazi tarafından desteklenmekteydiler. Mustafa Kemal, rakibi olarak gördüğü paşaların ordu içindeki gücünü zayıflatmak amacıyla mecliste bir yasa kabul ettirdi. Buna göre bir kişi hem askeri görevli hem de milletvekili olarak hizmet veremeyecekti. Bu yasanın yürürlüğe girmesinin arkasından muhalefet partisi kuruldu (Ahmad, 2008: 106). Halk Partisi'ne ve Mustafa Kemal'e karşı olanlar 1924'de "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası"nı (TCF) kurdular (Akçakayalıoğlu, 1996: 490-491). Partinin kuruluşunda Mustafa Kemal'in reformlarının hangi boyutlara ulaşacağını kestirilememesi, onun otoritesinin sınırlarının ne olacağını bilinememesi ve onunla çalışmanın mümkün olmadığı görülmesi etkili oldu (İnönü, 1987: 206).

Yeni partinin isminde cumhuriyet kelimesinin yer alacağını duyulması üzerine Halk Fırkası'nın isminin önüne "Cumhuriyet" kelimesi ekleniyor. Bu yolla muhalefetin elinden bir koz alındığı gibi, cumhuriyet olarak kurulan rejimin partisinin isminin önünde bu kelimenin olması gerekiyordu. CHF (Cumhuriyet Halk Fırkası) artık bir taraftan halkı, diğer taraftan da devleti sembolik bir şekilde temsil eden bir "resmi parti" haline geliyor (Öz, 1992: 91).

Mustafa Kemal cumhurbaşkanı olduğu halde TCF'ye cephe almıştı (Tunçay, 2005: 108). TCF hızlı bir şekilde örgütlenmeye başlamıştı. Halkın teveccühünü hızla kazanmaktaydı. Ayrıca bu dönemde 32 milletvekili CHF'den istifa ettiler ve bunlardan 28'i TCF'ye geçmişlerdi. Bu durum CHF'yi telaşlandırmıştı. Ara seçimlerde yaklaşmakta olduğu için 22 Kasım'da İsmet Paşa istifa etti ve daha ılımlı olan Ali Fethi Bey hükümeti kurdu. Yeni kurulan hükümete TCF milletvekilleri güvenoyu verdi. Buna rağmen CHF içindeki radikallerin muhalefete karşı tahammülleri yoktu ve çok aşırı saldırıyorlardı. Yapılan ara seçimlerde TCF'nin kısmi başarı elde etmiş olması, eleştirilerin daha da artmasına neden olmuştu. Mustafa Kemal'in The Times'in İstanbul temsilcisine verdiği mülakat 11 Aralık 1924'te "Hâkimiyet-i Milliye" gazetesinde yayımlanıyor. Bu mülakatta Mustafa Kemal, CHF'nin başında kalmaya devam edeceğini belirterek, kendisine yöneltilen diktatörlük eleştirilerini reddediyor. Bir muhalefet partisinden gerekliliği üzerinde duruyor. Ancak 24 Kasım'da İstanbul'daki İngiliz elçiliğinden İngiltere Dışişleri Bakanlığına gönderilen gizli raporda bu mülakatın tam

metni veriliyor ve Mustafa Kemal'in aslında muhalefete ne kadar olumsuz bir bakış içerisinde olduğu iletiliyor. Bu konuyla ilgili yazılan notta ise, Mustafa Kemal'in muhalefete çok kızgın olduğu, muhalefet milletvekillerinin her şeylerini kendine borçlu olduklarını ve yaptıklarının nankörlük olduğunu belirtiyor. Muhalefeti vatan hainliği ile suçlamıştır (Öz, 1992: 91-93). Parla muhalefetin hainlikle damgalandığının altını çizmektedir: "..., Atatürk'e ve grubuna muhalefet, milletin yüksek çıkarlarına karşı gelmekle eşanlamlıdır. Milleti en iyi ve ancak karizmatik lider ve yakın çevresi temsil edebilir; başka (birden fazla) temsilci olamaz; şef, milletin sözcülüğünü ve yönlendiriciliğini kimseyle paylaşamaz" (Parla, 1992a: 86). Muhalefete dönük bu olumsuz yaklaşımın tarihsel arka planı vardır. İslam düşüncesinde hukuki ve ahlaki alanda tarihsel süreç içerisinde canlı tartışmalar yapıldığı halde, bu tartışmalar siyasal alana taşınmamış ve iktidar sahipleri çok sınırlı bir eleştiriye tabi kılınabilmiştir. Bu eleştirel yaklaşımın siyasal alana gerektiği gibi taşınmamasının en önemli nedeni, fitne ve ihtilaf benzeri kavramlar ile her türlü muhalif yaklaşımın sindirilmesi ve bastırılması etkili olmuştur. Ayrıca Ehl-i sünnet âlimlerinin İslam ümmeti içinde fitneye sebebiyet vermemek gerektiğini ileri sürerek, bu şartlar altında fasık imama itaati caiz görmüş olmaları da muhalefetin ortaya çıkmasının önünde bir engel oluşturmuştur (Dursun, 2008: 47-48).

Ara seçimlere örgütlenmesini tamamlamadığı için TCF katılmama kararı almıştı. Ama bazı bölgelerde bağımsız olarak adaylıklarını koyan adayları desteklemiştir. CHF seçimlerde istediği başarıyı elde edememişti. Bazı bölgelerde (Bursa ve Kırıkkale) TCF'nin desteğini alan adaylar kazanmışlardı. CHF, ilçe merkezlerinde ve köylerde jandarmanın zorlaması ile başarılı olduğu halde, büyük yerleşim yerlerinde bu baskıyı tam olarak uygulayamadığı için başarısız olmuştu. Kazanan bağımsız adaylara büyük tepki gösterilmişti. Bursa'da bağımsız olarak seçimi kazanan Nurettin Paşa'nın seçim mazbatasını radikallerin sert muhalefeti sonucu verilmemişti. Gerekçe ise ordudan istifasından sonra gerekli kanuni sürenin geçmemiş olduğu iddiasıydı. Yenilenen seçimleri Nurettin Paşa tekrar kazandı. Nurettin Paşa'nın TCF'ye katılacağı tahmin edildiğinden, ona karşı tutumu daha da sertleştirdiler. Bu gelişmeler kapatılmaya giden sürecin ipuçlarını vermekteydi (Tunçay, 2005: 124-126).



TCF kurulduktan sonra ülkede daha özgürlükçü bir hava kendini hissettirmiştir. Bir taraftan muhalefet, diğer taraftan da İstanbul basını hükümetin icraatlarına sert tepki göstermeye başlarlar. Bu süreçte tepkileri azaltmak için İsmet İnönü hükümeti istifade eder ve onun yerine daha ılımlı bir kişiliğe sahip olan Fethi Bey hükümeti kurar. Hükümet kurulurken parti içi dengeler de dikkate alınmıştır. Recep Bey ve Mahmut Esat Bey radikal kanattan oldukları halde hükümette yer almışlardı (Tunçay, 2005: 111; Öz, 1992: 94).

Meclisin duvarında egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu yazmaktaydı. Bu cümle Cumhuriyete giden yolda atılmış bir adımdı. Egemenliğin kaynağını halktan aldığı bir devlet yapısında monarşinin varlığının devam etmesi düşünülemezdi. Öncelikle saltanatın ve halifeliğin ilga edilmesi gerekmektedir. Saltanat ve halifeliğin eş zamanlı olarak ilga edilmesi o günün şartları açısından mümkün görülmediği için, işe saltanatın kaldırılması ile başlandı. Ersanlı'ya göre Türk ulusçuluğunun ana esin kaynağı konumunda olan Fransız Devrimi, monarşiye ve saraya karşı beslenmekte olan nefreti pekiştirmiştir (Ersanlı, 2006: 70).

Saltanatın kaldırılması için bir teklif yapılıyor TBMM'ye. Daha sonra yaşananları Winter şu şekilde anlatıyor: “Teklif fıkıhçılardan oluşan bir komisyona (çev. Karma Komisyon) gönderiliyor. Burada detay sorular üzerinde yoğun tartışmalar yaşanırken Mustafa Kemal bir sıranın üstüne çıkıyor ve bütün karar veremeyenleri (çev. karşı çıkanları), kafalarını koparttırmakla tehdit eder. Mustafa Kemal'in pantolonunun cebinde silahı vardı. Silahlı korumaları ve partili arkadaşları milletvekillerini çembere alıyorlar ve bu şartlarda Saltanatın kaldırılması oylatılıyor” (Winter, 1997: 17-18).

Aydemir, Mustafa Kemal'in “bazı kafalar kesilecektir” diye devam eden konuşmasını aktardıktan sonra tehdidin Karma Komisyon üyeleri üzerindeki etkisinden bahsetmekte ve gelinen noktayı şu şekilde izah etmektedir: “O zaman mesele birden ve herkesin kavrayacağı gibi anlaşılmış oldu” (Aydemir, 2007b: 62).

Saltanatın kaldırılmasına ve devletin laikleştirilmesine karşı çıkan her tür muhalefet ihanet olarak görülmekteydi (Kohn, 1928: 205). Bu kaynaklardan hareket edilecek olunursa, saltanatın halkın temsilcilerinin uygun görmeleri sonucunda değil, silah zoruyla kaldırıldığı sonucu ortaya çıkar. Milli devletin ve kimliğin inşasında zora

başvurulmaya başlandı. Zürcher'e göre 1925'de Takrir-i Sükûn Kanunu'nun ilanından sonra otoriter bir tek parti yönetimi ortaya çıkmıştı (Zürcher, 2007: 257). Tunçay'a göre ise 1923-1945 arası dönemdeki CHP'nin tek-parti yönetimi şüphesiz bir diktatörlüktü (Tunçay, 2005: 16). Duman'a göre ise Türkiye teorik olarak anayasal bir yönetim olduğu halde, uygulamada otoriterdi (Duman, 2008b: 371).

İslam dininde Hıristiyanlıkta olduğu gibi "Çifte Kılıç" anlayışı yoktur. Devlet ve din bir bütünü teşkil etmektedir. Halife, Peygamber vekili olarak devleti de yönetmektedir. Bu nedenden dolayı milliyetçi devlet anlayışı dini devlet anlayışı ile uyuşamaz. Saltanat ile halifeliğin birbirinden ayrılması Müslümanlar için kabul edilebilir değildi (Graz, 1987: 692; Newman, 1963: 18-42; Weiner, 1986: 255).

Saltanatın ilgasından sonra halifeliğin fazla bir manası kalmamıştı. Dünyalık herhangi bir güce sahip olmayan halifelik etkisizleşmişti (Renesse/Werner-Bierkämper, 1965: 133). Fuller'e göre Halifeliğin ilgası İslam dünyası ile olan ilişkilere vurulmuş olan en büyük darbeydi. İtalya'da Papalığın ilga edilmesi durumunda ortaya çıkacak derecede büyük bir etkiye neden olmuştur. Bu İslama indirilmiş büyük bir darbeydi. Artık dünya Müslümanlarının merkezi kurumu ve lideri ortadan kaldırılmış oldu. Bu gelişme aslında Batılı emperyalist güçlerin de arzu ettikleri bir şeydi (Fuller, 2008: 64-65).

Kurtuluş Savaşında önemli görevler yerine getirmiş olan birçok kişi (Rauf Bey, Refet Paşa, Adnan Bey, Kâzım Karabekir, Ali Fuad Paşa vb.) Mustafa Kemal'e muhalif olmuşlardı. Halifeye bağlılıklarını göstermek için, onu ziyaret ediyorlardı. İstanbul basını da bu muhalifleri desteklemekteydi. Kemalistler Halife Abdulmecid'i iktidar düşkünü ve Türkiye için bir tehlike olarak görüyorlardı ki bu yaklaşım gerçeklerle uyumlu değildi. Mikusch, halife Abdulmecid hakkında şunları aktarmaktadır: (Mikusch, 1929: 309)

"O, iyi eğitim almış, dostane, sempatik bir karaktere sahipti ve ilgisini kitaplar ve sanat güç ve saltanattan çok daha fazla çekmekteydi; kendisi kayda değer bir resim yapma yeteneğine sahipti. Açık bir şekilde Ankara'daki asilere (çev. Milliyetçiler) karşı sempatisini göstermesi dolayısıyla, son Sultan Vahdeddin ona karşı sert davranmıştı. Halife olarak savunmasızdı; onun Cumhuriyete karşı herhangi olumsuz bir şey yaptığı iddia edilemezdi. O, unvanının ve fonksiyonunun yeni devlet düzeni ile uyuşamaz olmasının kurbanı oldu. Mustafa Kemal, monarşist-dinci karşı cereyan tehlikeli bir sel haline gelmeden, bu sembolü (çev. Halifelik) ortadan kaldırması gerektiğini fark etmişti".

Halife, peygamberin vekili konumundaydı ve Müslümanlar onu devletin başı olarak görmekteydiler. Halifeliğin kaldırılması Mustafa Kemal'in bütün reformlarının içinde merkezi bir yere sahipti. Çünkü bu yolla laik devletin kurulması için temel atılmış oluyordu. Bu yolla Türkiye aynı zamanda İslam dünyasından koparılmış oluyordu (Hottinger, 1980: 41-42). Milli Mücadelenin önde gelen bazı liderleri (Kâzım Karabekir, Rauf Orbay, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy) halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkıyorlar ve halifenin Türkiye'de cumhurbaşkanı olarak işlev görmesini savunuyorlardı. Bu makam sembolik bir görev görecekti. Aynı şekilde İstanbul muhalefeti de halifeliğin kaldırılmasına karşı çıkıyorlardı. Onlara göre halifelik bütün Müslümanlar tarafından saygı duyulan bir kurum olduğundan Türkiye'nin etkisi bu kurum vasıtasıyla bütün İslam âleminde büyük olacaktı (Ahmad, 2008: 103-106).

Mısır ve Hindistan Müslümanlarını temsil eden bir heyet Mustafa Kemal'e bütün Müslümanların halifesi olmasını teklif ediyorlar. Heyet bu yolla halifeliğin kaldırılmasını engellemeyi amaçlıyor. Fakat Atatürk bu teklifi reddediyor. Çünkü o Hindistanlıların ve Mısırlıların kendi emirlerine itaat etmeyeceklerini düşünüyor (Hottinger, 1982: 79; Doerfer, 1982: 117). Bütün muhalefete rağmen halifelik kaldırıldı. Yeni oluşturulacak milli kimliğin içeriğinde dinin etkisinin azaltılacağı böylece ortaya konmaya başlanmıştı.

Tek parti iktidarının yerleştirilmesinde Şeyh Said İsyanı ve İzmir Suikastı girişimlerinin etkisi yadsınamaz. Zürcher'e göre 1924'de Halifeliğin kaldırılması ile Türkler ile Kürtleri bir arada tutan dinsel simge ortadan kalkmış oldu. Bu gelişme sonrasında Kürtler ile Ankara hükümeti arasındaki ilişkiler kötüleşmişti. Yeni kurulan milliyetçi cumhuriyet, Kürt kimliğine karşı baskıcı politikalar uygulayarak onları asimile etmeye çalıştı. Kürtçenin açık bir şekilde öğretilmesi yasaklanmıştı. Etkili aşiret liderleri ve Kürt ileri gelenleri ülkenin Batı bölgelerinde ikamet etmeye zorlanmaktaydılar (Zürcher, 2007: 248-249). Kemalist hükümetin eylemleri halkı memnun etmemekteydi. Fakat görünürde bir karşı hareket de göze çarpmamaktaydı. Halifeliğin kaldırılması ve İslami kurumların ortadan kaldırılmasından sonra ilk büyük ayaklanma olan Şeyh Said İsyanı ortaya çıktı. İsyanın lideri konumundaki Şeyh Said hükümetten bazı taleplerde bulundu: Taleplerden birisi, II. Abdülhamit'in oğlu Selim Efendi'nin Halife ilan edilmesi ve padişah olarak yönetimi ele almasıydı. İsyancıların en temel talebi ülkenin

tekrar İslami bir yönetime geçmesi ve Kemalistlerin hükümetten uzaklaştırılmasıydı (Bruinessen, 1984b: 109-165; Mikusch, 1929: 318).

Kürtlerin büyük bir bölümü bu isyana destek vermemişlerdir. Dolayısıyla dar bir alanda meydana gelmiştir. Hatta Nakşî şeylerinin hepsinin desteğini almayı da başaramamıştı (Algar, 1984: 175). Mikusch'a göre isyanın ortaya çıkmasında bağımsız Kürt devleti talebinin pek etkisi olmamıştır (Mikusch, 1929: 318). Tunçay'a göre Şeyh Sait isyanı dinsel bir görüntü altında girilen ulusal bir başkaldırı hareketidir. Mustafa Kemal, İsmet İnönü ve arkadaşlarının isyanın karşı-devrim ve irticai olarak gerekçelendirmelerinin altında yatan neden, ülke genelinde yapmayı planladıkları eylemleri meşrulaştırma amacına dönüktü (Tunçay, 2005: 136). Çok geniş topraklarını kaybederek Anadolu coğrafyasına sıkışmış olan Türk elitleri, yeni kurulan Türkiye topraklarını kendi son sığınak alanı olarak görmüş ve bölünme kaygısı ile hareket etmiştir. Böyle bir yaklaşım o zaman için anlaşılabilirdi. Bölünme korkusu, her türlü bölücü hareketin arkasında ülkeyi parçalamak isteyen yabancı güçlerin olduğu algılanmasını beraberinde getirmiştir. Bu korkunun bir diğer uzantı alanını ise rejimin değiştirileceğiydi (Bostan, 2007: 15-16).

Yapılan aşırı eleştiriler sonucunda Fethi Bey hükümeti istifa eder. Kurulan İsmet İnönü kabinesinde radikaller önemli bakanlıkları almışlardı. Radikaller sert tedbirler alınması taraftarıydılar. Bu yeni hükümetin aldığı ilk tedbir “Tahrir-i Sükûn Kanunu”nu kabul etmek oldu. Bu çerçevede İstiklal Mahkemeleri kuruldu ve bu mahkemelere idam yetkisi tanındı. Tahrir-i Sükûn Kanunu çerçevesinde 7500 kişi tutuklandı ve bunlardan 660'ı idam edildi (Zürcher, 2007: 250-252). Tahrir-i Sükûn Kanunu'ndan sonraki dönemde dine karşı takınılan tavır, baskı politikası haline dönüşmüştür (Timur, 2001: 128). Bu kanunun kabulünden sonra “Aydınlık”, “İstiklal”, “Tevhid-i Efkâr”, “Sebilürreşat”, “Orak Çekiç”, “Sada-yı Hak”, “İstikbal”, “Presse du Soir”, “Tanin” adlı dergi ve gazeteler kapatıldı. Ayrıca bazı gazeteciler isyanı kışkırttıkları gerekçesi ile Şark İstiklal Mahkemesi tarafından tutuklandılar (Tunçay, 2005: 149; Öz, 1992: 95). Bu ayaklanmadan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası sorumlu tutuldu ve 1925'de yasaklandı. Böylece CHP Türkiye'de iktidar monopolünü ele geçirmiş oluyordu (Mikusch, 1929: 315-317; Fernau, 1966: 345). Karpat'a göre, SCF'nin kapatılmasının

nedeni muhalefeti susturmak ve kaldırılmak istenen kurumları daha kolay kaldırmaktı: (Karpat, 2009: 10)

“Terakkiperver partinin kurucuları arasında Rauf Orbay, Kazım Karabekir, Adnan Adıvar gibi Milli Mücadele'nin başarısında can alıcı katkıları olan kimseler bulunduğu düşünülürse, bu partinin kapatılmasında “gericiliğin” ve Cumhuriyet'e karşı “kışkırtmaların” gerçek olmadığı hemen anlaşılır. Amaç muhalefeti susturmak ve muhalefetin korumak istediği bazı kurumları ortadan kaldırmaktı”.

Aynı şekilde Dursun'a göre muhalefetin bastırılmasının nedeni, Mustafa Kemal ve arkadaşlarının gerçekleştirmek istedikleri reformların ve toplum inşa projelerinin demokratik bir ortamda gerçekleştirilemeyecek olmasıydı (Dursun, 1999: 19). Milli Mücadele'nin önemli komutanları ile Mustafa Kemal'in arasının açılmasının nedeni önemli konulardaki fikir ayrılıklarından ziyade, aralarındaki iktidar mücadelesiydi (Beriş, 2008b: 433-434).

Siyasi muhalefeti sindirmeye dönük olarak bir sonraki hamle İzmir Suikastı ile ortaya konulur. İzmir'de 1926'da Mustafa Kemal'e dönük bir suikast girişimi ortaya çıkarılır. Bunun üzerine İstiklal Mahkemeleri çok sayıda insanı tutuklarlar. Sadece suikast girişimini planlayanlar ve uygulamaya çalışanlar değil, aynı zamanda İTC'nin, İkinci Grubun ve TCF'nin önde gelenleri de tutuklandılar. TCF'nin 27 milletvekili tutuklandı. Bunlardan altısı idam edildi (İnönü, 1987: 213).

Halkın devlet yönetimi üzerinde en ufak bir tesiri bile söz konusu değildi. Atatürk, Halk Partisi'nin lideri olarak TBMM'de görev yapacak milletvekillerinin kimler olacağını belirlemekteydi. Atatürk'ün belirlemiş olduğu listenin dışında başka bir liste için veya aday için seçim propagandası yapmak mümkün olmadığından, meclis sadece CHP'lilerden oluşmaktaydı. Mustafa Kemal'e göre halk iyi bir yönetimi seçebilecek seviyede değildi. Ülkeyi modernleştirmenin başka bir yolu mevcut değildi (Shaw, 1971: 155; Mikusch, 1929: 322). CHF tek parti yönetimi her konuda ellerinin serbest olmasını ve istedikleri reformları rahat bir şekilde gerçekleştirmeyi arzu ediyorlardı. En ufak bir şüphede bile kendilerine rakip olanları en sert şekilde baskı altına alıyorlardı. Bu uygulamalar onların halk ile olan bağıını her gün biraz daha koparıyordu (Ferdî, 1926: 1930).

Şeyh Said İsyanı'ndan sonra İstiklal Mahkemeleri ve Devrim Mahkemeleri yeniden faaliyete başladılar. Mustafa Kemal bu yolla kendine karşı ortaya çıkabilecek olan her

türlü muhalefeti engellemeyi amaçlıyordu. Yeni çıkarılan kanunlarla, hükümete karşı yöneltilen eleştiriler ihanet olarak ele alındı. Bir milletvekili hükümete karşı aşırı eleştiri getirdiğinde, dokunulmazlığı kaldırılıyordu (Mikusch, 1929: 321; Tunçay, 1984: 75).

“Anayasaya göre çok etkisiz yetkileri (Meclisin bir organı olarak) olan Devlet başkanı, Kemal Atatürk görevdeyken, partide ve mecliste sınır tanımayan güçlü konumu dolayısıyla her şeye gücü yeten bir iktidar haline gelmişti. Devlet için tehlikeli olduğu düşünülen kişilerin muhakeme edilmeksizin tutuklanabilmelerine ve hapse atılmalarına izin vermekte olan Takrir-i Sükûn Kanunu, Atatürk için her tepkiyi bastırmak mümkün oluyordu. Hukuk devleti anlayışı ile artık hiçbir bağlantısı kalmamış olan devlet, anayasal ideale uymamaktaydı” (Renesse/Werner-Bierkämper, 1965: 138).

Mustafa Kemal, amaçladığı reformları yerleştirebilmek için muhalefeti baskı altına aldı. Onun ülkeyi batılılaştırma yolunda attığı adımlara karşı çıkanların yaklaşık %10’u Batılı ülkelerde eğitim görmüş kişilerdi. Batılılaşma karşıtlarının önemli bir bölümü üst tabakadan gelmekteydiler (Mikusch, 1929: 314). Mustafa Kemal’in bürokrasiye pek güveni yoktu. Bunların büyük bir bölümü hala milli misyonu benimsemiş değildi. Bu Osmanlı bürokrasinin etkisini kırmak için farklı yöntemlere başvuruldu. Bu bağlamda BMM 1 Ekim 1922’de çıkardığı bir kanunla bütün devlet memurlarını geçici olarak işsiz bıraktı. Yapılmak istenen şey, Bab-ı Ali’ye bağlı olan memurların işine son vermektir. Yasaya göre bakanlıklar eski kadro içerisinde seçerek yeni bir sivil bürokrat kadro oluşturabilecekti. Yasaya göre, yeniden görevlendirilmemiş olan memurların dosyaları incelenerek, bunlardan milli mücadele aleyhinde çabalarda bulunmamış olanların izinli sayılarak uygun maaşın verileceği de öngörülmüştü. Bu yasa sonrasında farklı tasfiye kurulları oluşturuldu (Heper, 2006: 104-106). Cumhuriyet bürokrasisinin oluşumunda Osmanlı toplumunun çoğulcu yapısına duyulan tepkinin tesirleri görülmektedir. Artık yapılmak istenen yeni bir ulus inşa etmektir. Bu ulus inşa etme işine uygun bir çerçevede yeni bürokrasi dizayn edildi (Eryılmaz, 2004: 139).

Muhalefetin susturulması sonucu tek parti rejimi kurulmuş olmaktadır. Artık her türlü muhalefet “irtica” olarak suçlanacak ve bunlara karşı geliştirilen bütün önlemler “medenileşme” uğruna mubah sayılacaktır. Alınan tedbirler sosyal hayattan kültür ve tarihe kadar yaşamın her alanını kapsayacaktır ve materyalist-devletçi bir felsefeye dayanmaktadır. Hükümet artık vatandaşların isteklerine cevap veren, onları koruyan bir kurum olmaktan uzaklaşarak, ideolojik bir araç haline gelmiştir. Yani resmi ideolojiyi halka dayatmanın bir vasıtası işlevini görmeye başlamıştır (Karpas, 2009: 10-11).

Kendini Osmanlı Devleti'nin anti-tezi olarak konumlandıran Cumhuriyet rejimi, iddia ettiği gibi özgürlükçü olmak bir tarafa özgürlüklerin önünü kapatan baskıcı bir yönetim halini aldı. Cumhuriyet en ideal, özgürlükçü yönetim tarzı olarak sunulmakta ve monarşinin kötülükleri, baskıcılığı üzerinde durulmaktaydı. İngiltere bir monarşi olduğu halde demokrasi ve insan hakları alanında en ileri ülkelerden biriyken, Cumhuriyet rejimi bütün özgürlüklere set vurmaktaydı. Cumhuriyet ile demokrasinin farklı şeyler olduğu karıştırılmaktadır. Defoe'nun da belirttiği gibi bir rejim sahip olduğu egemenliğin kaynağının halk olduğunu söylese ve kendini cumhuriyet olarak tanımlasa da demokratik bir yönetim olmayabilir. Cumhuriyet ve demokrasi birbirlerinin gerekli şartları durumunda değildirler (Defoe, 2008: 153; Bulaç, 1998: 63). Nuri Bilgin'e göre modern manada Cumhuriyet dendiğinde büyük ölçüde hukuk devleti anlaşılmaktadır (Bilgin, 2003: 105). Bu yaklaşım reel dünya uygulamaları ile tam uyumlu gözükmemektedir. Modern manada cumhuriyetin büyük ölçüde hukuk devleti manasına geldiğini söylemekten ziyade, kanun devleti anlamına geldiğini söylemek daha doğru olsa gerek. Nitekim bir monarşi olan İngiltere'nin aynı zamanda bir hukuk devleti olduğu tartışmasız kabul görünürken, kendini cumhuriyet olarak niteleyen birçok devletin hukuk devletinden çok uzak oldukları, olsa olsa bir kanun devleti oldukları söylenebilir.

Yeni hazırlanan tüzükle sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasi bütün derneklerin yönetiminde parti müfettişleri söz sahibi olacaktır. Bu düzenlemeye en sert tepkiyi Türk Ocakları'nın başkanı Hamdullah Suphi göstermiştir. Bu kongrede kabul edilen tüzüğün bazı maddeleri 30'lu yıllarda toplanmış olan kongrelerde değiştirildiği halde, özellikle parti yönetimi ve örgütlenmesine yönelik bazı düzenlemeleri değiştirilmemiştir ve hala önemini korumaktadır. Partinin yönetiminde tek etkili organ olarak parti riyaset divanı kabul edilmiştir. Parti kongrelerinin dört yılda bir toplanması kararlaştırılıyor. Tüzüğün ilk maddesinde, partinin cumhuriyetçi, halkçı ve milliyetçi bir cemiyet olduğu belirtilmiştir. Böylece parti ideolojisinin ortaya çıkmasında önemli bir viraj geride bırakılmış oldu. Tüzüğün 6. maddesinde Mustafa Kemal'in partinin kurucusu ve umumi reisi olduğu belirtilmiştir. 7. maddesinde ise tüzüğün başlangıç maddelerinin ve bu hükmünün hiçbir zaman değiştirilemeyeceği yer almıştır (Öz, 1992: 100-101). 1927'de toplanan Kongrede alınan önemli kararlardan birisi de, siyasal, kültürel, sosyal ve ekonomik konular ile ilintili devlet dairelerinin yöneticileri ile köylerdeki muhtarların

sadece CHP müfettişlerinin onayı ile atanabileceğiydi. Parti örgütüne verilen görevler sonucunda, parti hükümetin bir uzantısı konumuna gelmiş oldu (Heper, 2006: 108).

TCF kapatıldıktan 5 yıl sonra ikinci bir muhalefet partisi olan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) kuruldu. İki parti de CHF içinden çıktıkları halde aralarında önemli farklar vardı. TCF, CHF içindeki muhalefetin partiden ayrılmasıyla kurulmuştu. SCF, Mustafa Kemal'in kurduğunu göstermelik bir muhalefet partisiydi (Timur, 2001: 175). Bu partinin kurdurulmasının farklı nedenleri vardı. Bunları kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Türkiye yönetim tarzı ile tam bir dikta rejimi görünümünü sergilemekteydi. Batıyı model aldığını dile getiren bir ülkede yönetimin tek parti yönetimi şeklinde bir görüntü vermesi olumsuz bir imaj uyandırıyor. Dünya kamuoyunun gözünde Türkiye otoriter bir yönetime sahipti. Bu durumu değiştirmek gerekmekteydi. Sadece dış faktörle bu gelişme açıklanamaz; iç faktörlerin de etkisi olmuştur. Bütün muhalefet susturulmuştu. Bu durum hükümetin denetimden uzak hareket etmesini beraberinde getirmişti. Bu durum CHF içinde bile rahatsızlık yaratmaktaydı. Parlatmentonun görevini gerektiği gibi yapamadığı ileri sürülmekteydi. Aşırı merkezîyetçi bir yapının ortaya çıkması sonucunda parti tabanı ile yönetim arasında kopukluk olmuş ve yerel teşkilatlar halkın beklentilerini üst katmanlara aktaramaz hale gelmişlerdi (Öz, 1992: 102-103).

Bu sıkıntıların bir sonucu olarak 1927'den sonra parti içinde bir denetim organı veya muhalif bir fırka oluşturma düşüncesi dile getirilmeye başlanmıştı. 1930'da Dünya Ekonomik Bunalımının etkisiyle sıkıntılar had safhaya ulaşmıştı. Halkın hoşnutsuzluğu artmıştı. Takrir-i Sükûn Kanunu 1929'da kaldırılmıştı ve bu dönemden sonra muhalif basının hükümete eleştirileri artmıştı. Partiyi ve meclisi daha hareketli hale getirmek ve halkı siyasal sisteme ısındırmak için bir muhalefet partisine ihtiyaç duyuldu. Parti içi dengeleri yeniden düzenlemek isteyen Mustafa Kemal, bir muhalif partinin kurulmasına olumlu bakmaktaydı. İnönü, uzun zamandır başbakanlık pozisyonunu elinde tutmaktaydı ve parti içindeki ağırlığı artmıştı. Mustafa Kemal, rakip bir parti vasıtasıyla İnönü'nün gücünü sınırlamak istemiş olabilir (Zürcher, 2007: 260).

Mustafa Kemal, siyasal partilerin bazı çıkar gruplarının temsilcileri olarak hareket etmelerini istememekteydi. Onun için önemli olan çıkarlardan ziyade düşüncelerin çarpışmasıydı. Bu bağlamda TBMM'nin iki partili yapısıyla (CHP ve SCF) bir tartışma



platformu olarak işlev görmesini istiyordu. Bu tartışmalar sonucunda belli çıkar gruplarının değil, ulusun ortak yüksek çıkarları belirlenmiş olacaktı. Bu tartışmalar bir hakemin gözetimi altında gerçekleşecekti. Bu hakem Mustafa Kemal'in kendisiydi. Tartışmalarda hararet yükseldiğinde hakem ortamı yatıştırarak, gerek gördüğünde tarafların görüşlerini gerekçeleri ile anlatmalarını talep edebilecekti. Sonunda hakemin vereceği kararlar Mustafa Kemal'e göre, kişisel olmaktan ziyade, tarafsız olacaktı (Heper, 2006: 100-101).

Paris Büyükelçisi olan Fethi Bey'e Mustafa Kemal bir muhalefet partisi kurmasını teklif etti. Fethi Bey, İnönü ve arkadaşlarının tavırlarından kuşkulandı ve Mustafa Kemal'in tarafsızlığının sağlanmasını önemsemekteydi. Mustafa Kemal bu noktalarda ona teminat verince Fethi Bey, partiyi kurmayı kabul etti. Mustafa Kemal ile yaptığı görüşmelerde partinin programını, ismini ve nasıl kurulacağını belirlediler. Böylece Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) 12 Ağustos 1930'da kuruldu (Öz, 1992: 104; Aydemir, 2007b: 366-370).

Yeni kurulan partinin, ilk günden halkın teveccühü dolayısıyla, kuruluş amacından saptığı anlaşılmış oldu ve tepki çekmeye başladı. Fethi Bey'in iktidara talip olduklarını belirtmesi İnönü ve CHF yönetimini telaşlandırmış ve onları bazı önlemler almaya zorlamıştı. Fethi Bey'in İzmir ziyareti sırasında büyük halk topluluğu tarafından karşılanması ve İzmir'de çıkan olaylar CHF'yi daha da kaygılandırmıştı (Aydemir, 2007b: 372-374).

Fethi Bey yurt gezilerine devam etmişti ve bu dönemde SCF'ye karşı hükümet yanlısı basından yoğun eleştiriler gelmeye başladı. SCF'nin kapatılmasındaki önemli nedenlerden birini de 1930'da bazı yerlerde yapılan belediye seçimleri oluşturmaktaydı. 502 bölgede seçim yapılmıştı. Askeri ve sivil bürokrasinin halk üzerinde büyük baskısı vardı. CHF ise yoğun bir şekilde çalışmıştı. Bütün bu aleyhteki şartlara rağmen bir aylık bir parti olan SCF 22 belediyeyi kazanmıştı. Bu SCF için bir başarı, CHF için ise bir hezimetti. Partiye yapılan eleştiriler daha da artmıştı. TCF'ye yapılan eleştirilerin benzerleri SCF'ye de yapılmaktaydı: bu parti cumhuriyeti tehlikeye sokmaktaydı, irticacıları kendi bünyesinde toplamıştı vb.. Bu sert ortamda parti kendini feshetmek zorunda kaldı (17 Kasım 1930). Kısa zamanda bu kadar geniş kesimlerin SCF'yi desteklemiş olmaları, CHF'nin başarısızlığının bir kanıtıdır. SCF, bir kitle partisi

konumuna gelmişti. Yine bu gelişme, yapılan reform çalışmalarının halkın desteğini kazanamadığını göstermekteydi. Muhalefet partisinin liberal olması ile CHF kendi kimliğini de netleştirmiş oldu; liberal olmadığını ilan etmiş oldu. Ayrıca kendi meşruluk temeli sarsılmış oldu. Bütün halkı kapsadığı iddiası anlamsızlaşmış oluyordu. Yine SCF denemesi, tek parti yönetimini haklılaştırma işlevi görmüştür (Öz, 1992: 105-107). SCF yasaklandıktan sonraki dönemde bürokratik baskı çok daha fazla artmış ve demokratik hak ve hürriyetler tamamen ortadan kaldırılmıştır (Timur, 2001: 178).

Türk Ocakları ülke genelinde düzenlediği kurslar, konferanslar ve sergiler yoluyla laik, pozitivist ve milliyetçi düşüncüyü yaymaya çalışılıyordu. Kapatıldığı zaman 30 binden fazla üyesi ve 267 şubesi vardı (Zürcher, 2007: 262). Yücel'e göre Mustafa Kemal'in Türk Ocakları'nı kapatmasının nedeni, bu Ocaklarda diaspora Türkçülerinin yuvalanmış ve faaliyet gösteriyor olmalarıydı. Mustafa Kemal, böyle bir milliyetçiliğe karşıydı ve ülke sınırları ile sınırlı bir milliyetçilik anlayışının oluşmasını istiyordu (Yücel, 1995: 418).

Bu dönemde kapatılan derneklerden biri de “Türk Kadınlar Birliği”ydi. Kurtuluş Savaşı'nda etkili olmuş olan kadınlar tarafından 1924'te kurulmuştu. CHF'nin isteği üzerine, Türk Kadınlar Birliği 1935'teki olağanüstü kongresinde kendini feshetti. Fesih gerekçesi şöyleydi: Türk kadınına oy hakkının tanınmış olması dolayısıyla, eşit haklara ulaşılmış oldu. Dolayısıyla Türk Kadınlar Birliği'nin varlık nedeni ortadan kalkmış oluyordu. Yine 1935'te “Türk Mason Locaları” da kapatıldı. Türk Mason Locaları üyeleri İttihat ve Terakki içerisinde etkin rol oynamışlardı (Zürcher, 2007: 262-263). Mason localarının üyelerini Mustafa Kemal milliyetçi kişiler olarak görmekteydi. Mustafa Kemal'e göre milliyetçi amaçları olan ayrı bir örgütün varlığına artık ihtiyaç yoktu (Ersanlı, 2006: 114). Tek-parti yönetimi kendilerine karşı özerk yapıların varlığını sürdürmelerine izin vermemiştir. Toplumsal örgütlenmenin her türüsüne son vermiştir. Sadece devletin hiyerarşisi içerisinde yapılmış olan ve kontrol edilebilen yapılara göz yumulmuştur. Laik yapıdaki özerk kuruluşların dahi varlığına izin verilmemiş olması oldukça önemlidir (Türköne, 2008c: 406).

Ergun Özbudun'a göre tek parti CHP rejimi totaliter değil otoriterdi. Sınırlı bir çoğulculuğa Kemalist rejim izin vermiştir. Sivil toplumun siyasal olmayan alanlardaki faaliyetlerini tamamen bastırmamıştır. Gönüllü dernekler, oldukça sınırlayıcı bir kanun

çerçevesinde hareket edebilmişlerdir. Derneklerin sınıf esasına göre kurulması yasaklanmıştı. 1930'lu yıllarda gönüllü birçok dernek, kendilerini feshetmek için ikna edilmiştir (Özbudun, 2007: 11).

1931'de yapılan CHF Üçüncü Büyük Kongresi'nde partinin ilk resmi programı kabul ediliyor. Bu kongrede CHF'nin "cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılâpçı" olduğu kabul edilmiştir. Böylece Kemalizmin altı oku CHF'nin ilkeleri haline gelmiş oldu (Öz, 1992: 116; Parla, 1992b: 39). Bu altı ok aslında yeni bir şey değildi. Bu ilkeler 1910'dan itibaren Ziya Gökalp tarafından yazılmış ve Mustafa Kemal tarafından 1920'den itibaren dile getirilmiş görüşlerin son ifadeleri durumundaydı (Parla, 1992b: 39-40). Bu Kongrede Türkiye'nin siyasal sisteminin bir tek parti sistemi olduğu ilan edilmiş oldu (Zürcher, 2007: 257). Türk milli kimliğinin hangi ilkeler çerçevesinde olacağı ortaya konmuş olmaktadır.

1935'de yapılan CHF IV. Büyük Kongresi'nde bu ilkeler biraz daha işlenir ve parti tarafından güdülen bu amaçlar "Kemalizm" olarak tanımlanır. Ayrıca Fırka kelimesi yerine Parti kelimesi kullanılmaya başlanır. Bu kongrede İçişleri Bakanlığı ile parti genel sekreterliği birleştirildi. İllerde parti başkanlığını valiler yapacaklardı (Öz, 1992: 118). Hükümet ve partinin işleri bölge müfettişleri tarafından denetlenecekti. Ayrıca milletin tamamı CHP üyesi olarak kabul edildi. Yapılan bu düzenleme sonucunda idare ile siyaset iç içe girmiş oldu ve siyaset ile bürokrasi arasındaki fonksiyonel ayırım ortadan kaldırılmış oldu (Eryılmaz, 2004: 139). Bu kararlar 1936'da yayınlanan bir genelgeyle uygulamaya koyuldu.

1935'deki parti programınının 44. maddesine göre güzel sanatlara ve müziğe devrimin anlayışı çerçevesinde önem verilecekti. Yani güzel sanatlar ve müzik ulusal çıkarlara hizmet etmek durumundaydı ve tıpkı tarih konusunda olduğu gibi CHP'nin ilkelerine uyumlu, yani ulusal olmalıydı (Ersanlı, 2006: 195). Milli kimlik inşasında güzel sanatların ve müziğin önemi kavranmış ve bir enstrüman olarak kullanılmaya başlanmıştı.

CHP IV. Büyük Kongresi'nin kabul ettiği altı ilke 5 Şubat 1937'de anayasaya giriyor. Böylece toplum ile devlet-parti özdeşliği anayasal garanti altına alınmış oluyor; "Kemalizm" ülkenin resmi ideolojisi haline resmen gelmiş oluyor (Öz, 1992: 118-119).

CHP, devlet-parti özdeşliğini Nazi Almanyasını kendilerine örnek alarak gerçekleştirdiler. Bu girişim otoriter tek parti yolundaki son adımı teşkil etmekteydi (Ahmad, 2007: 82). Bu düzenleme ile birlikte CHP adeta totaliter bir yapıya kavuşmuş oldu. Bu nedenle ona muhalefet etmeye artık kimsenin cesareti kalmamıştı (Timur, 2001: 166). Bütün ulusal güçlerin tek elde toplanmasında ve tek-parti rejiminin gittikçe artan sertlik politikalarında Batı’da ortaya çıkmış olan faşist akımların etkisi bulunmaktaydı (Ersanlı, 2006: 114). Bu dönemde aynı zamanda sivil toplum tamamen tasfiye edildi (Özipek, 2008: 100).

### **3.1.2. Din-Devlet İlişkisinin Yeniden Tanımlanması ve Dinde Reform Çalışmaları**

Atatürk dönemi dikkatli bir şekilde analiz edildiği zaman, onun reformlarının temel amacının Türk toplumunu modern bir toplum haline getirmek olduğu tespit edilebilir. Atatürk’e göre ilk olarak yapılması gereken şey İslam ve Osmanlı kültürünün yerine Batılı kültür ve toplumsal yapının yerleştirilmesiydi. Türkiye’nin temeli kültür olacaktı. Fakat bu kültür hiçbir şekilde İslam dinine ve medeniyetine dayanmamalıydı. Türk kültürü laik, modern, milli ve çağdaş bir kültür olmalıydı (Ozankaya, 1981: 221-254; Baykal, 1996: 497-498).

Cumhuriyetin kurucusunun yaklaşımında farklılıklar dikkati çekmekteydi. Bir taraftan İslam’ı mükemmel bir din olarak görürken, diğer taraftan da Osmanlı Devleti’nin geri kalmasının ve yıkılmasının sebebi olarak İslam’ı suçlamaktadır (Strohmeier, 1986: 231). Atatürk’e göre, İslam-doğu kültürü ile ülkenin varlığını sürdürebilmesi için zaruri olan Batı kültürünün arasında bir uzlaşım mümkün değildi (Möckelmann, 1994: 120). “Kapsamlı bir Batılılaşmaya dayanan Avrupa’ya giden yol ancak İslam’ın kamusal alandan çıkarıldığı zaman çığır açıcı olabilirdi” (Steinbach, 1997: 53). Modernleşmenin önündeki en büyük engel olarak İslam’ı görmekteydi. Ona göre İslam’ın etkisi ortadan kaldırılmadan modern bir devletin kurulması mümkün olamazdı (Binswanger, 1981: 25; Steinbach, 1996:1234; Sonnenhol, 1990a: 98-99). Bu yaklaşımı Maalouf yanlış ve tehlikeli bulmaktadır: (Maalouf, 2009: 49)

“benim mücadele ettiğim ve daima edeceğim şey, bir yanda, her zaman için modernizmi, özgürlüğü, hoşgörü ve demokrasiyi taşımaya yazgılı bir din – Hıristiyanlık-, öbür yanda ise, en başından beri despotizme ve karanlıkcılığa adanmış başka bir din –Müslümanlık- olduğunu ileri süren düşüncedir. Bu yanlıştır, tehlikelidir ve insanlığın büyük bir kesimi için tüm gelecek ufuklarını karartmaktadır”.

Maalouf, birilerinin İslam dünyasında yaşanan dramların sorumlusu olarak İslamı göstermelerine tepki gösteriyor ve bu yaklaşımın sadece yanlış olmadığını aynı zamanda dünyadaki olayları anlaşılmasız kıldığını belirtiyor. Bu dramların ve gerilemenin dinden kaynaklanmasından ziyade, dinin bu gelişmelerin bir kurbanı olduğunu ileri sürüyor (Maalouf, 2009: 58-59).

Kemalist rejimin dine yaklaşımını belki de en iyi Tekin Alp açıklamaktadır: “Türk ulusunu, uzun yüzyıllarla boyunduruk altına alan ve tutsaklığa yargılı kılan manevi güçlere karşı koymak gerekmişti” (Tekin Alp, 1998: 102). Tekin Alp ezilmesi gereken iç düşmanın teokrasi olduğunu belirtiyor (Tekin Alp, 1998: 107).

1921 ve 1924 Anayasaları’na göre devletin dini İslam’dı ve Şeriat kurallarına uyulması gerekmektedir. Yeni oluşan meclisin 1925’te kabul etmiş olduğu ilk kanun “Tevhid-i Tedrisat Kanunu”dur. Bu Kanun ile bütün eğitim kurumları devlet kontrolü altına alınmış oldu. Dini eğitim veren bütün okullar, Kuran kursları dahil yasaklandı. Aynı yıl içerisinde Şeyhülislamlık makamı kaldırıldı. Şeyhülislamlık makamı Osmanlı Devleti’nde en üst dini makam durumundaydı. Şeyhülislamın görevi, padişahın kararlarının İslam’a uygun olup olmadığını saptamaktı. Şeriat mahkemeleri ile Şeriye ve Evkaf Vekâleti yine 1924’te kaldırıldılar (Toprak, 1984: 96; Tunçay, 1984: 65). Osmanlı Devleti’nde ulemanın her ne kadar zaman içerisinde etkinliği azaltılmış olsa da, Kemalistler bu etkiyi tamamen ortadan kaldırmak istiyorlardı. Ulemanın geleneksel olarak gücünün kaynağını teşkil eden oldukça geniş olan vakıf (evkaf) arazilerine el koydular. Böylece devletin gerek dini pratikler, gerekse dini kurum ve personel üzerindeki tam kontrolü sağlanmış oldu (Fuller, 2008: 63). Hızlı reform sürecini Tunçay şu şekilde açıklıyor: “Bir hafta zarfında memleket müthiş bir inkılâba şahit olmuş bulunuyordu. Din namına ne kadar müessese varsa hepsi bir hafta zarfında yıkılmış bulunuyordu. Ne Şer’iye ve Evkaf vekâletleri kalıyor, ne mehakim-i şer’iye ve medreseler yaşayabiliyor, ne de hilafet yerinde kalabiliyordu” (Tunçay, 2005: 129). Mahmut Esat Bozkurt’a göre Hilafet kurumu Türk toplumunun ve Türk ulusunun geri kalmasını sağlıyordu (Bozkurt, 2000: 119).

Arslan’a göre din ile devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı söylenemez. Şeyhülislamın konumu ile günümüzdeki Diyanet İşleri Başkanının konumu aynıydı. İkisi de devlet memuru durumundaydılar ve yönetimin istediği tarzda fetvaları çok rahat

vermekteydiler. Bu anlamda Cumhuriyetle birlikte, yani din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması bağlamında, bir devrim gerçekleşmemiştir: (Arslan, 1999a: 196-197)

“Çünkü din ve devlet işleri birbirinden zaten ayrı olmuştur. Cumhuriyet’in yapmaya çalıştığı şey, dini siyasetten veya devletten kovmak değildir; hukuktan, ahlaktan, toplumsal gelenekten kovmaktır. İşte bu manada Cumhuriyetle birlikte radikal bir sekularizasyondan, bu alanların bir din-dışlaştırılmasından veya dünyevileştirilmesinden söz edilebilir... Cumhuriyet dinin yerine yeni bir şeyi, akılı, bilimi, teknolojiyi ikame etmeye çalışır. Bu akıl 18. yüzyıl aydınlanma akılı, 19. yüzyıl pozitivist akılı ve bilimci zihniyetidir. ... Cumhuriyet en hoşgörülü biçimde dine kayıtsız, daha az hoşgörülü biçiminde ise dine düşmandır, militan bir biçimde düşmandır. Her halükarda onun için hayatta tek bir hakiki mürşit vardır; o da akıldır, bilimdir, teknolojidir. Geri kalan her şey insanlığın gelişmesine birer ayak bağından başka bir şey değildir. Cumhuriyet; Rousseaucu Jakobenlik, pozitivist C. Comteculuk veya S. Simonculuk, bilimci E. Renancılık karışımından ibarettir”.

Mustafa Kemal için ulus yaratmanın ön koşulu, Batı’yı ve onun modernleşme projesini benimsemekten geçiyordu (Migdal, 1998: 214). Hilmi Yavuz’a göre cumhuriyet ideolojisi kültürün laikleştirilmesi olarak adlandırılabilir pozitifist ideolojinin bir varyantı konumundaydı. Bu nedenle cumhuriyet ideolojisinin karşısına çıkan en büyük sorun, bu pozitivist görüşe uygun olarak dinsel olanla ulusal olanı birbirinden ayırmaktı. Bunların birbirinden ayrılması hiç de kolay bir iş değildi (Yavuz, 1998: 13). Keyder’e göre Türkiye’de toplumu bir arada tutan en önemli güç İslamdı. Devletin uygulamış olduğu militan laiklik anlayışı dolayısıyla dini reddetmiş olması devlet ile toplumun birbirinden kopmalarına neden olmuştur (Keyder, 2008: 113).

Devletin yönetim katmanlarında önemli yer alan dinsel makamların ilgası, bu alanda bir boşluk doğurmuştu. Bu alandaki boşluğun doldurulması amacı ile 1924’te Diyanet İşleri Reisliği kuruldu. Devlet kendi işlerine dinin karışmasına engel olduğu gibi, kendisi kurulan bu reislik vasıtasıyla dini kontrolüne almış oluyordu. Türkiye’deki laiklik anlayışı dinin kamusal boyutlarının devlet tarafından kontrol edilmesi esasına dayanmıştır. Bu çerçevede devlet desteği bütün dini azınlıklara eşit olarak dağıtılmamış; Sünni anlayışın tekeline verilmiştir (Göçek, 2005: 66). Bu kurumun kuruluşunun da gösterdiği gibi, devlet aslında dinin kendinden ziyade, dinin bazı kurumlarına karşı cephe almaktaydı. Söz konusu olan dinin devletleştirilmesiydi (Yıldız, 1995: 368). Gellner Türkiye’de uygulamaya konan laikliği “yarı laik gelenek” olarak adlandırmakta

ve bu durumuyla İslam dünyasında önemli bir istisna teşkil ettiğini belirtmektedir (Gellner, 1998: 191).

Arslan'a göre Türkiye'de laikliğin uygulamaya konması ile Batıdaki laiklik uygulamalarının gerekçeleri aynı değildir. Laiklik, Türkiye'de yaşayan farklı dini toplulukların barış içerisinde varlıklarını sürdürebilmeleri için veya devletin kendini bir din ile özdeşleştirmesi sonucunda diğer dinlere dönük baskı uygulamasının sonucu olarak vatandaşlarının bir bölümünün kendisi ile özdeşleşmesinin imkânsızlaşması ve bu insanların devlete karşı sadakatsizleşmesi tehlikesinin önüne geçmek için gerçekleştirilmemiştir. Yine Türkiye'de laiklik, Batıda olduğu gibi güçlü bir ruhban sınıfının gücünü sınırlamaya dönük olarak, ortaya çıkmış olan burjuvazinin etkinliğini arttırmasına dönük verdiği bir mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkmamıştır. Laikliğin uygulamaya konmasındaki esas neden, geri kalmışlığın sorumlusu olarak görülen dinin zararlı etkilerini bertaraf etmektir. Dolayısıyla laiklik sosyo-kültürel bir hareketin sonucu olarak değil, siyasal bir hareketin sonucunda ortaya çıkmıştır (Arslan, 1999a: 140-141). Timur'a göre Hıristiyan ülkelerden alınan laikliğin İslam ülkelerinde uygulanışında temel noktalarda zorluklar bulunmaktadır. Hıristiyanlıkta kullar ile Tanrı arasında Kilise ve dolayısıyla ruhban sınıfı aracı bir role sahipken, İslam'da böyle bir durum söz konusu değildir. Bir Müslüman için temel kaynak Kurandı ve her zamana hitap etmekteydi. Hıristiyanlıkta din ile dünyayı birbirinden ayrı alanlar olarak gören bir anlayış olduğu halde, İslam'da din ile dünya işleri bir bütün olarak görülmekteydi. Dogmatik bir şekilde yaklaşarak laikliğin İslam'a aykırı olduğunu söylemek mümkündür (Timur, 2001: 122-124).

“Laik Kemalistler ve en azından kısmen Atatürk'ün kendisi dini devletten ayrıldıktan sonra kendi haline bırakmalarını gerektiğine inanıyorlardı, çünkü otonomi kazanan dinin reaksiyonundan korkuluyordu. Böylece yeni kurulan organ devlete o denli sıkı bağlandı ki, devlet organları her zaman dini alana müdahale edebilirlerdi” (Scheinhardt, 1986: 40-41).

Augustos Richard Norton'a göre Kemalizm Fransız laisizminden ilham almıştır ve dinin devlet otoritesine tam olarak itaat etmesi konusunda ısrar etmektedir (Fuller, 2008: 10). Tunçay'a göre Avrupa'da devlet ile din arasında bir ayrılmadan (moderat) söz edilebilir. Fakat Türkiye kendine örnek olarak devrim dönemi laikliği almıştır (Tuncay, 1984: 54). Timur'a göre Türkiye'de Kemalist pozitivizm dine dönük olarak ikili bir tavır geliştirmiştir. İslamı resmi düzeyde pozitivist bir yoruma tabi tutarak laikleştirme

yoluna gitmiştir. Halk İslamı olarak adlandırılan tarikatları ise yok etmek istemiştir (Timur, 2001: 127). Cumhuriyet Ortodoks (Sünni) İslam'a karşı başarı elde etmiş olmakla beraber, tarikatlar karşısında başarısız olmuştu (Toprak, 1984: 95). Şeyh Said İsyanı bahane edilerek tekke ve zaviyeler kapatıldı. Atatürk'e göre tekkeler hurafelerin, fanatizmin ve radikalliğin merkezi haline gelmişlerdi (Bruinessen, 1984a: 29). Tekke ve zaviyelerin kapatılması sırasında önemli bir tepki ile karşılaşılmamıştı. Bu durum İstiklal Mahkemelerinin halkı nasıl bastırdığının bir göstergesidir (Öz, 1992: 98). Dini fikirleri kişilerin kendi evlerinde vermeleri de yasaklanmıştı. Bütün baskılara rağmen tarikatlar varlıklarını gizli olarak sürdürmeye devam ettiler (Jacob, 1990: 137; Bruinessen, 1984a: 29).

Dursun'a göre laiklik dine müdahale şeklinde uygulandı. Devlet, laikliğin bir gereği olarak, dinsel konuların dışında durarak, onu bir kamu işi olmaktan çıkarmalıydı. Fakat Türkiye uygulamasında devlet dine yeni bir şekil vermeye, onu yeniden düzenlemeye ve beğenmediği yönlerini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımda din ve vicdan özgürlüğüne yer olmamıştır (Dursun, 1995: 23). Sanıldığı gibi demokrasilerde dine karşı kayıtsız kalınmamaktadır. Demokratik olan bir laik devlet doğal olarak dini duyarlılıklara karşı lakayt davranmayacaktır. Bu durum, farklı inançlara devletin eşit davranmasına bir engel teşkil etmemektedir. Laiklik sonuç itibariyle farklılıkların bir arada yaşamasını sağlayan bir yapıdır, yoksa kendi başına normatif bir amaç değil (Duman, 2008a: 541).

Aleviler ile Sünniler arasındaki gerilim bir kenara bırakılacak olursa, İslam bütün halkın ortak yaşam ilkesi konumundaydı. Milliyetçi yeni sistem bu birleştirici gücü ortadan kaldırdı. Bu sistem yerli tarih, kültür, dil ve dinin fonksiyonunu yok saymaktaydı ve dışlanmaktaydı ki bu durum sonuç olarak halkın kimliğini kaybetmesi anlamına gelmekteydi (Binder-Krauthoff, 1995: 1074). Bucher'in de belirttiği gibi tarih kaybı kimlik kaybının en etkili sebebi olabilmektedir (Bucher, 1982: 97).

1925'te çıkarılan bir kanunla fes yasaklanarak<sup>4</sup> şapka takma mecburiyeti getirildi. Bu yeni yasayı protesto edenler çok sert bir şekilde cezalandırıldılar. Kemalistler fesi

---

<sup>4</sup> Fes aslında modernleşmenin bir aşaması olarak bu kanundan yaklaşık 100 yıl önce Rumlardan alınmıştı. Fesin İslam ile herhangi bir bağlantısı yoktur. Sarığın yerine kullanılmaya başlanmıştı (Mikus, 1929: 323).



yasakladıkları halde peçeyi yasaklamaya cesaret edemediler (Ahmad, 2007: 108). Osmanlı'da tebaanın giymesine izin verilen elbiselerden, hatta bu elbiselerin renklerinden kişilerin hangi makamda, hangi köken ve etnik kimlikte olduğunu anlamak mümkündür. Din adamları da giyim tarzlarından ayırt edilebilmekteydi. Batı'dan alınan şapka ve kravat sadece geçici bir moda olarak görülmemekteydi. Bu yeni giyim tarzı vatandaşlar arasındaki bütün farklılıkları ortadan kaldıracak, devlete sadakati gösterecek olan bir laiklik üniforması olarak algılanmaktaydı. Batı tarzı giyim rejime sadakatin bir göstergesi olarak algılanmaktaydı. Bu yeni giyim tarzı kentli ve köylü vatandaşlar arasındaki uçurumu daha da arttırmaktaydı. Bir taraftan modern giyimli kentli erkek ve onun yanında yüzü açık karısı, diğer tarafta ise geleneksel olarak giyinmiş köylü erkek ve onu geriden takip eden (genellikle eşeğe binmiş olarak) çarşafly karısı resimlerde ve karikatürlerde genişçe yer almaktaydı. Bu bağlamda köy öğretmenleri ve kaymakamların görevi halkın cehaletine karşı savaşmaktı (Kandiyoti, 1998: 109). Mikusch, fesin yasaklanması sonrasında yaşananları şu şekilde aktarıyor: (Mikusch, 1929: 324)

“Şimdi ender olan gerçekleşti: Halk büyük devrimleri tepkisiz, hemen hemen kayıtsız karşılamıştı; Saltanatın kaldırılması ve hükümdar sülalesinin yurt dışına sürgüne gönderilmesi, halifeliğin kaldırılması ve ülkenin batılılaştırılması. Ama gâvurun, Hıristiyan'ın sembolü olarak algılanan şapkanın takılması talep edildiğinde özellikle Avrupa'nın etkisinde kalmamış olan doğu illerinde büyük tepki ortaya çıktı. İlk kez din adamları halkı kıskırtmayı ve Türkiye'de reaksiyon dalgasını harekete geçirmeyi başarmışlardı. ...Doğu'da huzursuzluk çok ciddi bir boyuta ulaşmıştı. Onlar her türlü vasıta kullanılarak bastırıldılar. İstiklal Mahkemeleri faaliyete geçtiler; Erzurum, Trabzon, Rize ve diğer şehirlerde çok sayıda insan idam edildi ve daha fazlası ise ağır hapis cezalarına çarptırıldılar.”

Tekin Alp, Kemalizm adlı kitabının 111. sayfasında toplumun en aydın ve dini özgürlük taraftarlarının bile Avrupa başlığı olarak kabul ettikleri şapkayı takmayı bir dinsizlik olarak gördükleri tespitini yapmaktadır. Ancak aynı kitabın 114. sayfasında bu yaklaşımla tamamen tezat oluşturan bilgiler aktarmaktadır: (Tekin Alp, 1998: 114)

“Hiç umulmayan bir şey oldu. Kemal Atatürk'ün davranışı ve sözleri büyülü bir etki yaratmıştı; fes, o kırmızı külah, daha dün bir gizemli nitelik ve değer taşımaya karşın, şimdi bir iğrenme ve tikslenme konusu olmuştu. Ülkenin bir başından öbür başına kadar, herkes bu bilgisizlik ve gericilik simgesini atıyor ve batı kültür ve uygarlığının simgesi olan şapkayı giyiyordu. 25 Kasım 1925'te, Büyük Millet Meclisi'nde şapka yasası geçtiğinde, fes artık tarihe karışmıştı. Bu gericilik simgesini herkes büyük bir hızla bırakıyordu. Herkes şapka giyerek, Kemal Atatürk'ün: “Batıya doğru!”parolasını izlemekteki içtenlikli dileğini göstermek istiyordu.

Fese saldırı, bir eylem başlangıcından başka bir şey değildi. Hedef, başlık değil, doğrudan doğruya kafayı değiştirmekti. Atatürk, genel coşkudan yararlanarak, şeriat kurumlarına ve şeriat anlayışına karşı savaşıma girmişti. Batılı başlığın altında, ancak çağdaş bir baş, çağdaş bir us ve çağdaş bir anlayış bulunabilirdi.”

Eğer halk büyük bir destek vermiş olsaydı, herhalde İstiklal Mahkemeleri'nin bu kadar kişiyi idam etmesine gerek duyulmazdı. Kemalist anlayış kişilerin dış görüntülerinin değişmeleri durumunda toplumun her konuda benzediği insanlar gibi olacağını sanmaktaydı. Ancak bu yaklaşımın derinlikten yoksun ve gerçek dışı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Tekin Alp sarığın bir simge değil, bir düşman olduğunu savunuyor (Tekin Alp, 1998: 115).

Başörtüsü Türkiye’de hiçbir zaman yasak olmamıştı. Fakat şimdi kamuda çalışanlar için örtünmek yasaklanmıştı. Daha sonraki dönemlerde başörtüsünün şehirlerde büyük ölçüde görünmez olduğu söylenebilir. Geleneksel-muhafazakâr şehirlerde ve kırsal kesimlerde Batı tarzı giyim yer edinemedi (Toprak, 1984: 97). Yurt Bilgisi kitaplarında medeni olmak için medeni bir görüntünün olmasının gerekli olduğu çocuklara anlatılmaktaydı. Bu kitaplarda evde misafirin hangi tarz elbiselerle, nasıl karşılanacağından, sokaktaki ve kamusal alandaki giyim ve hareket tarzlarına, kadar her şey ayrıntılı olarak anlatılmaktaydı (Üstel, 2009: 177-178). Öyle bir anlayış hâkimdi ki, medeni olmakla bağlantılı en önemli olgunun giyim-kuşam olduğu hissiyatı çocuklara veriliyordu. Zaman ilerledikçe ve halk daha fazla kısıp alınıldıkça, İslami gelenekleri yıkmaya ve halkın geçmişle bağını koparmaya dönük girişimler daha da arttı. Batılı-laik değerler, geleneksel-İslami değerlerin yerine ikame edilmeye çalışıldı. 1926’dan itibaren Mustafa Kemal’in heykelleri ve resimleri kamu binalarında görülmeye başlandı. Ayrıca ilk Türk güzellik kraliçesi 1929’da seçildi (Öz, 1992: 99).

1926’da İsviçre Medeni Kanunu Türkçeye çevrilerek kabul edildi. Bu durum Şeriatın Türkiye’de artık geçerli olmayacağını bir göstergesiydi. 1928’de İslam’ın devletin resmi dini olduğunu belirten madde Anayasadan çıkarıldı. Bunun yerine 1936’da Türkiye’nin dayandığı temel ilkelerden biri olarak Laiklik ilkesi Anayasa’da yerini aldı. 1928’de yemin törenlerinde o zamana kadar kullanılan dini yemin “Allah’a” yerine, laik yemin “şerefim üzerine” kullanılmaya başlandı (Hoffmann ve Balkan, 1985: 27).

Halide Edip’in de içinde olduğu bir grup elit, sekülerleşmenin diğer dinlere dönük olarak da uygulanmasını talep ettiler fakat bu talep kabul edilmedi (Tunçay, 1984: 85).

Laiklik farklı inançların özgürce yaşanmasının bir garantisi olduğu halde, Türkiye’de olduğu gibi dinler üzerindeki kontrol ve baskının aracı haline gelebilmekteydi. Müslüman kimliği ile suçlanan Osmanlı Devleti’nde farklı dinler en geniş anlamıyla özgürlüklerini yaşarlarken, dini inançların özgürlüğünü garanti altına alması gereken laik Cumhuriyet’te dinin toplumsal hayattan silinmeye çalışılması dikkat çekicidir. Demek ki önemli olan rejimin isminden ziyade içeriği ve uygulanış şeklidir. Maalouf haklı olarak “Demokrasinin olmadığı bir laiklik, hem demokrasi hem de laiklik için felakettir” demektedir (Maalouf, 2009: 120). Bilgin’e göre “... Türkiye Cumhuriyeti’nin temel felsefesi demokrasi ile cumhuriyetin bağdaştırılması esasına dayanmaktadır” (Bilgin, 2003: 110). Bilgin’in bu yaklaşımının Türkiye gerçeği ile uyumlu olmadığı oldukça açıktır. Bir toplum mühendisliği temelinde kurulmuş olan Cumhuriyet ile halkın talep ve beklentilerini dikkate alan, ona saygı duyan bir yaklaşım birbiri ile hiçbir şekilde uyumlu olamaz.

Kemalist seçkinlerin çoğulculuk ve kültürel demokrasi gibi önerilere çok şiddetli bir şekilde karşı çıkmış olmaları, kendi öz-güçlerine karşı olan güvensizliklerindendi (Taşkın, 2007: 49). Bulaç’a göre Fransa’da ve diğer Avrupa ülkelerinde laiklik Türkiye’deki gibi algılanmamakta ve farklı uygulanmaktadır: (Bulaç, 1998: 65-66)

“Orada, din ile devlet işleri değil, Kilise ile devlet işleri birbirinden ayrılmıştır ki, bunun manası, devlet herhangi bir tasarruf veya icraata giriştiğinde Kilise’nin dogmalarını ve bu dogmaları anlama ve tefsir etme hakkını elinde bulunduran din adamlarını kale almak, onların onayına başvurmak zorunda değildir. Ama bu, devletin bütün karar ve tasarruflarında her halukarda din-dışı veya din-karşıtı olacağı ve kendisini öyle davranmak zorunda hissedeceği anlamına gelmez. Bizdeki ise, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması adı altında, aslında din ile hayatın birbirinden ayrılması, dini toplum hayatından, ferdin gündelik davranışlarından, hatta mümkünse zihninden ve ruhundan söküp atmanın bir aracı olarak anlaşılması ve öyle tatbik edilmiştir. Bu bir yerden sonra “la-dinilik”, hatta Sovyet ateizminde olduğu gibi tipik bir din düşmanlığıdır.”

Laikliğe karşı yaklaşımın Sünniler ile Alevilerde farklılık gösterdiği görülmektedir. Alevilerin toplam nüfus içerisindeki oranları ile ilgili farklı rakamlarla karşılaşılmaktadır. Değişik kaynaklara göre bu oran nüfusun %15’i ile %30’u arasında bulunmaktadır (Hermann, 1996: 56; Kleff, 1984: 126). Türkiye’de resmi ideolojinin kabul etmiş olduğu Sünnilik (Hanefilik) içerisinde, Alevilere herhangi bir dayanak verilmemekteydi. Türkiye’de tarihin derinliklerinden beri var olan Sünni-Alevi çelişmesini ortadan kaldırmak için belki de Aleviler için en iyi yöntem, devletin herhangi

bir resmi dininin olmaması, yani laikliği benimsemesiydi. Türkiye’de bu ilkenin kabulü ile birlikte, Aleviler Kemalist sistemin temel dayanağı haline gelmişlerdi. Tekke ve zaviyeler kapatıldıktan sonra, Alevilerin Hacı Bektaş Dergâhı nedense hiç kapatılmamıştı. Buna rağmen sistemin içerisinde yerleşmiş olan Sünniler, Alevilere yönelik olumsuz tavırlarını devam ettirmişlerdir. Bu tür ayrımcı politikalarda Sünnilerin tepkilerini ve dolayısıyla Alevi karşıtlığını bir ölçüde arttırmıştır (Güvenç, 1994: 245-257; Kleff, 1984: 266-267).

Aleviler, laik bir devlet yapısı içerisinde kendilerine daha fazla bir yer bulacaklarını ummaktaydılar. Bu dönemde tekke ve zaviyelerin kapatılmasına tepki göstermemelerinin nedenlerinin başında bu gerekçe yatmaktaydı. Sünni İslam örgütlenmesini başta camiler olmak üzere, dinsel mekânlarda sürdürmeyi başardıkları halde, aleviler bu uygulama sonucunda ibadetlerini gerçekleştirdikleri mekânlardan yoksun kalmışlardı (Erman/Erdemir, 2005: 128). Türkiye’de 1924’de halifeliğin kaldırılmasını ve 1928’de İslam’ın devletin resmi dini olmasına son verilmesini Aleviler desteklediler. Fakat sünnilerde bu durum büyük bir üzüntüye sebep oldu. Kemalistlerin yaptıkları en büyük hata ise bütün reformlarını tepeden yaparken, eş zamanlı olarak kırsal kesimin ve şehirlerdeki alt tabakaların sosyal ve ekonomik durumlarını düzeltmemiş olmalarıdır. Çiftçilerin kontrol edilemeyen hareketlerine karşı antipati taşıdıkları için, bir taraftan Batı eğilimli şehirli vatandaşlara diğer taraftan ise, kendilerine sadık olmaları şartı ile, kırsal kesimlerin geleneksel yöneticilerine (ağa, şeyh) dayanmaktaydılar (Kleff, 1984: 266-267).

Din dersleri 1927’de ortaokullardan, 1930’da şehir ilkokullarında ve 1938’de de kırsal kesimdeki ilkokullardan kaldırıldı. Kemalistlere göre bunun gerekçesi, dinin insanlar üzerinde kurmuş olduğu baskıyı ortadan kaldırmaktı (Hottinger, 1989: 141; Spuler-Stegemann, 1996: 235). “1938 ile 1948 yılları arasında okullarda hiçbir din dersi okutulmadı. ...Devletin kendisine amaç olarak ateizmi aldığı iddia ve kabul edilebilir. Gerek insanların ve toplumun ihtiyaçları ve gerekse devletin amaçları açısından okullarda din dersine yer verilmesi gereklidir” (Bilgin, 1987: 162-163).

Mustafa Kemal 28 Aralık 1919’da Ankara’ya geldikten sonra ihtilaf devletlerine, özellikle İngiltere’ye dönük suçlamalarda bulunmuştu. Ona göre ihtilaf devletleri Müslümanların resmi tatil günü olan Cumanın yerine Hıristiyanların resmi tatil günü

olan pazarı getireceklerdi. O, açık bir şekilde Müslümanların tatil gününün Cuma günü olduğunun altını çizmişti. Fakat Kurtuluş Savaşı sonrasında bu değişikliği kendisi gerçekleştirdi (Tunçay, 1984: 76; Caucig, 1971: 748). 1924'te resmi tatil olarak İslamda önemli bir yeri olan Cuma günü tercih edilmişti. Bu uygulama uzun yıllar devam ettikten sonra 1935'te kabul edilen 2739 sayılı kanun ile resmi tatil günü olarak Pazar günü kararlaştırılmıştır (Tunçay, 2005: 228-229).

Bu dönemde bazı camiler kapatıldı, bazıları ise bakımsızlıktan yıkıldılar. Bazıları ise başka amaçlar doğrultusunda kullanıldılar. En bilinen örnek Ayasofya camiidir. Bu cami 1934'te müzeye dönüştürüldü (Spuler-Stegemann, 1996: 235). Ayasofya 1453'te Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra kiliseden camiye çevrilmişti. Bunun sembolik bir anlamı vardı: İstanbul'un artık bir İslam şehri olduğu gösterilmek istenmişti. Türkiye Cumhuriyeti ise camiden müzeye çevirerek, Türkiye'nin bir İslam devleti olmadığını, laik olduğunu göstermek istemişti. Doğal olarak yeni milli kimliğin de laik olması amaçlanmaktaydı.

TBMM açıldıktan sonraki birkaç yıl başkanlık kürsüsünün arkasında "Birbirinize Danışınız" hadisi Arapça olarak asılıydı. Ancak halifelik kaldırıldıktan sonra laiklik adına din karşıtı birçok adımlar atılmıştır. Dine karşı yapılan düzenlemeler ilk dönemlerde gerici din adamlarına karşı mücadele ve dinin aslına geri dönmek gerekçeleri ile meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte İstanbul hükümetinin dini gerekçeler öne sürerek milli mücadeleye karşı girişimde bulunmuş olması, dine karşı girişilen mücadeleye gerekçe oluşturmaktaydı. Ancak bu süreçte görülmezlikten gelen nokta, Kurtuluş Savaşı'na destek veren din adamlarının sayıca çok daha fazla oluşudur. Bu dönemde ateistliğe varmamakla beraber, din adamlarına ve İslama karşı düşmanlığa varan girişimlere de onay verilmekteydi (Tunçay, 2005: 221). "Büsbütün ateistlik tasarlanmadığı halde, din karşıtı, hatta İslam karşıtı fikirler desteklendi. Bir süre dinsel reformasyon fikri taşınmış olsa da bir süre sonra terk edildi, ..." (Tunçay, 1984: 82-83). Dine karşı verilen bu mücadelenin sonucunda, dinin toplumsal hayattaki yerini ulusçuluğun dolduracağı umulmaktaydı (Tunçay, 2005: 222).

Mustafa Kemal, İslam dininin yeni çağın şartlarına uygun hale getirilmesini istiyordu. Bunun gerçekleşebilmesi için ise dinde reform bir zorunluluk olarak görülmekteydi. Din adamları ve aydınlardan İslam'ı modernleştirmeye ve her şeyden önce Türkleştirmeye

dönük çalışmalarını talep etti (Hoffmann ve Balkan, 1985: 28). İslam'ı Türkleştirmek için önce Kuran'ın Türkçeye tercüme edilmesini sağladı (Scheinhardt, 1986: 64). Türkiye'nin en saygın üniversite hocalarından olan Fuat Köprülü dinde reform girişiminin en önde gelenlerinden birisi olarak İslam'ın Türkleştirilmesi için çaba sarf etti. O, Gökalp'in düşüncelerini hayata geçirmeye çalıştı (Bruinessen, 1984a: 22). İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde gerçekleştirilen İslam'ı Türkleştirme çalışmalarında bazı öneriler geliştirildi. Bu önerilere göre ibadetlerde kökten değişikliklere gidilmeliydi (Jacob, 1994: 157; Strohmeier, 1986: 232). Bu tekliflerin en önemlileri şunlardır:

- 1- Cuma hutbelerinde sadece dini konular işlenmeli.
- 2- İbadetler Türkçe yapılmalı ve ezan Türkçe okunmalı.
- 3- Müzik, tıpkı Hıristiyanlarda olduğu gibi ibadetin bir parçası haline gelmelidir.

Bu önerilerden ikinci madde dışındakileri hayata geçirmeye dönük girişimlerde bulunulmadı ve bu öneriler arşive kaldırıldılar (Strohmeier, 1986: 232; Dursun, 1995: 67-68). Kohn (1928: 208-209) reform çalışmaları hakkında şunları aktarıyor:

“İbadetler için bir reform mülahaza edildi. Ramazan ayında oruç tutmak modern iktisadi şartlarda mümkün olamayacağı için, kaldırılmalıdır. Camilerde yere secde edilmesine ve ayakkabıların çıkarılmasına müsaade edilmemelidir ve daha iyi ibadetlerin organize edilmesi ve daha takdire şayan ve modern bir formda ibadetlerin yapılması için çaba harcanmalıdır. Bazı ibadetler modern hijyene uygun olmadıklarından dolayı ortadan kaldırılmalıdırlar. Haftalık tatil Pazar gününe alınmalı ve gregoryen takvimi kanun yoluyla uygulamaya konulmalıdır. Kuran Türkçe okunmalıdır, aynı şekilde ibadetlerde Türkçe yapılmalıdır. Vaizlerin isimleri, modern hayata uyumlu olan vaaz konuları ve vaazın yapılacağı saat önceden ilan edilmelidir. Sadece devlet tarafından görevlendirilen kişiler vaaz verebilirler ve dini fonksiyon yerine getirebilirler.”

Bu yapılan reform girişimleri batılılaşmadan ziyade milliyetçilik çerçevesinde kendini göstermiştir (Binswanger, 1984: 214). Dinde Türkçülük yolu ile ulusalcı bir kimlik yaratılmak istenmekteydi.

Türkiye'de bazı yazarlar bir Türk milli dini oluşturmak için mücadele ettiler. 1934'de A. İbrahim tarafından “Milli Din Duygusu ve Öz Türk Dini” adlı bir kitap kaleme aldı. 1940'da ise Vedat Nedim Tör “Dinimiz” adlı kitabını yayınladı. İki yazar da, İslam'ı milli (Türk) olmadığı gerekçesiyle reddetmekteydiler. Her milletin bir milli, kendini geliştiren ve insanları milli birlik ve kalkınma politikası gibi iyi amaçlara kanalize eden

dininin olması onlara göre zaruri idi. Onlar için önemli olan, kişilerin Allah korkusu dolayısıyla bazı şeyleri yapmaları değildi. Türk dininde insanlar Türklüğü yücelteceklerdi. Din, teknik ve bilimle uyumlu olmalıydı (Die Welt des Islams, 1941: 70-76). Dinde bir reformasyon girişiminde bulunulması düşüncesi gündeme gelmiş olmakla beraber, bu uygulamaya konulmaktan vazgeçilmiştir. Bunun gerekçesi, muhtemelen, din adamlarının tekrar bir güç haline gelerek laik iktidara rakip olmalarından korkulmuş olmasıdır (Tunçay, 2005: 222-223).

Falih Rıfıkı Atay'a göre Kemalizm büyük bir din reformudur. Mustafa Kemal Kuran'ın ibadetlere dönük hükümleri dışındaki diğer ayetlerin tamamının hükümlerini kaldırmıştır (Dursun, 1995: 85). Bu dönemde hacca gidenlere kötü gözle bakıldı. Zaten Arapça yasaklanmıştı ve Kuran gizli öğretileniyordu. Oruç, şehir hayatından silinmişti. Kemalizm'in en önemli problemi, kaldırmış olduğu İslami bazı kuralların yerini doldurabilecek düzenlemeleri yapamamış olmasıydı. Diğer bir deyişle kaldırılan bazı noktaların yerini yeni ideolojiye uygun doldurmayı başaramamıştı (Caucig, 1965: 850).

Ezanın Türkçeleştirilmesine büyük önem verilmiştir. Bu konuda uygulamayı sağlamak amacıyla cezai müeyyide getirilmiştir. Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesine 1939'da yapılan bir ilave ile, Arapça olarak ezan ve kamet okunması yasaklandı ve bu kurala aykırı hareket edenlere üç aya kadar hapis cezası öngörüldü (Dursun, 1995: 42).

### **3.1.3. Tek-Parti Döneminde Milliyetçilik, Halkçılık ve Faşizm**

Kemalizmin bir ideoloji olup-olmadığı yolundaki tartışma olanca hızıyla sürerken, Zürcher bu konuda şunları yazmaktadır: (Zürcher, 2007: 264-265)

“Kemalizm tutarlı ve her şeyi kapsayan bir ideoloji halini asla almadı. Kemalizm bir tutum ve kanılar bütünüydü. Bu tutum ve kanıların ise ayrıntılı bir tanımı hiç yapılmadı... Sonuçta Kemalizm, esnek bir kavram olarak kaldı ve dünya görüşleri çok farklı olan insanlar kendilerine Kemalist diyebildiler... Hatta Kemalizm kimi zaman “Türk dini” diye tanımlanmaktaydı. Yine de bir ideoloji olarak tutarlılıktan ve belki de daha önemlisi, duygusal çekicilikten yoksundu. Bu ideolojik boşluğu, Mustafa Kemal'in sağlığında çevresinde gelişen ve ölümünden sonra daha da artan kişi yüceltmesi bir dereceye kadar doldurmaktaydı. M. Kemal ulusun babası, kurtarıcısı, öğretmeni olarak sunuluyordu”.

Fikret Başkaya'ya göre cumhuriyeti kuran kadrolar, ortaya çıkan ideolojik boşluğu resmi ideoloji ile doldurmak durumunda kaldılar. Oluşturulan resmi ideolojiye dayanak olarak kullanılacak şeyler oldukça sınırlıydı. Dolayısıyla resmi ideolojiyi oluştururken

üç dayanak noktası oluşturdular: “a) Mustafa Kemal’in kişiliği etrafında bir kişi kültü yaratarak; b) Milli Mücadele’yi “yeni” yönetici sınıfın ihtiyaçlarına uygun olarak yorumlayıp, olduğu gibi değil de, mülk sahibi sınıfların “olmasını istedikleri” gibi yeniden yazdırarak; c) Tek Parti dönemi “İnkılaplar”ının önemini abartarak, “gerçekleştirdiler”” (Başkaya, 2007: 11).

Türkiye’de geleneğin icadından daha ziyade tepeden öğretilmesi yoluna gidilmiştir ki, bu konuda aydınlara önemli bir misyon yüklenmiştir. Gelenek icat edilirken geçmişle olan bağlara atıfta bulunmaktadır. Ama yeni kurulan Cumhuriyet İslami-Türk tarihi ile olan bağını tamamen koparmak istemekteydi. Gelenek yeniden icat edilmekten ziyade yukardan öğretilmiştir. Bunun nedeni Türk kimliğinin inşasının geçmiş ile olan bağların kopartılarak gerçekleştirilmiş olmasıdır (Kadıoğlu, 2003: 140-141). İlk bölümde de bahsedildiği gibi, geleneklerin icadı yolu ile Avrupa’da yeni değerler silsilesi hayata geçirilmiştir. Bu yapılırken toplumun geleneklerine atıfta bulunduğu için kabullenilmesi kolay olmuştur. Türkiye’de yapılan ise geleneğin icadı değil, dışarıdan aktarımından ibaret kalmış ve toplumsal köklere dayandırılmamıştır. Her ne kadar İslam öncesi Türk geleneklerine vurgu yapılarak, toplumsal kabulün sağlanması amaçlanmış olsa da, İslam sonrası döneme atıfta bulunulamadığı için, bu yaklaşım istenilen başarıyı sağlamamıştır. İslam dışı olarak algılanan gelenekler halk tarafından benimsenmemiştir.

Kemalizm’in altı ilkesinin ayrı ayrı siyasal anlamı ve önemi olmakla beraber, siyasal sistemle ilgili olan asıl ilkeler milliyetçilik, halkçılık ve cumhuriyetçiliktir. Bu üç ilke kemalizmin ilk şekillenen ilkelerdir ve zamanla içerikleri değişime uğramıştır. Bu ilkeler özellikle Kurtuluş Savaşı yıllarında ülkede bulunan şartların bir sonucu olarak şekillenmişlerdir. İmparatorluğun son döneminden aydınlar arasında yaygın olan akımlar “halkçılık”, “pozitivizm”, “milliyetçilik” ve “dayanışmacılık”tı (solidarizm). Bu akımlar Osmanlı’dan miras kalmışlardı. Bu fikirlerin içerikleri zamanla değişime uğramıştır. Kurtuluş Savaşı yıllarında demokratik ve toplumsal bir içeriğe sahip olan halkçılık, aynı zamanda anti-kapitalist ve anti-emperyalistti. Yine bu dönemde siyasal elitin içerisinde “halk yönetimi”, “milli egemenlik” ve “milli irade” gibi kavramlara önem atfedilmiştir (Öz, 1992: 142-143).



Tunçay'a göre Kemalizmin ilkelerinden olan halkçılığın demokrasiyle bir özdeşliği mevcut değildi. Buradaki halkçılığın temelini Fransız Devrimi'ndeki anti-monarşizm ve bütün statü ayrıcalıklarına karşı olmak oluşturmaktaydı. Türkiye'de halkçılık, sınıfların ve dolayısıyla sınıf çatışmasının yadsınarak, mesleki ve zümrevi tesianütçü bir anlayış çerçevesinde algılandığı için, demokrasinin plüralist ve liberal türüne de sosyalist türüne de aykırı bir içerik taşımaktaydı. Demokrasinin tüm çeşitlerine tersti. Bu ilke özgürlükçü ve eşitlikçi bir çerçevede geliştirilmemiştir. Halkçılık, ulusçuluk ile sınırlanmıştır. Başka bir ifadeyle halk kelimesinin yerine ulus kavramı yerleştirilerek ulusçuluğa dönüştürülmüştür (Tunçay, 2005: 212). "Türk ulusçuluğu, (kapitalist ya da sosyalist) enternasyonalizmin karşıtı olarak tanımlanır; fakat bu ilke, asıl, kafa saymayı gerektiren bir halkçılık anlayışını, "milli irade" ve "milli hâkimiyet" gibi Rousseaucu kavramlarla aşmak için kullanılmaktadır" (Tunçay, 2005: 212). Türkiye'de tekparti yönetimi altında bütün reformlar gerçekleştirilmekteydi. Başka partilerin varlığına izin verilmemekteydi. CHP, Türkiye'de toplumsal ve sınıfsal farklılıkların olmadığını, bu nedenle kendilerinin bütün halkı temsil ettiklerini savunuyordu (Steinbach, 1992a: 38). Bu yaklaşım çok partili sistemin reddi için öne sürülmekteydi. Bu durum geçiciydi. Eğer toplumda toplumsal sınıflar oluşur ve kendi haklarını savunur duruma gelirlerse, tek partili sistemin devamı için bir gerekçe kalmamış olurdu (Karpat, 2010: 387). Karpat'a göre anayasaya giren halkçılık ilkesi bir yandan eski saltanat rejimini halk adına reddetmiştir, diğer yandan da halkın arasında "medeniyeti" yayma görevi yüklenen aydınları toplumun lideri ilan etmiştir (Karpat, 2009: 55).

Türkiye'de halkçılığın gündeme gelmesinde sol siyasetin önünü kesme arzusu belirleyici olmuştur. Sol muhalefet "Yeşil Ordu" çevresinde örgütlenmekteydi. Bu muhalif hareketi kendisi için bir tehlike olarak gören Mustafa Kemal 13 Eylül 1920'de kendisine ait bir "halkçılık programını" açıkladı. Başkaya'ya göre, hiçbir dönem Mustafa Kemal "halkçılık"dan halk yararına bir yönetimi anlamamıştır. Onun halkçılıktan anladığı şey, Osmanlı padişahının hükümranlılığına son vermektir. Özellikle 19. yüzyılın başından itibaren hiçbir Osmanlı padişahı Mustafa Kemal kadar sınırsız bir yetkiye sahip olmamıştı. Halkçılık programının gayesi, bir taraftan halkın desteğini kazanmak diğer taraftan ise Sovyetler Birliği'ne şirin görünmektir. Mustafa Kemal, Milli Mücadele başarıya ulaştıktan sonra, tek-parti yönetimini meşrulaştırmak ve bir muhalefet hareketine gerek olmadığını ortaya koymak amacıyla halkçılık görüşünü

savundu (Başkaya, 2007: 258-265). Bu dönemde bir taraftan halkçılıktan söz edilirken, diğer taraftan bu halkı ezip geçen politikalar uygulamaya konulmaktaydı. Yol Vergisi uygulaması ile 5 kişilik bir ailenin yıllık 60 TL ödemesi gerekmekteydi. Bir ton buğday 40 TL idi. Böyle bir ortamda köylülerin büyük bir bölümü bu yükün altında ezilmekteydi. Sınıfsız, kaynaşmış, ayrıcalıksız bir halk söyleminin yapıyor olması, vergisini ödeyemediği için hapisleri dolduran fakir köylülerin durumunu düzeltmemekteydi. Tüketim malları üzerine devletin tekelinin bulunması ve bu mallara yüklü miktarda verginin bindirilmesi halkın yaşamını zorlaştırmaktaydı. 1927'den 1934'e kadar vergi yükü %50'den fazla artmıştır. Aynı dönemde kişi başına düşen gayri safi gelir ise yaklaşık %40 azalmıştır (Başkaya, 2007: 271).

Egemenlik anlayışında da bir değişiklik söz konusu olmuştur. "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ilkesi geliştirilmiştir. Bu ilke ile egemenliğin kime ait olduğundan ziyade, kime ait olmadığı belirtilmiştir. Egemenlik padişaha veya tek bir kişiye ait olmayacaktı. Çünkü tek kişi yönetiminde kötüye kullanım olabilirdi. Egemenlik halka ait olacaktı fakat hemen değil. Halkın kolektif şuuru belli bir seviyeye gelene kadar egemenliğin halk tarafından kullanılmaması gerekmekteydi. Halk medenileştikçe, egemenliği kullanabilir noktaya gelmiş olacaktı (Heper, 2006: 98). Arslan'a göre hâkimiyet kayıtsız-şartsız millete ait olmamıştır; kayıtlı şartlı milletin, daha doğrusu tek partinin olmuştur (Arslan, 1999a: 192). Parla'ya göre Mustafa Kemal hâkimiyetin kayıtsız şartsız mecliste değil kendinde olduğunu düşünmekteydi: "Karizmatik lider, kendi karar ve iradesiyle uyuşmadığı zaman meclis üstünlüğünü bir yana koyup "icrai üstünlük" ve oldubitti yapabilme hakkını kendinde görmektedir" (Parla, 1992a: 95). Tekin Alp Kemalist tek parti yönetimini şu şekilde meşrulaştırmaktadır: (Tekin Alp, 1998: 90-91).

““Yeni Türk” adlı insan tipinin yaratıcısı olan Önder ne bir sınıfı, ne bir kesimi temsil etmemektedir. O, tekparça ve bölünemez ulusal topluluğu temsil eder... Kemalist rejimi anlamak için, klasik demokrasinin simgesi olan: “Ulus aracılığı ile ulus için” sözüne, “kadrolardan dolaşarak” sözlerini de eklemek gerekir. Ancak, hemen şunu da ekleyelim ki, bu: “Kadrolardan dolaşarak ulus aracılığı ile” ilkesi, ancak Türkiye’de geçerlidir. Çünkü, orada, durum ve koşullar, ülkenin toplumsal ve ekonomik yapısı buna elverişlidir...”

Yeni Türk’ün özümsemiği insan tipinin, Atatürk’ün yarattığı özel bir tip olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bir çocuğun, babasınca yrtiştirilmesi doğal bir durum değil midir?

Babasından aldığı eğitimi(terbiyeyi) bir yük, kişisel özgürlüğüne bir saldırı olarak gören hangi çocuk vardır?”

Bu yaklaşım Mustafa Kemal'i kutsamakta ve onu bütün toplumun ortak çıkarlarını savunabilecek yegâne bir önder olarak sunmaktadır. Ulusal egemenlik sözde olmakla beraber, bunun hayata geçirilmesi ve yansıması ancak Mustafa Kemal ve onun kadroları vasıtasıyla mümkün olabilecekti. Türk milletine biçilen kalıp, gelişmemiş, doğru karar veremeyecek, cahil bir çocuk olarak temellendirilmektedir. Türk demokrasisinin(!) diğer ülkelerdeki gibi olamayacağını, çünkü o ülkelerde toplumsal ve kültürel yapının buna müsait olduğu belirtilmekte ve Türkiye'nin özel durumundan bahsedilmektedir. Bu çocuk babası tarafından eğitilecek ve gün gelip büyüdüğünde ve doğru kararlar verebilir hale geldiğinde kendi seçimini yapabilecekti. Kemalist aydınların genelinde var olan “paternalist” yaklaşım, toplumun yaratılması ve yetiştirilmesinde kutsal öndere büyük bir sorumluluk yüklemektedir (Parla, 1992a: 35-36). Kemalist aydınlar günümüzde hala topluma aynı şekilde bakmaktalar. Demek ki sorun toplumda değil, topluma bu şekilde bakmadadır. Eğer siz çocuğa sorumluluk ve karar verme hakkını aşamalı olarak tanımazsanız, o çocuk olarak kalmaya devam edecektir. Mustafa Kemal'e baba rolü biçilerek yaptığı eylemlerin sorgulanmazlığı sağlanmaya çalışılmaktadır. Tekin Alp Mustafa Kemal'i başarılı her şeyin mimarı olarak sunmaktadır. Tekin Alp'e göre: “On dördüncü Louis “Devlet benim!” derdi. Türk ulusu da, övünçle, “Ben Atatürk'üm” diyebilir. Çünkü, Türk ulusunda her şey onun özümlemesidir ve yeni Türkiye'de herkes onun yarattığı havayı solumaktadır” (Tekin Alp, 1998: 92).

Karpat'a göre CHF milletin varlığını devletin varlığına eşit saymakla ülke yönetimini saltanattan cumhuriyete dönüştürmüş olmakla beraber, devlete millet iradesinin hâkim olmasını sağlayamamıştır (Karpat, 2009: 9). Başkaya'ya göre, halk egemenliğinden bahsedilmesi ve seçimlerin yapılması tamamen tek parti yönetimini manipüle etmeye dönük adımlar ve söylemlerdi. Meclise kimlerin seçileceğine tek kişinin (Mustafa Kemal) karar verdiği bir yönetimde egemenliğin millete ait olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur (Başkaya, 2007: 185-186). Milli Mücadele sonrasında halkçılığa yüklenen anlam değişmiştir. Halkçılık sınıfsız bir toplumu işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Bu çerçevede Türk toplumunun sınıflardan değil, birbirlerini tamamlayan meslek gruplarından meydana geldiği, Halk Fırkası'nın ise bütün halkı temsil ettiği ve

kapsadığı ileri sürülmeye başlandı. Zamanla halkçılık, aydınların halkı aydınlattıkları, onun yerine doğru olanı belirledikleri bir anlama kavuştu. Artık milli irade sadece bir ideal olarak varlığını korumaya devam etmiş ve Mustafa Kemal'in milli iradenin gerçek temsilcisi olduğu dile getirilmeye başlanmıştır. Hürriyetçi ortamın ancak gerıcilere hizmet edeceğini, Mustafa Kemal'in emirleri doğrultusunda halkı aydınlattık gerektiği savunulmaya başlandı (Öz, 1992: 144-145).

Kemalizm ile faşizm arasında bazı yakınlıklar olduğu ileri sürülmektedir. TCF kapatıldıktan sonra CHF'nin tüm halkı temsil eden önder bir parti konumunda olduğu iddia edilmeye başlandı. Daha sonraki dönemlerde parti-millet-devlet-şef özdeşliği kendini gösterir. Bu dönemde Türkiye'deki tek-parti sisteminin komünist, faşist ve nazist sistemlerle özdeş bir çerçeve içerisinde ele alındığı görülür (Öz, 1992: 146). Bu dönemde Nadir Nadi Cumhuriyet Gazetesi'nde pro-nazist röportajlar yayınlamaktaydı (Yücel, 1995: 419). Mahmut Esat Bozkurt Mustafa Kemal'i diğer liderlerle kıyaslayarak, onlardan daha üstün olduğunu ileri sürdüğü "Atatürk İhtilali" adlı kitabında faşizmin ve nazizmin Mustafa Kemal'den ilham aldığını ve ondan etkilendiğini ileri sürmektedir (Başkaya, 2007: 151). Faşizm ile Kemalist rejimin yakınlığının nedenini Ahmad şöyle gerekçelendirmektedir: (Ahmad, 2007: 80)

"faşizm, Ankara'nın ideolojik ihtiyaçlarına uygun görülüyordu. Ulusalcılık aşkı ve ulusa sadece bölünme ve zarar getireceği düşüncesiyle lanetlenen sınıf mücadelesine duyulan nefret, faşizm ve Kemalizmde ortaktı. Ayrıca faşizm, İtalya'da bir kriz döneminde başarılı olmuştu ve bu nedenle kendi krizinden geçmekte olan Türkiye için bir örnek oluşturuyordu. Faşizmin cazibesi, fikirlerinden çok pratik ve örgütlenme alanındaydı; faşizm, tek partinin yönettiği devletin öncelikli rolünü meşrulaştırıyordu ve Kemalistler de bu yönde hareket ediyorlardı... Türkler disiplinli toplumu ve İtalya ile Rusya'daki –ve daha sonra Nazi almanyası'ndaki- uyum devletini bir mucize olarak görüyorlar ve bunu kapitalist dünyanın anarşisi olarak algıladıkları şeyle kıyaslıyorlardı. Bu yöntemleri kabul etmesi halinde yeni Türkiye'de selamete kavuşacaktı."

Almanya ve İtalya'da uygulanmakta olan faşizme dayalı güçlü ulusçuluk anlayışı, Türkiye'deki Kemalist tek-parti rejimine meşruluk kaynağı olmaktaydı. Mussolini ve Hitler'i haklı çıkaran kitaplar kaleme alınmaktaydı. Bu yöndeki kitaplar CHP'nin önde gelen isimleri tarafından yazılmaktaydı. Bunlardan birisi de Recep Peker'in "İnkılâp Tarihi Ders Notları" idi. Bu çalışmada Avrupa'da uygulanan parlamentarizmin ve ortaya çıkan sınıf mücadelesinin verdiği zararlar anlatılmakta ve sonra Almanya ve İtalya'da ortaya çıkan totaliter devlet yapılarının haklılığı ortaya konulmaya çalışılır bir

yaklaşım izlenmiştir. Bu notlarda ulusçuluk da otoriter bir ideoloji olarak ele alınmıştır. Kitapta nasyonal sosyalizmin otoriter, korporatist ve devletçi özellikleri anlatılırken, duyulan hayranlık hissedilmektedir. Bu yaklaşımla Kemalizmde de bu özelliklerin olduğu anlaşılmaktadır (Ersanlı, 2006: 190-191).

Kemalist milliyetçiliğin ilkelerinden olan “Yurtta sulh cihanda sulh” ilkesi Kemalizmin sorunsuz yüzünü oluşturmaktadır. Ancak Kemalist milliyetçilik etnik bir grubu diğerlerinin üzerinde hâkim bir konuma getirmiş ve ülkede yaşayanların tamamı Türk olarak ilan edilmişlerdir. Bu yönü ile Nazist milliyetçiliğin farklılıkları dışlayan hatta imha eden dışlayıcı özelliğinden farklılık göstermektedir. Kemalist milliyetçilik tam tersi bir şekilde kapsayıcıdır. Fakat sonuç olarak Kemalist milliyetçilik de hâkim etnisite dışındaki grupları yok saymaktadır. Kemalist milliyetçilik bu açıdan çoğulcu olmaktan ziyade, farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışan bir milliyetçiliktir (Çizakça, 2002: 137-138).

Mustafa Kemal’in son günlerinde ve daha sonraki İnönü döneminde ülkedeki durum Ahmad’a göre daha da baskıcı hale gelmişti: “1938’e gelindiğinde rejim daha otokratik bir renk kazanmış ve faşist devletlerin yasalarından rahatça aktarmalar yapar olmuştu. Atatürk’ün 1938 Kasım’ındaki ölümü bu süreci hızlandırdı. İsmet İnönü’nün cumhurbaşkanlığı dönemi, “tek parti, tek millet, tek lider” faşist sloganına dayanan bir rejimin kuruluşuna tanık oldu” (Ahmad, 1999: 177).

CHP’nin halkçılık ilkesi önemli ölçüde solidarizmden esinlenmişti. Solidarist yaklaşımın ulusal devletin Misak-ı Milli sınırları dahilinde kurulmasında büyük etkisi olmuştur. Türkiye’deki gelişmeleri dünyanın geri kalanından tecrit edilmiş olarak ele almak mümkün değildir. Bu dönemde Avrupa’da otoriter rejimler güçlenmişlerdi. Bu rejimler liberalizme karşı olumsuz yaklaşımlar sergilemişlerdir. Onlara göre uluslaşma ile liberal devlet birbirine uyum sağlayamazlardı. Bu yaklaşımın tesirleri kendini Türkiye’de de gösterdi. Bu bağlamda tek-parti yönetimi liberal devlet anlayışının ulusal birliği bozucu etkiye sahip olduğunu, toplumsal sınıfların çıkar çatışmalarına meydan verdiğini ileri sürmekteydi. Halbuki yeni Cumhuriyetin bütünleştirici ve sınıflaşmaya karşı olduğu savunulmaktaydı. Sınıfsız bir milli devlet anlayışının bir gereği olarak liberal devlet anlayışı dışlanıyordu. Bu yaklaşımın gereği olarak Ceza Kanunu’nda değişiklik yapıldı. Ayrıca sınıf esasına dayanan cemiyetler, Cemiyetler Kanunu ile

yasaklandı. İş Kanunu da çalışanların sınıflara ayrılarak çıkar mücadelesine girmelerini engelleyici bir mahiyette hazırlandı (Toprak, 1995a: 75).

Bu dönemde geliştirilen kavramsallaştırmalardan biri de “Atatürk Milliyetçiliği”dir. Atatürk Türkiye’yi milliyetçilik temelleri üzerinde kurmuştur (Kafesoğlu, 1999: 153). Atatürk’ün gayesi Türk milletini milliyetçilik esasına uygun olarak modernleştirmek olduğu için sosyal ve hukuki alanlarda değişiklikler yapma yoluna gitme ihtiyacı hissetmiştir (Kafesoğlu, 1999: 158). Kohn’a göre Türk milliyetçi hareketi yakın ve orta doğudaki benzeri hareketler içerisinde damgasını vuran bir yere sahiptir. Bütün diğerlerinden çok daha fazla Batı’ya sadık kalarak taklit etmiştir (Kohn, 1928: 177).

Türkiye’de ortaya çıkan ulusçuluk teorisi Batı Avrupa devletlerinin deneyimlerinin sonucunda meydana gelmiş olan yapının temeli üzerinde inşa edilmiştir. Bu bağlamda Türk ulusçuluk teorisini etkileyen iki temel yaklaşım mevcuttur. Bunlardan ilki İradi (voluntarist) ulusçuluk anlayışıdır. Bu anlayış Fransız Devrimi’nin meydana getirmiş olduğu ulusal egemenlik anlayışına ve vatandaşların eşitliğine, eşit hak ve ödevlere haiz olduğu anlayışına dayanmaktadır. İkincisi ise Alman idealizminden doğmuş olan Organik ulusçuluktur. Organik ulusçuluk anlayışı milletleri ortak tarih ve kültürü olan organik bir gerçeklik olarak kabul etmektedir ve bu anlayışa göre milletlerin varlığı halkların iradesinden bağımsız olarak mevcuttur (Ersanlı, 2006: 71).

Kemalist milliyetçilik kendi içerisinde birçok paradoks taşımaktadır. Mustafa Kemal ve arkadaşları tarafından savunulan milliyetçilik, hiçbir şekilde geleneksel ve yerel değerler üzerinde inşa edilmek istenen bir düşünce temelinde gerçekleşmemiştir. Tam tersi duruma göre hareket edilmiştir. Yani yerel ve geleneksel olan değerlere karşı çıkılmış ve İslam öncesi Türk gelenek ve değerleri canlandırılmak istenmiştir. Toplumun yeniden inşası sürecinde de geleneksel ve yerel değerler baz alınmamış, onun yerine Batı medeniyetinin değerleri çerçevesinde toplum inşa edilmeye çalışılmıştır (Dursun, 1995: 158-159). Daha kurtuluş savaşı esnasında Mustafa Kemal, yeni kurulacak devletle ilgili görüşlerinin ipuçlarını vermeye başlamıştı. 1921’de Eskişehir’de yaptığı konuşmada, ne İslam birliğinin, ne de Pantürkizmin bizim için bir doktrin ve akılcı politika oluşturabileceğinin altını çizdikten sonra, yeni Türkiye’nin politikasının daha ziyade bağımsız yaşamak ve milli sınırlar dâhilinde egemen olarak yaşamaya dönük olacağını altını çizmişti (Werner, 1965: 1348). Bu konuşmadan

anlaşılacağı gibi, Panislamizm ve Pantürkizm ideolojilerinin kurulması arzu edilen yeni devletin ideolojisi olamayacağı üzerinde ehemmiyetle durulmuştur. Mustafa Kemal pantürkizmi “zararlı fikir” olarak görmekteydi (Jaeschke, 1941b: 180).

Turancılık, tıpkı eskiden olduğu gibi Türk milliyetçiliğinin bir bölümünü oluşturduğu halde, Türkiye Cumhuriyeti Rusya sınırları dâhilindeki Türk topraklarını kuvvet kullanarak kontrol altına almaya dönük olarak algılanabilecek her türlü hareketten büyük bir özenle uzak durdu (Shaw, 1971: 150). Kemalist milliyetçilik yayılmacı bir milliyetçilik değildi. Bu milliyetçilikte kendi sınırları içerisinde herhangi bir din, dil ve ırk ayrımcılığı yapılmaksızın, yeni bir birlik, yeni bir Türk milleti yaratmak amaçlanmaktaydı (Mungan, 1996: 619-621; Duran, 1992: 14; Fellner, 1982: 8).

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı millet sistemine son verdi ve devlet homojen bir millet yapısına dayanan modern bir ulus-devlet olarak kuruldu. Cumhuriyet elitleri Tanzimat ile başlatılmış olan modernleşme, merkezileşme, uluslaşma ve sekülerleşme çabalarını tamamlamışlardır. Fakat bunu yaparken Osmanlı Devleti’nden miras aldıkları farklılıkları yok sayarak, homojen bir yapıya sahip, tek bir kültüre dayanan bir ulus-devlet kurmaya özen göstermişlerdir (Şahin, 2005: 101-102). Eryılmaz’ın belirttiği gibi, değişim kaçınılmaz bir olgudur. Zamanın gereklerine karşı direnmek ne oranda yanlışsa, geçmişle olan bütün bağları kopararak toptan inkâr etmek de aynı şekilde tehlikeli ve zararlıdır. Yapılması gereken, geleceği inşa ederken geçmişin iyi ve yararlı olan değerlerini ve kurumlarını yıkmadan geleceği inşa etmektir (Eryılmaz, 2006: 11).

Türk milliyetçileri, tıpkı diğer milliyetçi hareketlerin yaptığı gibi, bölge esaslı Türkiye devletini kurdu ve bu yeni yapıyı Lozan Antlaşması ile tescil ettirdi. Artık yapması gereken şey Türkiye’nin kendi milletini yani “Türkleri” yaratmaktı (Ahmad, 2008: xiii). Yeni kurulan devlet “Türklerin ülkesi” olarak ilan edilmişti. Fakat Anadolu’da yaşanmış olan göçler dolayısıyla birçok dini ve etnik grup yaşamaktaydı. Yeni kurulmuş olan ulus-devletin temel sorunu, bütün bu farklı dinsel ve etnik toplulukları aynı siyasal amaç doğrultusunda bütünleştirmektir (Uyanık, 2003: 10). Yani ulus-devlet siyasal olarak kurulmuş olmakla beraber, ulus bilincinin toplumda oluşturulması (veya inşa edilmesi) gerekmektedir (Tekeli, 1998: 145).

Milli kimliğin ve vatandaşların inşası sürecinde sosyal mühendislik eseri olan bu değerlerin halk tarafından kabul görebilerek içselleştirilmelerinde bir “öteki” olgusunun varlığı zorunluluktur. Cumhuriyet döneminin ötekisi özellikle Osmanlı Devleti’nin son dönemi ile Kurtuluş Savaşı anlatıları temel alınarak ortaya konmaya çalışılır. Bu bağlamda “iç düşman” olarak Cumhuriyet tarafından yakın Osmanlı döneminin temsilcileri ile onların işbirlikçileri görülmüşlerdir. Yani padişah ve ailesi ile onlarla işbirliği içinde olanlar “iç düşman” olarak algılanmaktaydı. Bu padişahlar içerisinde özellikle II. Abdülhamit (kanlı olarak anlatılır), Vahdettin (hain olarak anlatılır) özel bir yere sahiptirler. Bu anlatıda “dış düşman” a da yer verilmekteydi. Dış düşman anlatısında Kurtuluş Savaşı çerçevesi içerisinde bakılmıştır. Düşmanın fırsat kolladığı, bu fırsatı bulduğunda kimsenin can ve mal güvenliğinin olmayacağı aktarılır. Kemalist anlatıda dış düşman söyleminde Batılı devletlerden bahsedilirken ülke ismi verilmez. Bu ülkeler için ya “işgal orduları” ya da “itilaf devletleri” ifadelerine yer verilir. Fakat Yunan işgali ve “mezalimi” söylemi çok geniş olarak anlatılır. Asıl dış düşman Yunanistan’dır (Üstel, 2009: 209-214).

Genel olarak savaşların milli kimlik inşasında önemli bir yere sahip oldukları söylenebilir. Düşman (yani öteki) üzerinden milli kimlik inşa edilmektedir. Türk milli kimliğinin oluşmasında yaşanan savaşların ve felaketlerin büyük payı olduğu için, yabancı düşmanlığı içinde barındırmaktadır. Ortaylı bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Türk kimliği, şuuru, şiirle, müzikle oluşmuş bir şey değildir. Doğrudan doğruya, kan, ateş, kavga ile yani hayatın kendisi içinde oluşmuştur. Bu nedenle Türk kimliğine sahip olan adam, xenophobia sahibi yani yabancı düşmanı olmuştur” (Ortaylı, 2006b: 41).

Çizakça’ya göre büyük bir imparatorluğun büyük acılar yaşanarak kaybedilmesinin yaratmış olduğu bunalımdan kurtulmak ve özgüveni oluşturmak amacıyla Kemalizm tarafından savunmacı (defansif) bir milliyetçilik ortaya konmuştur. Fakat bu milliyetçilik dozunu kaçırmış ve şovenleşmiştir. Genç nesillere bir Türkün dünyaya bedel olduğu hikâyeleri anlatılmakta, fakat onlar Batıya gittiklerinde durumun hiç de öyle olmadığını görmekte ve bunun sonucunda kişilik sorunları yaşamaktadırlar (Çizakça, 2002: 138-139). Karpat’a göre ulusal kimliğin inşası Avrupa modeline göre



gerçekleşmiş olmakla beraber bazı değişik yönler de içermektedir: (Karpat, 2009: 17-18)

“Hiç şüphe yok ki Türkiye’deki ülkesel kimliğin oluşum süreci ideolojik bir modele; yani Avrupa tipi ulus devlete göre ve nispeten yakın bir tarihte gerçekleşmiştir. Ne var ki bu süreç çok uluslu bir Müslüman devletten tek uluslu bir ülkesel devlete geçişi sağlarken kendine has bir yol izlemiştir. Bu yüzden en baştan söylenmelidir ki modern Türkiye’yi oluşturan Müslüman ve Osmanlı unsurlar Avrupa’daki benzerlerinden belirgin bir şekilde farklı bir ulus-devlet yaratmıştır. Osmanlı Devleti’ni Habsburg ve Romanov hanedan-devletlerinden ayıran belki de en önemli farklardan biri, içindeki Osmanlı-Müslüman unsurlar arasından çıkan entelektüel elitlerin, bu unsurları edebiyat, eğitim ve basın aracılığıyla, siyasal elit tarafından ülkenin otantik tarihsel milli kimliği olarak lanse edilen etnik Türk kimliğine dönüştürmekte oynadıkları roldür.”

Türk milliyetçiliğindeki etno-kültürel farklılıkları yok sayan yaklaşımlar kendini 20’li yılların ortalarından itibaren göstermeye başlamıştır. İsmet İnönü 27 Nisan 1925’te Türk Ocakları merkezinde yaptığı konuşmada şunları söylemiştir: (Aktaran, Şahin, 2005: 102)

“Biz açıkça milliyetçiyiz... ve milliyetçilik bizim yegane birlik unsurumuzdur. Türk ekseriyetinde diğer unsurların hiçbir nüfuzu yoktur. Vazifemiz Türk vatani içinde Türk olmayanları behemehâl Türk yapmaktır. Türkleri ve Türklüğe muhalefet edecek anasırı kesip atacağız. Ülkeye hizmet edeceklerde her şeyin üzerinde aradığımız Türk olmalarıdır.”

Kemalistler, Osmanlı Devleti’nde mevcut olan çok etnikli-dinli ve aynı zamanda İslami yönü ağır basan yapının yerine, Türk milliyetçi değerlerini temel alan bir ulus-devlet inşa etmek istiyorlardı (Fuller, 2008: 63). Toplum mühendisliği vasıtasıyla homojen bir millettten meydana gelen ulus-devlet inşa edilmeye çalışıldı. Bu homojenleştirmeye karşı duranlar “öteki” olarak konumlandırıldı ve Türklük için bir tehdit olarak algılanmaya başlandılar. Bu bağlamda en büyük tehdit unsuru olarak Kürtler ortaya çıkmıştır (Şahin, 2005: 103).

Tekin Alp’a göre Türk milliyetçiliği bir tepki milliyetçiliğiydi. CHP’nin altı ilkesinin her biri bir tepkinin sonucunda ortaya çıkmıştı. Mesela geçmişin karanlık ve uğursuzluğunun gerekçesi olarak teokrasi görüldüğü için Türkiye laikdir (Tekin Alp, 1998: 281).

Millet ve milliyetçilik kavramları tedrici bir gelişime uğramışlardır. Bu durumun en iyi göstergesi CHP’nin 1923, 1927 ve 1931 tarihli tüzük ve programlarıdır. 1923 tarihli Tüzüğe göre parti üyeliğinin olmazsa olmaz koşulu Türk kültürünü benimsemektir. Bu

yaklaşım vatandaşlık kavramından daha çok Türk kültürüne önem verildiğini ortaya koymaktadır. Ulusçuluk kültürel bütünlük çerçevesinde ele alınmaktadır. 1927’de tüzükte daha ayırt edici bir şekilde ulusçuluk anlayışının yansıması söz konusudur. Milli dayanışmanın üç temel birliğe dayandığı belirtilmiştir: dil birliği, ülkü birliği ve fikir birliği. Parti kendine en önemli vazifelerden biri olarak Türk dili ve kültürünü yaymayı kabul etmiştir. 1927 tarihli CHP Tüzüğünde parti üyelerinin özelliklerinden ve hedeflerinden biri olarak da “ilmi olmak” özelliği belirtilmiştir. Burada amacın laiklik çerçevesinde bir birliklilik sağlamak olduğu söylenebilir. “İlmi olmak”tan kasıt, eleştirel ve demokratik bir tartışma ortamının oluşturulması değildir. Bununla kastedilen dinin siyasal hayattaki etkisine son verilmesidir (Ersanlı, 2006: 104-105). 1931 tarihli CHP programındaki yaklaşımı Ersanlı şu şekilde açıklamaktadır: (Ersanlı, 2006: 105)

“1931 programında ise “millet” dil, kültür, fikir birliğinden ve yurttaşların dayanışmasından oluşan bir siyasal ve sosyal bütün olarak ele alınmaktadır. Aynı belgede “halkçılık” ilkesi altında “millet”, “irde (irade) ve egemenlik kaynağı” olarak tanımlanmaktadır. Bunların içinde genel olarak fikir birliği yani ideal birliği, eğer iradenin tekliği şeklinde ele alınırsa ulusçuluk anlayışlarına bir katkı olarak görülebilir. Çünkü tanımın bu şekliyle bir ulusçuluk yaklaşımından daha çok otoriter bir sistemi benimseme eğilimi ağır basmaktadır.”

Yeni kurulmuş olan devletin kimliği Türklük üzerinde şekillenmiş olmakla birlikte, Türklükle neyin kastedildiği, içeriğinde nelerin olduğu, özellikleri tanımlanmamıştır. Türk kimliği genel olarak dışlananlar üzerine odaklanmıştır. Türk olmayanlar tanım dışı bırakılmıştır. Türk ile kimin kastedildiğine bakılacak olursa, ilk yıllarda kültür milliyetçiliği çerçevesinde yaklaşmıştır: Türkçe konuşan ve Türk kültürünü paylaşan kişiler. Göçek’e göre bu tanım ülkede yaşayan Müslüman ve gayrimüslimlerin Türk kimliği çerçevesinde bütünleştirilmesinin yolunu açmış olmakla beraber, laikliği benimsediği halde Müslüman Sünni alt kimliği dışlayıcı bir faktör olarak toplum yapısında etkili olur. Müslümanlığın Sünniliği sadece bir alt kimlik olarak kabul edilmesinden dolayı, Müslümanlığı kamusal alana taşımak isteyenler de laik devlet tarafından azınlık durumuna düşürüldüler (Göçek, 2005: 66).

Yeni kurulan toplumda belirleyici olan kimlik artık İslam değil Türk milliyetçiliği olmalıydı. Bunun gerçekleşebilmesi için ise dinin özellikle de politika, hukuk ve eğitim alanlarındaki varlığına son verilerek, kişilerin özel hayatına ait bir şey haline getirmek gerekiyordu. Atatürkçülerin en büyük amaçlarından biri ise İslam’ı rasyonel ve zamana

uygun hale getirmektir. Bu sağlandığı takdirde, o zamana kadar meşruiyetin ve kimliğin temelini oluşturan dinin yerini milliyetçilik alacaktı (Sarıbay, 1989: 98).

Mustafa Kemal'in söylemiş olduğu “Ne mutlu Türküm diyene!”, “Türk, Öğün, Çalış, Güven” sözlerinin gayesi insanlara yeni bir benlik vermek ve bu yeni kimliği kabullenmelerini sağlamaktı. Diğer bir deyişle, insanların artık Osmanlı'yı unutup kendi milli kimliklerine, yani Türklüklerine dönmelerini sağlamaktı. Özellikle de “öğün” demesi o ana kadar olan Türklükten utanma olgusuna son vermek istemesindendi (Güvenç, 1994: 231). Bu, milli devlet ideolojisinin bir gereğiydi. Buradaki önemli bir noktayı ise bütünleyicilik politikası oluşturmaktadır. Mustafa Kemal için önemli olan insanların ırk olarak Türk olmasından ziyade, kendilerini Türk kabul etmeleriydi. Yani sınırlar içerisindeki herkes Türktü (Steinbach, 1985: 318). Dörfer Türk milliyetçiliğinin şu anlamlara geldiğini belirtmektedir: (Doerfer, 1982: 117-118)

“O (milliyetçilik) İşlam'ın evrenselliğine (Bütün Müşlümanların tek devleti idealine karşı), Osmanlı İmparatorluğu'na (Türk olmayan halkları yönetme arzusuna karşı) ve Pantürkizm idealine (Dünya çapında dağılmış bütün Türkleri bir vatanda toplama niyetine) karşı çıkmak anlamına gelmekteydi. Onun amacı bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisindeki Türklüğu korumak ve spesifik bir Anadolu-Türk kimliğinin gelişmesini sağlamaktı. Bütün Türkler yaratılmış olan devlet teşekkülü içerisinde mesela sınıf, din ayırımını dikkate almaksızın Türklük milli gururuna sahip olmalılar ve yeryüzündeki hiç bir halka karşı olmamalıdır.”

Osmanlı kelimesi eskiden nasıl ki padişahın bütün buyruğundakiler için ve dar anlamda Türkler için kullanılıyorduyrsa, Türkiye Cumhuriyeti de Türk kelimesini bütün vatandaşlarını tanımlamak için kullandı (Jaeschke, 1939: 92). Osmanlı Devleti yönetim felsefesinde devlet ile dinin birliği anlayışı hâkimken, Türkiye Cumhuriyeti'nde devletle ulusun birliği anlayışı hâkimdir. Ulusun belirlenişinde ortak değerler ve ilkeler belirleyici olmaktadır. Fakat bu ortak değer ve ilkelerin belirlenmesi farklı toplum kesimleri arasında yapılan diyalog sonucunda oluşmamakta, devlet seçkinleri tarafından belirlenerek tanımlanmaktadır. Kemalizm devlet-toplum ilişkilerinin nasıl olması gerektiğini belirlemektedir (Dursun, 2004: 197-198).

Kemalist milliyetçilik tanımlanırken, paradoksal bir şekilde, dine çok önemli bir işlev yüklenmiştir. Anadolu'nun Müşlüman halkı bir bütün olarak “Türk” olarak tanımlanmışlar ve Müşlüman olmayanlar mübadele yoluyla ülkeden uzaklaştırılmışlardır. Dursun'a göre, bu yönü dikkate alındığında, Kemalist

milliyetçiliği ne sadece din temelli nede ırk temelli olarak tanımlamak doğru olacaktır. Kurulan ulus-devlet bu iki temelin bir karışımı üzerinde yükselmiştir (Dursun, 1995: 1159). Yeni kurulan ulus devletin inşa etmek istediği yeni Türk kimliği açısından mübadele çok önemli bir işlev görmüştür. Mübadele sonrasında toplumsal yapıdaki homojenlikte büyük artış olmuştur. Göçle gelenler yeni rejimin amaçlarına ulaşmasında da etkili olmuşlardır. Yeni kurulan devletin Türk milliyetçiliğini temel alarak yükselmesinde de göçmenlerin toplumsal yapıda sağladıkları homojenleştirmenin etkisi olmuştur. Özellikle büyük şehirlerden gelmiş olanların Batı ile çok yakın bir ilişki kurmuş olmaları ve burjuva değerlerini Türkiye'ye taşımış olmaları milli kimliğin inşasında önemlidir. Bilhassa Sekanik'ten gelenler Türk devriminin öncüleri arasında yer almışlar ve Batılı yaşam tarzının benimsenmesi ve toplumsal yapının görünümünün değişiminde samimi bir destek sağlamışlardır (Gökaçtı, 2008: 295-297). Lozan'da yürütülen barış görüşmelerinde Türkiye patrikhanenin Türkler aleyhinde faaliyette bulunduğunu, Türkler ile Rumların kaynaşarak bir millet haline gelmelerini engellediğini dile getirerek Türkiye'nin dışına çıkarılmasını istedi (İnönü, 1987: 130). Bu talebini kabul ettiremedi.

Türkiye'de "azınlık" kavramı gayrimüslimler için kullanılmıştır. Müslümanlar arasında etnik, dinsel, vb. farklılıklar olmakla beraber azınlık olarak kabul edilmemişlerdir. Baskın Oran'a göre bunun üç temel nedeni vardır: Birinci neden tarihseldir; yeni kurulan ülke Osmanlı Devleti'nin devamı durumundaydı ve doğal olarak onda mevcut olan "millet sistemi"nden etkilenilmiş ve bütün Müslümanlar tek bir millet olarak görülmüşlerdir. İkinci neden siyasi; Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimler Batılı güçler tarafından korumaya alınmışlar ve bu güçlerin ülkenin içişlerine karışmalarına zemin oluşturmuşlardır. Üçüncü neden ise ideolojiktir; üç kıtaya yayılmış ülke yitirilmiş ve Anadolu'ya sıkışılmıştı. Bölünme ve yıkılma korkusu taşınmaktaydı. Bu nedenle azınlıklara kuşkuyla bakılmaktaydı (Oran, 2010: 48).

Azınlıklara yapılan ayrımcılıklardan biri, 1926'da çıkarılan bir kanunun memur olabilme şartlarından birini "Türk olma" şeklinde düzenlemesiyle ortaya konuldu. 1965'e kadar yürürlükte kalan bu kanunla gayrimüslimlerin kamuda görev alma olanağı ellerinden alındığı gibi, o zaman memur olarak çalışmakta olan gayrimüslimlerin işlerine de son verilmesine neden oldu (Yumul, 2005: 90).

Azınlıklara ve yabancılara ait okullar üzerindeki baskı Cumhuriyetin ilk yıllarında arttırıldı. 3 Mart 1924’de kabul edilen “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” ile bu okullar Maarif Vekâleti’nin (Milli Eğitim Bakanlığı) denetimine alındı. Azınlık okullarının dini propaganda yapmamaları ve laiklik ilkesine uygun hareket etmeleri talep edildi. Okutulması zorunlu olan Türkçe, tarih ve coğrafya derslerinin öğretmenlerinin Türk olmaları ve Maarif Vekâleti tarafından atanmaları zorunluluğu 1926’da getirildi. Ayrıca bu okullarda görev alan öğretmenlerin adillerinin Türkçe olması gerektiği ve dil sınavında Türkçeden başarısız olanların görevlerine son verilmesi de kararlaştırıldı. Bu uygulamaları mazur göstermek için, Osmanlı Devleti’nden devralınan çokkültürlü toplum yapısından bir millet yaratma amacının güdüldüğü yönündeki açıklamalar, yapılanları anlaşılır kılmak için yetersiz kalır. Bu uygulamalar sadece Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılmadı, daha sonraki yıllarda da devam etti. Okullarda yetişen öğrencilere Türk kültürünün gerektiği gibi verilebilmesi amacıyla 1937’de azınlık okullarına birer Türk müdür başyardımcısı atanması yoluna gidildi (Yumul, 2005: 90-91).

“Vatandaş Türkçe Konuş” kampanyası 1920’lerin sonlarından başlatıldı ve azınlıklara kendi dillerini terk ederek Türkçe konuşmaları için baskı yapıldı. İskân ve zorunlu göç politikaları 1930’lu yıllarda uygulamaya kondu. 1934 yılında çıkarılan İskân Kanunu’nun amacı ise Trakya ve Anadolu’yu gayrimüslimlerden arındırmaktı (Yumul, 2005: 91).

Tekin Alp’a göre Türkiye’de yaşayan Yahudiler her bakımdan Türk olmalıydılar. Çetin Yetkin, Tekin Alp’in Yahudilerden nasıl Tevrat’taki on buyruğa uyuyorlarsa, aynı şekilde şu on noktaya da uymalarını talep ettiğini aktarmaktadır: (Tekin Alp, 1998: 16)

“1- Adlarını Türkleştir, 2- Türkçe konuş, 3- Havralarda duaların hiç olmazsa bir bölümünü Türkçe oku, 4- Okullarını Türkleş-Türkleştir, 5- Çocuklarını Türk okullarına gönder, 6- Ülke işlerine karış, 7- Türkler ile düşüp kalk, 8- Cemaat ruhunu kökünden sök, 9- Ulusal ekonomi (milli iktisat) konusunda özel görevini yerine getir, 10- Hakkını bil.”

Her ne kadar birçok yazar Atatürk milliyetçiliğinin ırkçı olmadığını, ülkede yaşayan herkesi kapsayıcı, bütünleştirici bir politika olduğunu iddia etseler de, bunun aksi yönündeki göstergeler özellikle 1930’lu yıllarda görülmektedir. İleriki bölümde irdeleneceği gibi, bu tarihlerde yapılan bazı çalışmalar bu durumun bir ispatı niteliğindedir. Ayrıca “Ne mutlu Türküm diyene” sözü de bu yönde yoruma açıktır.

1930'lardan itibaren Atatürk'ün takip ettiği milliyetçilik anlayışında değişme başladı. Bunda İtalya ve Almanya'daki ırkçı politikaların bariz tesirini görmek mümkündür (Ünal, 1996: 33). Artık Türk milliyetçiliği, kültürel milliyetçilik tanımının dışına çıkarak etnik milliyetçilik özellikleri taşımaya başladı. Bu çerçevede vatandaşlık yeniden tanımlandı ve azınlıklar hukuki ve siyasi haklara teorik olarak sahip olmaya devam ettikleri halde, uygulamada bu hakları gerektiği gibi kullanamamışlardır (Göçek, 2005: 66). 1930'lu yıllarda bir grup Türk aydınında Rusya, İtalya ve Almanya'daki gelişmeler etkili olmuştur. Hamdullah Suphi ve yine radikal Kemalistlerden olan Falih Rıfkı (Atay), Rusya'daki komünist partiden ve onların gençlik örgütlerinden övgüyle bahsederler. 1932'de İsmet İnönü İtalya'yı ziyaret etti. Bu gezi sırasında CHF Genel sekreteri Recep Peker Faşist Parti'nin merkezini ziyaret etti. Bu Partinin çalışmaları ve örgütleri hakkında ayrıntılı bilgi edindi (Öz, 1992: 114-115).

Özellikle Adalet Bakanı M. Esat'ın 19 Eylül 1930'da ki açıklaması, ırkçılığın ne boyutlara ulaşmış olduğunun en büyük göstergesidir. Esat bu konuşmasında Türkiye'de dünyanın hiçbir yerinde olmadığı kadar özgürlük bulunduğunu, ülkenin Türklere ait olduğunu, bu ülkede Türk kökenli olmayanların tek hakkının hizmetçi-köle olmak olduğunu dile getiriyor (Roth, 1981: 41; Parla, 1992b: 208).

Bu çerçevedeki bir yaklaşımı dışişleri bakanı olan Tevfik Rüştü Saraçoğlu'nda da görmek mümkündür. Saraçoğlu'na göre özellikle Kürtler gerek mentalite ve gerekse kültür düzeyleri çok düşük olan insanlar oldukları için devlet organlarında bir mevkide görev alamazlar. Türkler daha kültürlü ve gelişmiş oldukları için, Kürtlerin Türkler ile girecekleri bir yaşam mücadelesinde Kürtler başarısız olacaklardır. Kürtlerden göçebilenler Irak ve İran'a göçerlerken, geri kalanlar elemeye tabi olacaklardır (Şahin, 2005: 104).

1930'ların sonunda yazılan ders kitaplarında da "ırkçı paradigma" çerçevesinde yaklaşımların sergilendiği kitaplar vardır. İstanbul Polis Okulu'nda Yurt Bilgisi öğretmeni olarak görev yapan Tevfik Tarık Danışman'ın yazmış olduğu "Yurt Bilgisi" kitabı bu çerçevede hazırlanmıştır. Irklar kafatası ve renk özelliklerine göre sınıflandırılmıştır. Türk Tarih Tezi'nden yola çıkarak Türk ırkını konumlandırma yoluna gitmiştir. Ona göre Türk ırkı gerek saflığını koruma, gerekse özgünlüğü bakımından diğer ırklardan daha üstündür. Türkler karıştıkları ırkları dahi yükseltmiş ve

ilerletmiştir (Üstel, 2009: 170-171). 1939’de ilkokul dördüncü sınıflar için Maarif Vekilliği tarafından yayınlanmış olan “Yurt Bilgisi Dersleri” adlı kitapta Türk ulusunu oluşturan unsurlar şu şekilde açıklanmıştır: (aktaran, Üstel, 2009: 171-172)

“Türk yurdu üzerinde yaşayan bizler, hep bu güzel dille konuşup anlaşıyoruz. Sonsuz sevincimizi, derin yasımızı hep bu dille paylaşıyoruz. Ah ne tatlı, ne sevimli dildir Türkçemiz!

Türk Yurdu üzerinde yaşayan, Türk diliyle konuşan ve Türk kanını taşıyan insanların birliğine TÜRK MİLLETİ denir.”

Bu alıntıda da görüldüğü gibi Türk ulusundan olmanın tek ölçütü bu topraklar üzerinde yaşamak değildir, bunun yanında ve en az onun kadar önemli iki unsur daha vardır: bunlar Türkçeyi konuşmak ve Türk kanını taşıyor olmaktır. Bu yaklaşım Fransız teritoryal milliyetçilik anlayışından kültürel milliyetçilik anlayışına geçilmiş olduğunun açık bir göstergesidir. Bu yaklaşımı o dönemin uluslararası konjonktüründen ayrı düşünmemek lazım gelir. Nitekim o dönemde İtalya’da faşistler Almanya’da ise Naziler iktidarda idiler ve ırkçı ve yayılcı ideolojileri dolayısıyla dünyayı kan gölüne çevirmiş bulunuyorlardı. Uygulanan politika entegrasyonu sağlayıcı/bütünleştirici bir politika olmaktan ziyade asimilasyona dayalı, ayrıştırıcı bir politikaydı.

Maarif Vekilliği’nin aynı kitabında Türk milli duygusu şu şekilde ele alınmıştır: “Ben Türküm! Türk, yalnız yurdu ve milleti için yaşar. Yurdunu ve bayrağını kurtarmak için hiç düşünmeden canını milletine armağan eder. Millet uğrunda yaşamak kadar, millet yolunda ölmek te benim en şerefli dileğimdir” (aktaran, Üstel, 2009: 173). Bu alıntının da çok açık bir şekilde gösterdiği gibi, o dönemde eğitimde hâkim olan yaklaşım “ulusu” temel almakta ve bireyleri onun için feda etmektedir. Birey kendi başına bir değer ifade etmemektedir. Önemli olan ulustur. Bireyi değerli kılan tek şey, ulus için yapmış olduğu fedakârlıktır. Bireyler millete hizmet için vardır. Bireylerden fedakârlık bekleyen bir ulus inşası doğal olarak hakları değil ödevleri ön plana çıkaracaktır. Bu açıklamadan da anlaşıldığı gibi insanlar için tek çıkar yol olarak Türklüğü kabul etmek bırakılıyordu. Tabi ki bunu kabul etmeyenlere de sert önlemler alınmaktaydı: (Shaw, 1971: 150)

“Milliyetçilik Türkleri en önemlileri Ermeniler, Kürtler ve Yahudiler olan geriye kalan azınlıkları kovuşturmaya ve Türkleştirmeye yöneltmedi. Böyle azınlıkların üyelerini Türk vatandaşı olarak kabul etti ve Cumhuriyete karşı sadık kaldıkları müddetçe tam eşitlik ve hoşgöründen faydalanıyorlar.”

Atatürk, Osmanlı Devleti'nin ve İslam'ın birçok izini taşıyan İstanbul yerine Ankara'yı başkent olarak tercih etti. 1919'da İstanbul'un nüfusunun yaklaşık %50'si Rumlardan oluşmaktaydı. Bunun yanında hiç de azımsanamayacak sayıda Ermeni ve Yahudi azınlık yaşamaktaydı. Nüfusunun çoğunluğunun Türk olmayanlardan oluştuğu bir şehir milliyetçi bir devletin başkenti olamazdı (Sonnenhol, 1980: 8; Toprak, 1989: 81). Batılılaşmış Türkler, coğrafi olarak İstanbul'dan Ankara'ya kayışı, kültürel olarak da gerçekleştirmek ve laik Türkiye'yi desteklemek düşüncesiyle Hititleri ve onların başkenti olan Boğazköy'ü kendilerine mal etmişlerdir (Smith, 2002: 210).

### **3.2. Ekonomik Alandaki Stratejiler**

Milli kimlik inşasında başvurulan stratejilerden biri de ekonomi olmuştur. Bir milli burjuvazi yaratılmaya çalışılmıştır. Batı'da modern ulus-devletlerin ortaya çıkışlarında belirleyici olan yükselen burjuvazinin itici gücü olduğu halde, Türkiye'de ulus-devletin inşası sürecini başlatan ve tamamlayan güç burjuvazi olmamıştır. Çünkü o dönemde Türkiye'de bu işlevi görececek derecede güçlü bir yerli burjuvazi sınıfı mevcut değildi. Bu işi bürokrasi gerçekleştirmiştir. Türkiye'de büyük toprak mülkiyeti tarımsal yapıda mevcut değildi. Bunun yanında Hıristiyan burjuvazinin önemli bir bölümü ülkeyi terk etmek durumunda kalmıştı. Bu şartlar altında, varlığını devlette edinmiş olduğu konuma borçlu olan bürokrasinin karşısına özerk bir toplumsal sınıfın çıkması mümkün olamamıştı (Keyder, 2008: 9-11).

#### **3.2.1. Devletçilik İlkesi**

Devletçilik, devlet işletmeciliğini de ekonomik hayatta bir zorunluluk olarak gören bir iktisat politikasıdır (Boratav, 1974: 9). Devletçilik, bir taraftan devlet otoritesini, diğer taraftan da ekonomiyi ön plana alarak, kendine bazı ideolojik amaçları ve değerleri meşruiyet kaynağı yapan bir siyasi rejimdir. Devletçilik politikası ile devletler ekonomiyi ana araç olarak kullanarak belirli amaçları gerçekleştirmeye çalışırlar. Çağdaş bir toplumu "reaksiyoner" ve "yobaz" toplumun yerine ikame etmek için hayata geçirilmiştir (Karpat, 2010: 66-68). 1929 yılı sonrasında yabancı sermaye yatırımı girmediği için, Batı kapitalizmi ile olan bağlantı dış ticaret aracılığıyla gerçekleşmekteydi. İhracatın önemli bölümü tarımsal ürünler ile hammaddeden oluşmaktaydı ve sanayi ürünleri ithal edilmekteydi. 1929'daki iktisadi buhran dolayısıyla tarım ürünlerinin fiyatları büyük ölçüde düştüğü için, dış ticarete bir



daralma yaşanmıştı. Osmanlı'dan kalan dış borçların ödenmesine de o dönemde başlanmış olması, işi daha zorlaştırmaktaydı. Bu dönemde devletçilik politikası uygulamaya konuldu. Devletçilik, Batı kapitalizmine bir alternatif olarak geliştirilmekten ziyade, devlet olanakları ile takviye ederek geliştirmeye dönük bir perspektifti (Timur, 2001: 134-135). Lozan Antlaşması ile gümrüklerin 1916 yılı düzeyinde 5 yıl daha devam ettirilmesi karara bağlanmıştı. 1929'da bu zorunluluk sona erdiği için, artık gümrük resimlerinin arttırılmasının önünde engel kalmamıştı. Bu yönde düzenlemeler yapıldı. Dış ticareti kontrol amaçlı düzenlemeler yapıldı. Bir taraftan "komtenjantman usulü" uygulamaya konurken, diğer taraftan "Türk Parasını Koruma Kanunu"na dayanılarak kararnameler hazırlandı. Bu dönemde çay, kahve ve şeker ithalatını devlet tekeline bırakan bir kanun çıkarıldı. Ayrıca ihracat yapacak olanların ruhsat almaları zorunluluğu getiren bir kanun kabul edildi. Yoğun bir şekilde devlet kapitalizmi uygulamalarına ve yabancıların elindeki şirketlerin millileştirilmesine ağırlık verilmiştir (Timur, 2001: 136-144). Liberal yöntemlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olan devletçilik, kapitalist sermaye birikiminin sağlanmasına dönük bir yaklaşım olarak da kendini göstermiştir. 1923 sonrasında Türk burjuvazisinin en elverişli şartlarda sermaye birikimi sağlamanın gerçekleşmesi amacına hizmet etmekteydi bütün arayışlar (Boratav, 1974: 11).

1930'da "Milli İktisat ve Tasarruf Cemiyeti"nin kurulması, devletin hangi yönde tedbirler alacağını belli etmişti. Cemiyetin kuruluş amaçları ülkenin kendine yeterlik ideolojisi diyebileceğimiz önlemleri almasını içermekteydi. Bu bağlamda tasarrufu teşvik etmek, ithal malların tüketiminin azaltılmasını sağlamak amacıyla yerli malların üretimini ve tüketimini teşvik etmeyi amaçlamaktaydı. Yarı resmi bir örgütlenme yapısına sahipti. Şeklen özel bir dernek olduğu halde, cemiyetin projeleri hükümet tarafından tasarlanıp uygulamaya konmaktaydı ve bütün mebuslar cemiyete üye yapılmışlardı. Cemiyet tarafından 1930'da Sanayi Kongresi toplandı. Bu kongrede Mussolini dönemindeki "corporazione"lere benzer bir şekilde Türkiye'de sanayicilerin sektörlere göre örgütlenmesi tavsiye edildi. Bu gelişme çok büyük bir önem taşımaktadır. Hükümet toplumsal hayattaki örgütlenmeleri doğrudan doğruya kontrol etmekle yetinmemiş, aynı zamanda fiilen bu özel alanın örgütlenmesini rejimin ideolojik aygıtları vasıtasıyla ele geçirmeye istekli olduğunu ortaya koymuştu. Bu gelişme, cumhuriyetçilerin İtalya'nın ortaya koydukları örgütlenme biçimini

keşfettiklerini de ortaya koymaktaydı (Keyder, 2008: 125-126). Türk girişimcisinin güdük kalmasında bürokrasinin büyük etkisi olmuştur. Ortaya konan devletçilik politikaları ile ekonominin özerk bir alan olarak gelişmesine son verilmiş ve toplumsal gelişmeye bürokratik elitin yön verme araçlarından biri haline gelmiştir (Türküne, 2008d: 249).

Resmi ideoloji taraftarlarınca Kemalizmin devletçilik prensibi Türkiye'ye mahsus, çok büyük bir iktisadi buluş gibi sunulmaktadır. Halbuki dünya bunalımının yaşandığı dönemde başka bir yöntemin uygulanması pek mümkün değildi. Kriz döneminde zarar etmekte ve iflasın eşiğinde olan yabancı şirketler büyük paralar ödenerek iflastan kurtarılıp millileştirildiler. Millileştirilen 22 şirket tekel konumundaydılar ve bunlardan 20 tanesi kamuya dönük hizmet sunmaktaydı. Böylece devlet kapitalizmi önemli yol almış oldu (Başkaya, 2007: 238-243).

Kemalist yönetim içerisinde liberal olarak adlandırılan Başbakan Celal Bayar'ın 1936'da radyoda yaptığı bir konuşma, yabancılara yaklaşımı bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır: “Türkiye Türklerindir, Türklere ait kalacaktır... Memleketin bir koloni gibi şunun bunun hesabına şunun bunun tarafından değil, kendi hesabımıza... kalkınması Kemalist davanın temelidir” (Tezel, t.y.: 163).

Kemalist yazınında modern devletin temelini ekonomi olduğu, dolayısıyla ekonomik yapının başarılabilmesi durumunda devrimin başarıya ulaşamayacağına altı çizilmekteydi. Uygarlık ile sanayileşmeyi aynı şey olarak gören Kemalistler Türkiye'nin belirlemiş olduğu uygarlık hedefine ulaşmasının yolunun bağımsız, dengeli ve güçlü bir sanayi ekonomisine sahip olmasına bağlı olduğunu ileri sürüyorlardı (Ahmad, 2007: 115).

### **3.2.2. İktisat ve Devletleştirme Politikaları**

Lozan görüşmelerine ara verildiği dönemde İzmir'de iktisat kongresi toplandı (17 Şubat 1923). Kongrenin toplanmasında İstanbul tüccarının çok büyük katkısı olmuştur. Türkiye'de sanayi ve ticarete Avrupalılar ile gayrimüslimler belirleyici konumdaydılar. İstanbul'un Müslüman Türk tüccarları gayrimüslimlerin yerini almak istedikleri için bir kongrenin toplanmasını arzu etmekteydiler. İstanbul henüz işgal altındaydı. Ankara hükümeti Müslüman-Türk tüccarların bu talebini gerçekleştirmeye dönük atılması

gereken adımları tespit etmek için İzmir İktisat Kongresi'ni topladı. Mustafa Kemal bu kongrede yaptığı açılış konuşmasında, devletlerin bağımsızlığının tam temin edilebilmesi için, ekonomik bağımsızlığın da temin edilmesinin zorunlu olduğunu üzerinde durdu ve bu nedenden dolayı bu kongreyi Erzurum Kongresi'ne benzetti (Timur, 2001: 45-46).

Bağımsızlık mücadelesi sömürgeciliğe karşı verilmiş olmakla beraber, 1920'lerin ilk yıllarında iktisadi milliyetçilikten, yabancıların ekonomik alandaki karar verme süreçlerinde belirleyici olmamaları ve devletin yargı ve mali yapısına tabi olarak hareket etmeleri anlaşılmaktaydı. Önemli olan güçlü bir Müslüman-Türk burjuvazisinin yaratılmasıydı. Türk burjuvazisinin yabancı sermaye ile işbirliği yapmasında bir sakınca görmediler. Türk burjuvazisinin yabancı-şehirli burjuvazi ile olan bağımlılık ilişkisinde de bir sakınca görmediler (Tezel, t.y: 134-135).

İzmir'in kurtuluşundan 10 gün sonra (19 Eylül 1922) kurucuları arasında 54 milletvekili, bazı üst düzey memur ve bürokratlar ile 37 tüccarın bulunduğu "Türkiye Milli İthalat ve İhracat Anonim Şirketi" kuruldu. Düzenlediği bir kampanya vasıtasıyla gayesini açıklayan şirket, milli gayenin gerçekleşmesi için iktisadi alanda da kesin bir başarının elde edilmesinin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Ancak bu şirket bile Batılılarla anlaşma zeminini sağlamak amaçlı bir imtiyaz sözleşmesini bir İngiliz şirketi ile imzalamıştır (Timur, 2001: 53-54). 1923'de İstanbul Ticaret Odası yönetiminde yer alan gayrimüslim tüccarlar tasfiye edildiler ve kurum yönetimi Türkleştirilmiş oldu. Hükümet Türk tüccarlara destek vermekteydi. Bu yolla gayrimüslim tüccarların etkisi kırılmış oldu. Bütün bu yapılanlarda gayrimüslimlere karşı duyulan güvensizliğin etkisi belirleyici olmuştur. Bunların ülkeye sadakatleri konusunda kuşkulu bir tutum sözkonusuydu (Aktar, 2006: 57). Dikkat çekici noktalardan biri de 1931-1940 arası dönemde kurulmuş olan şirketlerden %74,2'sinin bürokratlarca kurulmuş olmasıdır (Başkaya, 2007: 225).

Tek-Parti döneminde bir taraftan bürokrasi burjuvalaştırılırken, diğer taraftan da varlıklı kesimin temsilcisi olan ağalar ile şeyhler de bürokratlaştılar. Tek-parti döneminde Mustafa Kemal'in atamış olduğu milletvekillerinin arasında çok sayıda sivil-askeri bürokrasinin temsilcilerinin yanı sıra, ağalar ve şeyhler de yer almaktaydı. Bu dönemde mecliste geniş yer elde eden memurlar sanayinin ve ticaretin önemli bir bölümünü kendi

kontrollerine geçirmişlerdi. Böylece bürokrasinin sermayenin denetimi üzerindeki kontrolü sağlanmış oldu (Başkaya, 2007: 194-197). Burada sivil-askeri Batıcı bürokratların bir nevi “kurtarıcı rantı” elde ettikleri görülmektedir.

Türkiye’de 1923-1929 arası dönemde uygulanan iktisat politikası dolayısıyla “liberal dönem” olarak adlandırılmıştır. Aslında bu dönemde gerçek manada bir liberalizmin uygulandığı söylenemez. Yapılan şey tekelci bir devlet müdahalesi ile özel ve yabancı yatırımcıların çıkarlarının gözetilmesi idi. Özel teşebbüsün önüne engeller getirilmemiş ve teşvik edilmiştir. Bunun nedeni, özel teşebbüse duyulan büyük güvenden ziyade, devletin imkanlarının yetersiz olmasıydı. Bu dönemde önemli bir iktisadi gelişme olmamıştır (Timur, 2001: 105-106). 1923-1931 yıllarını liberal dönem olarak adlandırmakta da sorunlar vardır, çünkü liberalizmde söz konusu olan gece bekçisi devlettir. Piyasaya hiçbir şekilde müdahil olmayan bir devlettir. Devletin görevi rekabet koşullarının oluşmasını sağlamakla sınırlı tutulmaktaydı. Halbuki Türkiye’de devlet özel teşebbüsü geliştirmek maksadı ile birçok girişimde bulunmuş, bu işler yapılırken de bazı sermaye grupları korunmuştur (Boratav, 1974: 17). İhracat sonucu elde edilen gelir, küçük bir azınlığın “Batı tipi” yaşam tarzının gereği olarak gördüğü ihtiyaçlarının ithali için kullanılmaktaydı. Türkiye tahıl bile ithal etmekteydi (Başkaya, 2007: 202).

1923-1929 arası dönemde ülkede kurulan sanayi şirketlerinde yabancı sermayenin önemli bir payı vardı. Bu yatırımlarda yabancıların payı Türklerin iki katıydı. Bazı yabancı şirketler devletten aldıkları tekeller ile bazı malların ithalini ve iç pazardaki satışını kontrol etmekteydiler. Osmanlı Devleti’nde etkili olan Rum ve Ermenilerin bu etkisinin oldukça azalmış olması, yabancıları ön plana çıkartmıştır. Yabancı sermayenin 1920’lerde ülkedeki statüsü yükseldi ve ağırlığı arttı. İstanbul Ticaret Odası o dönemde Türk tüccarlarının başlıca örgütüydü ve yabancı sermayenin dışlanmasında ısrarlı değildi. Bu durumun iki istisnası vardı: Hala Yunan armatörlerin elinde olan kıyı denizciliğinin hükümet tarafından millileştirilmesi ve ülkeden ayrılmış olan Hıristiyan araçların yerini doldurma isteği. Bu istekleri gerçekleştirmişti (Keyder, 2008: 121-122).

Türkiye’de uygulanan devletçilik politikası bir devlet kapitalizminden başka bir şey değildi. Devlet, elindeki imkanları toplumun değişik katmanlarında yer alan vatandaşlarının yaşam şartlarını daha iyi bir hale getirmek için kullanmamaktaydı. Gücünü sermaye biriktirmek için kullanıyordu. Siyasi kaygılarla hareket edilmekteydi.

Kontrolünde tuttuğu ürünleri ve hizmetleri çok pahalı bir şekilde halka satmaktaydı. 1946 yılına gelinceye kadar sigortalar, sosyal güvenlik ve yardım, işçinin korunması bağlamında önlemler alınmamıştır (Karpat, 2010: 176-177). Milli kimlik inşası açısından büyük önem arzeden toplumsal katmanların kaynaştırılması ve gelir uçurumunun azaltılması yönünde hareket edilmemiştir.

### **3.3. Sosyo-Kültürel Alandaki Stratejiler**

#### **3.3.1. Harf İnkılâbı**

Kemalist rejim ulus-devlet modeli çerçevesinde örgütlenmişti ve kendine yeni bir ulus yaratmak amacını taşımaktaydı. İnşa edilecek yeni ulusal kimliğin eski kimlikle olan bütün bağlarının koparılması bir zorunluluk olarak görülmekteydi. Bu bağlamda eskiyle olan bağları ifade eden Arap harflerinin terk edilmesi ve konuşulan dilde önemli bir yere sahip olan Arapça ve Farsça kelimelerden Türk dilinin kurtarılması gerektiği düşünülmekteydi. Batılılaşma yolundaki önemli bir adımı 1928’de Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kabulü oluşturmaktaydı. Bu yolla gelecek nesillerin kendi geçmişleri ile ve özellikle İslam ile olan bağları kopartılmış oluyordu. Bu, geleneksel yaşamla ilişkileri koparmanın en etkili yolu (Öz, 1992: 99). Arapça öğretilmesi yasaklandı. Kuran Türkçeye tercüme edilmeli ve Türkçe olarak okunmalıydı (Hirsch, 1982: 27-28; Hoffmann ve Balkan, 1985: 27).

“Atatürk reformlarından sonra okula giden bir Türk genci kendi 900 yıllık tarihinin eserlerini sadece az sayıdaki tercüme vasıtasıyla okuyabilir; hatta o Atatürk’ün Millet Meclisinde yapmış olduğu ünlü Yedi Gün Konuşması’nı (Çev. Nutuk) okuyamaz, çünkü bu konuşma güçlü bir şekilde Arapça kelimelerle zenginleştirilmiş eski dil ile yapılmıştı” (Sonnenhol, 1990b: 27).

Alfabe değişikliğine Fuat Köprülü karşı çıkmıştır. Ona göre Latin harflerinin kabulünü savunanlar yanlış bir algılama içindedirler. Onlara göre Latin alfabesi kabul edildiği takdirde Batı medeniyetine daha hızlı ve kolay bir şekilde benzeşecektik. Halbuki bu yaklaşım gerçekçi değildir (Köprülü, 1993: 60). Köprülü, alfabe değişikliğinin hangi durumda yapılabileceğini de açıklamaktadır: “Mesela bir milletin harflerini değiştirebilmesi için eski bir harstan mahrum olması ve çok ibtidai bir halde bulunması icab eder. Halbuki Türk milleti çok eski bir harsa malik olduğu gibi, ibtidai bir millet de değildir” (Köprülü, 1993: 61).

İnönü'ye göre harf inkılabının gerekliliğini bir okuma yazma kolaylığı sağlayacağı gerekçesine bağlamamak gerekmektedir. Harf inkılabının en büyük faydası kültür değişmesini kolaylaştırmasıydı. Bu sayede arap kültüründen kopulmuş oldu (İnönü, 1987: 223). Alfabe değişiminin gayesini Gabain (Gabain, 1982: 133) şu şekilde açıklamaktadır:

“Atatürk'ün hükmü ile Arapça alfabesinin yerini Latin alfabesi aldı: Bir düzenleme ki, bunun manevi çerçevesini bizim yeteri kadar tasavvur edebilmemiz mümkün değildir. Bu alfabe her ne kadar Türkçe için kullanılan ilk alfabe olmasa da, bu alfabe (çev. Arap alfabesi) Türkler ile onların din kardeşleri arasında bin yıldır devam eden bir kültürel bağ oluşturmuştu.”

Peyami Safa harf inkılabını olumsuz bir girişim olarak eleştirmektedir. Ona göre Arapça yazı yazmak ve okumak çok daha kolaydı. Ayrıca bu yapılan değişiklikler sonucunda gençlerin geçmişlerine ait eserler ile olan bağları kopartılmıştır: “Yeryüzünde bir tek memleket gösterilemez ki, orada gençler kazara milli kütüphanelerine girerlerse bir tek eser okuyamadan çıkıp gitsinler. Böyle bir katliam hiçbir memlekette ve hiçbir memleketin tarihinde yoktur” (Safa, 1993: 120). Tekin Alp, Latin alfabesine geçişi meşrulaştırmaya çalışmaktadır: (Tekin Alp, 1998: 69)

“Türk ulusu, kendisine başka uluslarca sokuşturulmuş olan yazıya alışamadığı için, çoğunluk okumaz yazmazlığa yargılı, genel kültürden, hatta bazen ilk eğitimden yoksundu; çünkü, yazı dili, ancak Arapça ile içli dışlı olan ulemaya, Bizans'ın Levanten çevrelerinden devşirme anlatımlar ve deyimlerle bozulmuş, betimlemeler ve imgelerle dolu İran düzyazısının ustalarına özgü bir ayrıcalıktı.”

Burada birçok noktada yanlış bilgiler verilmektedir. Arap alfabesinin başka uluslar tarafından zorla sokuşturulduğu yönündeki iddianın bilimsel bir tarafı yoktur. Tam aksine Latin alfabesi halka rağmen uygulamaya konulmuştur. Türkler, kendilerine ait olmayan Arap alfabesini terk ederek, kendi milli alfabelerine geri dönmemişlerdi. Arap alfabesi ne kadar Türk değilse, ondan daha fazla Latin alfabesi Türk değildir. En azından Türklerin Arap alfabesi ile olan bin yıllık bir bütünleşmişlikleri vardı ve İslam birliğinin sembollerinden biri konumundaydı. Okuma yazma oranının düşüklüğünü Arap alfabesine bağlamak da yanlıştır. Arapçadan çok daha zor bir alfabeye sahip olan Japonlar ve Çinliler bu konuda hiç de geri kalmış sayılmazlar. Ayrıca Latin alfabesi sonrasında da uzun yıllar Türkiye'de okur-yazarlık oranı geride kalmaya devam etti ve hala ediyor.

1 Kasım 1928'de kabul edilen bir kanunla, kamu iletişimde 1 Ocak 1929'dan itibaren yeni alfabenin kullanılması zorunlu hale getirildi (Zürcher, 2007: 274). Alfabe reformundan sonra yüzyıllar boyunca geliştirilmiş olan literatür sadece eski kuşaklar için anlaşılır olmuştu. 1929'da ise yüksek okullardaki Arapça ve Farsça dersleri kaldırıldı (Jaeschke, 1979: 1342).

### **3.3.2. Türk Dil Kurumunun Kurulması ve Güneş-Dil Teorisi**

Dil alanında yapılacak olan çalışmaları gerçekleştirmesi amacı ile 1932'de Türk Dil Kurumu (TDK) kuruldu. Daha önceki dönemlerde milli dilin oluşturulmasına dönük değişik çalışmalar gerçekleştirilmişti. TDK kurularak bu çalışmalara yarı-resmi bir hüviyet kazandırılmak amaçlanmıştı (Güngör, 1996c: 332). Birinci Türk Tarih Kongresi'nden sonra, 1932'de Türk Dili Kurultayı (1932) toplandı. Toplanan kongrenin amacı, Türk Tarih Tezi'ne uygun bir şekilde, Türkçenin tarih öncesi varlığını ortaya koymaktı (Ersanlı, 2006: 196). En önemli gayelerden birisi Türkçeyi yabancı dillerin tesirinden kurtarmaktı. Türkçede çok büyük bir yer alan Arapça ve Farsça kelimelerinin yerine Türkçeleri bulunacak ve böylece Türk dili Arapça ve Farsça kelimelerden temizlenmiş olacaktı. Saf bir Türk dili oluşturulması amaçlanmaktaydı.

TDK'nin en önemli dezavantajı, Türkiye'de tek bir dil uzmanının bulunmamasıydı. Halbuki o yıllarda Avrupa'da dil incelemeleri bilimsel araştırmaların konusu haline gelmişti. Kemalist yönetim, bir cemiyet kurmakla sorunu çözeceğini sanıyordu. İlk başlarda bu kurumu rejimin istediği şekilde hareket edecek kişiler doldurdular. Güney Arabistan'daki Evs ve Hazrec kabileleri ile Kuzey Afrika'daki Tevarikler (Tuarek) Türk idiler TDK'nın basit kelime oyunlarının sonuçlarına göre (Güngör, 1996c: 332).

Dil reformunun hızlı ve başarılı bir şekilde başlaması Mustafa Kemal ve arkadaşların da, bu konuda engelsiz bir şekilde başarıya ulaşacakları yolunda bir illüzyonun ortaya çıkmasına neden oldu. Kısa zaman içerisinde ortaya çıkan dildeki durum, yani yazı dili ile halkın konuşma dili arasındaki uçurum, reformun hiç de sanıldığı gibi kolay bir şekilde yürümeyeceğini ortaya koymaktaydı. Bunun sonucu olarak dilin Türkçeleştirilmesi çalışmasına son verildi (Hazai, 1979: 84-85). Bu konudaki girişimin sona erdirilmesine ise bir gerekçe oluşturuldu: Güneş-Dil Teorisi.

CHP'nin 1931 ve 1935 tarihli tüzük ve programlarına bakıldığında, yaşananların açık bir şekilde görülmesi mümkündür. 1931 tarihli program zamanın diliyle kaleme alınmışken 1935 programı arı Türkçe kullanılarak kaleme alınmaya çalışılmıştır. Kullanılan yeni kelimelerin önemli bir bölümü sonradan kullanılmaz olmuştur. Yapılan iş siyasiydi. Dildeki değişim Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Halide Edip'in kitaplarında etki yapmamıştır. Bu durum, yapılan işin devrimci bir siyasal hareket olduğunu ortaya koymaktadır (Ersanlı, 2006: 196).

Darülfünun, Kemalist devrime ayak uyduramadığı ve devrine karşı olumsuz bir yaklaşım içinde olduğu, bilimsel alanda yetersizliği vb. gerekçeler gösterilerek eleştirilmekteydi. Darülfünun, yapılan değişikliklerle İstanbul Üniversitesi olarak 1933'te yeniden kuruldu (Başaran, 1999: 107). Bu değişim sırasında Darülfünun'da görev yapmakta olan 240 öğretim üyesi ve yardımcısından 157'sinin görevine son verilmiştir (Özen, 1999: 279). Kemalist çizgide olan hocalar görevlerine devam edebildiler. Böylece Türk üniversitelerindeki ilk muhalifleri tasfiye gerçekleştirilmiş oldu. Eğitim kurumları ve basın Kemalizmi yaymak için büyük çaba sarf etmekteydiler (Zürcher, 2007: 263). Kemalist rejim kendisine yönelebilecek her türlü muhalefeti daha büyümeden ortadan kaldırma konusunda oldukça maharetliydi. Öğretim programlarının devrimin hızına yetişemediği ileri sürülerek, Maarif Bakanlığı tarafından açıkça eleştiriliyordu. Maarif Bakanlığı'na göre devrimin gerisinde kalmış olan üniversite skolastik bir görüntü kazanmıştı. Bazı yazarlar, Üniversite reformu kararının Birinci Türk Tarih Kongresi'nde alındığını ileri sürmektedirler (Ersanlı, 2006: 197).

Darülfünun'dan Üniversiteye geçiş sürecinde resmi ideoloji bağlamında iki temel sorunla karşılaşılmıştır: İslam felsefesi ve Türkoloji. Bu iki alanın Cumhuriyet öncesi dönemin akımları olan İslamcılık ve Türkçülük ile bağlantılı oldukları düşünüldüğünden, bu geçiş sonrasında İslam felsefesi ve Türkoloji görmezden gelinmiştir. Bu iki alan bilimsel statülerini kaybettiler, ikincil alanlar olarak algılanmışlardır. Resmi ideoloji taraftarlarının gözünde İslam felsefesi ve Türkolojinin herhangi bir akademik statüleri mevcut değildi. Her ne kadar öğretimi yapılmış olsa da, yeni yetişen kuşakların fikir ve bilim adamları tarafından bu alanlar görmezden gelinmiştir (Yavuz, 1998: 23). Hilmi Yavuz resmi ideolojinin Türkoloji ve İslam felsefesine bakışının gerekçesini şu şekilde ifade etmektedir: (Yavuz, 1998: 23-24)



“Üniversitelerimizde Türkoloji ve İslam felsefesi ile uğraşanların büyük bir çoğunluğu, ‘milliyetçi’ ve ‘muhafazakâr’ diye nitelendirilen gruplara bağlı kişiler. Bu, raslantı değil. Milliyetçiliğin Türkçülük’le, muhafazakârlığın da İslamcılık’la olan bağlantıları, Türkoloji ile İslam felsefesinin, Resmi İdeoloji tarafından niçin sürgün edildiğini açıklamaya yetiyor”.

İstanbul Üniversitesi yapılan reformla tarih tezinin amaçlarına hizmet edecek hale getirilmiş oldu. Kültür ve eğitim alanlarında Kemalist tarih tezine hizmet edecek yeni girişimlerde bulunuldu. Bu amaç doğrultusunda 1935’te Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi (ADTCF) kuruldu. Fakültenin ismi Kemalist tarih tezinin ana unsurlarından oluşuyor ve şu amaçları içeriyordu: (Ersanlı, 2006: 199)

“i. Dil Sümer, Akad, Sankrit, Çin ve Hitit dillerinin yani Türkçeye akraba olarak görülen dillerin karşılaştırmalı bir incelemesi; ii. Tarih Orta Asya’dan gelen Türklerin tarihi zamanları da aşan uzun varlığını ve diğer uygarlıklara olan katkılarının kanıtlanması; iii. Coğrafya uygarlıkların beşiği olarak görülen ve Türklerin derin izlerini taşıdığı öne sürülen Anadolu toprakları üzerinde çalışmalar yapılması ve bunların belgelenmesi”.

İsmi geçen dillerin dışında kalan bazı yaşayan dillerin de (Arapça, Farsça, Yunanca, Rusça, Macarca) adı geçmekle beraber, bu diller Türklükle arkaik bağlara sahip olmaları şartıyla ilginç bulunmaktaydı. Dersleri verecek hocaların bu çerçevede hareket etmelerine önem verilmekte ve uygun adaylar atanmaktaydı. Yaşayan dillerin eski dönemlerinde Türk dilinin izlerini taşıdığı ileri sürülmekteydi. Bütün büyük uygarlıkların Türk kökenli olduğu ileri sürülmekte ve bu nedenle sadece Türk uygarlığının büyük uygarlık olduğu savunulmaktaydı (Ersanlı, 2006: 199-200).

ADTCF’de tanınmış yabancı profesörler ders verdiler. Bunların arasında Sümer dili uzmanı olan Landsberger, Hititoloji uzmanı Guterbock gibi Türk Tarih Tezi’nin oluşumunda katkısı olanlar vardı. Bunlara göre Sümerler ve Hititler Türk kökenliydi. Bunun en büyük kanıtı ise onların dilleriydi. Fakültede ders veren profesörlerden biri de Wolfram Ebarhard idi. Ebarhard Çin tarihini ve dilini Türk tarihi ile karşılaştırmalı olarak incelemekteydi. O, etnosentrik Çin tarih tezinin ileri sürdüğü, Çin tarihindeki bütün hükümdarların Çin kökenli oldukları yolundaki iddiayı eleştirmekte ve bu hükümdarlar arasında başka soylardan gelenlerin de olduğunu ispat etmeye çalışmaktaydı. Ebarhard’a göre Çin tarihinin bazı dönemlerini Çinliler dışındaki bazı halklar oluşturmaktaydı. Yapmaya çalıştığı şey, Çin tarihinin bazı Türk kökenlerini ortaya koymaktı. Türk Tarih Tezi taraftarlarınca bu yaklaşım çok olumlu

bulunmaktaydı. Çünkü Türk Tarih Tezi'ne göre Çinliler medeniyetlerini Türklere borçluydular (Ersanlı, 2006: 201).

1935'te TDK ve ADTCF çerçevesinde Güneş-Dil Teorisine yönelik çalışmalar başlatıldı. Teoride etkili olan isimlerin başında Hasan Reşit Tankut, Abdulkadir İnan ve Yusuf Akçura gelmektedir. Özellikle Rusya'dan Türkiye'ye daha önce göç etmiş olan Türkçülerin etkileri kendini bu konuda da göstermiştir. Güneş-Dil Teorisi 1936'da gerçekleştirilen 3. Dil Kongresinde açıklandı. Bu teoriye göre: (Copeaux, 1998: 49-50)

“İlk doğal dil, ilk insanların doğayı yansılayan seslerinden doğmuştur; bu insanların içinde bir dilin gerekliliğini ilk hissedenler Türkler olmuş ve ilk sözcüklerini güneşi anlatmak için üretmişlerdir; tüm dünya dilleri Orta Asya halklarının göçleri sayesinde, bu anadilden türetilmişlerdir”.

Bu teori vasıtasıyla Türkçeye Fransızca ve diğer dillerden kelimelerin alınması meşrulaştırılmış oluyordu. Bütün diller Türkçeden doğmuşlardı. Fransızca diye bir dil aslında yoktu. Ortada olan dil ise Fransızların bozdukları ve değiştirdikleri Türkçeydi. Fransızlardan aldığımız kelimeler aslında Türkçeydi. Moğolcanın atalarımızın dili olduğu iddia edildi ve bu dilden birçok kelime (Danıştay, Yargıtay, Kurultay vb.) alındı (Güngör, 1996c: 333).

Hititlerin dilleri çözülememişti. Bunu fırsat bilen Türk tarihçileri, onları Orta Asya'dan göçerek Anadolu'ya yerleşmiş olan Türkler olarak göstermeye çalıştılar. Yapılan basit bir mantık yürütmeden öteye gitmiyordu: Hititler ve Sümerlerin dilleri Hint-Avrupa dil grubuna girmemekteydi. Dolayısıyla bunlar Türktü (Copeaux, 1998: 17). Mustafa Celaleddin'in daha önceden Latin diline ilişkin gerçekleştirmiş olduğu çalışmalar, bazı tarihçiler üzerinde etkili olmaktaydı. Ondan da faydalanarak Hitit ve Sümerlerin Türk asıllı olduklarını iddia ediyorlardı.

Güneş-Dil Teorisi, yarı resmi “Ulus” gazetesi tarafından yayınlandı. Aynı gazete 1935'te saf-Türkçe bir sözlük de yayınlamıştı (Hirsch, 1982: 33-34). Atatürk'ün ölümünden sonra Güneş-Dil Teorisi'nin önemi pek kalmamış olmakla beraber, günümüzde bile Atatürk döneminde başlatılmış olan Amerika yerlilerinin dillerinin Türkçe olduğu yolundaki spekülasyon devam etmektedir. Teori çerçevesinde Kürtçe de incelenmiştir. Kadri Kemal Kop (Sevengil) 1938'de kaleme almış olduğu “Araştırma ve Düşüncelerim” adlı kitabında, Urartuca, Hititçe ve Keldanice sözcükler ile Kürtçe

sözcükler arasında bağlantılar kuruyor ve bu yolla Türkler ile Kürtlerin aynı soydan olduklarını ispat etmeye çalışıyor (Copeaux, 1998: 50-51).

TDK üyeleri Osmanlıca “Millet” kelimesini pek sevmiyorlardı. Çünkü bu kelimedenden anlaşılan İslam Milleti idi. Dolayısıyla bu kavramın yerine Avrupa’daki millet kelimesinin karşılığı olacak bir kelimeye ihtiyaç vardı: Bu kelime “ulus”tu (Yalçın, 1988: 188).

İkinci Türk Tarih Kongresi’nde TDK’da etkili bir konumu olan ve Burdur milletvekili olarak 1935’de seçilmiş olan Prof. İbrahim Necmi Dilmen tarafından bir bildiri sunuldu. Bu bildirin başlığı “Güneş Dil Teorisi’nin Türk Tarih Tezi’ndeki Yeri” idi. Bu bildiri de ve genel olarak Güneş-Dil Teorisinde doğa bilimlerine aşırı bir hayranlık beslenmekteydi. Bazı kelimeler seçilerek ve bu kelimelerden yola çıkılarak diller ve bölgeler hakkında hükümler verilmekte ve dillerin oluşum ve gelişimindeki devamlılık izlenemez olmaktadır. Dilmen bildirisinde şunları aktarmıştır: (Dilmen’den aktaran, Ersanlı, 2006: 206)

“Avrupa dillerinde Angora ve yerli şivesine Angara ve Engürü şekillerinde geçmiş olan Ankara adının, hem Türkiye Cumhuriyeti’nin merkezi olan şehre, hem de onun yanından geçen nehre verildiği malumdur. Yalnız, bu ismin şehirden nehre mi, yoksa nehirden şehre mi geçtiği şimdiye kadar tespit edilmemiştir.

Hâlbuki bu isim yalnız Orta Anadolu’da görülüyor. Orta Asya’nın Şarkı Şimali taraflarında, Baykal Gölünün sularını Yenisey Nehrine ulaştıran bir nehrin adı da bütün haritalarda Angora’dır. Bu nehrin suladığı mıntıkaya da ‘zone d’Angora’ adı verilmektedir. Bu müşahede, kelimenin ‘su’ anlamıyla ilgisini göstermek için kâfidir... bu birkaç örnek, Güneş-Dil teorisinin tarih ve coğrafya kelimelerini analiz etmekle nasıl yeni hakikatler ortaya koyduğunu göstermeğe kafidir, zannedirim”.

Güneş-Dil teorisinin sağlam, bilimsel dayanaklara oturtulması amaçlanıyordu. Bunun için yabancı bilim adamlarından bu tezi destekleyecek olanlardan faydalanıldı. Şark ilimleri doktoru olan H. F. Kvergic’in kaleme almış olduğu “Türk Dillerinin Bazı Elamanlarının Psikolojisi” adlı kitap Mustafa Kemal tarafından incelenmişti. Bu kitabın yanında “Etudes Türk-Sumer” isimli bir kitap daha yazmıştı. Kvergic’e göre Osmanlı dili Türk dilinin bilimselliğini ve Türk ulusçuluğunu bozan bir psikolojiye sahipti. Psikolojik yöntemle Türk dilinin avantajlarını ortaya koymaya çalışmaktaydı. Kvergic, Türk çocuklarının ömürlerini 30.000 kelimelik Arapçayı öğrenmek için geçirmemeleri gerektiğini, kısa zamanda çok şeyi öğrenmeleri gerektiğini belirtmekteydi. Türk

dilindeki kesinlik, o dönemde önemsenen pragmatizm açısından önemliydi. Güneş-Dil teorisi ile bir taraftan Türk ırkı ve dilinin devamlılığı kanıtlanmaya çalışılırken, diğer taraftan dil sorunu laik bir anlayışla çözüme kavuşturulmak istenmekteydi. İlkel toplumlarda güneşe çok büyük bir güç atfedilmekteydi. Yapılmak istenen şey, Türk dilini İslamın tesirinden kurtarmaktı (Ersanlı, 2006: 208-209).

### **3.3.3. Türk Tarih Kurumunun Kurulması ve Kemalist Tarih Yazımı**

Bir Afrika atasözü resmi tarih anlayışı ile ilgili çok anlamlıdır: “Aslanlar kendi tarihçilerine sahip olana kadar, avcılık öyküleri her zaman avcıyı yüceltecektir” (Başkaya, 2007: 18). Bu atasözünde de belirtildiği gibi, tarihi yazanın kimliği çok önemlidir. Resmi tarihler yazılırken, resmi ideolojiyi meşrulaştırmak amacıyla bütün tarih yeniden ve resmi ideolojinin ihtiyaçları doğrultusunda yorumlanmaktadır. Ulusal kültürü temellendirmek amacıyla yapılan çalışmalarda yapılması gereken şey, dünden bugüne gelmek değil, bugünden düne gitmektir. Geçmişin yorumu zorunlu olarak, yorumlanılan zamanın bakış açısından yapılan bir yorum olmak durumundadır (Yavuz, 1998: 17).

Osmanlı Devleti’nde 19. Yüzyılın sonuna doğru milliyetçi hareketlerin canlanmasının da etkisi ile modern anlamda tarih yazıcılığı ortaya çıktı. Alman ve Fransız tarihçiliğinde kendini gösteren idealist, romantik, tarihselci ve pozitivist akımlar, Türk resmi tarih yazımında etkili olmuşlardır (Ersanlı, 2006: 22). Her başarılı devrim sonrası iktidara gelenler, tarihi kendi amaçlarına uygun olarak yeniden yorumlama yoluna gider. Kemalist tarih de bu şekilde ortaya çıkmıştır. Onlar tarihin akışını hızlandırmak, geçmişle olan bağları kopararak yönetimdeki meşruiyetlerini sağlama almak istemekteydiler (Yıldız, 1995: 369).

Türk reformcuları Fransız Devrimi’nden, özellikle devleti ve toplumu yeniden yapılandırma yönlerinden oldukça etkilenmişti. Bu bağlamda Fransa’ya özellikle 1793-1794 yıllarında hâkim olmuş olan Jakobenler’in etkisi çok fazla olmuştur. Jakobenler’e göre Fransız Devrimi her alanı kapsayan ve toplumsal hayatın her alanını etkileyen bir hareketti. Bu yaklaşımdan yola çıkarak Fransız tarihinin 1792’de başladığını ilan ettiler ve takvimi yeniden düzenleme yoluna gittiler, bayramlara, günlere ve aylara yeni isimler verdiler. Sokak ve caddelerin eski isimleri değiştirildi, kraliyet ailesi ve ruhban sınıfı ile ilişkili kişilerin yeni isimler alması teşvik edildi, yeni bir giyim tarzı ortaya

kondu. Tıpkı Osmanlı reformcuları gibi Kemalistler de vatandaşların dış görüntüsü, sokakların temizliği ve kurumların biçimsel özellikleri ile modernleşmeyi eş anlamlı olarak gördüler (Kasaba, 1998: 20-21). Kemalist ideolojinin en temel parçalarından biri olan “Türk Tarih Tezi”, bir kültür devrimi özelliği taşımaktadır. Kemalist tarih tezinin felsefi temellerini ulusçuluk, pozitivism ve laiklik oluşturmaktadır (Ersanlı, 2006: 103-104). Mustafa Kemal Tanzimat geleneğinin bir temsilcisi olduğu halde resmi ideoloji onu bu geleneğin dışında göstermeye büyük özen göstermektedir. Aslında o bu Tanzimat geleneğinin en radikal temsilcisiydi. Cumhuriyet sonrası aydınlar bir kişi kültü oluşturma yoluna gittikleri için, bu yola başvurmak zorundaydılar. Mustafa Kemal, heykellerinin yapılmasından büyük haz almaktaydı. 1927’de ilk anıtı Sarayburnu’nda yapıldı ve hızla çoğaldı. Dünyada belki de öldükten sonra en çok büstü ve heykeli yapılan kişi Mustafa Kemal’dir. Cumhuriyet Gazetesi’nde 5 Ağustos 1935’te çıkan bir haberde şu ifadeler kullanılmıştır: “Atatürk yarım bir ilahtır; Türklerin babasıdır. Hiçbir devlet şefi için hayatında bu kadar heykel dikilmemiştir; ne Mussolini’nin, ne Hitler’in, ne de Lenin’in anıtları onunkilerle ölçülemez,” (aktaran Başkaya, 2007: 142). Heykeller ve anıtlar yapılarak, ideolojik boşluk doldurulmaya çalışılmıştır. Yine o dönemin şairlerinde olan Aka Gündüz, Mustafa Kemal hakkında şu şiiri yazmıştır: “Görünmezi görür / Bilinmezi bilir / Duyulmazı duyar / Ezilmezi ezer” (aktaran Başkaya, 2007: 143). Atatürk marşı da bu bağlamda ilginçtir: “Tanrı gibi görünüyor her yerde / Topraklarda, denizlerde, göklerde / Gönül tapar kendisinden geçer de / Hangi yöne göz bakarsa Atatürk” (aktaran Başkaya, 2007: 143).

Güngör’e göre Türkiye’de her türlü merasim ve gösterinin Atatürk heykellerinin çevresinde veya Atatürk’ün kabrinde yapılması ile Cumhuriyetçi tarih yazımının yakın bir bağlantısı vardır. En önemli milli sembol olarak Atatürk kabul edilmiştir. Cumhuriyetçiler yeni rejimi eskinin zıddı olarak görmüşlerdir, fakat bununla yetinmeyerek Cumhuriyet öncesi dönemin sosyal ve kültürel yapısının anti tezi olarak kendini konumlandırmıştır. Bu nedenle Kurtuluş Savaşı’nı milli tarihin başlangıcı olarak kabul ettiler. Bu savaşla birlikte yeni bir milletin doğduğunu dile getirdiler. Osmanlı geçmişi inkar etmenin doğal sonucu olarak başka atalar bulmaları gerekmişti. Bu nedenle çok daha eski olan Hitit medeniyeti konusuna ilgi göstermişlerdir (Güngör, 1996a: 82-83).

1926 yılında Bakü de toplanan "Birinci Türkoloji Kongresi" büyük önem arz etmektedir. Bu Kongre ile SSCB'nin Asyalı geçmişe duyduğu ilgi somutlaşmıştır. Rusya'nın hedefi, Bakü'yü Türk dünyasının entelektüel başkenti yapmaktı. Kimilerine göre Rusya'nın gayesi pantürkizmi etkisiz hale getirmektir. Paris'teki "Paromete" hareketinin başı, Türkistanlı Mustafa Çay "Moskova'nın Fantezisi" olarak değerlendirmiştir. Türkiye yeni kazanmış olduğu Türk dünyasının entelektüel başkenti olma özelliğini kaybetmekten korkmuştu. Ayrıca büyük Rus Türkoloğu V. V. Barthold'un da kongreye katılması Türkiye açısından büyük önem taşıyordu. Dengeyi sağlayabilmek amacıyla Fuad Köprülü ve Hüseyinzade Ali Türkiye'yi temsilen gönderiliyorlar. (Copeaux, 1998: 30). Bu dönemde görüldüğü gibi Rusya ile Türkiye arasında büyük bir rekabet söz konusudur.

Bakü'deki Kongrede Barthold ile tanışan Köprülü, onu Orta Asya hakkında konferanslar vermesi için Türkiye'ye davet etmiştir. Bu Konferanslar Türkiye'deki Türkiyat Enstitüsü tarafından, "Orta Asya'nın Tarihi Hakkında Dersler" başlığı altında yayınlanmıştır. Bu metinler daha sonra Almancaya da çevrilmiştir<sup>5</sup>. Bu yapıt Türkiye'de Kemalist tarih tezlerinin oluşturulmasından önce yayınlanmış olduğu için, bilim çevreleri ondan yararlanmışlardır. Ancak daha sonra yapılan Tarih Kongresinde bu bilimsel çalışmalar ve dolayısıyla Barthold Türk düşmanı olduğu iddialarıyla dışlanıyor. Bundaki en önemli etken Barthold'un tezlerinin Türk milletinin geçmişini arzu edildiği gibi yüceltmemesidir (Copeaux, 1998: 47-48)

Atatürk Mustafa Celaleddin ve Leon Cahun'dan etkilenmiştir. (Copeaux, 1998: 20; Reed, 1996: 113). Bilindiği gibi bu kişiler Türk milliyetçiliğinin doğuşunda çok etkili olmuşlardır. Bunların fikirleri Kemalist tarih yazımında belirleyici olmuşlardır. Sadri Maksudov ve Yusuf Akçura Cumhuriyet Türkiyesinin doruğuna ulaştıktan sonra 1931-32 Tarih Tezleri ile daha önceki dönemlerde ileri sürülmüş olan tarih tezlerini (Orhun Anıtları hakkında vb.) daha geniş kitlelere ulaştırma imkanını bulmuşlardır (Copeaux, 1998: 25).

Akçura'da Cahun'dan büyük ölçüde etkilenmiştir. Kemalist tarih yazımının simgesi haline gelen bu kişi, tarihi Batı'daki gibi bölümlenmeye (Antik çağ, Orta çağ, Modern

---

<sup>5</sup> Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens, Berlin 1935

çağ ve çağdaş dönem) tabi tutmayı yanlış buluyor. Çünkü her milletin kendine göre bir tarihi gelişim süreci söz konusudur. O tarihi şöyle çağlara ayırıyor: Eski Türk Dönemi (13. Yüzyıla kadar), Cengiz Han'la Birleşme, Türk Moğol İmparatorluğunun çözümlenmesinden oluşan devletler dönemi, son olarak da Türk Halklarının Uyanışı Dönemi. Bu bölümlenme hiç bir zaman ders kitaplarında kullanılmamıştır. Aksine, İslamiyet'i kabul günümüz tarih algılayışının temelini oluşturmaktadır. Bu bölümlenme anlayışı içerisinde İslam'a yer verilmemiştir. Önemli bir başka nokta ise Cengiz Han'ı dolayısıyla Moğol İmparatorluğunu Türk tarihine dâhil etmesidir. Akçura'ya göre Cengiz Han önemlidir, çünkü o Türk ve Moğol savaşçıları bir araya getirmiştir ve böylece Türk Tatar dünyası birleştirilmiştir. Cahun Türk tarihinin en büyük kahramanı olarak Cengiz Han'ı görüyor. Bu düşüncenin etkisiyle daha sonraki dönemlerde resmi söylemin aksine, ona çok değer verilmiş ve övgüler yağdırılmıştır. Akçura'daki bu yaklaşımda da Cahun'un etkisi söz konusu olabilir (Copeaux, 1998: 26).

Akçura, Kazan'lı oluşundan olsa gerek ki Türk Tarihini Orta Asya merkezli ele almaktadır. Türk tarihinin en büyük devleti olan Osmanlı devletini Moğol imparatorluğunun ve hatta o yıkıldıktan sonra kurulan devletlerin daha altında bir yere oturtmuş oluyor, daha doğrusu Osmanlıyı ve onun kültürünü reddediyor. Bu belki de o dönemde genel olarak hakim olan Osmanlıya ait her şeye karşı olma düşüncesinin bir ürünüdür.

Türk tarihinin yazımında en etkili olan kişilerden birisi de Zeki Velidi Togan'dır (1890-1970). 1911 tarihinde "Türklerin ve Tatarların Tarihi" adlı kitabı yazdı. Kısa süren Baskır Cumhuriyeti başbakanı olarak görev yaptı. Daha sonra Rusya'dan kaçarak 1924'te Türkiye'ye geldi. İstanbul Üniversitesinde tarih dersi verdi (1927-1932). 1928'de "Umumi Türk Tarihine Giriş" başlığıyla notları yayınlandı. Bu eser sonraki kuşaklar üzerinde büyük tesirler bıraktı. Bu notların ilk bölümü olan "Türk Tarihinin Eski Devirleri" Kemalist tarih tezlerinin üzerinde doğrudan esin kaynağı olmuştur (Copeaux, 1998: 28-29; Die Welt des Islams (der.), 1932: 22-24). Zeki Velidi Togan tarih yazımı anlayışı ile Atatürk ve Kemalist tarih yazımına ters düştü ve ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Ülkeyi terk etmesinin iki gerekçesi olduğu söylenebilir: SSCB'ye karşı olan düşmanca yaklaşımı ve ırkçı fikirleriydi (Die Welt des Islams (der.), 1932: 25; Werner, 1965: 1350).

Fuad Köprülü (1890-1966), Rusya'dan kaçarak Türkiye'de yerleşen tarihçi, edebiyatçı ve dilbilimcilerle Türk aydınlarının bütünleşmesini sağladı. Bu göçmen bilim tarihçi ve edebiyatçıların Türkiye'ye yerleşmelerini ve iyi mevkiler almalarını sağladı. Türk Ocağının kurucu üyesidir. Türkiye'de edebiyat alanında en büyük araştırmaları o yapmıştır. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığını yapmıştır. 1924'te "Türkiyat Enstitüsü"nü kurdu. Bu enstitü, tarihsel, dilbilimsel, coğrafi vb. alanlarda araştırmalar yapmayı amaçlamıştı. Aynı yıl kurulan "Türkiyat Mecmuası" ile bu alanlarda özellikle de göçmen Türk dil uzmanları kendi fikirlerini geniş kitlelere kadar ulaştırabildiler. Bu dilbilimciler özellikle 1924-29 arasında oldukça iyi karşılandılar. Bunların hepsi Kemalist sisteme hayranlık duyuyorlardı. Bundaki en büyük sebeplerden birisini ise Rusya'yla olan gizli rekabet oluşturuyordu. Yani Türkiye Türk dünyasının merkezi olma özelliğini kaybetmek istemiyordu. Hemen hepsi Kemalist ideolojiye büyük bir bağlılık duyuyorlardı (Copeaux, 1998: 29-30).

Görüldüğü gibi Türk Ocaklarının kuşakları, jöntürklerin entelektüel mirasını, genç Kemalistlere aktarmışlardır. Türk Ocakları Kemalist rejimin alt yapısını teşkil ettikleri halde Türk Ocaklarının uzantısı olan "Tarih Tetkik Heyeti" kapatılarak yerine 1931 de "Türk Tarih Tetkik Cemiyeti" (TTTC) kuruldu. Aynı kişiler bu yeni yapılanma içerisinde de görevlendirildiler. Ama bu arada çok önemli bir noktaya dikkat etmek gerekiyor. Her ne kadar Türk Ocakları Kemalist ideolojiyi destekleseler de, bağımsız çalışıyorlardı. Kemalist ideoloji her şeyi en ince noktasına kadar kontrol edebilmek ve olası en ufak bir muhalefeti engellemek amacıyla devletin kontrolüne alma ihtiyacını duymuştu. Böylece Entelektüel yaşamı devlet denetim altına almış oluyordu (Copeaux, 1998: 39-40; Güngör, 1996d: 203-204). Üniversite de özerklik olmadığı için bu müessese hükümetin, dolayısıyla partinin kontrolü altındaydı (Güngör, 1975: 233).

Fuller'e göre Kemalist tarih yazımında İslam öncesi Türk tarihi ırkçı bir yorumla yeniden okunarak yeni bir milliyetçilik oluşturulmak amaçlanmıştır. Tarihe ırkçı eğilimli bakış açısı Türkiye'ye özgü bir durum değildi. Aynı tür yaklaşımları Macar, Yunan, Alman, Japon, İran, Slav ve Siyonist ve birçok benzer etnik-ırkçı hareketlerde de görmek mümkündür (Fuller, 2008: 51).

Toplumlar modernleşme hareketlerinde herhangi bir "yabancı el" olduğunu düşündükleri zaman, onu reddetmeye ve aynı zamanda ondan korunmaya meyilli



oluyorlar (Maalouf, 2009: 99). Türk Tarih Tezi'yle o güne kadar gerçekleştirilmiş olan reformların bir şekilde batıdan taklit edilerek alınmadığı, bunların eski Türk tarihinde mevcut olduğu gösterilmeye çalışılarak, inkılaplar meşrulaştırılmış oluyordu: (Güngör, 1996a: 79-80)

“Bir insan topluluğunu bir millet haline getirmek ve her şeyden önce, onları bir millet olduklarına inandırmakta mümkündür. Bugünkü hayatımızda var olmayan bir şeyin kaynağı çok eski geçmişimizde bulunduğu veya gösterildiği takdirde, oda bir çeşit meşruluk kazanır, yerli ve milli olur.”

Bunun en iyi göstergesi ise Türklerde kadınlara toplumda büyük önem verildiği yolundaki iddialardır. Kadın erkek eşitliğini vurgulamak amacıyla Kemalist rejim eski Türk tarihine uzanmakta ve o zamanlarda kadın ve erkeğin Türklerde eşit oldukları belirtilmekteydi. Efsanevi Türk geçmişine atıfta bulunularak bir taraftan kadın hakları savunulmuş olmakta, diğer taraftan ise milliyetçi efsane pekiştirilmiş olmaktadır (Arat, 1998: 87).

Kemalist tarih yazımı içerisinde Türk tarihi ele alınırken, İslami döneme çok az yer verildiği gibi, bu dönemin, özellikle de Osmanlı döneminin ne kadar kötü olduğu üzerinde durulmaktadır. “Türkiye kurulduktan sonra inkılapçılar, tarih içinde milli olmayan her şeye karşı (tabi kendi ölçülerine göre) aleyhte bir tavır takındılar. O kadar ki, Türk tarihinin İslam medeniyeti içindeki gelişmesi adeta uzun bir kabus gibi gösterildi” (Güngör, 1996a: 77). Yeni kurulan ulus-devlete hizmet edecek tarih yazımı gerçekleştirilirken, şanlı Türk tarihinin İslamdan çok daha önceki dönemlerde başladığının altı çizildi. Bazı yazarlar İslam sonrası Türk tarihine olumsuz bir yaklaşım sergileyerek, İslamlaşmayla birlikte Türk tarihinin batağa saplandığını ileri sürdüler (Fuller, 2008: 63).

Osmanlı tarih anlayışına antitez olarak ortaya çıkan yeni tarih yazımının Tarihe bakışı ve kendini meşrulaştırışı da elbette daha değişik olacaktı. Mesela Osmanlı ve İslam anlayışında Fetih ve Cihat anlayışı söz konusudur. Dolayısıyla Türklerin Türkiye'nin sahibi oluşlarını ispat etme diye bir sorun söz konusu değildi. Ama yeni tarih yazımı İslam dönemi Türk tarihini bir ölçüde reddettiği için, kendisi için çok başarılı atalar bulmak mecburiyetindeydi. Türkiye'yi kuran modernleştirici elitler, yeni kurulan devleti bütün kurumları ile beraber Osmanlı İmparatorluğu'nun anti-tezi olarak kurgulamışlardır (Nişancı, 2002: 124). Halbuki Atatürk'ün kendisi Osmanlı

aydınlanmasının bir ürünüdür (Çizakça, 2002: 59). Kemalizm'in büyük savunucusu Tekin Alp, Kemalist hareketin 1908 darbesi sonrasında iktidarı ele geçiren İTC rejiminin bir devamı olamayacağını ileri sürüyor (Tekin Alp, 1998: 47). Osmanlı mirasının inkâr edilmesini Ortaylı eleştirmektedir: “Bazıları, “Osmanlı’yı reddederim” diyor. Zannediyor ki adam, pasta keser gibi bir tarih yapabilir. Mümkün değil? Bir kere Cumhuriyeti kuranlar Osmanlı paşaları, Osmanlı erkân-ı harbiyesi. Demek ki bu redd-i miras sosyal düşünceye, sosyal realiteye uymayan bir görüş” (Ortaylı, 2007b: 63).

Kemalist yönetim geçmişin yani Osmanlının bütün izlerini ve kalıntılarını toplumsal yapıdan silip atmak istiyordu. Bu nedenle tarih yazımında Asyalı kökler ön plana çıkarılıyordu. Yunanlıların ve Ermenilerin Anadolu üzerinde hak iddia ettikleri bir dönemde bu Asyalı kökleri ön plana çıkarmak büyük tehlike arz ediyordu. Dolayısıyla Anadolu’da Türk atalar bulmak gerekiyordu. Onların iddialarını tamamen geçersiz kılmak için Anadolu’da daha önceleri yaşamış atalar bulmak gerekiyordu (Copeaux, 1998: 31). Türkçülüğün temel alameti olarak kafa ölçüsü alma usulü revaç buldu (Güngör, 1975: 230). Bu yönde özellikle Afet İnan’ın önemli çalışmaları olmuştur. Eski tarihlere ait mezarlardaki kafatasları incelenerek Türklerin genel yapıları ortaya konmaya çalışılmaktaydı.

Güngör’e göre: “Tarihle ilgini arttığı çağlar genellikle cemiyetlerin düşüş ve çıkış dönemleridir. ...İnsanlar o günkü buhran içinden çıkış yolunu tarih içinde ararlar. ...Geçmişe hasretle bakmanın asıl sebebi, insanların kaçıp, sığınacak bir yer arama değil fakat daha iyi bir dünya kurma istemeleridir. Mazide özlenen şeyler, bizim bugünkü hayatta mahrum kaldığımız kıymetlerdir” (Güngör, 1975: 59-61). Bu yeni tarih yazımı için de bu görüşün doğru olduğu söylenebilir.

Atatürk, Türk tarih yazımına çok büyük çaplı değişiklikler getirdi. Osmanlı Devleti’nin tarihi yabancı yani Türk-olmayan olarak görülmekteydi ve dolayısıyla oldukça sınırlandı (Schlegel, 1982: 51). Tekin Alp’a göre Mustafa Kemal ““Türk tarihinin Osmanlı oymağı ile doğmayıp belki İsa’nın doğumundan on iki bin yıl önce var olduğunu, Türklerden başlayarak bütün dünyaya öğretmenin zamanı çoktan gelmiştir” diye düşündü” (Tekin Alp, 1998: 142).

Kemalist tarih yazımının en çok üzerinde durduğu dönemlerden birisi Kurtuluş Savaşı'dır. Bu dönem kutsanmakta ve lider olarak da Mustafa Kemal'in kişiliği ön plana çıkarılmakta ve ulusal varlığın ve bağımsızlığın sembolü olarak sunulmaktadır. Bu tarih yazımında aşırılıklar dikkati çekmektedir. Başkaya'ya göre bu savaş iddia edildiği kadar önemli ve halkın katılımının yüksek olduğu bir savaş değildir. Milli Mücadelede cephelerde şehit olan askerlerin sayısı 9167'dir. Bu rakam bile savaşın abartıldığı kadar büyük olmadığını ispatıdır. Bu savaşa halkın katılımı da sınırlı kalmıştır. Hastanelerde değişik nedenlerle ölen askerlerin sayısı daha fazladır. Ayrıca bazı yazarlara göre o dönemde İstiklal Mahkemeleri tarafından idam edilenlerin sayısı bu sayıdan daha fazladır (Başkaya, 2007: 72).

1931'de Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti kuruldu (TTTC). TTTC'nin yaptığı ilk iş 1930 yılında "Türk Tarih Kurumu" (TTK) tarafından hazırlanmış olan "Türk Tarihinin Ana Hatları" (TTA) adlı eserden etkilenecek okullar için tarih kitabı hazırlamak oldu. Bu kitapta Kemalist tarih anlayışını bütün ayrıntıları ile bulmak mümkündür. 1932'de yapılacak Birinci Türk Tarih Kongresinden önce hazırlanmış olmakla, kongrede katılımcılar bir oldubitti ile karşı karşıya bırakılmışlardı. Böylece Kemalist ideolojinin tarihe darbesi tamamlanmış oldu (Copeaux, 1998: 40-41 ). TTA, 600 sayfalık bir kitap olduğu halde, bu kitapta Türkiye Cumhuriyeti'ne 1 sayfa yer ayrılmıştı. Bu durum ulusal köklerin çok eskilerde aranması düşüncesinin ne kadar ağır bastığını ortaya koymaktadır (Ersanlı, 2006: 124).

Türk Tarihinin Anahatları adlı kitap temel alınarak hazırlanmış olan resmi ilk tarih ders kitabı dört cilt halinde 1932'de yayınlandı. Bu kitap bir yıl sonra basitleştirildi ve ortaokullar için üç ciltlik bir tarih kitabı haline getirildi (Ortamektep İçin Tarih). Kitabın ilk cildi 1933'de yayınlandı. Kitapta Türklerin "ırk" olarak ön plana çıkarılarak yüceltildikleri görülmektedir. Kitaba göre Türkler tarihte çok büyük uygarlıklar kurmuşlar ve diğer uygarlıklara etki etmişlerdir. Türklerin Osmanlı Devleti öncesindeki varlığının altı sık sık çizilmektedir (Ersanlı, 2006: 126). Bu yolla Türk çocuklarına, kendi uygarlıklarının Osmanlı ile başlamamış olduğu, eskiden daha büyük uygarlıkların kurulmuş olduğu anlatılmaya çalışılmaktaydı. Osmanlı-Türk özdeşliği ortadan kaldırılmak istenmekteydi.

Ortamektep İçin Tarih'in ilk cildinde insan topluluklarının dil ve ırk özellikleri incelenmeden anlaşılamayacağı belirtilmektedir. Irkın tanımı yapılmaktadır: aynı kandan gelmekte olan ve fiziki yapıları biri birine benzeyen kişiler olarak tanımlanmaktadır. Bu kitapta Eugene Pittard'ın kafatasına göre yaptığı sınıflama ile Gobineau'nun renkleri esas alarak yaptığı ırk sınıflandırmalarına yer verilmiştir. Dillerde sınıflandırılmıştır. Buna göre Türkçe en eski ve en önemli dil konumundadır. Türk dilinin ve ırkının önemi üzerinde durulmaktadır. Kitapta Türklerin tarihte 20 devlet kurdukları ve devlet kurma konusunda çok yetenekli oldukları belirtilmektedir. Ayrıca Türklerin ne kadar geniş coğrafyalara yayıldıkları da anlatılmaktadır. Anayurttan ilk göçlerin M.Ö. 20.000 yılına kadar uzandığı belirtildikten sonra, M.Ö. 7000'de Türklerin Güney Çin'e kadar ilerledikleri, 5000-6000 tarihlerinde ise Çin-Kansu bölgelerine yerleştikleri belirtilmektedir. Anadolu'da kurulmuş olan medeniyetler de Türkler tarafından kurulmuş medeniyetler arasında sayılmaktadır. Diğer büyük uygarlıklarda (Hint, Çin, Yunan, Mısır) yaşayan insanlar arasında bir dayanışmanın olmadığını altı çizilmekte ve Çinlilere Türklerin uygarlığı götürdükleri ileri sürülmekteydi (Ersanlı, 2006: 127-129). Böylece Türklerin en eski uygarlık oldukları belirtilmeye çalışılmaktadır. Türk tarihini Osmanlı Devleti'nden ibaret görmenin yanlış olduğu bilinçaltlarına işlenmek istenmekteydi. Anadolu'nun bir Türk yurdu olduğunun altı çizilmek istenmekteydi. Türklerin ırki özelliklerinin diğer ırklardan çok daha üstün konumda olduğu anlatılmaya çalışılmaktaydı.

Tarih ders kitabının I., II., ve IV. Ciltleri yaklaşık olarak 400'er sayfadır. Bu kitabın III. Cildi Osmanlı tarihini konu olarak irdelemektedir ve 200 sayfadan daha kısadır. Bu kitapta Osmanlı için Batılıların kullandıkları "hasta adam" söylemine yer verilmiştir. Bazı yerlerde Osmanlı Devleti'nden bahsedilirken sanki yabancı bir devletten bahsediliyormuş gibi bir yaklaşım sergilenmiştir (Ersanlı, 2006: 132).

Atatürk'ün direktifiyle Şevket Aziz Kansu ve diğer bazı antropologlar Türk ırkının özelliklerini belirlemeye dönük çalışmalar yapmışlardır. Atatürk bu konudaki çalışmaları teşvik etmekle kalmamış, kendisi de batılı kaynaklarda ırk kavramıyla ilgili kaynakları incelemiş ve milli eğitim müfredatına aldirmaya çalışmıştır. Atatürk'ün gayesi sadece Türk ırkının genel özelliklerinin ortaya konması değildi. Bunun yanında bu kavramın halka benimsetilmesini de amaçlamıştır (Özönder, 2000: 65-66).

1930-31’de Orhun Metinlerinin asıl işlevi Türk dilinin kutsanması ve harf devriminin gerekliliğinin haklılığının ispatlanmasıydı. Bu dönemde çıkarılan tarih ders kitaplarında Türklerin eskiden kendilerine ait bir yazı dillerinin olduğu, Arapçanın Türklere ait olmadığı ve Türk dili için hiç uygun olmadığı belirtilerek, Latin alfabesine geçişin haklılığı belirtilmeye çalışılmıştır (Copeaux, 1998: 135). Arap alfabesi terk edilerek, Türk alfabesi oluşturulup uygulanmaya konulsaydı, bu açıklamanın tutarlılığından söz edilebilirdi.

Kemalist tarih anlayışına bilimsel bir kalıp bulmak için Antropolojiden yararlanıldı. Antropolog Pittard’ın tesiri oldukça fazlaydı. Bu konuda bilimsel çalışmalar yapma amacı ile 1933’te “Antropoloji Kürsüsü“ kuruldu (Copeaux, 1998: 35). Türk tarihinin yazılması ve tarih ders kitaplarının hazırlanmasında karşılaşılan zorluklar, daha geniş çerçevedeki bir örgütlenmenin gerekliliğini ortaya koymuştu. Bu yöndeki açığı kapatmak amacıyla tarih kongresinin toplanmasına karar verildi (Ersanlı, 2006: 136-137). Birinci Türk Tarih Kongresi eğitsel kaygılarla toplanmıştır. Katılımcılar daha ziyade lise ve ortaokul öğretmenleriydi. TTTC’den katılımcılar azınlık konumundaydılar. Bilimsel bir kongre olduğu söylenemez. Bu kongrenin gayesi, öğretmenlere yeni tarih yazımını anlatarak onları yönlendirmektir (Copeaux, 1998: 46).

Türkiye, İslam sonrası Anadolu Türk tarihini kabul etmemekteydi. Diğer taraftan ise Anadolu’nun Türk yurdu olduğunu göstermek istiyordu. 1932’de gerçekleştirilen “Türk Tarih Kongresi”, Kemalist tarih yazımının ne kadar ilerlemiş olduğunu ortaya koyuyordu. Kemalist tarih yazımına göre Türkler Anadolu’ya Milattan birkaç bin yıl önce gelmişlerdi ve Sümerler ile Hititler Türk halklarıydılar (Hirsch, 1982: 34-35). A. Jarde’nin eseri “La formation du peuple grec“ (1923), ve H. Berr’nin “En Marge de l’Histoire Universelle” (1934) adlı eserlerde Yunan kültür ve medeniyetine büyük önem verilirdi. Türklerin, parlak bir uygarlık kurmuş bir Anadolu halkı olan ve Yunanların öncüleri ve ustaları olarak sunulabilecek Hititlere yönelik incelemeleri desteklenmesinin nedenlerinden biri de budur (Copeaux, 1998: 261-262 )

Werner’e göre Yunanlıların ve İtalyanların Anadolu’ya dönük geçmişten kaynaklanan toprak taleplerine cevap vermek amacıyla Atatürk Tarihçilerden bu taleplerin tarihi olarak geçersizliğini ortaya koymaları için araştırmalar ve argümanlar bulmalarını istedi. Bunun üzerine de Hitit teorisi ortaya çıktı ve Hititlilerin Türklerin ataları olduğu,

dolayısıyla Anadolu'nun eskiden beri Türklere ait olduğu ortaya konmaya çalışıldı (Werner, 1965: 1348; Rummel, 1948: 1138). Türk Tarih Kurumu, 1931'den sonraki faaliyetleriyle Türklerin Hint – Avrupai milletler arasında ve ari ırktan olduklarını, tarihten evvelki devirlerden itibaren Sümer, Hitit vb. gibi en eski medeniyetleri kurduklarını ispat eden bütün delilleri topladılar. Afet İnan verdiği konferanslarla Türklerin Turanlı farz edilmesindeki hataları ortaya koyan konferanslarında Moğollarla Türklerin alakası olmadığını anlatıyordu: (Afet İnan'dan alıntılan, Safa, 1997: 205)

“Orta Asya'nın otokton halkı Türktür, ..., binaenaleyh orada büyük Türk ailesinden başka ve ondan ayrı indo-öropeen namı altında bir ırk yaratmağa kalkışmak tabiate isyan olur. Makul ve insan'î olan, tabiatın, Orta Asya yaylalarında yarattığı irki tanımak ve onun adına hürmet etmektir.

Kafasını, vicdanını en son terakki şuleleriyle güneşlendirmeye karar vermiş olan bu günün Türk çocukları biliyor ve bildireceklerdir ki onlar 400 çadrlı bir aşiretten değil, on binlerce yıllık arî, medeni, yüksek bir ırktan gelen, yüksek kabiliyetli bir millettir.”

Mustafa Kemal Türk Tarihinin Anahatları'nın yeniden yazılmasını istemekteydi. Bununla birlikte tarih ders kitaplarının yenilenerek, yeni tezlere uygun hale getirilmesini arzulamaktaydı. O, Tarih tezinin savlarını kuvvetlendirmek istiyordu. Bütün bu amaçların gerçekleştirilmesi için Temmuz 1932'de Mustafa Kemal'in inisiyatifiyle ve Maarif Bakanlığı'nın resmi girişimleriyle Birinci Türk Tarih Kongresi Ankara'daki Halkevi binasında toplandı. Asıl gaye 1929-1932 yılları arasında büyük ölçüde şekillenmiş olan yeni tarih tezini resmi bir çerçevede geniş kesimlere tanıtmak ve bu bağlamda tarih kitaplarının yeniden yazılmasını sağlamaktı. Amaca uygun olarak, kongre katılımcılarının büyük bölümünü orta dereceli okulların öğretmenleri oluşturmaktaydı. Katılımcılardan 25'i Türk Tarih Kurumu'nun üyesiydi. Bunların büyük bölümü milletvekiliydi. 18 katılımcı üniversite profesörü ya da asistandı. Katılımcıların 198'i ise ortaokul ve lise öğretmenleriydi. Bunlardan aktif olarak tartışmalara katılanların sayısı 33'tü. Diğer katılımcılar dinleyici konumundaydılar. Aktif katılımcıların 15'i kongreye bildiri sunmuşlar ve bu bildirilerden bazıları üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Kongre 10 gün sürmüştür (Ersanlı, 2006: 139-140).

Afet İnan 1932'de toplanan “Birinci Türk Tarih Kongresi”nde “Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde” başlıklı bir bildiri sundu. Bu bildiride ağırlıklı olarak tarih öncesi kaynaklardan yola çıkarak Türklerin tarihin derinliklerindeki varlıklarını ve etkilerini

ispatlamaya çalışmıştır. Afet İnan'ın tarih alanında yapmış olduğu çalışmalar 1930'lu yıllarda hâkim olan "misyoner tarihçilik" anlayışının bir sembolü olmuştur. İnan aynı zamanda "yurttaşlık-tarih ekolü"nü de başta gelen temsilcilerinden birisi olmuştur (Üstel, 2009: 215-216). Ersanlı'ya göre Cumhuriyetin başlangıcından itibaren tarihçiler Türk ulus-devletinin kurucuları olarak görülmüşlerdir. Bu nedenden dolayı tarihçilerin bilimsel uğraşlarındansa siyasal misyonları daha üstün tutulmuştur (Ersanlı, 2006: 16).

Türk tarihinin resmi tarihçilerinden Afet İnan, Anadolu ırkı üzerinde yazdığı Fransızca "Türk Halkının ve Türk Tarihinin Antropolojik Karakteri Üzerine" (1939) konulu doktora tezinde, 6500 kişilik örneklemeden aldığı ölçülere dayanarak, Anadolu (Türk) ırkının %75 oranında brakisefal, düz ince burunlu, kahverengi saçlı, sonuç olarak "Dinarik ile karışmış Alpli" yani "Beyaz" (Ari) olduğu sonucuna varıyordu. Çekik gözlü Moğolların oranı %5 den azdı. Gerçi fenotipik (görünür) özellikler böyleydi; ama kan grupları gibi genotipik (laboratuarlarda saptanabilen görünmez) bazı özellikler, Türklerin, Sarı Asyalılarla, beyaz Avrupalılar arasında bulunduğu görüşünü destekliyor, doğruluyor (Güvenç, 1994: 25).

Tekin Alp, Türklerin sarı ırktan oldukları yolundaki görüşleri eleştiriyor ve Türk ve yabancı bilim adamlarının yaptıkları çalışmaların Türklerin Hint-Avrupalı uluslar arasında olduğunu ortaya koyduğunu savunuyordu (Tekin Alp, 1998: 143-147). Tekin Alp iddiasının doğruluğunu ispatlamak amacıyla bir Fransız olan Dr. Legendre'den şu alıntıyı aktarıyor: "Türk, beyaz ırkın uzun boylu, uzun yüzlü, ince, düz veya kemerli burunlu, ince dudaklı, bütünüyle açık, çoğunlukla ela veya mavi gözlü, gözkapaklarının kapanış çizgisi yatay, en güzel tipidir" (Legendre'den aktaran, Tekin Alp, 1998: 147). Bu yaklaşım etnik bir Türk milliyetçisi tarafından savunulsa, bir ölçüde anlaşılabilir. Fakat Yahudi olan ve kendini Türk olarak gören birisi için pek anlaşılır değildir.

Ersanlı Türk Tarih Tezi'nin ortaya çıkışını şu şekilde açıklamaktadır: (Ersanlı, 2006: 14-15)

"Bazı Avrupalı tarihçi ve coğrafyacılar Türkleri ikinci sınıf bir ırk olarak tanımlamışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra Osmanlı/Türk kimliği meşruluğunu yitirdiğinden bu yargıyı, Osmanlı öncesi Türklere atıfta bulunarak değiştirmek mümkündü. "Türk halkının brakisefal olan ve Mısır, Anadolu, Ege ve Mezopotamya'da büyük uygarlıklar kuran bir ırka mensup olduğu" savı böylece ön plana çıkarılacaktı. Yeni kuşakların bu "gerçeği" öğrenmeleri ve bundan uluslaşma süreci için gerekli gücü almaları gerekiyordu.

Ulusal bilinç oluşturma amacıyla yapılan tarihsel araştırmalar da “milli ve ilmi bir vazife” olarak görülecekti. 1932’deki Birinci Türk Tarih Kongresi’nde dile getirilen resmi teze göre tarihin ikili bir amacı olmalıydı: Osmanlı öncesi dönemlere dayanılarak güçlü bir ulusal bilinç oluşturmak ve bu bilinci “doğa yasaları”na (örneğin arkeolojiye) dayandırmak”.

Ersanlı’nın da belirttiği gibi yeni nesillere ulusal bir kimlik kazandırmak açısından tarih çok önemli bir araç olarak işlev görmekteydi. Türk gençlerinin Türk ulusal kimliği ile özdeşleşmelerinin yolu, Türk kimliğini gurur duyulacak bir şekilde kurgulamaktan geçmekteydi. Bu bağlamda Osmanlı Devleti ile olan bütün bağlar kopartılmıştı. Kemalist rejim kendisini Osmanlı’nın anti-tezi olarak gördüğü için daha eski dönemlerde yeni bir tarih yaratmak gerekmekteydi. Eski Türk tarihinin çok parlak olduğu ortaya konarak, Türklerin ikinci sınıf bir ırk olmadığı ispatlanmaya çalışılacaktı. Pozitivist bir anlayışı kendine temel alan yeni rejim bu iddiaların bilimsel olduğunu ortaya koymak zorunda kendini hissetti. Keyder’e göre 1838-1876 döneminde idari ve hukuki modernizasyon alanında yapılanlar, Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilenlerden daha az değildi. Merkezi devletin aygıtlarının güçlendirilmesi amacıyla II. Abdülhamit döneminde atılan adımlar oldukça önemlidir (Keyder, 2008: 111).

Maarif Vekili Mahmut Esat Bozkurt, kongrede yapmış olduğu konuşmada, yapılan bilimsel araştırmalara göre Türklerin Avrupalılardan çok daha önce tarih sahnesine çıktıklarını ileri sürmüştür: (aktaran, Ersanlı, 2006: 140)

“Türkler Anayurtları olan Orta Asya’da Yontmataş devrini milattan 12.000 sene evvel geçirdikleri halde Avrupalılar ancak 5000 sene daha sonra bu devirden kurtulabilmişlerdir. Diğer taraflarda insanlar henüz ağaç ve kaya kovuklarında yaşarlarken Türkler Orta Asya’da kereste ve maden medeniyetini meydana getirmişler, hayvanları ehlileştirmişler, çiftçiliğe başlamışlardır”.

Bu yolla Türklerin medeni anlamda Avrupalılardan daha ileri olduğu anlatılmaya ve Türkleri medeniyette geri kalmış olarak göstermeye çalışanlara cevap verilmeye çalışılmıştır. Millet inşa sürecinde tarihe önemli bir görev yüklenmiş olmaktadır: Türk gençlerine kendi tarihleriyle ve milletleriyle gurur duymalarını sağlamak ve geçmişteki başarı anlatısının onları geleceğe dönük olarak ümitlendirmesini sağlamaktır: Geçmişte başarılı olan bir milletin gelecekte de başarılı olmamasının hiçbir gerekçesi olamazdı.

Tarih kongresi ile yeni bir tarih yaratılması planlanmaktaydı. Kongre katılımcıları eleştirel olarak konulara yaklaşmıyorlardı. Kongre katılımcılarından ulusçuluk ya da bilim karşıtı bir görünüm vermek istemiyordu. Zaten ulusçuluğa karşı çıkmakla bilim



karşıtı olmak aynı anlama gelmekteydi. Yapılmak istenen resmi teze uygun araştırmalar yapmak, yazmak ve bunları yeni nesillere aktarmaktı. Kongrenin misyoner tarihçileri eleştirel en ufak girişimlere bile izin vermiyordu. Farklı yaklaşımlar getirmek isteyenlere şüphle ile yaklaşılmaktaydı. Tek güvenilir kişi olarak görülenler, sorgusuz sualsiz resmi ideolojiye sadakat gösteren kişilerdi. Katılımcı tarihçilerin hemen tamamı ulusal tarih yazımının geliştirilmesinin gerekliliğine inanıyorlardı (Ersanlı, 2006: 141-143).

1937’de toplanan İkinci Türk Tarih Kongresi, ilkinden önemli ölçüde farklılıklar göstermiştir. 6 gün sürdü. Daha fazla kişinin kongreye katılımını ve bildiri sunmalarını sağlamak amacıyla A ve B kısımları oluşturuldu. Katılımcıların büyük bölümünü Üniversite Profesörleri ve araştırmacılar oluşturmaktaydı. Katılımcı uzmanların yarıdan fazlası (48/90) Avrupa ülkelerinden gelmişlerdi. Böylece kongreye uluslararası bir nitelik kazandırılmış olmaktadır. Kongrede ele alınan ana konular arkeoloji, antropoloji ve dil-bilim idi. Bu konular medeniyet tarihi çerçevesinde ele alınmıştı. Bu bağlamda zaman aralığı olarak da tarih öncesi ve tarihin ilk devirleri belirlenmişti. Kongreye sunulmuş olan bildirimler üzerinde ne tartişma yapılmış ve ne de onlara herhangi bir eleştiri yöneltiştir. Kongrede 60 bildiri sunulmuştur. Kongrede sunulmak üzere hazırlanmış olan 30 bildiri, sunulmamış fakat sonradan diğer bildirimlerle birlikte basılmıştır (Ersanlı, 2006: 204).

Katılımcılar arasında Prof. Pittard gibi yabancı bilim adamları da vardı. Bu kongrede daha ziyade iki kongre arası dönemde yapılmış olan araştırmaların sonuçları ve arkeolojik kazılar sonrasında elde edilen veriler üzerinde durulmuştur. Kemalistler, kendi tezlerinin dünya çapında önemli bilim adamları tarafından da paylaşıldığını göstermek istiyorlardı. Bunun ispatı olarak ise yabancı katılımcılar gösterilmektedir. Türk gençliğine bilinçlenmesi ve kendi tarihi ile öğünmesi amacını da güden Kemalist tarih yazımı böylece yürürlüğe konmuş oldu (Hirsch, 1982: 34-35). İkinci Türk Tarih kongresinde, Prof. Eugene Pittard şunları söyledi: (Eugene Pittard’dan alıntılanan, Safa, 1997: 205-206)

“Birkaç sene içinde ne neticeler! Arşivlerde ve eski anıtlarda araştırmalar, her tarafta açılan kazı sahaları, harikulâde güzel buluşlar! Her yerde, Piri Reis gibi meçhul Türk âlimlerine aid ışıklar zuhur ediyor; her yerde, tarihin bildiği eski Anadolu kavimleri arasındaki münasebetlere dair yeni telâkkiler çıkıyor...

Evvelce kavimlere isimler veren bir tarihin şafağında bugünün Türkleri Hititlerdi, nitekim binlerce yıl sonra adları Selçukî, sonra Osmanlı, nihayet Türk oldu.”

Bu tarihi araştırmalarla aslında büyük bir soruya cevap vermeye çalışıyorlardı. Onlar Anadolu'nun Türkleşmesi veya diğer bir deyişle Türklüğünü şöyle meşrulaştırıyorlardı: Anadolu'nun eski medeniyetleri olan Sümer ve Hititler Türk medeniyetleriydi. Türkler eskiden beri zaten Anadolu'daydılar. Dolayısıyla sonradan Türkleşmek diye bir şey söz konusu olamaz; zaten Türktü (Güvenç, 1994: 124; Ünal, 1996: 33). Bernard Lewis'e göre Mustafa Kemal'in önderliğinde geliştirilen Anadolucu harekete göre Sümerler, Etiler ve Truvalılar Türktü. Bu hareketin gayesi insanların yaşadıkları ülke ile özdeşleşmelerini sağlamak ve tehlikeli olarak gördükleri panturanst yaklaşımların cesaretini kırmaktı. Bu teori kısmen politik bir teoriydi (Lewis, 2004: 3). Yeni Türk kimliğinin İslam öncesi ile özdeşleşmesi ve bu sayede laik bir bilinç oluşması isteniyordu (Tunçay, 1984: 83; Bittel, 1982: 125).

Tarih Tezlerinde Mezopotamya ve Mısır medeniyetlerinin de Türk eseri olduğu söylendiği halde, Anadolu'daki Eti medeniyetinin bunların hepsinden üstün olduğu belirtilmiştir. Bunun iki gayesi vardı: 1-) Anadolu'yu tarih öncesinden beri bir Türk ülkesi olarak göstermek ve böylece bizi burada işgalci – istilacı sayan zihniyete karşılık vermek. 2 - ) Türklerin en eski ve en medeni kavim olduğunu belirtme. Bu ise Türklerde bir benlik şuuru yaratacak ve sadece kılıç kullanan bir kavim olmadığımızı gösterecekti (Güngör, 1996a: 84-85).

Kemalist eğilimli olarak verilen tarih derslerinde öğrencilerin beyinleri genelde İslam dünyasına, özelde de Arap dünyasına karşı olumsuz düşüncelerle doldurulmuştur. Gençler İslam dünyası ve Arapları geri kalmışlık ve bazı aşırılıklarla ilişkilendirilecek şekilde yetiştirilmişlerdir (Fuller, 2008: 43). Ersanlı'ya göre “Bu tarih anlayışı darbecidir, çünkü günün siyasal yönetiminin kısa vadeli amaçları çerçevesinde hızla yorumlanmıştır” (Ersanlı, 2006: 241). Hilmi Yavuz, Kemalist tarih yazımının yüzeyselliğini şu şekilde eleştirmektedir: “Görüyorsunuz değil mi ne kadar kolay: Bir yeni tarih yazıyorsunuz, gelenekleri tasfiye ediyorsunuz ve hemencecik ‘çağdaş’ oluyorsunuz!.. Bu kadarını Tanzimat kafası bile düşünmedi...” (Yavuz, 1998: 98).

### **3.3.4. Yeni Türk Kimliğinin Medeniyet Anlayışı**

Her yeni kimlik anlayışı beraberinde yeni bir medeniyet anlayışı getirir. Ulus-devletler inşa etmeye çalıştıkları yeni kimliğin dünya algısını vatandaşlara aktarmak isterler. Bu bağlamda okulun ve vatandaşlık eğitiminin önemli bir yeri vardır. İnşa edilmeye çalışılan milli kimliğin medeniyet anlayışını en iyi ortaya koyan araç, ders kitaplarıdır.

#### **3.3.4.1. Türk Kavramının İçeriği**

Türk kavramı ve milliyetçilik farklı dönemlerde değişik bir içerikte kullanılmıştır. Atatürk'ün laikliğine rağmen, Yunan istilasına karşı gösterilen direnç ve zafer, İslam'ın zaferi olarak kabul edildi. Yeni etnodinsel topluluk kendi anavatanı için kutsal bir savaş yapmıştı (Smith, 2002: 240). Yeni dönemde Pantürkizm, Turancılık ve Türkçülük gibi emperyal ve ırkçı çağrışımlara neden olan kavramlar terk edilmiştir. Bunun yerine Türk milliyetçiliği kullanılmıştır. Bu dönüşümde Sovyetler Birliği ile olan ilişkilerin zorlamasının da etkisi olmuştur (Karakas, 2006: 68).

Kemalist milliyetçilik ilk dönemlerinde İslam'ı dışlamak bir tarafa, ondan faydalanma yoluna gitmiştir. Bu dönemde Mustafa Kemal'in dinsel içerikli birçok konuşma yaptığı görülmektedir. Bu yaklaşım Kurtuluş Savaşı sona erene kadar devam etmiştir. Bu dönemde sosyalizm ile de iyi ilişkiler kurmuştur Kemalist milliyetçilik. Mecliste Komünist Parti'den milletvekilleri faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Onlara gösterilen anlayışta Sovyet-Rusya ile olan ilişkilerin etkisi gözden kaçırılmamalıdır. Bu durum savaşın başarı ile sona ermesinden sonra değişmiştir. Kemalist milliyetçilik hem İslam'a hem de sosyalizme karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Türk milliyetçiliği bu iki ideolojiye karşıtlık temelinde yeniden oluşturulmuştur. Yeni dönemin Kemalist milliyetçiliği anti-Osmanlı, anti-İslam ve anti-Sovyet temelleri üzerinde yükselmekteydi (Karakas, 2006: 68-69).

Smith'e göre, Atatürk etnik pan-milliyetçiliğin yerine teritoryal vatandaşlığı esas alan milliyetçiliği, Osmanlı yanal aristokrasisinin yerine ise İslam öncesi eski Türk ideolojik anılarını yerleştirdi. Başka türlü, Batı tipi bir ulusun geliştirilmesi Atatürk'e göre mümkün olamazdı (Smith, 2002: 187-188).

Türk kimliğinin gelişmesinde "Milli Mücadele"nin önemli katkısı olmuştur. Yapılan mücadele gerçek anlamda "milli"dir. Burada sözü geçen milli kimlikten kasıt Osmanlı,

Müslüman ve Türk üçlüsünden oluşan tek bir kimliktir (Karpat, 2009: 80). Milli, millet ve milliyetçi kelimeleri gerek Milli Mücadele sırasında gerekse savaş sonrasında milliyetçiden ziyade vatanperver, dışlayıcı olmaktan ziyade bütünleştirici bir anlamda kullanılmıştır. Bu kelimeler Anadolu’da yaşayan bütün Müslüman unsurları kapsamaktaydı (Ahmad, 2008: 98-99). Mustafa Kemal 1919 yılının ekim ayında yaptığı konuşmada bu durumu açıkça dile getirmiştir: (aktaran, Ahmad, 2008: 99-100).

“Bu hudut sırf askeri mülahazat ile çizilmiş bir hudut değildir, hudud-ı millidir. Hudud-ı milli olmak üzere tespit edilmiştir. Fakat bu hudut dahilinde tasavvur edilmesin ki, anasır-ı İslamiye’den yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dahilinde Türk vardır, Çerkez vardır ve anasır-ı saire-i İslamiye vardır. İşte bu hudut memzuc bir halde yaşayan, bütün maksatlarını, bütün manasıyla tevhid etmiş olan kardeş milletlerin hudud-ı millisidir”.

Misak-ı Milli’yi kabul ettikten iki gün sonra Osmanlı Meclisinde Türk ve millet kavramları tartışılarak şu sonuca varılmıştır: Türk kavramı bütün farklı Müslüman unsurları kapsamaktadır. Tartışmalar sırasında bazı mebuslar Yahudileri dahi Türk kavramı içine dahil etmişlerdir (Ahmad, 2008: 100). Mete Tunçay’a göre, Misak-ı Milli öyle bir dokümandır ki, “millet” kavramı anlam kaymasına uğramıştır. Artık millet din anlamında değil ulus anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede “millet” kavramı Araplar dışındaki bütün Osmanlı toplumunu kapsar şekilde kullanılmıştır. Bu milletin içerisini Türk, Kürt, Çerkez, Laz vb. halk toplulukları girmektedir. Araplar ise ihanetle suçlanmaktadırlar (Tuncay, 1984: 56). Mustafa Kemal bu fikirleri 1 Mayıs 1920’de şu şekilde tekrarlamıştır: (aktaran, Ahmad, 2008: 100; Yardımcı ve Aslan, 2008: 131)

“Burada maksut olan ... yalnız Türk değildir. Yalnız Çerkez değildir. Yalnız Kürt değildir. Yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı İslamiye’dir, samimi bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyet-i aliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiği emeller, yalnızca bir unsur-ı İslam’a münhasır değildir. Anasır-ı İslamiye’den mürekkep bir kitleye aittir”.

Bu yaklaşım aslında Misak-ı Milli sınırları içerisinde kalan bütün unsurların tek bir ulus olmalarını talep etmektedir (Yardımcı ve Aslan, 2008: 132). Kurtuluş Savaşı döneminde Türkiye’deki en yaygın ideoloji İslamcılıktır (Timur, 2001: 29). Kurtuluş Savaşı’nın İslam temelinde organize edildiği söylenebilir. Etnik köken üzerinde vurgu yapılmadığı gibi, etnik farklılıkların bir anlamı olmadığı, bu savaşın bütün Müslümanların bir savaşı olduğu üzerinde durulmaktaydı. Mustafa Kemal, 1920’de TBMM’de yaptığı bir konuşmada, milletvekillerine ne sadece Çerkez, ne Kürt olduklarını, hepsinin

Müslümanların temsilcileri olduğunu belirttikten sonra, oluşturulacak birliğin şu veya bu etnik kökendeki insanların değil, bütün etnik kesimleri kapsayan Müslüman birliği olacağını belirtmiştir. Mustafa Kemal, Kürt ağalarına ve şeyhlerine yazdığı mektuplarda, Osmanlı yurdunun Kürtlerin ve Türklerin ortak vatanı olduğunu, Kürtlerin bu milletin ayrılmaz bir parçası olduklarını belirtmekteydi (Şahin, 2005: 102). Daha sonraki dönemlerde Türk kavramının ulus-devletin etnik temeli haline geldiği görülmektedir. Bu değişimin çerçevesi üzerinde önceki konularda durulmuş olduğu için tekrar irdelenmeyecektir.

#### **3.3.4.2. Medeni Bilgiler ve Türk Ulusal Kimliği**

1930'larda bir taraftan tek-parti rejimi sağlam temellere oturtularak devlet-parti özdeşliği gerçekleştirilmeye çalışılırken, diğer yandan da yeni rejimi içselleştirmiş bir vatandaşın yetiştirilmesi için pedagogların kafa yordukları yıllardır. Bu yıllarda Mustafa Kemal'in yönlendirmesi ve bazen de müdahalesi ile Afet İnan bir "Vatandaş İçin Medeni Bilgiler" kitabını yazdı. Bu kitap 7.9.1931'de Maarif Vekâleti Talim ve Terbiye Dairesi tarafından alınan bir kararla okullarda vatandaşlık eğitimi için çoğaltıldı. Kitap okullardaki yurttaşlık eğitiminde önemli bir dönüm noktası oluşturmaktaydı. Afet İnan "Türk Tarihinin Anahatları" adlı kitabın (1930) yazarları arasındaydı ve bu kitap Türk Tarih Tezi olarak tanınacak olan Kemalist tarih yazımının ilk eseri olma özelliği taşımaktaydı (Üstel, 2009: 215). Afet İnan'ın çalışmalarının gayesi Kemalist tarih tezinin verilerini güçlendirecek verilere ulaşmak ve büyük bölümü Türklere meydana gelmiş olan topluma bir milli kimlik kazandırmaktı (Ersanlı, 2006: 151).

Vatandaş İçin Medeni Bilgiler kitabı iki kitaptan meydana gelmektedir. Bunlardan ilkinin Afet İnan, ikincisini ise CHP Genel Sekreteri Recep Peker kaleme almıştır. 18.9.1931'de Mustafa Kemal, Başbakan İsmet İnönü'ye "Vatandaş İçin Medeni Bilgiler" adlı kitabın ne şekilde okutulması gerektiğini ve hangi amaca hizmet edeceğini belirtmektedir. Bu kitapla kendisinin bizzat ilgilendiğini de anlattığı yazısında Başvekil İsmet İnönü'ye kitabın amacı ve okullarda müfredata alınmasıyla ilgili bir yazı yazıyor. Bu yazıda Mustafa Kemal medeni bilgilerin "iyi vatandaş", yani rejimin isteklerine uygun vatandaş, yetiştirilmesi açısından çok büyük önem arz ettiğinin altını çizmektedir. Kitabın yazılmasına Mustafa Kemal'in müdahil olması, onun bu konuya atfettiği önemin bir başka göstergesidir. Kitap aracılığıyla yeni Cumhuriyet bütün

kurum ve kuralları ile yeni nesillere aktarılmış ve bu çerçevede vatandaş inşası gerçekleşmiş olacaktı. Mustafa Kemal kitabın sadece öğrencilere değil, aynı zamanda vatandaşlara da öğretilmesinin fayda sağlayacağını belirtmektedir. Yani daha geniş halk katmanlarının “iyi vatandaş” haline getirilmesi amaçlanmaktadır.

Afet İnan, kitabın “İzah” bölümünde yurt bilgisi dersinin amacını şu şekilde açıklamaktadır: “İnsanlar, tanıdıkları, bildikleri şeyleri severler ve sevdikleri şeylerle alakadar olurlar. Bu sebeple Yurtbilgisinin vatandaşlarda memleket sevgisini beslemek noktasından çok ehemmiyeti vardır” (Afetinan, 1998: 13). Bu dersin gayesi ulusun inşasıydı. Çocuklara verilecek eğitimle rejimin kurum ve kuralları öğretilecek ve dolayısıyla onların bu kurum ve kuralları sevmeleri ve onlarla bütünleşmeleri mümkün olabilecekti. Yurt bilgisi dersleri ile amaçlanan ilk gaye yurtseverliği açıklamakken, ikinci gaye ise medeni bilgileri aktarmaktı. Bu durumu Afet İnan “Vatandaş İçin Medeni bilgiler Neden Bahseder?” başlıklı bölümde şu şekilde açıklamaktadır: (Afetinan, 1998: 15)

“Milletin kurduğu devletin millete, vatandaşlara karşı vazifeleri vardır; fakat devletin de mevcudiyeti, vatandaşlardan birtakım mükellefiyetler, vazifeler talep eder. O halde, devletin millete ve vatandaşların dahi devlete karşı müteakıl vazifeleri, hakları vardır. Devlet hayatını, fikri ve iktisadi hayatı, müştereken yaşayan vatandaşların da aralarında birtakım münasebetleri ve birbirlerine karşı vazife, mecburiyet ve hakları vardır. İşte, vatandaşlara, gerek devlet ve hükümetle ve gerek aralarındaki münasebete nazaran mevcut vazifeleri ve hakları ve umumiyetle devlet teşkilatını öğreten bilgiler, “Medeni Bilgiler” namı altında toplanmıştır”.

Afet İnan’ın yazdığı “Vatandaş İçin Medeni Bilgiler” kitabı konjonktüre uygun olarak zaman içerisinde bazı küçük ama zamanın ruhunu yansıtmaya açısından önemli değişikliklere uğramıştır. Kitap ilk yayınlandığında ülkede uygulanan ekonomi politikasını “Mutedil Devletçilik” olarak anlatırken, daha sonraki basımda “mutedil” kelimesi çıkarılmıştır (Afetinan, 1998: 7). Bunun nedeni, o dönemde devletçi politikanın uygulamaya konması ve devletin “millileştirme” siyasetini uygulamaya koymasındaydı. Afet İnan’da, o döneme hâkim olan kafa karışıklığı görülmektedir. O, “Millet” bahsi için toplamış olduğu notları şu şekilde aktarmaktadır: (Afetinan, 1998: 7-8)

“Hukuku Esasiye: 1. Siyasi varlıkta birlik, 2. Irk birliği, 3. Lisan birliği, 4. Din birliği

Mehmet Emin B.: 1. Mazi Birliği, 2. Lisan birliği, 3. His birliği, 4. Gaye birliği, 5. Menfaat birliği, 6. Irk birliği, 7. Toprak ve iklim birliği.

Ansiklopedi: 1. Menşe birliği, 2. Cismani benzeyiş, 3. Ahlak karabeti, 4. Tarih yahut siyasi karabet, 5. Aynı memlekette sakin olmak.

Bütün bu notlardan ve daha başka okunan kitaplardan çıkan netice şöyle formüle edilmiştir: “Millet dil, kültür ve mefkûre birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve içtimai bir heyettir.”

Bu münasebetle o tarihte yürürlükte olan Anayasamıza (Teşkilatı Esasiye) dayanarak Atatürk’ün notu şudur: “Bizim telakkimize göre siyasi kuvvet, milli irade ve hâkimiyet milletin vahdet halinde müşterek şahsiyetine aittir, birdir, taksim ve tefrik ve ferağ olunamaz”.

Afet İnan’ın “Vatandaş İçin Medeni Bilgiler” kitabı iyi bir şekilde analiz edildiğinde milliyetçilik konusunda bir kafa karışıklığı dikkati çeker. 1924 Anayasa’sında yer aldığı şekliyle sözleşmecî ulus anlayışı bağlamına uygun olan dil, kültür ve mefkûre birliği söylemiyle ulusu tanımlamakla birlikte Türklerin eski tarihlerine ilişkin yapılan açıklamalarda organik milliyetçilik anlayışına yaklaşılmaktadır. Bu söylemdeki “Büyük Türklük” ile tarihsel vatanın büyüklüğü söylemi bunda etkili olmaktadır (Üstel, 2009: 222-223). Millet bir, bütün, bölünmez olarak sergilenmektedir. Bu yaklaşım organik ulus anlayışının bir yansımasıdır. Millet “tek ve bölünmez” olarak tanımlanırken halk da tek ve bölünmez olarak sunulmaktadır. Bu anlayış, yani devletin ve halkın tekilliği anlayışı Fransa ve Türkiye’de hukuki alana taşınmıştır (Kırca, 2003: 154).

Milletin tanımını “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir” (Afetinan, 1998: 18) şeklinde yapmıştır. Bu yaklaşım Fransız millet anlayışının, yani teritoryal, sözleşmecî bir anlayışı yansıtmaktadır. Burada bir kapsayıcılık ve devletin sınırları ile milletin sınırlarının özdeşleşmesi anlayışı hakimdir. Belirleyici olan kan bağı veya kültür bağı değil, ülke sınırları dahilinde yaşıyor olmaktır. Türk yurdu ile ilgili Afet İnan’ın yaklaşımı bu teritortal anlayıştan uzaklaşmaya ve daha geniş topraklarla özdeşleşmeye başlar: (Afetinan, 1998: 13)

“Türk milleti Asyanın garbından ve Avrupanın şarkından olmak üzere kara ve deniz sınırlarıyla ayırt edilmiş, dünyaca tanınmış büyük bir yurtda yaşar. Onun adına Türkeli, Türk vatani, derler. Türk yurdu daha çok büyüktü. Yakın ve uzak zamanlar düşünülürse Türk’e yurtluk etmemiş bir kıt’a yoktur. Bütün dünyada, Asya, Avrupa, Afrika Türk atalarına yurt olmuştur. Bu hakikatler eski ve hususiyle yeni tarih vesikalaları ile malumdur. Fakat bugünkü Türk milleti, varlığı için bugünkü yurdundan memnundur”.

O günkü koşullarda Türkiye’de egemen olan devletin sınırları ile özdeşleşme anlayışının yansımaları görülmektedir. Bu yaklaşım reel politikanın bir gereğidir. Bir taraftan büyük komşu S.S.C.B ile iyi ilişkiler yürütmek isterken, diğer taraftan da yayılcı bir “Turan” söylemi ile hareket etmek mümkün olamazdı. Eskinin şanlı atalarından ve geniş topraklarından bahsedilerek, Türk çocuklarına kendi milletleri ile gurur duymalarının gerektiği aktarılmış olmaktadır. Afet İnan, Türklere yurt olmuş olan kıtalardan bahsetmekte ve bu bağlamda “Misak-ı Milli” sınırlarının ne kadar önemli olduğunun altını çizmektedir.

Afet İnan’a göre Türk milletinin ortaya çıkmasında etkili olan faktörler: “Siyasi varlıkta birlik, b) Dil birliği, c) Yurt birliği, d) Irk ve menşe birliği, e) Tarihi karabet, f) Ahlaki karabet” (Afetinan, 1998: 22). Burada Türk milletinin oluşmasında etkili olan faktörlerden birisi olarak din sayılmamış ve dışlanmıştır. Bunun yanında tarihe, ırk ve menşe birliğine atıfta bulunulmuştur. Bu yaklaşım ile birlikte Türk milli kimliği sözleşmecî milli kimlik olmaktan çıkarak toplulukçu bir anlayışa ulaşmış oluyor. Teritoryal milliyetçiliğinin yerini etnik milliyetçilik veya kültür milliyetçiliği almaya başlıyor. Bu yaklaşım beraberinde diğer etnik topluluklarının asimilasyonunu getirmektedir. Okullarda verilen yurt bilgisi dersleri vasıtasıyla etnik temelli bir milli kimliğin inşa edilmesi amaçlanmaktaydı.

İnan’a göre milletlerin ortaya çıkmasında savaşların etkisi büyüktür. Fransız ve İngiliz milliyetinin doğmasında aralarındaki savaşlar etkili olmuştur; Alman milliyeti Napoleon’a karşı yapılan savaşlardan, İspanyol milliyeti Kuzey Afrikalılara karşı yapılan savaşlardan, Yunanlıların İranlılarla olan savaşları da Yunan milliyetinin doğmasına neden olmuştur. Ama Türkler çok farklıydılar; onlarda her zaman milliyet anlayışı mevcut olmuştur. Çünkü Türkler her devirde savaşmışlardır. Milli Mücadele döneminde birliğin sağlanmasında da savaşın etkisi olmuştur (Afetinan, 1998: 22). Bu yaklaşım milletlerin sonradan ortaya çıktıkları, Batıdan alınan bir ideoloji olduğu söylemini çürütmeye çalışmaktadır. Türk milleti tarihin her döneminde mevcut olduğuna göre, bundan sonra da var olacaktır ve Türk gençliği bu bilinçle bütünleşmelidir. Afet İnan, Millet’in ne demek olduğunu anlamak için Türkiye Cumhuriyeti’nin bugün içinde bulunduğu duruma bakmak gerektiğini söylemekte ve bunları üç nokta altında toplamaktadır: (Afetinan, 1998: 23)



“a) Siyasi varlığımızın haricinde, başka ellerde, başka siyasi zümrelerle, isteyerek veya istemiyerek teşriki mukadderat etmiş, bizimle dil, ırk, menşe birliğine malik ve hatta yakın uzak tarih ve ahlak yakınlığı görülen Türk cemaatleri vardır. Tarihî bir hadisesinin neticesi olan bu hal, Türk milleti için elim bir hatıradır, fakat Türk milletinin tarihen ve ilmen teşekkülündeki asaleti, tesanüdü asla haleldar edemez.

b) Bugünkü Türk milleti siyasi ve içtimai camiası içinde kendilerine kürtlük fikri, çerkeslik fikri ve hatta lazlık fikri veya boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve millettaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan bu yanlış tevsimler, birkaç düşman aleti, mürteci beyinsizden maada hiçbir millet ferdi üzerinde teellümden başka bir tesir hasıl etmemiştir. Çünkü, bu millet efradı da umum Türk camiası gibi aynı müşterek maziye, tarihe, ahlaka, hukuka sahip bulunuyorlar.

c) Bugün içimizde bulunan hıristiyan, musevi vatandaşlar, mukadderat ve talihlerini Türk milliyetine vicdani arzularıyla zaptettikten sonra kendilerine yan gözle yabancı nazariyle bakılmak, medeni Türk milletinin asil ahlakından beklenebilir mi?”

Afet İnan'ın Vatandaş İçin Medeni Bilgiler kitabındaki millete dönük yaklaşımlarda tutarsızlıklar mevcuttur. İlk şıkta ırk ve menşe çerçevesinde milli kimlik açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşım Türk milletini organik bir bütün olarak ele almaktadır. Bu söylemde kaybedilmiş topraklara özlem ve dolayısıyla en azından kültürel boyutta bir irredentist eğilim kendini hissettirmektedir. İkinci maddedeki Türklük dışındaki milliyetçi söylemlere saldırılmakta ve bu söylemlerin istibdat dönemine ait bir düşmanca saldırının sonucu olarak, yabancıların kullanımıyla ortaya çıkmış olduklarını ve bu yaklaşıma ancak mürtecilerin inandıklarının altını çizmekte. Kürtler, Lazlar, Boşnaklar vb. etnik topluluklar da tekrar Türk olarak ele alınmaktadırlar. Gayrimüslimlere dönük yaklaşımda ise Türk kavramı kullanılmamakta, onun yerine “vatandaşlar” kavramı kullanılmıştır. Bu kişiler organik olarak Türk milletinin bir parçası olarak görülmemektedir, ama bu kişilerin kendi istekleriyle bu ülkede yaşamak istedikleri belirtilmektedir. Himayeci ve koruyucu bir yaklaşım sergilenmekte ve onlarında diğer Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarından farksız oldukları söylenmemektedir. Bütün bu açıklamalardan sonra İnan milletin tanımını şu şekilde yapmaktadır: (Afetinan, 1998: 23-24)

“a) Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan;

b) Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimi olan;

c) Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden vücuda gelen cemiyete millet namı verilir”.

Burada tekrar sözleşmeci millet anlayışına uygun bir yaklaşım sergilenmiştir. İnan Türk milliyetçiliğinin tanımını şu şekilde yapmıştır: “Türk milliyetçiliği, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde, bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimai heyetinin hususi seciyelerini ve başlıbaşına müstakil hüviyetini mahfuz tutmaktır” (Afetinan, 1998: 25). Bu yaklaşım evrenselci bir içerik taşımaktadır. Aslına bakılırsa gerek Mustafa Kemal, gerekse ülkenin diğer kurucu aktörleri açısından muasırlaşmakla kastedilen şey, Türkiye’nin Şark-İslam medeniyeti ile olan bütün tarihi-kültürel bağlarının koparılmasıydı. Türkiye kendi medeniyetini değiştirmeli ve Batı medeniyetini benimsemeliydi (Özden, 2008a: 52). Türkiye’nin muasırlaşma algısı problemlidir. Pozitivist bir mantıkla halkın değerlerine yaklaşılmakta ve yok edilmeye çalışılmaktadır. Bu durumu Mustafa Çalık şu şekilde izah etmektedir: (Çalık, 2003: 178)

“Muasır medeniyet seviyesine ulaşma ideali katı bir Batıcı modernleşme – gelenekçilik ve eski – yeni çelişkisinden hareket ettiği ve ‘eski’yi andıran her şeyi gelenekle, geleneğe ait şeyleri de ‘din’ ile aynileştirdiği için dini temaları yahut Osmanlılığı çağrıştıran en masum düşünce ve yorumlar bile ‘inkılap aleyhtarlığı, gerıcilik veya Atatürk düşmanlığı’ kategorisine dahil edilmiştir”.

Vatandaş İçin Medeni Bilgiler kitabında ele alınan milliyetçilik olgusundaki karışıklık ve tutarsızlıklarda etkili olan faktör, bir taraftan Fransız milliyetçiliğinden etkilenilerek onun yaklaşımları sergilenmeye çalışılırken, diğer taraftan ise ırk ve uzak tarih vurgusu yapılarak Alman milliyetçilik anlayışına yaklaşılmış olmasındandır. Fransız milliyetçiliğinde de tarihe bir vurgu yapılmakla beraber, bu daha ziyade yakın tarihtir. Vatan vurgusu ise uzaklarda bir yerde olmaktan ziyade üzerinde yaşanılan, siyasi sınırlarla sınırlı olduğu için Fransız milliyetçiliğinde, sözleşmeci bir yaklaşımın dışına çıkılmamaktadır. Ama Türk milliyetçiliğinde ırk ve “anavatan” söylemleri ile eski tarihe yapılan vurgu bu yaklaşımla tezat oluşturmaktadır.

Afet İnan, o günkü İslama yaklaşımı yansıtan bir şekilde, dinin Türk milleti üzerindeki etkisini irdelemiştir: (Afetinan, 1998: 21)

“Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu

pek tabii idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi”.

İnşa edilmek istenen toplumun harcında birleştirici unsur olarak uzun yüzyıllar boyunca çimento etkisi görmüş olan din (İslam), Kemalist rejim tarafından artık birleştirici bir unsur olarak görülmemektedir. Türk milli kimliğinde din dışlanmış olmaktadır. Türk kimliğinin bir parçası olmanın, onu bütünleştirmenin ötesinde, İslamın Türk milletine zararlı etkileri olduğu belirtilmektedir. Din Türklerin milli duygularını zayıflatmış ve onların aralarındaki dayanışmaya zarar vermiş. İslam Türk milli kimliğinden dışlanmakla kalmamakta, dine yaklaşımda da pozitivist ve oryantalist bir duruş sergilenmektedir. Peygamberden bahsedilirken Hz. sıfatı kullanılmadığı gibi, dinin peygamber tarafından kurulduğu söylenmektedir. Böylece İslamda çok önemli olan “vahiy” anlayışı reddedilmiş olmaktadır. “Vahiy” inancı sayesinde İslamın Allahın gönderdiği ve dolayısıyla her kelimesiyle doğru olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Dini, vahyin dışına çıkararak, bir kişinin kurduğu bir hareket noktasına getirmenin doğal sonucu, onun kutsallığını ortadan kaldırmaktır. Eğitim yoluyla inşa edilecek yeni nesillerin böylece din ile olan bağlantıları ortadan kaldırılmak istenmektedir. İnan bu yaklaşımıyla Türklerin Müslüman olduklarından bahsetmekte ve dolayısıyla Müslüman olmayanları bir nevi dışlamaktadır.

Vatandaşların hak ve vazifeleri söyleminde de bir yandan liberal söylemdeki temel haklara atıfta bulunulduğu görülmekle beraber, başka yerlerde ise “Doğal Haklar” söyleminden uzaklaşarak vazifelerle donatılmış ve devletin takdir ettiği kadar haklara sahip olan vatandaşlardan bahsedilmektedir: (Afetinan, 1998: 8-9)

“Tabiaten her insan, içinde yaşadığı cemiyette hayatın en mesut, en kolay, en tatlı taraflarının kendisine düşmesini ister ve en kuvvetli olan kendisinden zayıf olanları hiçe sayar. Bunun neticesi huzur, sükûn, emniyet ve intizam içinde yaşamak imkânsızdır. İşte insanlar arasında kavga yerine birbirine yardım, karşılıklı hürmet, intizam koyan, herkese haklarını ve vazifelerini tanıtan hukuk kaideleri ve bunların müstekar bir surette tatbikidir. Bu iş ancak devlet teşkilatının ve kuvvetin bulunması sayesinde kabildir. Devlet herkesin hakkını ve vazifesini tayin eder. Hiç kimse tayin edilen hudut haricinde bir hak iddia edemez. Bunun gibi kendisi de fazla hiçbir vazife ile mükellef tutulamaz”.

Bu yaklaşım bireyi cemiyet içerisinde bir değer olarak algılamaktadır. Kişilerin doğuştan gelen hakları değil, devlet tarafından çerçevesi belirlenmiş olan hak ve sorumlulukları vardır. Hak ve sorumlulukların kaynağı devlet ve dolayısıyla onun

kanunlarıdır. Mustafa Kemal, kişi hakları teorisine de atıfta bulunarak şu görüşü savunmaktadır: (Afetinan, 1998: 9-10).

“Ferdî haklar nazariyesinin temeli şöyle kuruldu: Her türlü hakkın menşei ferttir. Çünkü şe’ni hür ve Mes’ul olan mahlûk yalnız insandır. Fakat diğer taraftan insanların içtimai ve siyasi teşekküller halinde bulunması da tabii ve lüzumludur. Bu teşekküller ise kısmen zaruri, mukadder kanunlar ahkâmına göre tekâmül eder”.

“Vatandaş İçin Medeni Bilgiler” kitabının “Vatandaşın Devlete Karşı Başlıca Vazifeleri” bölümünde, vatandaşın devlete üç temel borcu olduğu belirtilmektedir: İntihap etmek (seçmek), vergi vermek ve askerlik yapmak (Afetinan, 1998: 79).

Afet İnan, Hıristiyan azınlıkların ülkeyi parçalamak için büyük çaba içine girdiklerini belirtmektedir. Böylece azınlıklara karşı şüpheli yaklaşımın varlığını bilinçaltında sürdürmekte olduğu görülmektedir. İnan’a göre: “Halife ve padişah ise hayat ve tahtını teminden başka bir şey düşünmüyordu” (Afetinan, 1998: 36). I. Dünya Savaşı’ndan sonra ülkenin kurtuluşu gibi bir gayenin Halife ve Padişah tarafından sergilenmediği, onların sadece kendi kişisel menfaatlerinin peşinde koştukları belirtilmektedir. Böylece Halifelik ve saltanatın kaldırılmasına bir meşruiyet temeli sağlanmaya çalışılmaktadır. Yeni Türk milli kimliğinde hilafet ve saltanata yer yoktu. İnan’ın yaklaşımı bilimsel olmaktan uzaktır. Osmanlı devlet anlayışında devlet padişahın kendi malı olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla padişahın ülkenin kurtuluşunu düşünmemesi diye bir şey mevzubahis olamazdı. Yine bu kitapta padişahın “düşman” olarak bahsedilmektedir (Afetinan, 1998: 37). Padişah bütün Milli mücadele sürecini engellemeye çalışan birisi olarak sergilendikten sonra, onun zaferden sonra ülkeyi terk edişi de aşağılayıcı bir şekilde kaleme alınmıştır: “...son Osmanlı padişahı, düşmanların himayesine iltica ve bir düşman gemisiyle memleketten kaçıyor” (Afetinan, 1998: 38). Padişah sanki kendi isteği ile ülkeyi terk etmiş gibi sergilenmektedir. “düşman gemisi” vurgusu ile onun “hain” olduğu ima edilmek istenmektedir. Ortaylı’ya göre Osmanlı hanedanı Avrupa’daki diğer hanedanlardan çok farklıydı. Onların değişik bankalarda yüklü hesapları yoktu. Son padişah yokluk içinde öldü. İsteseydi ülkeyi terk ederken hazineyi boşaltabilirdi (Ortaylı, 2006b: 16). Hilafetin kaldırılışının nedeni ise şu şekilde aktarmaktadır: (Afetinan, 1998: 39)

“... cumhuriyetin resmen ilanından sonra da İstanbul’da ipka edilmiş olan halife boş durmuyordu. Hükümet ve millet işlerine fuzuli olarak karışmaya çalışıyordu. En nihayet dinen ve siyaseten hiçbir mana ve hikmeti mevcudiyeti kalmamış olan

hilafetin İstanbul'da bulunması cumhuriyetin istiklaline sarıh bir tecavüz olduğu takdir edildi. Osmanlı hanedanının Türk milleti başına sardığı bu son bela da Millet Meclisinin bir kararıyla Türk hudutları haricine atıldı”.

Hilafetin ilgasının bir zaruret sonucu gerçekleştiği, Halifenin siyasi işlerle uğraştığı ve rejim açısından tehlike teşkil ettiği ileri sürülmektedir. Hilafetin “dinen ve siyaseten” bir anlamı kalmamış olduğu söylenerek, bu kurumun dinde yeri olmadığı belirtilmek istenmekteydi. Kemalist rejim işine geldiği durumlarda yaptığı eylemleri meşrulaştırmak için dine atıfta bulunmaktaydı. “Osmanlı hanedanının Türk milletinin başına sardığı bu son bela” ifadesiyle bir taraftan Osmanlı hanedanı aşağılanmakta ve Türk milletinin başına birçok bela saldırdığı anlatılmakta, diğer yandan ise “hilafet makamı” bir bela olarak sergilenmektedir. Dolayısıyla bu kurumun ilga edilmesi ve Osman oğullarının ülkeyi terk etmeye zorlanmış olmaları meşrulaştırılmak istenmektedir.

Dinin toplumsal hayattaki yerini İnan şu şekilde açıklamaktadır: (Afetinan, 1998: 56)

“Türkiye Cumhuriyetinde, her reşit dinini intihapta hür olduğu gibi, muayyen bir dinin merasimi de serbesttir; yani ayin hürriyeti masundur. Tabiatıyla, ayinler asayiş ve umumi adaba mugayir olamaz, siyasi nümayiş şeklinde de yapılamaz. Mazide çok görülmüş olan bu gibi hallere, artık, Türkiye Cumhuriyeti asla tahammül edemez. Bir de, Türkiye Cumhuriyeti dahilinde bilumum tekkeler ve zaviyeler ve türbeler kanunla kapatılmışlardır. Tarikatler lağvolunmuştur. Şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifelik, falcılık, büyücülük, türbedarlık v.s. memnudur. Çünkü bunlar irtica membarları ve cehalet damgalarıdır. Türk milleti böyle müesseselere ve onların mensuplarına tahammül edemezdi ve etmedi. Laiklik – Türkiye Cumhuriyetinin resmi dini yoktur. Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir. Din telakkisi vicdani olduğundan, cumhuriyet, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakiyet amili görür”.

Kişilerin din seçme ve ibadet etme özgürlükleri olduğu belirtildikten sonra ayinlerin asayişe ve genel adaba ters olmaması gerektiği belirtilmektedir. Bugün de birçok durumda “devletin bölünmez bütünlüğü”, “toplumun ortak faydası” ve “genel asayiş” kurallarına uygunluk gibi muğlak ifadeler kullanılarak hürriyetler sınırlanabilmektedir. “genel adab” veya “asayiş”ten ne kastedildiği zaman içerisinde çok değişiklik gösterebilmekte ve iktidar sahiplerine hemen her faaliyeti bu gerekçelerin arkasına sığınarak engelleme olanağını vermektedir. Dini törenlerin siyasi bir içerik taşımaması gerektiği ve bu yöndeki girişimlere göz yumulmayacağını belirtmektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmalarını meşrulaştırıcı bir söylem geliştirilmiştir. Bu arada

“halifelik”, “şeyhlik”, “dervişlik”, “büyücülük” vb. aynı çerçeve içerisinde ele alınmakta ve bunlar irticanın kaynakları ve cehalet göstergeleri olarak sunulmaktadır. Devlet, dini de bu şekilde tektipleştirmekte ve kendi kontrolüne almaktadır. Kendi sınırlarının dışındaki dinsel örgütlenmeler ise irtica ve cehaletle ilişkilendirilerek imha edilmektedir. Henüz laikliğin anayasada yer olmadığı bir dönemde ülkenin laik olduğu belirtilmektedir. Din olgusu sadece vicdani bir şey olarak sunulmakta ve dünya ve siyaset ile bağlantısı tamamen koparılmaktadır. Yani dinin laik yoruma tabi tutulduğu görülmektedir.

Vatandaşın inşasının en önemli ön şartlarından biri de “eşitlik” prensibinin toplumsal hayatın her alanında hayata geçirilmesidir. Modern ulus-devletler vatandaşı ve ulusu yaratmak için eşitlik prensibini tatbik etmeye çalışmışlardır. Afet İnan eşitlik konusuna, anayasada eşitliği düzenleyen maddeleri aktararak başlamaktadır: (Afetinan, 1998: 67-68)

““Altmış dokuzuncu madde – Türkler kanun nazarında müsavi ve bilaistisna kanuna riayetle mükelleftirler. Her türlü zümre, sınıf, aile ve fert imtiyazları mülga ve memnudur. Seksen üçüncü madde – Hiç kimse kanunen tabi olduğu mahkemeden başka bir mahkemeye celp ve sevkolunamaz. Doksan ikinci madde – Hukuku siyasiyeyi haiz her Türk ehliyet ve istihkakına göre devlet memuriyetlerinde istihdam olunmak hakkını haizdir””.

Afet İnan, eşitlik üzerindeki anayasal garantileri belirttikten sonra, eşitlikten kastedilen şeyin kanun önünde eşitlik ilkesi olduğunu, bunun maddi bir eşitlik anlamına gelmediğini belirtmektedir (Afetinan, 1998: 68). Batı Avrupa örneğinde olduğu gibi kanun önünde eşitliği temel alan bir ulus-devlet inşası söz konusudur. Sosyal eşitlik ilkesi ise reddedilmektedir. İnan, söz konusu eşitlik ilkesinin ortaya çıkardığı neticeleri şu şekilde aktarmaktadır: (Afetinan, 1998: 68)

“I. İçtimai müsavat, yani aileye müstenit bütün sınıf ve derece farkları kaldırılmalıdır. Bir aile çocuklarını mirastan müsavi surette müstefit etmelidir. Bu müsavat, aristokrasinin teşekkülüne manidir.

II. Siyasi haklarda ve bilhassa intihap hakkında müsavat.

III. Adli işlerde müsavat, herkes için aynı cürümlere aynı cezalar verilmelidir.

IV. Vergi hususunda müsavat, mükellefiyetlerin, bütün vatandaşlar arasında, kudretleri nispetinde tevziini icap ettirir.

V. Vazife ve memuriyetlerin herkese, kabiliyet farkından başka bir fark gözetilmeksizin, açık bulunması.

#### VI. Askeri hizmet hususunda müsavat”.

Bu eşitliklere bütün vatandaşların herhangi bir ayırım (din, dil, ırk ayrımı) yapılmaksızın, sahip oldukları belirtilmektedir (Afetinan, 1998: 68). Bu sayılan eşitlik alanları modern ulus-devletlerin ulus inşa sürecinde eşitliği sağladıkları alanlardır. Memuriyete girişte bütün vatandaşlara eşit şartların sağlanmış olması, bunun için yetenek veya liyakat ilkesinin getirilmiş olması önemlidir. Weberyen anlamda modern devletlerde ortaya çıkan bürokratların işe alımı ve yükselişlerinde belirlenen kriterler kişilerin din, dil, ırk gibi özelliklerinden değil, onların belli yeterliliklere sahip olmaları gibi objektif kriterlere dayandırılmıştı. Ülke dahilinde yapılan insanları ortak bir ulusun fertleri haline getirebilmenin zorunlu şartlarından birisi, onlara eşit yurttaşlar olduklarını hissettirmekten geçmektedir. Kanun önünde eşitlik sağlandığında, bu duygunun oluşumu sağlanmış olur. Kemalist rejimin ulus-devlet inşasında Batılı devletleri kendine örnek almış olduğu söylenebilir.

“İnan, ordunun Türk milletinin birliğini ve varlığını sürdürmesinin bir sembolü olduğunu belirtmektedir: “Milli ordu millet birliğinin ve devlet varlığının en göze çarpan timsalidir” (Afetinan, 1998: 116). Yeni ulus-devlet açısından ordu çok önemliydi ve ordunun desteği sayesinde bütün isteklerini hayata geçirebiliyordu.

#### **3.3.5. Milli Kimlik Anlayışının Yayılmasının Araçları**

Mustafa Kemal’in yapmış olduğu reformların boyutu kıyas tanımaz bir özellik göstermektedir. Sonnenhol’un da haklı olarak belirttiği gibi: “o yaşayan bir halk vücudunda gerçekleştirilmiş olan en radikal ameliyattı” (Sonnenhol, 1982: 65). Kemalist rejimin yapmış olduğu radikal reformların meşruiyet temelini sağlamak için, halkın kazanılması gerektiği düşünülmekteydi. Halkın büyük çoğunluğu kırsal kesimde yaşamakta olduğundan, yapılacak çalışmalarda kırsal bölgelere de önem verilmesi gerektiği ortaya çıkmaktaydı. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında köylüleri yurttaşlaştırmaya dönük atılan adımlarda ve eğitimde, köylünün ideal bir tipi aktarılacak inşa süreci gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu köy kurgusu kendi içerisinde çelişkilerle doludur. Bir taraftan köylü ahlaki özelliklerle donatılarak takdim edilmiştir. Bu çerçevede köylülük adeta bir “safılık” durumudur. Köylü kendi emeği ile hayatını kazanan, namuslu ve temiz insan olarak dillendirilir. Fakat bu “safılık” söylemi aynı zamanda köylünün bir eksikliğini veya kusurunu da ima etmektedir: güçsüzdür ve

aldanabilir. Köylü bir taraftan kendisine yönelebilecek tehlikelere karşı gözü açık olmaya, diğer taraftan da medeni olmaya davet edilir. Cumhuriyetin kazanımları ile Osmanlı'nın karanlık yüzü söylemi ile köylülerin kendilerinden beklenenleri içselleştirmeleri sağlanmaya çalışılır (Üstel, 2009: 198-200).

Kemalist rejim, nüfusun büyük çoğunluğunu teşkil eden Türk köylüsünü okutmadıkça yapılan devrimlerin başarı ile sonuçlanamayacağını ve ülkenin istenildiği hızla kalkındırılmayacağını fark etmişti. Kırsal kesimdeki halka ulaşabilmek amacıyla 1936'da "Köy Enstitüleri" kuruldu. İlk olarak eğitim amaçlı kurslar yapıldı. Köy Enstitülerinin gayesi sadece köylülere okuma ve yazmayı öğretmek değil, daha ziyade halka Kemalist devrimi aşlamaktı (Keskin, 1981: 4; Turan, 1959: 1-6). 1940 tarihli "Köy Enstitüleri Kanunu"na göre enstitüler köylerden öğrencileri alacaklar ve köylere öğretmen ve sağlık personeli olarak yetiştireceklerdi (Başgöz, 1995: 225). Köy Enstitüleri kırsal kesimde halkın beklenti ve talebi doğrultusunda hayata geçirilmiş bir proje değildi. Bu proje CHP tek-parti hükümeti içindeki bir kanadın etkisi ile hayata geçirilmişti. Halkın desteğini kazanamadı (İlgaz, 1999: 312). Halkı aydınlatma görevini kendine vazife olarak gören Kemalist aydınlar Köy Enstitülerini oldukça önemsemekteydiler.

Her devrimin devrim bekçileri ve yayıcılarına ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Kemalist devrime ise misyoner aydın tipi bu hizmeti yapmıştır. Bu tip aydınlar Köy Enstitülerinde sembolleşmiş olan bir aydın tipi idi. İdealist öğretmen-aydın tipi bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Sözkonusu aydın tipi kendisinin diğerlerinin bilmediği hakikati bildiğini düşünen ve bu hakikati geniş halk kesimlerine yaymakla görevli hisseden misyoner aydındır. Uygulamaya konulması zorunlu olan ve herkes için geçerli bir toplum modeline sahip olduklarını düşünmektedirler (Bilgin, 1995: 195). Bu aydınlar kendilerini sınıflar üstü bir konumda, toplumun ortak yararını ve iyiliğini düşünen kişiler olarak gördüler (Yıldız, 1995: 367). İlhan'a göre tek-parti faşizanlığı aslında bir aydın egemenliği dönemidir ve bu dönemin önemli compassant'larından birisi aydınlardır. (İlhan, 1995: 380). Özlem, misyoner aydın tipiyle ilgili şunları aktarmaktadır: (Özlem, 1995: 210-211)

"O, kendi "doğru"sunun başkalarının "doğru"ları arasında bir "doğru" olabileceğinin farkında olmayan bir dogmatiktir. O, "evrensel" olduğuna inandığı "doğru"sunu topluma dayatmakta, topluma yol göstermekte, toplumu eğitmekte



ısrarlıdır. Zihnindeki daha iyi toplum projesine öylesine inanır ki, içinde yaşadığı toplumun realitesinin, bu projeyle bağdaşır olup olmadığı gibi masum bir soru bile onu rahatsız eder. O, bu realiteyi kendi tarihselliği, tekilliği ve özgüllüğüyle anlamak ve çözüm önerilerini bu anlama çabasıyla birlikte geliştirmek yerine, zihninde biçtiği elbiseyi topluma giydirmekte ısrarlıdır. Elbise topluma uymadıkça hüsrana uğrar, öfkelenir ve elbiseyi değil toplumu suçlar. Onun tavrı toplumunun özgüllüğünü ve tekilliğini anlayıcı bir tavır değil, özgül ve tekil olanı “evrensel” olduğuna inandığı bir düşünce şablonu içinden açıklamak isteyen bir tavır olduğundan, yargılamaları da ahkâm kesmeye dönüşür”.

Türk modernleşmesinde geleneğin tasfiyesine dönük girişim Yavuz tarafından eleştirilmektedir: (Yavuz, 1998: 95-96)

“Çağdaşlaşmanın, geleneğin bütünüyle tasfiyesi dolayımında gerçekleşeceğini savunan aklievvel entelijansiya, elmalarla armutları, Modernleşmeyle Çağdaşlaşmayı iyice birbirine karıştırıyor olabilir. Ama bunun nelere mal olduğunu da bilmek gerekir. Modernleşmenin, Çağdaşlaşmayı da getireceği, onu da içerdiğini varsayıran bir kavram kargaşasının sonuçları ne oldu? Bu tasfiyecilik kamusal yaşamda geleneği tasfiye etmenin ya da onu marjinalleştirmenin, özel yaşamda da aynı tasfiyenin kendiliğinden gerçekleşeceğini varsayan bir çokbilmişliği içeriyor. Fes’in yerini şapkanın almasının kafanın içini değiştirmeye yetmemesi bundandır! Monist ve buyurgan bir Modernleşme projesi, (Büyük) geleneği gözardı ettiği ölçüde, (özel) yaşamı dönüştürebilmek şöyle dursun, uygulanma olanağını bile bulamadı. Bu, biliniyor. (Büyük) geleneğin yeniden üretilmesine olanak vermeyen buyurgan ve monist bir Modernleşmenin krizlerini yaşadı Türkiye... Modernleşme, Osmanlı Büyük geleneğine karşın, sanki gelenekten yoksun bir toplumda imişiz gibi ele alınmıştır”.

Kemalist yönetim mimariye de büyük önem atfetmekteydi. Yeni Mimari olarak 1930’larda adlandırılmış olan modern mimarlık ortaya koyduğu eserlerle yeni kurulan devleti Osmanlı/İslam geçmişinden koparmalıydı. Yeni mimari medeniyetin temsilcisi konumuna gelmişti. Bu bağlamda halka Kemalist ilkeleri yaymak amacıyla kurulan binalarda modernist estetiğin yansıtılmasına önem verilmekteydi. Okulların, halkevlerinin ve sergi binalarının mimarisine özel önem verilmekteydi (Bozdoğan, 1998: 123).

Kemalist rejim, Türk halkını her yönden Avrupa’ya uyumlu hale getirmek istiyordu. Halk içerisinde yaygın olarak dinlenen ve kadere çok vurgu yapan Arabesk müzik, halkın gelişiminin önünde bir engel olarak görülmekteydi. Bu nedenle arabesk müzik yasaklandı. Radyo ve televizyondan arabesk yerine Batı müziği çalınıyordu (Mardin, 1997: 378-379). Gökalp’in yaklaşımı temel alındı ve Türk klasik müziği Bizans kökenli ve Arap havaları katılmış bir gayri-millî müzik olarak addedildi ve dışlandı. Bunun yerine İslam öncesi Türk folklorunun bir ürünü olarak kabul edilen Anadolu folkloru ve

Türk halk müziği önemsendi. Oluşturulmak istenen Türk milli kimliği açısından müzik önemli bir yere sahipti. Yapılması gereken Türk folkloru ile Batı medeniyetinin bir sentezini oluşturmaktı. 1930'larda alaturka müzik yayınlayan radyolar, sadece menfaat elde etmek ve eğlence düşüncesiyle hareket ederek halka kaderci ve zevksiz olan alaturka müzik yani Türk sanat müziği yayınladıkları gerekçesiyle eleştirildi. Tek-parti rejimi kendi eğitim ve kültür projesinin propagandası amacıyla özel radyoları devlet denetimine (1936'da) aldı. Bu tarihten itibaren radyolar resmi ideolojinin birer aracı olarak işlev görmeye başladılar (Özbek, 1998: 193-184).

Türkiye'nin en tanınmış şairi ve İstiklal Marşının yazarı olan Mehmed Akif Ersoy Kemalist dönemi şu şekilde tasvir etmiştir: "Taklit din, taklit dünya, taklit davranış, taklit elbise, taklit kelimeler, kısacası sahip olduğu her şey taklitten ibaret olan bir millet, insanları da taklit; bunun sonucu olarak bu millet gerçek bir topluluk meydana getirmiyor ve dolayısıyla varlığını sürdürmeye muktedir değil" (Mehmed Akif'den alıntılan, Önder, 1978: 61).

### **3.3.5.1. Halkevleri**

CHF' kitleleri eğitecek bir kurumun oluşturulmasına ihtiyaç duymaktaydı. Türk Ocakları CHF'ye devredildikten sonra, ilk Halkevleri 1932'de açıldı. Bu örgüt sadece gençleri değil, bütün halkı kapsamayı amaçlamaktaydı. Halkevlerinin temel gayesi CHF ideolojisini halka benimsetmekti (Öz, 1992: 111). Şehirlerde ve köylerde yaşayan halkı cumhuriyetçilik ve milliyetçilik ilkelerine uygun bir şekilde eğitme görevi Halkevlerine verilmişti (Karpaz, 2010: 142). Halkevlerinin kurulmasında faşist İtalya'nın gençlik örgütlenmesinin ve Sovyet Rusya halk eğitiminin etkileri olduğu ileri sürülmektedir (Timur, 2001: 172). Bu derneğin seçkin üyeleri kendilerine Türk toplumunu uygarlaştırma misyonu vehmetmekteydiler (Keyder, 2008: 126). Halkevlerinin sayısı hızla arttırıldı: 1936'da 210 olan Halkevleri 1945'te 405'e ulaşmıştı. Halkevlerinin kapatıldığı 1951'de sayı 478'e çıkmıştı. Halkevleri genellikle şehirlerde kurulmuşlardı. Kırsal bölgelerde aynı amaca dönük olarak 1936'dan itibaren Halkodaları açılmaya başlandı (Okçabol, 1999: 253).

Halkevleri, Kemalist rejimin milliyetçi, laik ve halkçı görüşlerini halk kitlelerine aşılacak maksadıyla oluşturulmuş olan siyasal ve kültürel merkezlerdi. Halkevlerinde rejimin beklentileri oldukça fazlaydı: Cumhuriyetin temel ilkelerini halka aşılacak,

Türk folkloru temeli üzerinde yükselen bir ulusal kültür oluşturmak, cehaletle savaşmak ve onu ortadan kaldırmak, halkın refah seviyesinin yükseltilmesi için araçlar geliştirmek vb.. Türk folkloruna dayalı bir ulusal kültür inşa etmenin yolu köylerden geçmekteydi. Türk kültürünün köylerde bozulmadan varlığını koruduğu varsayımı ile hareket edilmekte ve bu bağlamda köylerde folklorik ve sosyolojik araştırmaların yapılmasının gerekliliği vurgulanmaktaydı. Halkevleri yaptığı çalışmalarla otantik Türk kültürünü keşfedecek, halk şiirlerini, masallarını ve hikayelerini toplayacak ve işledikten sonra ülkenin tamamının kullanımına sunacaktı (Karpat, 2009: 333).

Karpat'a göre Halkevlerinin siyasal amacı kırsal yerleşim yerlerinde olabildiğince fazla insanı, modern siyasal kimliklerinin cumhuriyetçilik ve yeni dinlerinin milliyetçilik olduğuna ikna etmektir. Modern Türkiye'nin varlığını sürdürmesi ancak bu ilkelerin halka aşılması ile mümkün olabilecekti. Bu bağlamda oldukça fazla insana ulaşılmalı, ilkeler aşılmalı ve folklorik veriler toplanarak ulusal kültürün inşa edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede iletişim araçlarına sahip olmak gerekmektedir (Karpat, 2009: 333-334).

Halkevlerinin üç temel iletişim aracı vardı: kitap ve dergi yayımlama, kütüphaneler açma ve ülkenin en ücra bölgelerine kadar konferanslar düzenleme. Halkevlerinin kendi basımevini kurmasının yasaklanmasından sonra yeni matbaa kuruluşları geliştirdiler ve kâğıt tüketimi hızla arttı. Bu matbaalarda kitap ve dergilerde Latin alfabesi kullanılmaktaydı. Böylece bu matbaalar ve Halkevleri yeni alfabenin daha yaygın kullanılmasına katkı sağlamaktaydı. Taşradaki basın yayın faaliyetleri de hızla artmaktaydı. Halkevleri çok sayıda dergi çıkarttı. İl merkezlerindeki Halkevleri şubelerinin kendi dergilerini çıkarmaları bir zorunluluktur. Devlet bütçesinden ayrılan fonlarla Halkevlerinin giderleri karşılanmaktaydı. Halkevlerinin çıkardığı dergilerden en bilineni Ankara Halkevleri'nin çıkarmış olduğu "Ülkü" idi. Ankara'daki Halkevlerinin kontrolü CHP Genel Sekreterliği'ndeydi. Bu dergide işlenen konular ve yaklaşım tarzı siyasal tutumlara bağlı olarak değişiklik göstermekteydi. CHP Genel Sekreteri olan Recep Peker dergiyi 1936'ya kadar yönetti. Bu dönemde halkın görüş ve yaklaşımlarını dikkate almayan ve keskin bir modernleşmeyi ön planda tutan radikal bir yaklaşım kendini dergide çıkan yazılarda hissettirmiştir. 1936-1941 yılları arasında derginin başında Fuat Köprülü bulunmaktaydı ve dergide tarihsel ve didaktik bir yaklaşım

görülmeye başlandı. CHP'nin bu dergiden beklentisi yüksek olduğu için yayınlanan bir genelgeyle bütün CHP ve Halkevleri şubelerine derginin önemi anlatıldı ve mümkün olan her yöntemle derginin desteklenmesi emredildi. Daha sonradan birçok Halkevi şubesi kendi dergisini çıkarmaya başladı. Karpat 1933-1950 yılları arasında Halkevleri tarafından çıkarılmış olan 54 tane dergi saptamıştır. Bu dergilerden sadece 15 tanesi düzenli olarak yayınlanabilmiştir (Karpat, 2009: 334-337).

### **3.3.5.2. Okul**

Milli kimlik inşasında en çok faydalanılan araçlardan birisi de okuldur. Eğitim kurumunun amacı, öğrencilerden yetişkin bireyler oldukları zaman beklenen davranışları kazanmalarını sağlamaktır. Bunun gerçekleşmesi için uygun öğrenme ortamı sağlanır (Doğan, 1999: 193). Eğitim yoluyla egemen ideolojinin yeniden üretimi sağlanır. Genellikle eğitimin ideolojik işlevi dolaylı olarak ortaya konmaktadır. Eğitim alanı toplumsal yapının ihtiyaç ve isteklerine göre tasarlanır ve öğrenciler bu çerçevede şekillendirilirler. Bazı dönemlerde ve bazı toplumlarda eğitimin ideolojik boyutu çok daha büyük bir önem taşır ve okul hayatını doğrudan belirler. “İyi vatandaş” olmanın bir gereği olarak sistem tarafından kabul edilen davranışların ve değerlerin öğrencilere aşılınmalarına ilkokuldan hatta daha da erken yaşlarda okul öncesi eğitim ile başlanır. İlköğretim bazı becerileri (okuma yazma, matematik, temizlik vb.) kazandırmanın yanında yeni Cumhuriyet'in ideallerine uygun vatandaşın yetiştirilme alanı olarak görülmüştür (Çağlar, 1999: 129-130; Binbaşıoğlu, 1999b: 148). İdeolojik çerçevede toplumsallaşmaya ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında verilen derslerde bazen gizli ve dolaylı yollardan verilir. Türkiye’de özellikle ilköğretimin birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarında verilmekte olan derslerin tamamında ve özellikle hayat bilgisi, sosyal bilgiler, din kültürü ve ahlak bilgisi, Türkçe dersleri içerik yönünden incelendiklerinde yoğun bir biçimde ideolojik aktarımın yapıldığı görülmektedir. İlköğretimi bitiren öğrenciler toplumun egemen değerlerini içselleştirerek kendilerinden beklenen davranış kalıplarını kazanırlar (Gök, 1999a: 1).

Yeni kurulan Cumhuriyet ilk yıllarında yeni inşa edilen ulusun oluşumunda sosyokültürel devrimlerin hayata geçirilmesinin gerekliliğine inanmaktaydı ve bu süreçte eğitime çok önem vermekteydi. Eğitimin temel işlevlerinin başında laikleşme, ikinci olarak yurttaşlık bilincinin aşılınması ve üçüncü olarak da köylüyü eğiterek, ona

mesleki deneyim kazandırarak tarımsal üretimin artışı sağlamak gelmekteydi (Topses, 1999: 10-11). Tek Parti döneminde eğitimin laikleştirilmesinin gayesi Tunçay'a göre şöyle özetlenebilir: her şeyden önce cumhuriyetçi hükümet eğitim sisteminin yardımı ile Osmanlı-İslam geçmişine ait bütün bağlantılardan kurtulmak istiyordu. Bu negatif görevin yanı sıra, eğitim sisteminden ülkenin dönüşümünün sağlanmasına dönük önemli görev de verilmişti. İkinci olarak eğitim sistemi hükümetin propaganda ajanı olarak hizmet görmeliydi. Üçüncü olarak ise dini-geleneksel eğitimin yerine laik eğitim verilmesi yoluyla genç nesillere aşılana milliyetçiliğin önemli bir ögesi olarak ırk gururu (milli gurur) verilebilirdi (Tunçay, 1984: 66). İlhan'a göre Tanzimat, Meşrutiyet ve hatta Cumhuriyet, ülkenin gelişmesinin fabrikadan daha ziyade okuldan geçtiğini düşünmekteydi (İlhan, 1995: 380). Eğitimde merkezi yönetimin tekelinin kurulması yoluyla, toplumu homojenleştirme amacına hizmet eden önemli bir adım atılmış oldu. Mesela Kürtlere ait okullar ve yayınlar yasaklandı. Bu yolla millet içerisindeki yabancı unsurlar eritilmiş (Türkleştirilmiş) olacaktı (Şahin, 2005: 104).

Tıpkı II. Meşrutiyet döneminde olduğu gibi, tek-parti döneminde de yeni toplumun oluşturulabilmesi için yeni insanı inşa etmek gerektiği inancı ile hareket edilmiştir. Bu çerçevede okula önemli bir işlev yüklenmiştir. Okula yüklenen işlev, Fransa'da Cumhuriyetçi elitlerin okuldan olan beklentileri ile paraleldir. Okul sayesinde toplumda bir kaynaşma ve bütünleşme, ulusal ideoloji çerçevesi içerisinde mümkün olabilecekti. Ulusal kimliğin inşasında ve aktarımında okul belirleyici bir rol oynayacaktı. Ulusal kimliğin en temel aygıtı olan Türkçenin bütün vatandaşlar tarafından öğrenilerek ülke çapında konuşulur olmasını sağlamada da belirleyici olan yine okuldur. Yeni Cumhuriyetin laik devlet- seküler toplum anlayışını yayarak, toplumu tek elden kontrol ederek yönlendirme arzusunun gerçekleştirileceği en önemli kurumdu. 1924 tarihinde TBMM tarafından kabul edilmiş olan "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" bu amacın gerçekleşmesi ve toplumda duygu ve düşünce birliğinin sağlanmasında devlet kontrolünde gerçekleşecek olan eğitim kurumuna önemli bir görev yüklemiştir. Bu amacın gerçekleşmesinde Türkçe, Malumat-ı Vataniye, Türkiye Tarihi ve Türkiye Coğrafyası derslerine milli kimliğin inşasında stratejik bir önem atfedildi. Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde yabancılara ve azınlıklara ait okullar da dahil olmak üzere bütün okullar Maarif Vekaleti'ne bağlandı. Bunun tek istisnası meslek okullarıydı. Yabancı ve azınlıklara ait olan okullarda da diğer okullarda olduğu gibi

eğitim programlarından din dersleri çıkarıldı ve Türkçe, Malumat-ı Vataniye, Türkiye Coğrafyası ve Türkiye Tarihi dersleri müfredata konuldu. Eğitimde birlik, 1928’de meslek okullarının da Maarif Vekâleti’ne bağlanması ile gerçekleştirilmiş oldu (stel, 2009: 127-128).

1924’n Mart-Nisan aylarında 37 tane İtalyan ve Fransız okulu kapatıldı. Bu okulların kapatılması Maarif Vekâleti müfettişleri tarafından gerçekleştirilmiş olan bir günlük teftişten sonra gerçekleşmiştir. Okulların kapatılmasında milliyetçi bir ruh halinin belirleyici olduğu söylenebilir. Yeni rejim Osmanlı Devleti’nin kozmopolit yapısını yansıtan yabancı okullara bir nevi kapitülasyon gözüyle bakmakta ve eline geçen ilk fırsatta kapatmaktaydı. Bir taraftan yabancı okullar kapatılırken, diğer taraftan da dini eğitim veren okullar kapatılmaktaydı. Bu yıllarda Türkçülük ile laikliğin bütünleştiği söylenebilir (Ortaylı, 2007g: 153).

Cumhuriyetin ilk yıllarında bir taraftan okulların sayısı ve okula giden öğrencilerin sayısı hızla arttırılırken, diğer taraftan okulda verilecek eğitimin içeriği ulus-devletin ve ulusal kimliğin inşasına dönük olmuştur. Bu dönemde özellikle ilkokullar yaygınlaştırılmıştır. 1923-1924 eğitim yılında ilkokulların sayısı 4.894 iken bu sayı 1931-1932’de 6.713’e çıkarılmıştır. Bu dönemler arasında ğrenci sayısı ise 341.941’den 523.611’e yükselmiştir. Yine bu dönemler arasında ortaokulların sayısı 64’den 80’e ve ğrenci sayıları da 10.052’den 30.316’ya yükselmiştir (stel, 2009: 128-129). 1923-1924 eğitim yılında Orta Okul, Lise ve ğrtmen Liseleri’nde okuyan ğrenci sayısı 9.674 iken bu sayı 1937-1938 eğitim yılında 91.702’ye çıkmıştır (Yücel, 1994: 100).

Türkiye’de vatandaşlık tanımlaması yapılırken ideal düzen nosyonundan yola çıkılmıştır. Bu belirlenmiş olan ideal vatandaşlık tanımının dışına ıkışlar olumsuzlanmıştır. Vatandaşlığın temel kriteri olarak eğitim ön plana çıkarılmıştır. Gerçek vatandaş olarak kabul edilmenin şartı, belirli bir eğitimden geçmiş olmaktı. Türkiye sınırları içerisinde yaşıyor olmak, vatandaşlık için yeterli görülmüyor. Bu durum ancak potansiyel vatandaş olmayı sağlıyor (Nişancı, 2002: 131-132).

1923’de Okullara bir tamim gönderilmiştir. Bu tamimde okullarda Cumhuriyetin ilkelerine sadık kalınmasının gerekliliğinin öğrencilere aşılanması talep edilmektedir

(Yücel, 1994: 132). Cumhuriyet döneminde eğitim alanında yapılan ilk düzenlemeler 1924'te 43 kişilik bir heyetin toplanarak ilkokul, ortaokul ve lise ders programlarında değişiklikler yapmaları ile gerçekleştirilmiştir. Değişiklikler temel olarak pedagojik ve ideolojik olmak üzere iki temel taşı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Ders kitaplarında yer alan Osmanlı döneminin ideolojik yapısına uyumlu söylemler kitaplardan çıkarılarak onların yerine Cumhuriyetin değerleri ile uyumlu fikirler yerleştirilmiştir. Ders programları içerik olarak özellikle ortaokul ve lise öğrencileri için çok ağırdı. Yapılan bu çalışmalarda programlar daha basit hale getirilmiştir. Osmanlı döneminde bu okullarda okutulmakta olan felsefe, terbiye, malumat-ı iktisadiye, usül-i defter, ruhiyat, malumat-u hukukiye, fen tarihi gibi dersler kaldırılarak yerlerine, atölye, laboratuvar, ev idaresi ve kız çocuklara dönük olarak çocuk bakımı gibi yeni ve aynı zamanda öğrencileri hayata hazırlamaya dönük olan dersler eklenmiştir (Başgöz, 1995: 107). II. Meşrutiyet döneminde Malumat-ı Medeniye ismiyle verilen ders Malumat-ı Vataniye olarak değiştirildi. Bu derslerde konular Cumhuriyet rejiminin ideolojisinin iyiliklerini sergileyecek bir şekilde anlatılacaktı (Üstel, 2009: 129).

Bu dönemde yapılan ilkokullara dönük ilk büyük düzenleme 1926'da hazırlanan "İlkmektep Müfredat Programı"dır. Bu programın gayesi bir taraftan yeni Cumhuriyet rejiminin ilke ve inkılaplarının çocuklara aşılansarak onları millileştirmek, diğer tarafta da onları medenileştirmektir. Bu amaçların gerçekleşmesi temelinde müfredat düzenlenmeye çalışılmıştır. İlkmektep Müfredat Programı'nın amaç bölümünden itibaren yurttaş inşa sürecinde ilkokulun ne kadar önemli olduğu anlatılır. Gayenin iyi yurttaşlar yetiştirmek olduğunun altı çizilir. Dersler Hayat Bilgisi dersi ekseninde oluşturulmuş ve ulusal gün ve haftalara derslerde özel bir yer ve önem verilmiştir (Binbaşıoğlu, 1999a: 5).

Bu müfredat programında Malumat-ı Vataniye dersinin ismi Yurt Bilgisi olarak yeniden değiştirilir. Yurt Bilgisi dersinin gayesi rejimin belirlemiş olduğu kriterler çerçevesinde iyi vatandaşlar yetiştirmek olduğu için, programın en önemli dersi olarak görülmekteydi. İlkmektep Müfredat Programı'nda altı çizilmiş olan "vatan ve millete intibak" ifadesi ile kastedilen şey, yeni yetişecek bireylerin bir toplum mühendisliği eseri olarak inşa edilmek istenen topluma intibakını sağlamak olduğu anlatılmaktadır. Okul aracılığıyla çocukların yeni ilkeleri özümsemeleri amaçlanmaktaydı. Buradaki

sosyalleşme hiçbir şekilde gönüllü bir sosyalleşme değildir; iktidarın amaçları doğrultusunda ve zoraki bir kurumsal sosyalizasyondur (Üstel, 2009: 130-132).

Malumat-ı Vataniye kitaplarında yurttaşlar büyük bir ailenin üyeleri olarak anlatılırlarken, 1926'da hazırlanmış olan ders kitaplarında ise devlet eksenli militan bir yurttaşlık anlayışının izleri görülmeye başlar. 1926'dan itibaren köylerdeki eğitime özel bir yaklaşım sergilenmeye başlanmıştır. Köylerde okula gidenlerin çok büyük bir bölümü üçüncü sınıftan sonra okulu terk ederek çalıştıkları realitesi dikkate alınarak Yurt Bilgisi dersi üçüncü sınıf ders programında okutulmaya başlanmıştır. 1929'da çıkarılan "İlk Mektepler Talimatnamesi"nde de ulus inşa süreci çerçevesinde çocukların yeni toplumsal yapıya uygun yetişmelerinin gerekliliği üzerinde durulmuştur (Üstel, 2009: 134-136). "İlk Mektepler Talimatnamesi"nde çocukların terbiyesinde Türklük ve Türk vatanının esas alınması gerektiğini belirtmekteydi. İlkolullarda 1932-1933 öğretim yılından başlayarak her sabah "Andımız" okunmaya başlandı (Çağlar, 1999: 1130). Türklük ve Türk vatanı söylemleri önplana çıkarılarak Türk milli kimliğinin inşasında etnik ağırlıklı bir yaklaşım ortaya konmuştur.

Köylerdeki öğretmen açığını kapatmaya dönük olarak önemli bir adım atılmıştır: İlkokulu bitirmiş olan köy çocukları alınarak üç yıllık bir eğitime tabi tutulmaya başlandı. Onlar mesleki, genel ve mahalli bilgilerle donatılarak köylere öğretmen olarak atandılar. Bu amaçla 1927-1928 eğitim yılında köy öğretmen okulları açıldı (Yücel, 1994: 224).

Bu dönemde Kemalist rejim elit tabakadan daha fazla kadının kamusal hayata girmesini istemekteydi. Bu sayede "öteki" kadına bazı mesajlar verilmek istenmekteydi. "Öteki" kadınlara toplumsal hayata meslek sahibi olarak girmeleri rolü verilmemekte, özel alanda bir fonksiyon yüklenmekteydi. Bu kadınlar yuvalarına disiplin, düzen ve rasyonellik getiren Batı tarzı ev kadınları olarak modernleşme sürecine olumlu katkı sağlayacaklardı. Bu tür kadınların yetiştirilmesi için okul önemli bir işleve sahipti. Maarif Bakanlığı tarafından 1928'de kurulan Kız Enstitüleri ve sonraki dönemde kurulmuş olan Akşam Kız Sanat Okulları bu amaçla kurulmuşlardı. Evdeki modernleşme bu okullarda eğitim alan kız öğrenciler vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olacaktı (Arat, 1998: 87-88; Gök, 1999b: 242-247).



Ortaokul programlarına dönük olarak 1924'te yapılmış olan ilk düzenlemeyle, O zamana kadar okutulmakta olan Türk-İslam fen tarihi, felsefe, iktisat, hukuk ve psikoloji gibi dersler kaldırılmıştır (Doğan, 1999: 198). Yurt Bilgisi dersi 1931'den itibaren ders programında üç yıl boyunca haftada birer saat yer almıştır. Devlet merkezli militan yurttaşlık anlayışının yaygınlaşması 1930'lu yıllarda dikkat çekmektedir. Yurt Bilgisi ve Tarih derslerinde birçok değişiklikler yapılmıştır. 1936'da yapılan düzenlemeyle uygulamaya konulan "İlkmektep Müfredat Programı", ilkokullara dönük yapılmış olan ikinci büyük düzenlemedir. Yurt bilgisi derslerinin saatleri yeniden düzenlenmiştir. Programın amacı ilkokul öğrencilerini Türk toplumunun sadık, öz ve temelli evladı haline getirmektir. Öğrenciler topluluğun bir parçası haline getirilmek istenmekteydi. Birey ancak toplumun bir parçası olarak bir anlam ifade etmektedir. 1936 tarihli düzenlemeye konan bir diğer pedagojik ilke de "Yakın yurt-yakın zaman prensibi"dir. Yurt Bilgisi dersinin amaçlarında önemli değişiklikler yapılmıştır. Sözleşmecî-siyasal yurttaşlık anlayışının yerine Türklük vurgusu öne çıkmıştır. Yurt Bilgisi dersinin amacı özverili, milli kurumlara karşı saygılı olan yurtsever bir vatandaşın inşa edilmesidir. Yurttaşlık artık devlet ile birey arasındaki siyasal ve hukuksal ilişkinin çerçevesinin ötesinde itaat, özveri ve bağlılık çerçevesi içerisinde anlaşılabilir bir durum haline getirilmiştir (Üstel, 2009: 136-142). Bu programda, siyasal hayatta gerçekleşen devlet-parti özdeşliğinin okul ders kitaplarında da kendini gösterdiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda CHP'nin altı ilkesinin ruhu kitapları kapsamıştır. Derslerin amaçları CHP'ye uyumlu hale getirilmiştir (Başgöz, 1995: 149). Böylece öğrencilerin devletle birlikte partiye intibakları sağlanmak istenmiştir. Bu program öğretmenleri CHP'nin altı okunu öğrencilere aşlamakla görevlendirmiştir. Aynı şekilde öğretmenlerden istenen başka bir görev de, Osmanlı Devleti ile Cumhuriyeti kıyaslayarak, Cumhuriyet döneminin üstünlüğünü ve zihniyetteki değişimi anlatmalarıdır. Program çerçevesinde Türkçe ve Coğrafya derslerinin içeriklerinde de önemli değişiklikler yapılmıştır (Üstel, 2009: 143-145).

05.12.1931'de Maarif Vekili Esat öğretmenlerin ders hedefleri ve milli gayelere talebeyi sevk etmeleri gerektiğinin altını çiziyor: "... gayelerin en mühimi talebeyi milli hayata intibak ettirmek ve onları Türk Milleti'ne ve Türkiye Cumhuriyeti'ne azami derecede faydalı birer vatandaş haline getirmek olduğu..." (Yücel, 1994: 363). Gayenin Cumhuriyet'in amaçlarına uygun vatandaşlar yetiştirmek olduğu söylenebilir.

1931 tarihli CHP Programının beşinci kısmında “Milli Talim ve Terbiye” konusu düzenlenmiştir. Bu kısmın 1. maddesinde milli talim ve terbiyede esas düsturlar belirlenmiştir. Ülkede cehaletin son bulması için eğitimin yaygınlaştırılması üzerinde durulduktan sonra, öğrenimin her aşamasında kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi ve laik vatandaşların yetiştirilmesine büyük önem verilmesi gerektiği belirtilmektedir. Eğitimin temel gayesi olarak tek-parti ideolojisini içselleştirmiş olan yeni nesiller inşa etmek olduğu belirtilmiş oluyor. İdeolojik çerçevedeki eğitim sadece ilk ve orta öğretimde değil aynı zamanda yüksek öğretimde de sürdürülecektir. Böylece tek-parti ideolojisinin eleştirilmesinin önüne geçilmek istenmiş olmaktadır (Parla, 1992b: 78-79).

1931 tarihli CHP Programının “Milli Talim ve Terbiye” (beşinci kısım) bölümünün 1. maddesinin d bendi “Terbiye her türlü hurafeden ve yabancı fikirlerden uzak, üstün, milli ve vatanperver olmalıdır” şeklindedir. Yani tek-parti ideolojisi dışındaki bütün yaklaşımlar tehlikeli olarak görülüyor ve sadece tek-parti ideolojisi çerçevesinde bir eğitim verilecektir. Yine bu bağlamda sadece tek-partinin çizdiği sınırlar dahilinde bir dini eğitim, başka bir ifade ile “doğru din” öğretimi gerçekleştirilecekti (Parla, 1992b: 80). Tekin Alp, Kemalist tarih yazımının oluşturduğu kurumlar ve tarih dersleri yoluyla gençlere yeni bir kimlik aşılarmaya başlandığını belirtiyor: (Tekin Alp, 1998: 152)

“1930 yılından beri her Türk çocuğu, okul sıralarından geçerken, gerçek Türkler’in, yabancıların ve doğrudan doğruya kendi baskıcı yöneticilerinin, dinsel bilgisizliğin ve yabancı toplumsal ve kültürel kurumların tutsaklığı altına sokulan kimseler değil, belki, İsa’nın doğumundan binlerce yıl önce Orta Asya’da, uygarlığın ilk temellerini, bütün dünyada ilk kez olarak ortaya atan ve sonra, bu uygarlığı dünyanın çeşitli bölgelerine yayan insanlar olduğunu öğrenmektedir”.

Parti-yurttaş anlayışı çerçevesinde köylünün yurttaşlaştırılmasına dönük çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede 1938’de çıkarılan “Köy Mektepleri Müfredat Programı” ile köylerdeki ilkokullara dönük farklı bir ders programı hazırlanmıştır. Köylerde uygulanacak ders müfredatındaki farklılıklar, köylerin ihtiyaçlarının farklı olması gerekçesiyle açıklanmıştır. Yurt Bilgisi dersleri ile köylüler medenileştirilecekler ve modern köy projesine uygun hale getirileceklerdi. Cumhuriyetin kazanımları somut örneklerle (şimendiferler, yollar, limanlar vb.) öğrencilere anlatılmaktaydı. Türk vatandaşının görevleri konusunda fazladan köylülere yüklenmiş olan bir görev vardı: Köyüne karşı hayırlı ve çalışkan olacaktı. Köy ilkokullarının ders programlarında yapılan değişikliklerde birçok faktörün etkisi olduğu söylenebilir. 1935’te yapılan CHP

4. Kongresinde köylülerin eğitimine dönük kararlar alınmıştı. “Köycü” olarak bilinen Reşit Galip 1932’de Maarif Vekilliğine getirildi. İ. Hakkı Tonguç 1935’te İlköğretim Genel Müdürlüğü’ne atandı. Onun bu konuda özel çabaları olmuştu. 1930’lu yıllara kadar köylülerle ilgilenmemiş olan rejim, kendi siyasal tabanını genişletme kaygısı çerçevesinde köylüye yönelmeye başlamıştı. 1937 tarihli “Köy Eğitimcileri Kanunu”nda cumhuriyet rejimini ve ilkelerini köylerde yayarak onlara Cumhuriyetin yurttaşı oldukları bilincini aşılama görevi köy eğitimcilerine verilmiştir. Amaç köylüleri yurttaşlaştırarak rejimin bir parçası durumuna getirmektir (Üstel, 2009: 145-150).

CHP’nin 1935 Programının 42. maddesinde köylere dönük ek düzenlemeler yapılmıştır. Köy Enstitüleri uygulamasının habercisi konumunda olan bu maddede köyde yaşayan çocukların kısa bir süre içerisinde pratik hayatta kullanacakları bilgileri elde etmelerini sağlayacak üç veya dört sınıflı köy okullarının açılacağı belirtilmiştir. Bu okullar, diğer okullarda olduğu gibi yüksek öğretime öğrenci yetiştirme amacı taşımayacaklardı. Dolayısıyla diğer ilkokullardan farklı olarak planlanacaklardı (Parla, 1992b: 81).

1939-1940 öğretim yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından köy okullarının sorunlarını çözmeye dönük olarak yürürlüğe konan “Köy İlkokul Program Projesi” genel hatları ile 1938 tarihli “Köy Mektepleri Müfredat Programı” ile büyük oranda uyumluydu ve 1940’lı yıllarda uygulanan milli eğitim programının çerçevesini oluşturmuştur. Bu proje ile ilkokul öğretmenlerine Cumhuriyetin küçük yurttaşlarına Cumhuriyetin ilkelerini ve ülkülerini aktarmalarını ve onları kendilerinden beklenen görevleri yerine getirebilecek donanıma kavuşturmaları görevi verilmiştir. Çocuklara yurtseverlik duyguları yakın bölgeden, yani köyden, başlanarak aşılması gerektiği belirtilmektedir. Köy çocuklarının vatan sevgisini içselleştirmelerini sağlamak için sembolik olarak “tarla” ön plana çıkarılmaktadır. Cumhuriyetin hem ülkeye hem de köylüye bahşetmiş olduğu kazanımlar ayrıntılı olarak anlatılmaktadır (Üstel, 2009: 151-152).

### **3.3.6. Türkiyenin Türkleştirilmesi: Farklılıklara Bakış**

Osmanlı Devleti’nin nüfusunun çoğunluğu Türk olmayanlardan (Arap ve Hıristiyanlardan) oluşmaktaydı. Osmanlı Devleti, daha önceden de bahsedildiği gibi, Batı’lı devletlere karşı yenilgiler almaya başladı. Son olarak da Balkan Savaşı sonunda Hıristiyanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu toprakları kaybetti ve bu bölgede yeni devletler kuruldu. Ayrıca bu döneme kadar bazı Arap toprakları da Osmanlı’nın

kontrolünden çıkmıştı. Birinci Dünya Savaşı başladığı zaman Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu 20 milyonu ve bunun 11 milyonu Türk'tü (Kohn, 1928: 11). Yani ilk kez Türkler nüfusun çoğunluğunu oluşturmaktaydılar. Fakat oran yine de çok yüksek değildi. Dolayısıyla nüfus yapısı bir milli-devlet kurmak için henüz uygun değildi. Bugünkü Türkiye sınırlarında 1906 sayımlarına göre yaşayanların sayısı yaklaşık 15 milyonu. Bu nüfusun %80'den fazlası Müslüman, %10'u Rum, %11'i Musevi ve %7'si Ermeniydi (Başkaya, 2007: 59).

Birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti, topraklarının büyük bölümünü kaybetmişti. Artık Araplar sınırların dışındaydılar. 1919'a gelindiğinde İstanbul'un nüfusunun %50'si Rum'du ve büyük oranda Ermeni ve Yahudi azınlıklar yaşamaktaydı (Sonnenhol, 1982: 64). Yani İstanbul'un çoğunluğu gayrimüslimlerden oluşmaktaydı. Ayrıca savaş sonrasında Yunanistan'ın Anadolu'yu işgal girişimi başarısız olunca, birçok Rum Anadolu'dan (özellikle İzmir'den) Yunanistan'a göç etmişti. Yunanistan'a İzmir'in kurtuluşundan sonraki bir ay içinde yaklaşık bir milyon Osmanlı vatandaşı Rum gemilerle ve Trakya üzerinden kaçtılar (Keyder, 2008: 91). Bu gelişmeler Türklerin oranını hızla arttırdı.

Mustafa Kemal milli-devlet kurmak istiyordu. Dolayısıyla yeni kurulacak olan devlette mümkün olduğu kadar az azınlığın bulunmasını ve olabildiğince homojen bir toplum oluşmasını arzu etmekteydi. Bunu gerçekleştirebilmek için farklı girişimlerde bulundu.

Ocak 1923'te Yunanistan ile yapılan Nüfus Mübadelesi Anlaşması'nda belirleyici olan enteresan bir şekilde milliyetçilik değil, din idi. Yani anlaşma ile Türklerin ve Rumların değişiminden değil, Müslümanlar ile Hıristiyanların değişiminden söz edilmekteydi (Jaeschke, 1941c: 18). Bu anlaşmaya göre, İstanbul sınırları içerisinde yaşayan Rumlar dışındaki Ortodoks Rumlar ile Batı Trakya Müslüman halkı dışındaki Müslümanlar mübadele edileceklerdi (Karamısır, 1988: 271). Lozan anlaşmasında Türk tarafı Ermenilerin de mübadeleye tabi tutulmaları talebinde bulundular, ama bu talebi kabul ettiremediler (Yumul, 2005: 91). 1924 Lozan Anlaşması gereğince yapılan mübadele sırasında Anadolu'da yaşamakta olan yaklaşık bir milyon kişi Rum oldukları gerekçesiyle Yunanistan'a gönderilmişti. Bunların içerisinde Rumca bilmeyen, Türk olduklarını söyleyen Karamanlılar da vardı. Buna karşılık Yunanistan'dan Türkiye'ye getirilip yerleştirilen Türk olmayan Müslümanlar da vardı. Dolayısıyla 1920'lerdeki

milli kimlik ölçütü olarak sadece dinin kabul edildiği söylenebilir (Güvenç, 1994:159). Bu bağlamda anadilleri Türkçe olan ve Anadolu'da yaşayan Ermeniler azınlık olarak kabul edildikleri halde, Hemşin'de yaşayan ve Ermenice konuşanlar Türk olarak kabul edildiler (İnaç, 2006: 106).

Bu nüfus mübadelesi ile değişime tabi olan Türkler ile Rumların sayıları konusunda değişik rakamlardan bahsedilmektedir. Verilen rakamlara göre bu sayı Türkiye'den Göç eden Rumlar için 1.250 000 ile 1.700 000 arasında değişirken, Türkiye'ye göç eden Müslümanların sayısı 400-500 bin civarındadır (Binder-Krauthoff, 1995: 1080). Kohn'a göre Yunanistan ile Türkiye arasında yapılmış olan nüfus mübadelesi, ulus-devlet ilkesi çerçevesinde elde edilmiş büyük bir zaferdi, Türkiye Cumhuriyeti açısından (Kohn, 1928: 207).

Türkiye Cumhuriyeti'nin imzalamış olduğu Lozan Anlaşması'nda azınlık olarak kabul edilmiş olan topluluklar, tıpkı Osmanlı Devleti'nde olduğu gibi, Rumlar, Museviler ve Ermenilerdi. Bu grupların din, dil ve ırk olarak toplumun geri kalanından farklı oldukları görülmektedir. Hukuksal olarak Türkiye'de başka azınlık gruplarının olduğu söylenemez (Özönder, 2000: 66; Göçek, 2005: 66; Yumul, 2005: 89). Lozan anlaşması ile azınlıklara tanınan haklardan birisi de, miras, aile gibi kişisel ve ailevi durumlarında kendi gelenek, görenek ve hukuklarına uygun şekilde hareket etmelerine dönük izin veren fıkralar içermesiydi. Azınlıklara yapılan baskılar sonucunda, azınlıklar bu haklardan feragat etmek zorunda kaldılar. Bu gelişme sonucunda ülkede hukuki birlik sağlandığı gibi, Osmanlı Devleti'nde cemaatlerin kendi dini liderleri tarafından yönetildiği sisteme de son verildi ve azınlıklar vatandaş statüsüne kavuştular. Dini liderlerin yetkileri sadece dini alanla sınırlandırıldı. Böylece azınlıklar ile devlet arasında aracı kurum ve kişiler ortadan kaldırılmış oldu. Azınlık üyelerinin ikili bir algılanışı oldu: Bir taraftan kendilerine azınlık olmaları münasebetiyle tanınan hak ve statüler dolayısıyla cemaat üyeleri, diğer taraftan ise kendilerine verilen vatandaşlık statüsü dolayısıyla bireyler olarak algılanılmaktadırlar (Yumul, 2005: 89).

Türkiye'de yaşamakta olan azınlıklardan biri de Ermenilerdi. Caucig'e göre Ermenilerin sayıları hiçbir zaman, hiçbir yerde Türklerden daha fazla değildi. Savaş sonrasında kendilerine ABD vasıtasıyla bir Ermeni devleti kurulacağı düşüncesiyle Türklere karşı düşmanca hareket etmekteydiler. Türklerin Ermenilere karşı bir soykırımı söz konusu

olmamıştır. Bağımsızlık Savaşı'nda Ermeniler yenilince, Ermeni azınlığın önemli bir bölümü Rusya'daki Ermenistan'a göç ettiler. 1927 nüfus sayımında Ermenilerin sayısının 77 bin olduğu ortaya çıkmıştır (Caucig, 1936: 238-239).

Caucig'e göre Ermeniler Yunanlılardan çok daha fazla Türk halkını sömürmüştü (kanını emmişti). Ermeniler çok sınırlı olarak savaş hizmetlerine alındıkları için, savaş kazananları olmak için imkanları vardı. Uluslararası bağlantıları ve özellikle masonlar vasıtasıyla nerede bir şey kazanma imkanı söz konusu olsa, orada onların eli olurdu. Kendi halkının çıkarını doğal olarak her şeyin üstünde tutan bir milli devletin bu duruma katlanması, bu durumun devamına göz yumması düşünülemezdi. Ülke millileştikçe, Ermenilerin devlete borç para vermeleri ve savaş finanse etmeleri o kadar olanaksızlaştı. Ermenileri daha önceden yaptıkları gerekçesiyle kınamak ve o çerçevede davranmak en doğal haktı. Böylece Ermeniler ülkeyi terk ederek dünyanın değişik yerlerine göç ettiler ve gittikleri yerlerde Türkiye'nin misafirperver olmayan bir ülke olduğu fikrini yaymaya başladılar. Tabii durumun aslını bilenler bu tezin ne anlama geldiğini iyi biliyorlar (Caucig 1936: 239-240).

1927'ye gelindiğinde Türkiye'nin nüfusu 13 milyonu ve bunun 11,5 milyonu Türk idi (Kohn, 1928: 11). Bu durum doğal olarak milli bir devletin oluşturulması için gerekli ön koşullardan birinin gerçekleşmiş olduğunun bir göstergesiydi. Ülkede büyük ölçüde homojen nüfus yapısı (resmi söyleme göre) sağlanmıştı. Türkiye'nin doğusunda büyük oranda Kürt nüfusu yaşamaktaydı. Bu durum milli-devlet açısından büyük bir tehlike teşkil etmekteydi. Cumhuriyetin kurulduğu ilk dönemlerde birçok Kürt ayaklanması çıkmıştır. Bu bölgeleri Türkleştirmek için çok sayıda Kürt zorunlu olarak Türklerin çoğunlukta oldukları bölgelere göç ettirilmişlerdir (Binder-Krauthoff, 1995: 1080). Irkçı bir yaklaşımla Kürtlere karşı politikalar üretilmiştir. Ağrı İsyanı devam ederken Yusuf Mazhar Kürtler ile ilgili görüşlerini Cumhuriyet Gazetesinde 20.07.1930'da şu şekilde aktarmaktaydı: (aktaran Başkaya, 2007: 87)

“Çünkü bunlar-tarihin şahadetiyle sabittir ki – Amerikan Kızıl derililerinden daha fazla kabiliyetli oldukları halde, ziyadesiyle hunhar ve gaddardırlar... Dessas (hilekâr) ve bazı hislerden, medeni temayülden tamamı ile mahrumdurlar. Bunlar asırlardan beri ırkımızın başına bela kesilmişlerdir. Bu Kürt kitesindeki karanlık ruhu, kaba hissiyatı, hunhar temayülatı kırmak mümkün olmadığına kaniim. Bunu uzun bir tekâmülden beklemek, bunların zaman zaman böyle isyanlar çıkararak yahut memlekette asayiş bozarak veyahut hırsızlık ederek, hükümetin daima meşgul olmasına sebep olur... Şimal Kürtleri ile Cenup Kürtleri arasında büyük

farklar vardır. Ümit ederiz ki, hükümet bu noktayı nazarı da takip ederek bir Cumhuriyetin şiarına yakışan, katiyet ve ciddiyetle Halleyler”.

Bu yaklaşım ile Batı emperyalizminin Afrika ve diğer coğrafyalarda yaşayan insanlara yaklaşımları oldukça paraleldir. O dönemin faşist ve nazist akımları ile Türkiye’deki yaklaşım tarzının benzerlikleri de ortadadır. Türkiye’de 1930’lu yıllarda hayata geçirilen iskan politikasının temel gayesi sınırlar dahilindeki insanları Türkleştirmekti; yani halkı hem biyolojik özellikler bakımından, hem de konuştukları diller bakımından daha homojen bir hale getirmekti. Artık soy, ırk ve kan birliği sağlanmaya çalışılan dilde birlik kadar önemli bir hale gelmiştir (Yardımcı ve Aslan, 2008: 132). İskan politikasını iki dönem çerçevesinde incelemek gerekmektedir. Bunlardan ilki başka ülkelerle nüfus mübadelesinin gerçekleştirildiği dönemdir, ikincisi ise ülke sınırları dahilinde farklı bölgelerde yaşayan insanların yaşadıkları yerleri terk ederek ülkenin başka bir bölgesine yerleşmek zorunda bırakıldığı dönemdir. Bu dönemlerdeki kimlik anlayışlarının farklılığı ile bu uygulamalar uyumludur. İlk dönem 1920’leri içermektedir ve bu dönemde ulus daha ziyade Müslümanlığa atıfta bulunarak tanımlanmaktaydı. İkinci dönem ise 1930’lara karşılık gelmektedir ve artık ulus etnik bir söylemle tanımlanmaktadır. İlk dönemde Müslüman olmayanlar ülkeden gönderilerek, Müslümanların ülkeye göçü teşvik edilmişken, ikinci dönemde Türk etnik kimliğinden olmayanları Türkleştirmek için ülkenin uygun görülen bazı bölgelerine yerleştirilmeleri sağlanmıştır (Yardımcı ve Aslan, 2008: 135). Bu politikalarda turanist yaklaşımın izleri olduğu tezi ileri sürülmüştür: (Hoffmann ve Balkan, 1985: 26)

“Turancılık yönetici sınıf arasında hala çok yaygındı. Bunlar eski Osmanlı’nın şaşaaasını arıyorlardı ve en azından devletten geriye kalan bölümü Türkleştirmek istiyorlardı. Bu düşünce milli azınlıklara, özellikle de Kürtlere karşı, reaksiyoner bir asimilasyon politikasına sebep oldu. Milli azınlıkların varlığı inkar edildi ve Doğu Anadolu’daki milyonlarca Kürdün ulusal hakları kabul edilmediği gibi, resmi olarak “dağ Türkleri” olarak tanımlandılar (ve tanımlanıyorlar).”

Kürtleri Türkleştirmek amacıyla 1934’te İskan Kanunu çıkarıldı. İskan Kanunu Türkiye’de yaşayan nüfusu ırk esaslı çerçevesinde yeniden yerleştirmeyi amaçlamaktaydı. Bu Kanun çerçevesinde Türkiye’de üç farklı sınıfa göre bölgeler ayrıştırılmıştı: Türkler, Türklüğe kazandırılacak olanlar ve yasak bölgeler (Timur, 2001: 145). Kanunun amacı Türkçeyi anadilleri olarak konuşmayan ilçe ve köylerin halklarının ülkenin değişik bölgelerine dağıtılmasıydı. Arap ve Kürtler başta olmak üzere Türk olmayan unsurlar, başta çıkan isyanlarda yer aldıklarından şüphelenilenler

olmak üzere, Türk bölgelerine yerleştirileceklerdi. Türkçenin çoğunluk tarafından konuşulmadığı bir örgütlenmeye izin verilmeyecekti. Kürtler gittikleri Türk bölgelerinde nüfusun %5'ini geçmeyecek şekilde dağıtılacaktı. Kürt toplumunda kimlik oluşturma sürecinde en temel işlevi aşiretler görmekteydi. Bu iskan politikası ile aşiret yapısının dağıtılmasının hedeflendiği söylenebilir. Aşiretler kendi üyelerine güvenlik ve koruma sağlamaktaydılar ve aşiret üyelerinde aşiret reisine karşı katı itaat yapısı hakimdi. Dolayısıyla devlet içerisinde bir alternatif oluşum olarak görülebilecek aşiretlerin etkinliğinin kırılması istenmekteydi (Şahin, 2005: 107).

### **3.4. Yeni Türk Kimliğinin Sorunları**

Türk aydınları devlet memuru konumundaydılar. Devlet bu aydınlar için bir araçlar toplamından ibarettir. Devlet ve toplum Türk aydını için mekanik bir mana taşımaktadır. Modernleşmenin taşıyıcıları olan aydınlar, inşa etmeye çalıştıkları topluma da mekanik bir olguymuş gibi yaklaşmışlardır. Onlara göre toplumsal olaylar önceden hesap edilebilir ve gerek görüldüğünde müdahale edilebilirdi (Öğün, 1995: 115-116).

Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı Devleti'nin son 200-250 yıllık birikimlerinin bir ürünü olarak görülebilir (Öz, 1992: 71; Tezel, 1995: 142). Karpat'a göre Osmanlı Devleti eğer olmasaydı Türkiye de olamazdı. Her ne kadar siyasi Osmanlılık politikası başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da, tarihsel ve kültürel Osmanlılık Türkiye Cumhuriyeti'nin doğmasını hazırlamıştır (Karpat, 1995: 30). Atatürk'ün reformları iyi bir şekilde analiz edilecek olursa, özellikle iki kişinin etkisinin çok belirgin olduğu görülecektir; Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet. Atatürk milliyetçiliği Gökalp'in milliyetçiliği ile uyumludur. Ancak Gökalp'te önemli bir yer tutan medeniyet ve kültür ayırımı Atatürk kabul etmemiştir (Turan, 1995: 469-470). Bu konuda daha ziyade Abdullah Cevdet'in fikrini kabul etmiştir (Kuran, 1998: 26). Atatürk'ün dine yaklaşımı Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımından ziyade Tevfik Fikret'in deist din görüşü çerçevesindeydi (Berkes, 2008: 541). Kemalizm'in kültür ve dine yaklaşımını Önder eleştirmektedir: (Önder, 1978: 58)

“Türkiye Cumhuriyeti 1923'de kurulduktan bu yana ideolojik ve kültürel bir oryantasyon bulamamıştır. Kemalist ideoloji dini ve kültürel boşluğu kendi şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun değerler ve normlarla dolduramamıştır. Tam



tersine, Kemalizm, Türk halkına gerçek bir alternatif sunmaksızın Türkiye'yi kendi kültürel ve dini temellerinden kopardı.”

Kemalist rejimin ideolojik baskısı arttıkça küçük burjuvazi ve köylüler geleneklerine ve inançlarına daha fazla sarıldılar. Bu yönelik bürokrasi tarafından irtica olarak yaftalandı (Keyder, 2008: 151). Halk cehaletle suçlanmakta ve yapılanların onlar tarafından sorgulanamayacağı belirtilmekteydi. Türk yönetim felsefesinin önemli bir özelliği olan “Hikmet-i Hükümet”<sup>6</sup> (Raison D’etat) anlayışının arkasına sığınarak, yapılan her şey meşrulaştırılmaya çalışılıyordu. Hemen her mesele hem Osmanlı Devleti’nde hem de Cumhuriyet Türkiye’sinde bir “devlet maslahatı” olarak algılanmıştır. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak toplum mühendisliğinin temel aracı olması gereken siyaset, bu sürecin tamamen dışına itilmiştir. Devlet maslahatı denilen yaklaşım toplumun birliği çerçevesinde bir yaklaşımla şekillenmiş olduğu için, toplumdaki farklılıklar görmezden gelinmiştir. Bizim kim olduğumuz yolundaki sorunun cevabı zaman içerisinde siyasi yaklaşım çerçevesinde değişmiştir (Sarıbay, 1998: 102).

Türkiye’deki kimlik krizinin temel nedenini, Cumhuriyetin kuruluşundan sonra iki kültürün yayılması oluşturmaktadır. Bir tarafta laikleştirilmiş elit kültürü bulunurken, diğer tarafta da halkın dini temelli kültürü bulunmaktaydı. Atatürk Türk halkını kendi yakın tarihinden uzaklaştırmak istiyordu. O, Türk tarihini sıfırdan (sıfır-saat) yeniden başlatabileceğine inanıyordu. Bunun yanında Batı kültürü seviyesine kısa sürede ulaşılacağına inanıyordu. İslam’ın tesiri altında oluşmuş olan düşünce tarzı, normlar ve değerler, Avrupa’nın değerleri, normları ve düşünce kalıplarıyla değiştirilmeliydi. Halk bu devrimlere bilakis taraftar değildi. Halk kendi isteklerine uygun reformların yapılacağı zamanı bekledi. Bu gelişmeler sadece eski nesillere sıkıntı vermekteydi. Yeni nesiller ise kendi tarihleri hakkında bir arayış içerisindeydiler. Bu sorgulamanın temelinde yatan temel gerekçeyi, Türkiye’nin arzu edildiği ölçüde ve hızda gelişmemesi oluşturmaktaydı (Önder, 1981: 18-20; Mardin, 1997: 374).

---

<sup>6</sup> Hikmet-i Hükümet deyimini, „devlet icapları“ veya „devlet aklı“ olarak çevrilebilir. Bununla kastedilen, devletin kişilerden (yöneticilerden) bağımsız bir kişiliği olduğu, bundan dolayı devletin varlığını sürdürmek ve çıkarlarını bütün diğer çıkarların üstünde tutmak gerekmektedir. Bu devleti ve onun çıkarlarını gerektiği gibi korumanın yolu, devleti her şeyden üstün tutan bir anlayışla mümkün olabilecektir. Devletin çıkarları ile devletin çıkarları çatıştığında, devletin çıkarları dikkate alınacaktır (Türküne, 2008e: 29; Özipek, 2008: 98).

Cumhuriyet'in en önemli reform projesi olan sekülerleşme kırsal kesimlerde etkili olamadı. Bunun sonucu olarak Kemalist elitin sekülerleşmesi ile şehirler ve köylerdeki İslami günlük hayat arasında yapısal bir sorun kendini göstermeye başladı. (Mardin, 1997: 374). “Bu durum günümüze kadar varlığını devam ettiren ve sosyo-ekonomik alanda kendini gösteren dini ve kültürel düalizmin ortaya çıkmasına neden oldu: Elit bilinci halkın dinine karşı yabancı kalmaktaydı; elit kültürü halk kültürünü anlamadı, hatta nefret etti” (Önder, 1978: 59).

Kemalist Türkiye'nin modern yüzü olarak ortaya çıkan Ankara, laik rejimin tutumuna uygun olarak gelişti. 1930'larda eski kentte bulunan Hacı Bayram Camii dışında anılmaya değer tek bir cami olmadığından “minaresiz kent” olarak anılmaktaydı. İstanbul ticaretin merkezi olma konumunu sürdürürken, Ankara Cumhuriyetin kültürel merkezi olarak büyüdü. Ankara'da tiyatro açıldı, bale ve opera grupları oluşturuldu. Bu sayede seçkinlere uygun bir Batılı kültürel atmosfer oluşturulmuş oldu. Devrimci Türkiye'nin dinamikliğine ayak uyduramadığı gerekçesiyle Ankara Radyosu'nda sadece klasik Batı müziği yayını yaptırıldı. Böylece yönetilenler ile yönetenler arasında bir uçurum oluşturuldu. Artık birbirlerinden çok farklı dünyalarda yaşayan seçkinler ile halk arasında hiçbir ortak nokta kalmamıştı (Ahmad, 2007: 113-114).

Kemalist modernleşme hareketi bürokrasinin yardımı ile hayata geçirilebildi. Bütün reformlar bürokrasinin desteği ile uygulanabildi. Bürokrasi CHP içerisinde organize olmuştu. Bu dönem zarfında yürütülen modernleşme hareketi “yukarıdan devrim” (Rummel, 1948: 1137) olarak tasvir edilebilir. Bu Jakobin sistemde halk aşırı derecede cahil olarak algılandığı için, bütün kararları bürokratlar vermek zorundaydılar. Onlar bir taraftan “halk için”, diğer taraftan da (eş zamanlı olarak) “halka rağmen” hareket ettiler. Kemalist cumhuriyet aynı zamanda “Eğitim Diktatörlüğü” olarak da adlandırılabilir (Grothusen, 1988: 6). Mustafa Kemal halkın cahil olması dolayısıyla kötü amaçlar doğrultusunda da yönlendirilebileceğini düşünmekteydi. Bu nedenle onun için kamuoyuna başvurmak, onu şekillendirmekten başka bir anlama gelmemekteydi (Heper, 2006: 98). Kılıçbay'a göre Batı kültürü özü itibariyle Hıristiyan'dır. Müslümanların yaşadığı bir ülkeye Batı kültürünü hakim kılabilmek için Türk aydınının tepeden inmece olması bir zorunluluktur. Bu özellik zaten Türk aydınında vardı (Kılıçbay, 1995: 178). Osmanlı aydını devleti kurtarmak amacıyla çabalıyordu. Türkiye Cumhuriyeti

kurulduktan sonra, artık Türk devleti varlığını sağlam bir şekilde ortaya koymaktaydı. Türk aydını için devlet kurtulmuş olduğu için artık kurtarılması gereken Türk halkıydı. Aydın zaten kendini kurtulmuş olarak görmekteydi. Halkı kurtarmak ise onun için ahlaki bir sorumluluktur (Naci, 1995: 184). Başka bir ifadeyle kurulmuş olan Cumhuriyete yeni bir kimlik kazandırılması gerekmektedir (Neumann, 1995: 451).

Tekin Alp'e göre, ülkenin en önemli kişileri Kemalist kadronun içinde yer almaktaydı. Yapılan devletin ulusa göre biçimlendirilmesi değil, ulusun devlete göre biçimlendirilmesiydi. Devlet klasik liberalizmde olduğu gibi sadece asayiş sağlamlaştırmakla yetinmeyip, ulusun bütün hayatını yukarıdan aşağıya her yönüyle düzenlemekteydi (Tekin Alp, 1998: 252).

Yeni kurulmuş olan ulus-devlette Kemalist elite yüklenmiş olan vazife, Türkiye'yi karanlık Osmanlı geçmişinden kopararak, aydınlık bir Batılı gelecek vizyonunun halka aşılmasıydı. Bu bağlamda orduya önemli bir görev verilmişti: Kemalist mirası korumak. Bu çerçevede ülkede İslami temelli bir siyaset veya etnik kimliği öne çıkaran propaganda ve girişimlerin engellenmesi görevi de sistemin koruyucu unsuru olan orduya verilmişti (Fuller, 2008: 45-46). Aydınları bu kadar etkili kılan faktör sadece onların bilgili olmalarıyla ilintili değildi, onlar aynı zamanda "kültürel tekel"e de sahiptiler (Başkaya, 2007: 18). Başkaya'ya göre zorbalıkla gerçekleştirilen "İnkılaplar", sadece zora başvurularak korunabilirdi. Bu durum aydınların antidemokratik bir yapıdaki resmi ideolojinin hem üreticisi ve yayıcısı, hem de sürdürücüsü olmalarını gerektirmiştir. İktidarın sağlamaştırılması için Cumhuriyetçi aydınının başvurduğu yöntem, önceki dönemi kötülemektir (Başkaya, 2007: 28-30).

Dursun'a göre Cumhuriyet Türkiye'sinde tek parti yönetimi boyunca siyasal ve toplumsal değişim, doğal bir şekilde değil, zorlama ile, süngü ile gerçekleştirilmiştir (Dursun, 1995: 120). Karpat, halkla devletin medeniyet anlayışlarının uyumsuzluğunu şu şekilde açıklamaktadır: (Karpat, 2009: 12)

"Halkımız demokrat ve eşitçidir. Türkiye'de ana sorun "alt kültür"de yaşayan bu felsefeyi "üst kültür" temsilcilerine, yani elitlere kabul ettirmektir. Türkiye'ye hâkim elit felsefesi daima tepeden inme ve devleti araç olarak kullanarak idealize edilmiş soyut bir medeniyet yaratmak istemektedir. Her sert rejim gücünü idealize ettiği yüksek bir "medeniyet" vaadinden almıştır. Hâlbuki halkın medeniyet anlayışı somuttur ve refah, adalet, güvenlik gibi pratik amaçları öngörür".

Kemalist ideolojinin eğitimli sınıfın halk için ama halka rağmen, halkı yönetme hakkı olduğu yönündeki ön kabulü tek-parti iktidarının hakim olduğu dönem boyunca (1950'ye kadar) varlığını sürdürdü. Bu yaklaşım hala daha Kemalist Jakobenler arasında varlığını sürdürmektedir (Mardin, 1997: 369). Doğal bir süreç içerisinde modernleşme ile tepeden inmeci bir şekilde modernleştirme arasında önemli farklılıklar vardır. Tepeden inmeci modernleştirmede, Türkiye'de olduğu gibi, modernleştiriciler bir taraftan devlet gücünü ellerinde tutarlarken, diğer taraftan da kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmekteydiler (Keyder, 1998: 31).

Berkes'e göre Kemalist yönetimin uyguladığı politikalar, sosyalist devrimin toplumcu görüşünden farklıydı. Gelişmede belli bir kesimin, geniş halk kesimlerinin aleyhine olacak bir şekilde desteklenmesi söz konusu değildi. Ekonomik kalkınma dengeli, eşit ve bütünlük sergilemeliydi. Toplumsal sınıflar ancak bu çerçevede dahilinde gelişmeliydi (Berkes, 1997: 5). Dursun'a göre toplumsal hayatın her alanında aşırı ve acımasız bir devletçilik hakimdi. Toplumsal hayatın her alanı kontrol edilmek istenmekteydi (Dursun, 1995: 124). Etnik milliyetçilik etkin hale gelmiş olduğundan, artık halkın türdeşliğinden, ortak dil ve tarihinden bahsedilmekteydi. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kolektivist bir yaklaşım kendini göstermeye başlıyor. Bu anlayışa göre ülkenin halkı türdeş olduğuna göre, fertlerin idealleri ve çıkarları da müşterekti. Bu çerçevede halkın arzularına tercüman olan devletin bu ideallerin gerçekleşmesi için çaba göstermesi gerekmekteydi. Bu yapıda devlet ulusun ortak çıkarlarını savunmak konumundaydı. Aykırı seslerin çıkmaması gerekmekteydi. Devletin ulusun ortak ideallerinin temsilcisi olması dolayısıyla devletin ulusu temsil kabiliyeti kesinlikle sorgulanmamalıydı. Bireylerin özerkliğini öne çıkaran liberalizme bu yaklaşım çerçevesinde yer verilmesi mümkün değildi (Keyder, 1995: 153). Kemalizm, toplumsal hayatın hiçbir kesimine dönük ortak politik karar alma yöntemini desteklememektedir (Tekeli, 1987/1988: 79). Keyder, uygulanan yukarıdan modernleşme anlayışını şu şekilde eleştirmektedir: (Keyder, 1995: 154-155)

“Modernleşme her şeyden önce bireyi kısıtlar içinde ve baskılar altında tutan cemaat ilişkilerinin kırılması anlamına gelir. Burada amaç, kendi aklıyla karar veren özgür ve özerk bireylerin yaratılmasıdır... Oysa ulusun büyük bir cemaat gibi görülmesini isteyen, ulusu oluşturan kişilerin özerk bireyler olmasını istemeyen, devleti kutsal ve karşı çıkılmaz bir makam olarak telakki eden bir görüş, bireylerin hak ve özgürlüklerini kabul etmemek için direnecektir. İşte Cumhuriyet döneminin yukarıdan modernleştirici projesinin çıkmazı burada yatar. Osmanlı

döneminde gelişmeye başlamış toplumun içindeki modernleşme dinamiği ortadan kalktıktan sonra Cumhuriyetçi kadrolar yukarıdan, devlet eliyle toplumu modernleştirme misyonunu üstlenmişler, fakat bunu yaparken bireylerin kişisel haklarını elde etmelerine, kendi adlarına düşünmelerine, karar vermelerine karşı çıkmışlar. Ulusun ve devletin sürekli tehdit altında olduğunu, çatlak seslere izin verilmemesi gerektiğini söyleyerek modernleşmeyi kısıtlamış, özgürleştirici boyutunu yitirmiş bir şekilde sunmaya çalışmışlar. Bu yorumun getirdiği güçle de kendilerine toplum adına karar verme yetkisi tanımışlar, bireylerin özerkliğini belirsiz bir geleceğe ertelemişler.”

Atatürk, geleneksel-İslami unvanlar yerine Batılı karşılıkları ile değiştirme yoluna gitti. Bunun tek istisnası olarak İslami bir unvan olan “Gazi” kavramıdır ve bunu kendisi için kullanmıştır (Hottinger, 1989: 138).

Kemalizme karşı en sert muhalefetin dini çevrelerden gelmiştir. Halk laikliği Batılı bir ürün olarak algıladığı için kabul etmemekte ve dinsizlik olarak görmekteydi. Köylerdeki dönüşümü sağlamak için yeterli güce sahip olmayan Kemalist kadrolar, dindar köy hayatını dönüştüremedi. Halk İslama bağlı olduğu için Kemalist kadrolar İslamın köylerdeki varlığını ve etkisini azaltamamıştır. Kemalist ideoloji okuldaki eğitim ile sınırlı kaldığı için, İslam kültürüne bir alternatif sunamadığı için halkı dönüştürmede yetersiz kaldı (Önder, 1978: 60).

## SONUÇ VE ÖNERİLER

Milli kimlik ve milli kimlik oluşumu konusu çağdaş sosyoloji, siyaset bilimi ve tarih disiplinlerinde bir araştırma konusu olarak önemini korumaya devam etmektedir. Milli kimlik üzerine çok sayıda çalışmanın yapıldığı da bilinmektedir.

Milli kimlik konusu Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye üzerine çalışan pek çok sosyal bilimcinin de ilgilendiği bir araştırma alanı olmuştur. Bu çalışmada milli kimlik konusunu 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet döneminde anlamaya dönük bir çabadır. Daha spesifik olarak belirtilirse, tez, milli kimlik konusunu 1839-1946 döneminde irdeleyen bir çalışmadır. Girişte de ifade edildiği üzere, böyle bir çalışmanın yapılmasının temelindeki asıl neden, Türkiye’de milli kimlik ve oluşumu ile ilgili pek çok çalışma olmakla beraber, konuyu uzun bir dönemde ve milli kimliği oluşturmada rol oynayan bütün stratejileri dikkate alan bir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Hali hazırdaki çalışma bu boşluğu doldurma amacı gütmektedir.

Milli kimlik inşasında faydalanılan farklı stratejiler olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu stratejilerden en önemlileri milliyetçilik ideolojisi, hukuk, ekonomi, askerlik ve eğitim olarak sayılabilir. Bütün bu alanlarda yapılan çalışmalarla milletler inşa edilmeye çalışılmıştır. Yapılmak istenen bireylerin sadakatlerini başka kurum ve topluluklara değil devlete yönlendirmektir. Milli kimliğin inşası için faydalanılan araçlar ve uygulanan stratejiler kısaca şöyle özetlenebilir:

Mili kimlik inşasında faydalanılan en önemli araç okuldur. Küçük yaştaki çocuklar okul yoluyla devletin arzu ettiği “makbul vatandaşlar” haline dönüştürülürler. Ülkenin en ücra köşesindeki çocuklara kadar ulaşılmış ve istenen değerler aşılanmış olur. Resmi okuma ve yazma dili çocuklara öğretilir. Milli kültür olarak devletin belirlemiş olduğu değerler vatandaşlara aktarılır. Birinci bölümde irdelendiği gibi, Tanzimat Fermanı’ndan itibaren milli kimlik inşasında okulun önemi anlaşılmış ve bu alanda yoğun faaliyette bulunulmuştur. Bütün tebaayı eşit vatandaşlar haline dönüştürmek ve Osmanlılık bilincini aşmak için bütün vatandaşlara açık eğitim kurumları açılmaya ve resmi dil olan Türkçe öğretilmeye çalışılmıştır. Okulların yaygınlaştırılması için yoğun çabalar sergilenmiştir.

Milli kimlik inşasında okullardaki ders müfredatlarında büyük değişiklikler ile ulusal bilinç aşılarmaya çalışılmıştır. Özellikle “yurt bilgisi” benzeri derslerle vatandaşların inşası sağlanır. İyi bir vatandaşın hakları ve görevleri, devletin temel ilkeleri, yapısı ve önemi anlatılır. Toplumsal hayatta hangi kurallara uyulması gerektiği, kendi milletlerinin üstünlükleri aktarılır. II. ve III. bölümlerde irdelendiği gibi özellikle II. Meşrutiyet sonrasında yurt bilgisi derslerine ağırlık verilmiştir. Yeni kurulan Cumhuriyet’de bu konuya çok daha fazla ağırlık verilmiştir. Yeni kurulan devletin değerlerinin aşılması bağlamında önemli bir araç olmuştur. Bireylerin vatan algılarının değişmesinde özellikle “coğrafya” dersleri önemli bir işlev görür. Geleneksel olarak kişiler kendi doğup büyüdüğü yeri vatan olarak görmekteydiler. Fakat artık çocuklara “siyasi coğrafya” yoğun bir şekilde anlatılmaya ve ülkenin sınırları kafalara işlenmeye çalışılmaya başlanmıştır. Bu yolla ülkenin her karış toprağının vatanın bir parçası olduğu, bunun için gerekirse can vermek gerektiği anlatılır. Bu yolla vatan algısında değişim yaratılmış olur. Kişiler bu vatanla gurur duymaya ve özdeşleşmeye başlarlar. Yine bu bağlamda “tarih” dersleri büyük önem taşımaktadır. Milletın köklerinin tarihin en eski çağlarına kadar gittiği, büyük başarılar elde edilmiş olduğu, insanlığa en büyük hizmeti kendi milletlerinin yapmış olduğu ayrıntılı olarak anlatılır. Üzerinde durulan noktalardan birisi de milletlerinin çok düşmanlarının olduğu, her zaman pusuda bekledikleri, ilk fırsatta kendilerine saldıracağıdır. Milli kimliklerin inşasında ortak bir düşmana ihtiyaç duyulmaktaydı. Bu yolla bütün olumsuz özellikler “ötekine” yüklenmekte ve bir tehdit olarak sunulmaktadır. Bu tehdit karşısında milletin birlikteliğinin gerekliliği işlenmektedir. Tarih dersleriyle bir taraftan milletin ortak geçmişine işaret edilirken, diğer taraftan da geleceğe dönük olarak perspektifler çocuklara aşılarmaktadır. Osmanlı Devleti’nin son döneminde tarih ve coğrafya derslerinin vatandaşın inşasında ne kadar etkili olduğu anlaşılıyor ve bu yönde ders kitapları hazırlanıyor, müfredata dersler konuyor. III. bölümde incelendiği gibi tarih derslerine aşırı önem veriliyor, Türk Tarih Kurumu kuruluyor ve tarih kongreleri toplanıyor. Okullarda okutulacak tarih kitapları yazılıyor. Bu kitaplarda Türklerin ne kadar eski bir tarihleri olduğu ve medeniyete kazandırdıkları üzerinde duruluyor.

Osmanlı’da ve Türkiye’de uygulanan eğitim politikasında önemli bazı farklılıklar mevcuttur. Osmanlı Devleti bütün vatandaşlarının devlete sadakatlerini sağlamaya çalışmaktaydı. Farklı unsurlar yok sayılmamaktaydı. Farklı dini-etnik topluluklar kendi

dillerini okullarda öğrenebiliyorlardı. Bütün vatandaşların tektipleşmesi amacı güdülmemekteydi. Tıpkı diğer ulus devletlerde olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti’de toplumu eğitim yoluyla homojenleştirmek istemekteydi. Farklılıkları ortadan kaldırmak amacıyla eğitimde farklı etnik kökenden gelenlerin dillerini dışladı. Modern ulus devletlerde genel olarak görülen yapının yeni kurulan Cumhuriyet’te de görüldüğü söylenebilir. III. bölümde tespit edildiği gibi, aşamalı olarak ırk vurgusu artmıştır. Türkiye’de eğitim stratejisinde başarılı olunan alanlar olduğu gibi, başarısız alanlar da mevcuttur. Özellikle kırsal kesime dönük geliştirilmiş olan eğitim stratejisine rağmen halkın önemli bir kesimi eğitim imkanından gerektiği gibi faydalanamamıştır. III. Bölümde ayrıntılı olarak irdelendiği gibi, Cumhuriyet rejimi kendi ilkelerini ve kimlik anlayışını şehirlerde başarılı bir şekilde topluma aşılarmışken, nüfusun çok büyük bir bölümünün yaşadığı kırsal kesimde pek başarılı olamamıştır. Bunun sonucunda toplumsal alandaki bölünmüşlük daha da arttı. Bir tarafta modern dünyanın değerlerini özümsemiş, Kemalist milli kimlik anlayışını kabul etmiş bir şehirli sınıf, diğer tarafta ise geleneksel-dini değerlerini koruyan geniş halk topluluğu. Dünya görüşleri arasında uçurumlar olan bu kesimlerin kimlik anlayışları da farklıdır ve bu durum toplumsal gerilimlerin temelinde yatan en önemli nedenlerden birisi olarak görülebilir.

Askerlik hizmetinin genele yayılması ve zorunlu askerlik uygulaması milli kimlik inşa sürecinde çok önemli bir yere sahiptir. Ülkenin en ücra köşesinde yaşayan ve farklı kültürel ve etnik özelliklere haiz olan insanlar askerlik hizmeti vesilesi ile bir araya getirilirler ve onlara belli değerler aşılır. Her şeyden önce ortak vatan olarak sunulan “devlet”in tehdit altında olduğu, devletin yıkılması sonucunda bütün vatandaşların sonunun kötü olacağı anlatılır. Değişik bölgelerden gelen askerlere ortak bir eğitim verilir ve milli kimlik inşa edilir. Bir taraftan okuma-yazma öğretilirken, diğer taraftan resmi dil öğretilir. Ülke genelinde tek bir dilin ortak kullanıma sokulması yolunda önemli bir aşama kaydedilmiş olur. II. bölümde bahsedildiği gibi, vatandaşları eşit yurttaşlar haline getirmek için Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere askerlik yapmalarının yolu açıldı. Fakat bu strateji pek başarılı olmadı, çünkü gayrimüslimler bir taraftan eşitlik istediklerini söylerlerken diğer taraftan kendi ayrıcalıklarından feragat etmeye yanaşmadılar. Türkiye Cumhuriyeti’nde askerlik kurumu vasıtasıyla Türkçenin ve okuma yazma yaygınlaştırıldı. Zorunlu askerlik uygulamasının ortak değerlerin oluşması açısından etkili bir yöntem olduğu söylenebilir. Milli kimlik inşasında önemli



bir fonksiyon gören askerlik hizmeti aynı zamanda toplumun disipline edilmesi yönünde de etkili olmuştur.

Milli kimliklerin inşasında kapitalist ilişki ağının da önemli bir katkısı olmuştur. II. ve III. bölümlerde incelendiği gibi burjuvazi sınıfının oluşmasına dönük önemli adımlar atılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki dönemde ülkenin varlığını sürdürmesinin yolunun bir Türk-Müslüman burjuvazinin yaratılmasından geçtiği düşüncesi hakim olmaya başladı. Bu çerçevede "milli iktisat" anlayışı geliştirilmiştir. Gayrimüslim burjuvaziye güvenilmediği için Türk-Müslümanların güçlenerek kendi burjuvazi sınıfını oluşturması için farklı yöntemler denenmiştir. Bu uygulamaya Cumhuriyet döneminde de devam edilmiştir. Henüz Cumhuriyet ilan edilmeden İzmir'de İktisat Kongresi toplanıyor ve yapılması gerekenler tartışılıyor. Devlet eliyle bir zengin sınıf oluşturulmaya çalışılmıştır. Gayrimüslimlere karşı şüpheyle yaklaşmıştır. Kalkınmanın sağlanması için korporatist bir anlayıştan faydalanılmıştır. Devletin kontrolünde bir kalkınma stratejisi izlenmiştir. Türkiye'de devlet eliyle oluşturulan burjuvazi, sistemin en büyük taşıyıcılarından birisi olmuştur. Özellikle son dönemlerde ülkenin farklı coğrafyalarında devletten beslenmeyen bir burjuvazi sınıfının palazlanması ülkenin pazar ve ortak çıkarlar bağlamında bütünleşmesinde etkili olmaktadır.

Ortak bir kültür inşa edilmeye çalışılır. Bu yapılırken diğer kültürler dışlanırlar ve tek bir kültür tüm topluma "üst kültür" olarak benimsetilmeye çalışılır. Bu bağlamda devletin sınırları içerisindeki farklı kültürler ortak bir payda etrafında bir araya getirilmeye çalışılır. Kültürlerin en temel özelliği olan dillere karşı olumsuz bir tavır içine girilmektedir. Ülke genelinde tek bir dilin (resmi dil) hakim olması sağlanır. Diğer diller ve kültürel öğeler dışlanır ve marjinalleştirilirler. Türkiye'de de bu konuda adımlar atılmıştır. Türkçenin ülke genelinde resmi dil haline gelmesi ve ortak bir kültürün yaygınlaştırılmasına dönük çalışmalar yapılmıştır. II. bölümde ele alındığı gibi, Osmanlı devleti'nin son döneminde Türkçe okullarda yaygınlaştırılırken, resmi dairelerde Türkçe kullanma zorunluluğu getirilmiştir. Kamusal alan dışına müdahale edilmemiştir. Fakat Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra kamusal alanın çerçevesi genişliyor ve özel alan daraltılıyor. Türkçe dışındaki dillerin özel alanda dan dışlanması için çaba sarfediliyor. III. bölümde tespit edildiği gibi, "Vatandaş Türkçe Konuş" vb. girişimlerle Türkçe yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Türkçenin yaygınlaştırılması

sonucunda diğer diller marjinalleşmişlerdir. Bunun tek istisnası kürtçedir. Günümüzde Türkiye’de ulus devletin yaşamış olduğu en önemli sorunlardan birini bu konu oluşturmaktadır. Dil, kültürün en büyük taşıyıcısıdır. Resmi dilin önemli bir nüfusa aşıl原因aması Türk milli kimliğinin inşasındaki başarısız noktalardan birini teşkil etmiştir.

Hukuk alanında yapılan düzenlemeler de millet inşasında önem taşımaktadır. Ülkede tek bir hukukun geçerli olması ve hukuk önünde bütün vatandaşların eşit olmaları sağlanır. Bu bağlamda bireyler tebaa olarak değil özgür vatandaşlar olarak konumlandırılırlar. Hukuk toplumsal düzenin temel direği haline getirilir ve bu yolla kişilere belli hak ve sorumluluklar verilir. Ayrıcalıklı sınıfların hukuki olarak yok sayılmaları, kişilerin kendilerini devletle özdeşleşmelerini kolaylaştırır. II. bölümde irdelendiği gibi Osmanlı Devleti milletler arasındaki farklı statülere son vererek bütün tebaayı eşit vatandaşlar haline getirmeye çalıştı. Gerek eğitimde, gerekse askerlik ve hukuk alanında eşitliği esas alan bir anlayışı ortaya koymaya çalıştı. Bütün bu girişimlere rağmen farklılıkların kendilerini ifade edebilmelerinin yollarını da açık tuttu. Milletlerin elde etmiş oldukları birçok imtiyazı kullanmaya devam etmelerine müdahale edilmedi. III. bölümde incelenen Türkiye örneğinde de hukuksal anlamda bireylerin eşitlendikleri söylenebilir fakat bir farkla; Devlet resmi ideoloji çerçevesinde bir hukuki yapı inşa etmiştir. Bu yapı içerisinde farklılıklar yok sayılmıştır. Toplumsal kesimlerin kendi özerkliklerini korumalarına imkan tanınmamıştır.

Halkın siyasi karar mekanizmalarına aktif bir şekilde katılımları sağlanarak, yönetime daha fazla bir meşruiyet sağlanmış olmaktadır. Seçimler yoluyla yönetim kademelerinin oluşması beraberinde bireylerin yönetimle özdeşleşmelerine ve devlete olan aidiyet duygusunun gelişmesine neden olur. Bu yapı içerisinde kişilere değil, kurallara ve makamlara karşı bir meşruiyet sağlanmış olmaktadır. Yönetim sürecine eşit vatandaşlar olarak katılan bireyler, alınan kararları daha kolay özümserler ve kendi gelecekleri ile devletin geleceğini özdeşleştirirler. II. bölümde tespit edildiği gibi, Osmanlı Devleti Osmanlı-Türk kimliğini inşa etmek için büyük çaba sarfetti. Halkın devletle özdeşleşmelerini sağlamak için yerel yönetimlerde, mahkemelerde, Meclisi Mebusan’da vb. gayrimüslimlerin temsiline önem vermiştir. Farklılıkların kendilerini ifade edebilmelerinin yolu açılmıştır. Türkiye’de çok partili hayata geçene kadar seçimler

göstermelik olmuştur. Çok partili dönemde ise yapılan askeri darbeler ile siyaset vesayet altına alınmıştır. Dolayısıyla halkın taleplerini siyaset kurumu vasıtasıyla dile getirmesinin önüne geçilmiştir. Bu yapı içerisinde bireylerin devlet ile özdeşleşmelerinde önemli sorunlar ortaya çıkmıştır.

Modern bürokrasinin kurulması da milli kimliklerin inşasında önemlidir. Ülkenin her yerinde aynı ilkeler doğrultusunda bütün vatandaşlara eşit hizmet sunulmaya çalışılır. Bu yolla ülke genelinde tekli bir yapı ortaya çıkmış olur. Tanzimat Fermanı'ndan itibaren ülkede modern bir bürokrasinin ortaya çıktığı ve yönetimin aynı ilkeler doğrultusunda hareket ettiği gözlemlenmiştir. Bu uygulama beraberinde merkezi yönetimin etkisinin artmasını sağlamıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinde ise ülkenin merkezileşmesi daha ileri bir seviyeye taşınmıştır. Kararlar merkezi yönetim tarafından alınmıştır. Bu uygulama beraberinde üniter bir yapının ortaya çıkmasını sağladı.

Sosyal mobilizasyon entegrasyon sürecinde etkili olan bir başka faktördür. Sanayileşmeyle beraber toplumsal yapılarda hızlı bir çözülme görülmeye başlandı. İşsizliğin tarımsal kesimde hızla yükselmesi beraberinde yoğun bir şekilde sanayi bölgelerine göçü getirdi. Sosyal mobilizasyon beraberinde farklılıkların milli kimlik şemsiyesi altında erimesinde etkili oldu. Aynı sosyal ortamı paylaşan farklı toplumsal kesimlere ait bireyler arasında kaynaşmanın sağlanması mümkün oldu. Türkiye'de özellikle 1950 sonrasında hızla artan şehirlere göç olgusu, ülkenin farklı coğrafyalarından gelen insanların kaynaşmalarında ve milli kimliğin özümsemesinde etkili oldu. Fakat orta-üst sınıflar kırsal kesimden gelen toplumsal tabakaları eşit yurttaşlar olarak kabullenmekte zorlandılar. Sistem, farklılıkların kendini şehir hayatında ve toplumsal hayatın diğer alanlarında kendini daha görünür kılmasına izin vermeye yanaşmadı. Ülkede yaşanan gerilimlerde bu yaklaşımın payı önemlidir. Çevrenin merkeze taşınması sürecinde yaşanan gerilimler toplumsal bölünmüşlüğün artmasına neden olmaktadır.

Haberleşme alanında atılan adımlar da milli kimliklerin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Bir taraftan hızla yaygınlaşan iletişim imkanları sayesinde kişilerin ülkenin değişik tarafında cereyan eden olaylardan haberdar olmaları sağlanırken, diğer taraftan da yazılan siyasi ve kültürel yazılarla ortak duyguların ülke genelinde paylaşılmasının yolu açılmaktaydı. Tanzimat döneminde itibaren hızlı bir şekilde demir

yolları ülkenin uzak bölgelerine kadar inşa edilirken, telgraf vasıtasıyla ülkenin kontrolü sağlanmaya çalışıldı. Cumhuriyet döneminde de özellikle demir ve karayollarının yapımına ağırlık verildi. Yapılan yeni yollar kişilerin seyahat etmelerini kolaylaştırıyordu. İletişimin artması beraberinde kaynaşmayı da getiriyordu. Türkiye’de iletişim ve ulaşım alanında atılan adımlar toplumsal kesimlerin kendilerini daha kolay ifade etmelerinin yolunu açmıştır. Birçok televizyon kanalının ve gazetenin faaliyete geçmesi ile toplumsal kesimlerin kendilerini daha iyi ifade etmelerinin yolunu açmıştır.

Kimliklerin inşasında aydınların da büyük katkıları olmuştur. Her şeyden önce milleti tarif etme görevini üstlenmişlerdir. Aydınlar sadece milli kimliğin çerçevesinin belirlenmesinde etkili olmamışlardır, aynı zamanda daha sonraki dönemlerde bu sorumluluğu üzerinde hissederek kendini milletin sahibi olarak konumlandırmıştır. Aydınların rollerinin Tanzimat Fermanı ile beraber belirleyici hale gelmeye başladı. Yapılan bütün reformlarda ve bu reformların halka taşınmasında bu aydınların payı küçümsenemez. Ulus-devletler milli kimliğin halka empoze edilmesinde aydınların aktif desteğine ihtiyaç duymuşlardır ve duymaktadırlar. Yeni Türk milli kimliğinin halk tabakalarına aşılmasında Türk aydınları çok faal olmuşlardır. Aydınlarla halkın dünyayı algılayışları arasındaki uçurum dolayısıyla, bu çabalardan arzu edilen sonuçlar elde edilememiştir.

Milli kimliğin inşasında geleneklerin icadı üzerinde durmakta fayda vardır. Her ulus-devlet kendi “makbul vatandaş”ını yaratmak için bazı gelenekleri icat etmek zorunda kalmıştır. İnşa edilmek istenen Türk milli kimliği çerçevesinde yeni gelenekler, ritüeller, kahramanlar icat edilmiştir. Bu yolla toplumsal kaynaşma sağlanmaya çalışılmıştır. Bu geleneklerden en önemlilerini resmi bayramlar ve bu bayramlarda yapılan ritüeller oluşturmaktadır. Okullarda sabahları İstiklal marşının okunması, bayrağın gönlere çekilmesi, Andımızın söylenmesi vb. birçok gelenek ve ritüeller icat edilmiştir. Milli kahraman olarak en başta Atatürk olmak üzere Nene Hatun vb. kişiler önplana çıkarılmıştır. Empoze edilmek istenen milli kimlik dini değerleri önemli ölçüde dışladığı için halk nezdinde çok başarılı olamamıştır.

Osmanlı Devleti ve Türkiye’de kimlik politikaları bakımından devamlılığın kendini daha ziyade II. Meşrutiyet sonrası dönem ile tek parti Türkiye’de göstermektedir. İttihat ve Terakki Partisi’nin uyguladığı politikalar ile Kemalist kadroların politikaları

benzerlikler göstermekteydi. II. Bölümde irdelendiği gibi Osmanlı kimliği adı altında ortaya konmaya çalışılan Türk kimliğinin inşasından başka bir şey değildi. O günlerin şartları altında açık bir şekilde Türk kavramı kullanılmamış olsa da yapılmak istenen Türk kimliğinin inşasıydı. O gün Türk kavramı ırkı önplana alarak değil de kültürel anlamda kullanılmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti'nde ise Türk kavramı bazen kültürü bazen de ırkı öne çıkararak kullanılmıştır.

İttihat ve Terakki'nin ideologu ve Mustafa Kemal'in fikir babası olan Ziya Gökalp milli kimliğin teorik çerçevesinin oluşmasında önemli derecede belirleyici oldu. O, Türk milli kimliğinin üç temel sacayağı olması gerektiğini belirtmektedir. Bunlar Türklük, İslamlık ve Batı medeniyeti. Gökalp'ın ifadesiyle Türk milletinden, İslam ümmetinden ve Batı medeniyetinden oluşacak bir kimlik. Millet kavramı Gökalp'te dini topluluk (veya ümmet) kelimesinin dışında "ulus" anlamında kullanılarak dönüştürülmüştür. Gökalp'ın yaklaşım tarzı Anadolu'da halkın kaynaşarak tek bir milli kimlikte eritilmesi için iyi bir teorik çerçeve sunmaktaydı. Fakat Gökalp'ın fikirlerinde zamanın ruhuna uygun değişimlerin gerçekleştiğini de söylemek mümkündür. Daha sonraki bir dönemde kaleme almış olduğu "Türkçülüğün Esasları" adlı çalışmasında İslama çok az yer vererek, dinde Türkçülük çerçevesinde bir yaklaşımla İslamın rolünü sınırladığı da gözden kaçmamaktadır.

III. bölümde ortaya konduğu gibi, Kurtuluş Savaşı'nda halkı mobilize edebilmek için İslami değerlere vurgu yapılmış ve Halife-Sultanın kurtarılmasının amaçlandığı dile getirilmiştir. Birinci Meclis'e bakıldığı zaman çok sayıda ulemanın yer aldığı ve etkili oldukları görülmektedir. Etnik bir söyleme rastlanmamakta, tam aksine devletin bütün etnik toplulukların ortak eseri olduğu yönünde söylemler geliştirilmektedir.

Kimlik inşasında Osmanlı Devleti ile olan en önemli kopuş kendini dine verilen yerde göstermiştir. Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar açısından kimliğin en önemli ayağı konumunda olan İslam, özellikle II. Meşrutiyet sonrasında etki alanını yitirmeye başlamıştı. Cumhuriyet ile birlikte inşa edilmek istenen milli kimlikte dine verilen yer daha da azaltıldı ve onun yerine ulusçuluk ikame edildi. Böylece kimlik anlamında önemli bir kopuş kendini göstermiş oldu.

İslamın toplumsal hayatın bazı alanlarından dışlanması sonucunda yeni oluşturulmaya çalışılan milli kimlik ile halkın homojenleştirilmesi imkanı zayıflamıştır. Anadolu'da yaşayan farklı etnik grupların kimliklerinin kaynaştırılmasında etkili bir unsur olan İslam, yeni kimlik anlayışında önemli ölçüde konumunu yitirince, toplumsal kaynaşma bir unsurunu yitirmiş oldu. Toplumsal bölünmüşlüğü ortaya çıkmasında dinin etkisinin azaltılmasının etkisi olduğu söylenebilir. Günümüzde yaşanmakta olan kimlik krizinin temelinde yatan öge budur. Toplumsal hayatta vatandaşların kendilerini ifade etmelerinin yolları açıldıkça kimlik sorununun çözümü yolunda bir ümit doğmaktadır.

Türk kimliğini inşaada kullanılan yöntemlerde zaman içerisinde bir değişim olduğu söylenebilir. Fransız ve Alman milli kimlik anlayışlarının değişik dönemlerde farklı derecelerde etkileri gözlemlenmiştir. II. bölümde de görüldüğü gibi Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi'nden itibaren ortaya konan kimlik anlayışı Fransız kimlik anlayışına uygundur. Devlet için önemli olan vatandaşların devlete sadakatlerini sağlamaktı. Bir asimilasyon politikası izlenmemiş ve farklılıklara müdahale edilmemiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında daha ziyade siyasi kimlik anlayışı çerçevesinde hareket edilmiştir. Devlete sadakatleri şartı ile tüm vatandaşları kapsayıcı, etnik bir vurgusu olmayan bir milliyetçilik benimsenmiştir. Fakat rejim kendini sağlama aldıktan sonra kimlik konusuna yaklaşımda kültürel-etnik öğeler daha fazla ön plana çıkmıştır. Artık Türk kimliğinin asli unsurları arasına etnik ve dilsel özellikler de girmeye başladığından, kapsayıcı değil dışlayıcı bir yaklaşım kendini göstermiştir. III. bölümde ortaya konmaya çalışıldığı gibi, gayrimüslimlere ve Kürtlere karşı uygulanan iskan ve diğer alanlardaki (eğitim de Kürtçenin dışlanması vb.) politikalar etnik bir gerekçelendirme ile yapılmıştır.

Türkiye'de tek parti döneminde milli kimlik oluşturma sürecinde bireyin konumu ve devletle ilişkisi konusunda ortaya konmaya çalışılan anlayışın dış faktörlerden etkilendiğini ileri sürmek mümkündür. Söz konusu dönemde kara Avrupa'sında otoriter ve hatta bazı ülkelerde var olan totaliter siyasal sistemlerin Türkiye'de tek parti dönemi üzerinde bazı etkilerinin olduğu ifade edilebilir. Örneğin milletin farklı çıkar gruplarından meydana gelebileceği bir tarafa bırakılarak solidarist bir anlayışla toplumsal hayata yaklaşılmakta ve toplumun ortak bir çıkara sahip olduğu düşünülmekte veya ortak bir çıkara sahip kılınmaya çalışılmaktaydı.

Öte yandan gayrimüslim yurttaşlara yönelik bakışın ve bazı uygulamaların da modern yurttaşlık anlayışını zorlayan bir takım yönlerinin olduğunu belirtmekte fayda var. Gayrimüslim yurttaşlar adeta ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülmüş ekonomik hayatta etkili olmalarının önüne geçecek “varlık vergisi” gibi araçlarla ekonomik güçleri kırılmaya çalışılmıştır. Sonuçta pek çok gayrimüslim yurttaş iflas etmiş ve bir kısmı da kamplarda mecburi olarak çalışmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla yeni kimlik anlayışının gayrimüslim yurttaşlara yönelik dışlayıcı bir özelliğe sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Bazı yönleriyle bir takım karşılaştırmalar yapmak mümkün olsa da tek parti dönemi Türkiye’si ile Avrupa arasında önemli farkların da bulunduğunu belirtmekte fayda var. Demokrasiye geçişte dış faktörlerin etkisi olsa da tek parti dönemi aktörlerinin bu yöndeki katkılarını ve çok partili hayata geçişte sahip oldukları olumlu iradeyi göz önünde bulundurmak gerekir.

Osmanlı Devleti’ndeki milli kimlik inşa stratejileri ile Cumhuriyet Türkiyesinde izlenen yöntemdeki temel farklılık kendini bütünleşmenin nasıl gerçekleştirilmek istendiğinde göstermektedir. Osmanlı Devleti’nde bütün farklı unsurlar bir entegrasyon anlayışı çerçevesinde bütünleştirilmek istenmekteydiler. Bu yapı içerisinde farklı etnik ve dini toplulukların kendi varlıklarını sürdürmelerine karşı çıkılmamaktaydı. Herhangi bir zorlamaya tabi tutmadan halkın kaynaşması amaçlanmaktaydı. Farklılıklar ikna edilerek ve sistemin içerisinde kendilerini ifade etme kanalları açık tutularak bütünleştirilmeye çalışılmaktaydı. Cumhuriyet Türkiyesinde ise uygulamaya konulan politikalar entegrasyon bağlamında gerçekleştirilmemiştir. Bütün farklılıkları aynileştirme anlayışıyla hareket edilmiştir. Farklılıkların kendi varlıklarını devam ettirmelerine izin verilmemiştir. Farklı unsurların kendilerini ifade edebilmelerinin kanalları kapatılmıştır. Yine bu bağlamda Osmanlı Devleti’nde kamusal alan olabildiğince dardı ve özel alanın sınırları çok genişti. Cumhuriyet Türkiyesi’nde ise kamusal alan özel alanı çok daraltmıştır. Kamusal alanın genişletilmesi beraberinde toplumsal hayatın birçok yönüne müdahaleyi beraberinde getirmiştir.

Bütün çabalara rağmen yeni Türk milli kimliği stratejilerinin belli alanlarda başarılı, belli alanlarda ise başarısız olduğu söylenebilir. Kürtler dışındaki farklı etnik kökenden gelen bireylerin Türk milli kimliği (bir üst kimlik olarak) içerisinde kaynaştırıldığı

söylenbilir. Kürtlere yönelik ise bu politikaların başarılı olmadığı ileri sürülebilir. Devlete sadakat konusunda elde edilen başarının diğer alanlarda sağlanamadığı söylenebilir. Özellikle dinin önemini azaltan ve hatta bazı durumlarda tehdit olarak gören yaklaşımların halk katmanları tarafından kabul görmediği ve bireylerin bu yönüyle devletle özdeşleşmelerinin mümkün olmadığı ileri sürülmektedir.

Kimlik sorununa bir çözüm aranırken Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişi ve bu dönemdeki kopuşu dikkate almakta fayda vardır. Osmanlı devleti'nden Cumhuriyet'e geçiş sürecinde ve sonrasında kendini gösteren kırılma noktaları tekrar gözden geçirilerek yeni bir kimlik stratejisi ortaya konabilir.



## KAYNAKÇA

- ADANIR, Fikret (1989), “Der jungtürkische Modernismus und die nationale Frage im Osmanischen Reich”, in: **Zeitschrift für Türkeistudien**, 2. Jahrgang, Heft 2, Integra Verlag, s.79-91
- AFETİNAN, A. (1998), **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları**, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 4. Baskı, Ankara
- AHMAD, Feroz (1999), **İttihatçılıktan Kemalizme**, Çev.: Fatmagül Berktaş (Baltalı), 4. Baskı, Kaynak Yayınları: 62, İstanbul
- AHMAD, Feroz (2007), **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, Çev.: Yavuz Alogan, 6. Baskı, Kaynak Yayınları: 292, İstanbul
- AHMAD, Feroz (2008), **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, Çev.: Sedat Cem Karadeli, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 154, İstanbul
- AHMED Muhiddin (1921), **Die Kulturbewegung im modernen Türkentum**, J. M. Gebhardt’s Verlag, Leibzig
- AKÇAKAYALIOĞLU, Cihat (1996), “Türk İstiklal Harbi ve İnkılap (Devrim) Dönemlerinde Atatürk-General Kazım Karabekir İlişkileri”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 449-495
- AKSOY, N. Durak ve H. Adnan Arslantaş (2009), “Modern Bir İdeoloji: Ulusçuluk”, **Hikmet Yurdu**, Yıl: 2, Sayı: 3, Ocak-Haziran 2009, s. 227-234
- AKYOL, Taha (2008), **Ama Hangi Atatürk**, Doğan Kitap, İstanbul
- AKTAR, Ayhan (2006), **Varlık Vergisi ve ‘Türkleştirme’ Politikaları**, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- ALGAR, Hamid (1984), “Der Naksibendi-Orden in der republikanischen Türkei”, **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren**

- Orients, Thema: Islam und Politik in der Türkei**, Hrsg. Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen, Express Edition: Berlin, s. 167-193
- ANDERSON, Benedict (1995), **Hayali Cemaatler; Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev.: İskender Savaşır, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul
- ANDERSON, Benedict (1996), **Die Erfindung der Nation; zur Karriere eines folgenreichen Konzepts**, Erw. Neuausgabe, Campus Verlag, Frankfurt/Main; New York
- ARAT, Yeşim (1998), “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.82-98
- ARSLAN, Ahmet (1999a), **İslam, Demokrasi ve Türkiye**, Vadi Yayınları, Ankara
- ARSLAN, Ahmet (1999b), “Geleneksel Osmanlı Devlet ve Siyaset Felsefesi ve Tanzimat”, **İslam, Demokrasi ve Türkiye**, Der.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, s.301-321
- ATATÜRK, K. (2008), **Nutuk**, 2. Baskı, Yakamoz Yayınları, İstanbul
- AYDEMİR Şevket Süreyya (2007a), **Tek Adam**, Cilt: II, 24. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul
- AYDEMİR, Şevket Süreyya (2007b), **Tek Adam**, Cilt: III, 22. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul
- AYDIN, Suavi (2005), “Azınlık Kavramına İçeriden Bakmak”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, Derleyen: Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s.145-170
- BAKIR, Kemal (2008), “II. Meşrutiyet Döneminde Milli Seçkincilik ve Eğitim: Emrullah Efendi Tuba Ağacı Nazariyesi”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 45, Mayıs, Haziran, Temmuz, s.197-213
- BALIBAR, Etienne (1993c), “Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji”, **İrk, Ulus, Sınıf; Belirsiz Kimlikler**, Çev.: Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, s.109-133

- BARKAN, Ömer Lütfi (1952), “Kanun-Name”, **İslam Ansiklopedisi**, cilt: 6, s. 185-195
- BAŞARAN, İbrahim Ethem (1999), “Türkiye’de Eğitim Sisteminin Evrimi”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.91-110
- BAŞGÖZ, İlhan (1995), **Türkiye’nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk**”, Başbakanlık Basımevi, Ankara
- BAŞKAYA, Fikret (2007), **Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş**, 12. Baskı, Maki Basın Yayın, Ankara
- BAYKAL, Hülya (1996), “Atatürkçü Çağdaşlaşma Yönünden Türkiye’nin Avrupa Topluluğu’na Tam Üyeliği”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 497-503
- BAUMANN, Gerd (2006), **Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek**, Çev.: Işıl Demirakın, Dost Kitabevi, Ankara
- BEER, M. (1908), “Die Türkei als konstitutionelles Reich”, **Die neue Zeit**, 26. Jahrgang, Band 2, Verlag Detlev Auvermann KG., Neudruck der Ausgabe, Stuttgart, s. 935-941
- BEHSCHNITT, Wolf Dietrich (1980), **Nationalismus bei Serben und Kroaten 1830-1914; Analyse und Typologie der nationalen İdeologie**, R. Oldenbourg Verlag, München
- BENZING, Johannes (1937), “Der Freiheitskampf Turkestans, 1. bis 1917”, **Die Welt des İslams**, Band 19, s. 94-137
- BERATLI, Nazım (2006), “Bilim mi- Sanat mı- Propaganda mı? Tarih Nedir?”, **Kıbrıs Yazıları**, Sayı: 3, Yaz-güz 2006, s. 3-20
- BERİŞ, Hamit Emrah (2008a), “Moderniteden Postmoderniteye”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.483-521
- BERİŞ, Hamit Emrah (2008b), “Ordu ve Siyaset”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.413-450

- BERKES, Niyazi (1997), **Baticılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler-1**, Cumhuriyet Gazetesinin Armağanı,
- BERKES, Niyazi (2008), **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 12. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- BINDER-KRAUTHOFF, Kristine (1995), “Türkische Perspektiven; Soziologische Aspekte des innertürkischen Konflikts”, **Die neue Gesellschaft Frankfurter Hefte**, 42. Jahrgang, s. 1072-1084
- BINSWANGER, Karl (1981), “Islamischer Fundamentalismus und türkischer Nationalismus”, **Die türkische Krise**, Hrsg.: Friedrich-Ebert-Stiftung Forschungsinstitut, Bonn, s. 23-37
- BINSWANGER, Karl (1984), “Türkei”, **Der Islam in der Gegenwart**, Hrsg.: Werner Ende ve Udo Steinbach, Verlag C.H. Beck, 3. Auflage (1991), München 1984; s. 212-220
- BITTEL, Kurt (1982), “Atatürk”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s. 125-127
- BİLGİN, Beyza (1987), “Der Religionsunterricht in der Türkei”, **CIBEDO-Beiträge und Gespräch zwischen Christen und Muslimen**, Hrsg. Hans Vöcking WV, 1. Jahrgang, S. 161-171
- BİLGİN, Nuri (1995), “Toplumdan Sosyal Systeme Entellektüeller”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.189-204
- BİLGİN, Nuri (2003), “Çok Kimliklilik ve Cumhuriyetin Yurttaşlığı”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.: 103-121
- BİLİM, Cahit Yalçın (1984), **Tanzimat Devri’nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)**, Anadolu Üniversitesi Basımevi, Eskişehir

- BİNBAŞIOĞLU, Cavit (1982), **Eğitim Düşüncesi Tarihi**, Binbaşioğlu Yayınevi, Ankara
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit (1999a), **Cumhuriyet Dönemi Eğitim Bilimleri Tarihi**, Tekışık Yayıncılık, Ankara
- BİNBAŞIOĞLU, Cavit (1999b), “Cumhuriyet Döneminde İlkokul Programları”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.145-164
- BİNGÖL, Yılmaz (2004a), “Kimlik Tartışmaları Işığında Türk Dil Politikası”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 59, No: 1, Ocak-Mart, s. 27-58
- BİNGÖL, Yılmaz (2004b), “İmparatorluktan Modern Ulus Devlete: Türkiye’de Ulusal Bir Dilin Yaratılmasına Doğru”, **Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye**, Editör: Güngör Erdumlu, Babil Yayıncılık, Ankara, s.155-185
- BİRİNCİ, Ali (1998), “Garplılaşmanın İfrad Ucundaki Adam: Ahmed Muhtar (Kevakibi) Bey”, **Türk Yurdu**, Nr.127-128, Mart – Nisan 1998, s. 27-33
- BOLAY, Süleyman Hayri (1987), “Ziya Gökalp’in Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi”, **Türk Yurdu**, Ekim 1987, s. 3-7
- BORATAV, Korkut (1974), **100 Soruda Türkiye’de Devletçilik**, Gerçek Yayınevi, İstanbul
- BOSTAN, Yahya (2007), “Reelpolitiğin Milliyeti!”, **Gündem Analiz**, Sayı: 13, 18 Eylül 2007, s. 13-18
- BOSTANCI, M. Naci (2003), “Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.5-32
- BOZDOĞAN, Sibel (1998), “Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.118-135
- BOZKURT, Mahmut Esat (2000), **Atatürk İhtilali III**, Cumhuriyet, İstanbul

- BOZTEMUR, Recep (2006), “Tarihsel Açıdan Millet ve Milliyetçilik: Ulus-Devletin Kapitalist Üretim Tarzıyla Birlikte Gelişimi”, **Doğu Batı**, Yıl 9, Sayı 38, Ağustos, Eylül, Ekim, s. 161-179
- BRIKE, S. (1925), “Der Aufstand und die Regierungskrise in der Türkei”, **Internationale Presse-Korrespondenz**, Nr. 11, s. 324-325
- BRUINESSEN, Martin van (1984a), “Die Türkische Republik, ein säkularisierter Staat?” **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients, Thema: Islam und Politik in der Türkei**, Hrsg.: Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen, Express Edition: Berlin, s. 13-51
- BRUINESSEN, Martin van (1984b), “Vom Osmanismus zum Separatismus: Religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Schech Said”, **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients, Thema: Islam und Politik in der Türkei**, Hrsg.: Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen, Express Edition: Berlin, s. 109-165
- BUCHER, Alexius J. (1982), “Ata Türk – Erinnerung an mögliche Zukunft”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981, Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag; Heidelberg, s. 91-102
- BULAÇ, Ali (1998), **Modern Ulus Devlet**, 2. Baskı, İz Yayıncılık 105, İstanbul
- CANNADINE, David (2006), “Ritüelin Bağlamı, İcrası ve Anlamı: Britanya Monarşisi ve ‘Geleneğin İcadı’, 1820 Civarı – 1977”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.119-192
- CAUCIG, Franz von (1936) “Bevölkerungsfragen Anatoliens”, **Zeitschrift für Geopolitik; verbunden mit der Zeitschrift Weltpolitik und Weltwirtschaft**, Hrsg.: Karl Haushofer, Heft 4, 13. Jahrgang, 1. Halbband, Kurt Vowinckel Verlag: Heidelberg-Berlin, s. 234-241
- CAUCIG, Franz von (1965) “Türkei – Von Ismet İnönü zur Gerechtigkeitspartei”, **Außenpolitik**, 16. Jahrgang, Heft 12, s. 849-855

- CAUCIG, Franz von (1971), “Die Türkei an einem neuen Anfang”, **Aussenpolitik**, 22. Jahrgang, Heft 12, S. 746-753
- COPEAUX, Etienne (1998), **Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine**, Çev. Ali Berktaş, Tarih Vakfı Yayınları 59
- ÇAĞLAR, Adil (1999), “75. Yılında Cumhuriyet’in İlköğretim Birikimi”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.125-144
- ÇAĞLAR, Nedret (2008), “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF Dergisi**, c.13, S.3, s.369-386
- ÇALIK, Mustafa (2003), “Devlet, Resmi İdeoloji ve Milliyetçilik Üstüne”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.175-182
- ÇELİK, Ali (2003), “Tarih Yazıcılığında “İsnad”ın Kullanılışı ya da “Rivayetçi Metod”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III**, Sayı: 2, s.5-21
- ÇETİN, Halis (2008), “İktidar ve Meşruiyet”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.35-69
- ÇİZAKÇA, Murat (2002), **Demokrasi Arayışında Türkiye: Laik-Dindar/Demokrat Uzlaşmasına Bir Katkı**, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh (1990), “Die religiöse Kultur der Türkei und ihre Vermittlung an die Jugend”, **CIBEDO – Beiträge und Gespräche zwischen Christen und Muslimen**, Hrsg.: Hans Vöcking, 4. Jahrgang, s. 74-78
- DANN, Otto (1978), “Der moderne Nationalismus als Problem historischer Entwicklungsforschung”, **Nationalismus und sozialer Wandel**, Editör: Otto Dann, Hoffmann und Campe, s.9-21
- DEBRAY, Régis (1999), “Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı”, **İslam, Demokrasi ve Türkiye**, Der.: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara, s.243-267
- DEFOE, Daniel (2008), “Siyasal Sistemler”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.147-186

- DEMİRCAN, Adnan (2007), “Tarih Üzerine Bazı Düşünceler”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 4, Sayı: 3, Eylül-Aralık, s.69-89
- DEUTSCH, Karl W. (1972), **Der Nationalismus und seine Alternativen**, aus dem amerikanischen von Hansheinz Werner, R. Piper ve Co. Verlag, München
- DEUTSCH, Karl W. (1978), “Nation und Welt” **Nationalismus**, Hrsg.: Heinrich August Winkler, Verlagsgruppe Atheneum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein/ts., s.49-66
- DOERFER, Gerhard (1982), “Die Persönlichkeit Atatürks und seine Leistungen”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s.113-124
- DOĞAN, Hıfzı (1999), “Cumhuriyet Döneminde Ortaöğretim Programlarının Şekillenmesinde Etkili Olan Görüşler”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.193-214
- DOĞAN, Nuri (1994), **Ders Kitapları ve Sosyalleşme**, BağlamYayıncılık, İstanbul
- DÖLEN, Emre (1985), “Darülfünun”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedesi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, s.476-477
- DUMAN, Fatih (2008a), „Din ve Siyaset“, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.523-557
- DUMAN, Fatih (2008b), „Sivil Toplum“, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.347-377
- DURAN, Khalid (1992), “Der persisch-türkische Wettlauf; Regionale Rivalitäten um die neuen Moslem-Republiken”, **Pogrom** (Zeitschrift für bedrohte Völker), Nr. 166, 23. Jahrgang, Juli/August 1992, s. 14-15
- DURSUN, Çiler (2003-4), “Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi” **Doğu Batı**, Yıl 7, Sayı 25, Kasım, Aralık, Ocak, s. 59-81
- DURSUN, Davut (1995), **Laiklik, Siyaset ve Değişim**, İnsan Yayınları: 103, İstanbul



- DURSUN, Davut (1999), **Demokratikleşemeyen Türkiye**, İşaret yayınları, İstanbul
- DURSUN, Davut (2004), **Siyaset Bilimi**, 2. Baskı, Beta, İstanbul
- DURSUN, Davut (2008), “Türk Siyasetinde Muhalefete Karşı Tahammülsüzlük ve Demokratikleşme Sürecine Olan Etkileri”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 92, s.: 46-57
- ENGELHARDT (1999), **Tanzimat ve Türkiye**, Çev.: Ali Reşad, 1. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- ERDOĞDU, A. Teyfur (2008), “Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesi”, **Doğu Batı**, Yıl 11, Sayı 45, Mayıs, Haziran, Temmuz, s. 19-46
- ERMAN, Tahire ve Ayhan Erdemir (2005), “Aleviler ve Toplumla Eklemlenme Sorunsalı”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, Derleyen: Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s.127-144
- EROĞLU, Hamza (1996), “Hukukta Batıya Yönelmenin Zorunluluğu”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 3-25
- ERÖZDEN, Ozan (1997), **Ulus-Devlet**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara
- ERSANLI, Büşra (2006), **İktidar ve Tarih, Türkiye’de “Resmi Tarih” Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, 2. Baskı, İletişim Yayınlar, İstanbul
- ERYILMAZ, Bilal (1990), **Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Teb’anın Yönetimi**, Risale Yayınları, İstanbul
- ERYILMAZ, Bilal (2004), **Bürokrasi ve Siyaset; Bürokratik Devletten Etkin Yönetime**, Alfa yayınları, 2. Baskı, İstanbul
- ERYILMAZ, Bilal (2006), **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İşaret Yayınları, İstanbul

- FELLNER, Harm Jörg (1982), “Die Bedeutung Kemal Atatürks für die Türkei und die Auswirkungen seiner Ideen in der Welt”, **Mustafa kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s. 7-12
- FERDİ, B. (1926), “Die politische Kämpfe in der Türkei”, **Internationale Presse-Korrespondenz**, 6. Jahrgang, Nr. 114, s. 1929-1930
- FERNAU, Friedrich-Wilhelm (1966), “Die Entwicklung der Mehrparteiendemokratie in der Türkei”, **Europa-Archiv**, Folge 9/ 1966, s. 343-356
- FULLER, E. Graham (2008), **Yeni Türkiye Cumhuriyeti; Yükselen Bölgesel Aktör**, Çev.: Mustafa Acar, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul
- GABAIN, Annemarie von (1982), “Erinnerungen an die Frühzeit von Atatürks Reformen: Türkische Studenten in den dreißiger Jahren”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s. 133-135
- GEISEN, Thomas (2006), “Kimlik ve Tanınma Söylemi; Ayrımcılık Söyleminde Yeni Terminolojiler”, Çev. Deniz Kanıt, **Felsefelogos**, 2006/1, s. 39-53
- GELLNER, Ernest (1991), **Nationalismus und Moderne**, aus dem Englischen von Meino Büning, Rotbuch Verlag, Berlin
- GELLNER, Ernest (1992), **Uluslar ve Ulusçuluk**, Çev.: Büşra Ersanlı Behar/ Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul
- GELLNER, Ernest (1998), “Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.188-199
- GENCER, Mustafa (2008), “Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri”, **Turkish Studies**, Vol. 3/2, Spring 2008, s. 354-369
- GIDDENS, Anthony (2000), **Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, Çev.: Osman Akınhay, ALFA, İstanbul

- GÖÇEK, Fatma Müge (2005), “Türkiye’de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Anlayışı”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, Derleyen: Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s.58-68
- GÖK, Fatma (1999a), “75 Yılda İnsan Yetiştirme Eğitim ve Devlet”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.1-8
- GÖK, Fatma (1999b), “Kız Enstitüleri: “Ev Kadını Yetiştiren Asri Bir Müessese””, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.241-248
- GÖKAÇTI, Mehmet Ali (2008), **Nüfus Mübadelesi; Kayıp Bir Kuşağın Hikâyesi**, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- GÖKALP, Emre (2007), “Milliyetçilik: Kuramsal Bir Değerlendirme”, **Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt/Vol.: 7, Sayı/No: 1, s.279-298
- GÖKALP, Ziya (1996), **Türkçülüğün Esasları**, Sadeleştiren, Cengiz Han, Kamer Yayınları, İstanbul
- GÖKALP, Ziya (1999), **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Yayına Hazırlayan: Latif Uğurtekin, Kamer Yayınları, İstanbul
- GÖTZ, Manfred (1982), “Kemal Atatürk, der Schöpfer der modernen Türkei”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981, Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag, Heidelberg, s. 87-90
- GRAZ, Liesl (1987), “Die Türkei und ihre asiatischen Nachbarn”, **Europa-Archiv**, folge 23 / 1987, S. 691-698
- GROTHUSEN, Klaus-Detlev (1988), “Der Weg der Türkei in die Moderne – 65 Jahre politisch-historischer Entwicklung”, **Aus Politik und Zeitgeschichte**; Beilage zur Wochenzeitung das Parlament, Hrsg.: Bundeszentrale für politische Bildung, Band 14-15, 38. Jahrgang, 1. April 1988, s. 3-12

- GÜNDOĞAN, Ali Osman (2002-3), “Devlet ve Milliyetçilik”, **Doğu Batı**, Yıl 6, Sayı 21, Kasım, Aralık, Ocak, s. 181-193
- GÜNGÖR, Erol (1975), **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İrfan Matbaası, İstanbul
- GÜNGÖR, Erol (1996a), **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, 10. Baskı, Ötüken, İstanbul
- GÜNGÖR, Erol (1996b), **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, 3. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul
- GÜNGÖR, Erol (1996c), “Türk Dilini Kurtarınız”, **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, Derleyen: Erol Güngör, 3. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s.331-335
- GÜNGÖR, Erol (1996d), “Bir Tarih Kampanyası”, **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, Derleyen: Erol Güngör, 3. Baskı, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s.202-206
- GÜNGÖR, Süleyman (2008), “1908 Devrimi ve Mekteb-i Mülkiye”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 46, Ağustos, Eylül, Ekim, s.273-293
- GÜVEN, İsmail (2004), **Osmanlı Eğitiminin Batılılaşma Evreleri**, 3. Baskı, Naturel Yayınları, Ankara
- GÜVENÇ, Bozkurt (1994) **Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları**, T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, 2. Baskı
- GÜVENÇ, Bozkurt (2006), “Türk mü, Türkiyeli mi? Kim Bu Türkler?” **İstanbul Kültür Üniversitesi Konferans Notları**, 19 Nisan 2006
- HABERMAS, Jurgen (2002), **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti**, Çev.: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul
- HACHTMANN, Otto (1916), **Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts**, C.F. Amelangs Verlag, Leipzig
- HARTMANN, Richard (1941), “Zum Gedanken des „Kongreß“ in den Reformbestrebungen des islamischen Orients”, **Die Welt des Islams**, Band 23, s. 122-132

- HARTMANN, Martin (1976a), **Der islamische Orient**, Band 1, Berichte und Forschungen, Neudruck 1976 der Ausgabe Berlin 1900-1910, 3 bände in einem Band Printed in the Netherlands
- HARTMANN, Martin (1976b), **Der islamische Orient; unpolitische Briefe aus der Türkei**, Band 3, Neudruck 1976 der Ausgabe Berlin 1900-1910, 3 bände in einem Band Printed in the Netherlands
- HAZAI, Georg (1979), “Die Spracherneuerung im Reformwerk Kemal Atatürks”, **Der Kemalismus und die moderne Türkei**, Hrsg. Günter Barthel, Sonderheft der Zeitschrift Asien, Afrika, Lateinamerika, Berlin, s. 82-87
- HEINE, Peter (1996), “Der islamische Faktor”, **Herder Korrespondenz**, Freiburg /Br. 50 (1996) 3, s. 149-153
- HERMANN, Rainer (1996), “Die drei Versionen des politischen Islam in der Türkei”, **Orient**, 37. Jahrgang, Heft 1, s. 35-56
- HEPER, Metin (2006), **Türkiye’de Devlet Geleneği**, Çev.: Nalan Soyarık, Doğu Batı Yayınları,
- HEYD, Uriel (2001), **Türk Milliyetçiliğinin Kökleri**, Çev.: Adem Yalçın, Pınar Yayınları, İstanbul
- HIRSCH, Ernst E. (1982), “Die kemalistische Türkei”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, S. 25-39
- HOBSBAWM, Eric (2005), **İmparatorluk Çağı 1875-1914**, Çev.: Vedat Aslan, Üçüncü Baskı, Dost Kitabevi, Ankara
- HOBSBAWM, Eric (2006a), “Seri Üretim Gelenekler: Avrupa, 1870-1914”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.305-356

- HOBBSAWM, Eric (2006b), “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.1-18
- HOCAOĞLU, Durmuş (2000), “Siyasi Milliyetçiliğin İflası: X”, **Muhafif**, Yıl: 1, Sayı: 42, 03.11.2000-09.11.2000, s. 9
- HOFFMANN, Barbara ve C. BALKAN (1985), **Militär und Demokratie in der Türkei**, Expreß Edition, Berlin
- HOTTINGER, Arnold (1980), “Identitätskrise in der Türkei”, **Europa-Archiv**, Folge 2, s. 41-48
- HOTTINGER, Arnold (1982), “Ohne Atatürk gäbe es keine Türkei; zum 100. Geburtstag des großen türkischen Reformers”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s. 77-83
- HOTTINGER, Arnold (1989), “Die türkische Sonderstellung in der islamischen Welt – „Laizismus“ in einem Staat islamischer Tradition”, **Zeitschrift für Türkeistudien** (Leverkusen), 2(1989)1, s. 137-144
- UNTINGTON, Samuel P. (2004), **Biz Kimiz?**, Çeviren: Aytül Özer, Birinci Baskı, Global Yayın Ajansı, İstanbul
- ILGAZ, Deniz (1999), “Köy Enstitüleri”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.311-344
- IMHOFF (1913), “Comité für Einheit und Fortschritt”, **Die Welt des Islams**, Band 1. Heft 3 / 4, s. 167-177
- ISCHTİRAKİ (1900), “Das geistige Leben in der Türkei und das jetzige Regime”, **Die neue Zeit**, Neudruck der Ausgabe 1900, Stuttgart 1975, s. 548-555
- İŞİN, Engin ve Bora İşyar (2005), “Türkiye’de Ulus-Devlet ve Vatandaşlığı Doğuşu”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık**

- Tartışmaları** içinde, Derleyen: Ayhan Kaya/Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s.69-83
- İLHAN, Attila (1995), “Aydınların Affedilmez Kopukluğu”, **Türk Aydıını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.379-384
- İNAÇ, Hüsamettin (2006), **AB’ye Entegrasyon Sürecinde Türkiye’nin Kimlik Problemleri**, Ekin Kitabevi, Bursa
- İNALCIK, Halil (1958), „Osmanlı Padişahı“, AÜİİBF Dergisi (13), s. 68-79
- İNALCIK, Halil (2002), “Hermenötik, Oryantalizm, Türkoloji”, **Doğu Batı**, Yıl 5, Sayı 20, Ağustos, Eylül, Ekim, s. 13-39
- İNÖNÜ, İsmet (1985), **Hatıralar**, 1. Kitap, Bilgi Yayınevi, Ankara
- İNÖNÜ, İsmet (1987), **Hatıralar**, 2. Kitap, Bilgi Yayınevi, Ankara
- İNSEL, Ahmet (2000-01), “Kimlikler ve Devletin Hukuku”, **Doğu Batı**, Yıl 4, Sayı 13, Kasım, Aralık, Ocak, s. 59-64
- İslam Ansiklopedisi (1998), Milli Eğitim Basımevi, 12/2, İstanbul, s. 107-110
- JACOB, Xavier (1990), “Derwischorden in der heutigen Türkei”, **CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen**, Hrsg. Hans Vöcking WV, 4. Jahrgang, s. 129-157
- JACOB, Xavier (1994), “Die Synode des türkischen Islams”, **CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen**, Hrsg. Hans Vöcking WV, 8. Jahrgang, s. 145-158
- JAESCHKE, Gotthard (1932), “Der Freiheitskampf des türkischen Volkes“, **Die Welt des Islams**, Band 14, s. 4-21
- JAESCHKE, Gotthard (1936), “Nationalismus und Religion im türkischen Befreiungskriege”, **Die Welt des Islams**, Band 18, s. 54-69
- JAESCHKE, Gotthard (1939), “Vom Osmanischen Reich zur Türkischen Republik”, **Die Welt des Islams**, Band 21, s. 85-93

- JAESCHKE, Gotthard (1941a), “Der Turanismus der Jungtürken; Zur osmanischen Außenpolitik im Weltkriege”, **Die Welt des Islams**, Band. 23, s. 1-54
- JAESCHKE, Gotthard (1941b), “Mitteilungen; Die Türkische Republik und das Türkentum im Auslande”, **Die Welt des Islams**, Band 23, s. 180-181
- JAESCHKE, Gotthard (1941c) **Türkei**, Band 8, Junker und Dünnhaupt Verlag: Berlin
- JAESCHKE, Gotthard (1979), “§ 32 Die Türkei als Nationalstaat seit der Revolution Mustafa Kemal (Atatürk)s 1920-1974”, **Handbuch der europäischen Geschichte**, Hrsg. Theodor Schieder, Band 7; Europa im Zeitalter der Weltmächte, 2. Teilband, Klett-Cotta: Stuttgart, s. 1339-1351
- JENSEN, O. (1916) “Türkische Probleme”, **Die neue Zeit**, 34. Jahrgang, Band 2, Verlag Detlev Auvermann KG., Neudruck der Ausgabe 1916, Stuttgart 1975, s. 726-737
- KADIOĞLU, Ayşe (2003), „Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları“, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.: 137-152
- KAFESOĞLU, İbrahim (1999), **Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri**, 4 Baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul
- KANDIYOTI, Deniz (1998), “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.99-117
- KAPANİ, Münici (1997), **Politika Bilimine Giriş**, 9. Baskı Bilgi Yayınevi, Ankara
- KARAMISIR, Sami (1988), “Türk-Yunan İlişkileri ve Ege Meselesi”, **Yeni Bir Yüzyıla Girerken Türk-İslam Sentezi Görüşünde Meselelerimiz 2**, Derleyen: Aydınlar Ocağı, İstanbul, s. 269-281
- KARAKAŞ, Mehmet (2006), “Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği”, **Doğu Batı**, Yıl 9, Sayı 38, Ağustos, Eylül, Ekim, s. 57-76



- KARAKOYUNLU, Yılmaz (1995), “Aydın Geleneğimizin Oluşumu ve Cumhuriyet aydınları”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.103-122
- KARPAT, Kemal (1995), “Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.23-38
- KARPAT, Kemal H. (2009), **Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**, 2. Baskı, TİMAŞ Yayınları, İstanbul
- KARPAT, Kemal H. (2010), **Türk Demokrasi Tarihi**, 1. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul
- KASABA, Reşat (1998), “Eski İle Yeni Arasında Kemalizm ve Modernleşme”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.12-28
- KAYALI, Hasan (1998), **Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)**, Çev.: Türkan Yöney, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- KESKİN Hakkı (1981), **Die Türkei: Vom Osmanischen Reich zum Nationalstaat; Werdegang eine Unterentwicklung**, Olle und Wolter Verlag
- KEYDER, Çağlar (1995), “Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.151-156
- KEYDER, Çağlar (1998), “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyenler: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.29-42
- KEYDER, Çağlar (2008), **Türkiye’de Devlet ve Sınıflar**, İletişim Yayınları, İstanbul

- Kılıç Ali (1955), **Kılıç Ali Hatıralarını Anlatıyor**, Sel yayınevi, İstanbul
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (1995), “Türk aydınının Dünyasını anlamak”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.175-179
- KIRCA, A. Coşkun (2003), “Neden Milli Devlet? Neden Tekil Devlet? Karşılaştırmalı Bir Deneme”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.: 153-173
- KIENITZ, Friedrich-Karl (1985), “Türken und Madjaren”, **Südosteuropa Mitteilungen**, 24. Jahrgang, Heft 4, s. 24-37
- KLEFF, Hans-Günther (1984), “Islam und Gesellschaft”, **Türkei – Politik, Ökonomie, Kultur**, Hrsg. Eberhard Schmitt, Express Edition: Berlin, s. 264-268
- KOCABAŞOĞLU, Uygur (1985), “Amerikan Okulları”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, s.495-500
- KOÇAOĞLU, Timur (1998), “İsmail Gaspirinski`den Mustafa Cokay’a Kadar Türk Dünyasında Dil Meselesinde Üç Farklı Görüş”, **Türk Yurdu**, Kasım 1998, s. 25-26
- KOÇAK, Cemil (1985), “Tanzimat’tan Sonra Özel ve Yabancı Okullar”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, s.485-494
- KOÇER, Hasan Ali (1992), **Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi**, Milli Eğitim Yayınevi, İstanbul
- KOHN, Hans (1928), **Geschichte der Nationalen Bewegung im Orient**, Kurt Vowinckel Verlag, Berlin-Grunewald
- KÖPRÜLÜ, Fuad (1993), “Harf Mes’alesi”, **İslam Yazısı’na Dair**, Derleyen: Kadir Mısıroğlu, Sebil Yayınevi, İstanbul, s.59-62
- KURAN, Ercüment (1998), “Türkiye’nin Medeniyet Değiştirmesi”, **Türk Yurdu**, Nr.127-128, Mart – Nisan 1998, S. 25-26

- KURNAZ, Şefika (1992), **Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- KURNAZ, Şefika (1996), **II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- KURUBAŞ, Erol (2008), “Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki”, *Doğu Batı*, Yıl 11, Sayı 44, Şubat, Mart, Nisan, s. 11 -41
- KYMLICKA, Will (1998), **Çokkültürlü Yurttaşlık/ Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- LAÇİNER, Ömer /TANIL, Bora (1995), “Die Turkrepubliken und die Türkei: der zweite Anlauf”, *Zeitschrift für Türkeistudien*, 8. Jahrgang, Heft 1, Leske + Budrich, S. 115-138
- LANGEWIESCHE, Dieter (2000), **Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa**, Beck, München
- LEWIS, Bernard (2004), **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev.: Metin Kıratlı, 9. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara
- MAALOUF, Amin (2009), **Ölümcül Kimlikler**, Çev.: Aysel Bora, 29. Baskı, Yapı Kredi yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif (1984), “„Bediüzzaman“ Said Nursi und die Mechanik der Natur”, **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients**, Thema: Islam und Politik in der Türkei, Hrsg. Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen, Express Edition: Berlin, s. 197-232
- MARDİN, Şerif (1995a), “Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, **Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s.21-79
- MARDİN, Şerif (1995b), “Mecelle'nin Kaynakları Üzerine Açıklayıcı Notlar”, **Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, Derleyen: Mümtaz'er Türköne ve

- Tuncay Önder, Çev.: Yusuf Bayraktutan, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s.123-141
- MARDİN, Şerif (1995c), “Baticılık”, **Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, Derleyen: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s.9-20
- MARDİN, Şerif (1995d), “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Şerif Mardin, Türk Modernleşmesi, Makaleler 4**, Derleyen: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s.81-101
- MARDİN, Şerif (1997), “Anmerkungen zu normativen Konflikten in der Türkei”, **Die Grenzen der Gemeinschaft**, Hrsg. Peter L. Berger; Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften; Ein bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Aus dem Englischen von Karlheinz Dürr und Ursel Schäfer, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, s. 355-397
- MARDİN, Şerif (2000), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908**, 7. Baskı, İletişim Yayınevi, İstanbul
- MEHMED EMİN (2007), **Türkçe Şiirler**, Hazırlayan: Hasan Kolcu ve Fatih Kıran, Çağrı Yayınları, İstanbul
- MIGDAL, Joel S. (1998), “Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyini, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.207-215
- MIKUSCH, Dagobert Von (1929), **Gazi Mustafa Kemal; zwischen Europa und Asien**, Paul List Verlag, Leipzig
- MORGAN, Prys (2006), “Bir Ölümünden Bir Bakışa: Romantik Dönemde Gal Geçmişinin Peşinde”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.51-118
- MÖCKELMANN, Reiner (1994), “Das Verhältnis zwischen Islam und Demokratie in der Türkei”, **Fundamentalismus der Moderne? Christen und Muslime im**

- Dialog**, Hrsg. Sybille Fritsch-Oppermann; Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 28. bis 30. Oktober 1994, s. 113-126
- MUNGAN, İhsan (1996), “Atatürk İlkelerinin Tanımladığı Sosyal Strüktürün Mekanistik Yaklaşım ile Analizi ve Yorumu”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 615-626
- NACİ, Fethi (1995), ““Münevver”den “Entel”e”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.181-187
- NEUMANN, Christoph (1995), “Tarihin Yararı ve Zararı Olarak Türk Kimliği”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.447-454
- NEWMAN, K. J. (1963), “Papst, Kaiser, Kalif und Basileus”, **Politische Vierteljahresschrift**; Zeitschrift der deutschen Vereinigung für politische Wissenschaft, 4. Jahrgang, Westdeutscher Verlag: Köln und Opladen, s. 18-42
- NİŞANCI, Ensar (2002), “Neo-Patrimonyalizm ve Türk Siyasal Modernleşmesi”, **Doğuş Üniversitesi Dergisi**, Nr.5, s.123-139
- NUR, Rıza (1994), **Türk Tarihi**, Cilt 1-2, 1. Baskı, Toker Yayınları, İstanbul
- OKÇABOL, Rıfat (1999), “Cumhuriyet Döneminde Yetişkin Eğitimi”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.249-262
- ORAN, Baskın (2010), **Türkiye’de Azınlıklar**, 6. Baskı, İletişim yayınları, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2006a), **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 25. Baskı, Alkım Yayınevi, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2006b), **Son imparatorluk Osmanlı**, Timaş Yayınları 1570, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2007a), “Osmanlı İmparatorluğu’nda ‘Millet’ Nizamı”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.170-177
- ORTAYLI, İlber (2007b), **Osmanlı Barışı**, Timaş Yayınları 1596, İstanbul

- ORTAYLI, İlber (2007c), “Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değişirme Olayları”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.29-36
- ORTAYLI, İlber (2007d), “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketleri Üzerine”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.134-145
- ORTAYLI, İlber (2007e), “İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.46-54
- ORTAYLI, İlber (2007f), “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.9-28
- ORTAYLI, İlber (2007g), “Hilafet ve Türkiye İslam Devletinde Hilafet”, **Batılılaşma Yolunda**, Merkez Kitaplar, İstanbul, s.146-155
- OZANKAYA, Özer (1981), **Atatürk ve Laiklik**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1995), **Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye**, Bağlam Yayınları, İstanbul
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2003), “Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.:53-85
- ÖNDER, Zehra (1978), “Die ideologische und kulturelle Desorientierung der Türkei”, **Orient**, 19. Jahrgang, Nr. 4, s. 58-68
- ÖNDER, Zehra (1981), “Die Türkei im Konflikt zwischen Europa und der islamisch-nahöstlichen Umwelt: Überblick über ein Jahrhundert”, **Die türkische Krise**, Hrsg. Friedrich-Ebert-Stiftung Forschungsinstitut, Bonn, s. 15-21
- ÖNDER, Zehra (1982), “Vom osmanischen Vielvölkerstaat zum National-Staat der modernen Türkei”, **Die neue Gesellschaft**, 29. Jahrgang, S. 685-688
- ÖVET, Talha (2007), “Avrupa ‘Öteki’si”, **Stratejik Öngörü**, Sayı: 11, s.94-103
- ÖZ, Esat (1992), **Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım**, Gündoğan Yayınları, Ankara

- ÖZBEK, Meral (1998), “Arabesk Kültür: Bir Modernleşme ve Popüler Kimlik Örneği”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s.168-187
- ÖZBUDUN, Ergun (2007), **Çağdaş Türk Politikası; Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller**, Çev.: Ali Resul Usul, 2. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul
- ÖZDEMİR, Şennur (2004), “Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kimlik Tartışmaları: Kimlik, Sivil Toplum, Vatandaşlık ve Kamusal Alan”, **Tezkire**, Sayı 36-37, Ocak/Nisan 2004, s.32-66
- ÖZDEN, Mehmet (2008a), “İttihat ve Terakki’den CHP’ye Türkiye’de Halkçılığın Jakoben Yönleri”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 94, Yaz, s: 44-53
- ÖZDEN, Mehmet (2008b), “Hürriyet Çağında Milliyetçilik: İkinci Meşrutiyet Döneminde Türkçü Söylem”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 46, Ağustos, Eylül, Ekim, s.107-116
- ÖZEN, Haldun (1999), “Cumhuriyet Döneminde Üniversitede Tasfiyeler”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.279-281
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2008) “Devlet”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.71-102
- ÖZKALP, Enver (2008), **Sosyolojiye Giriş**, 16. Baskı, Ekin Yayınevi, Bursa
- ÖZKIRIMLI, Atilla (1995), “Değer Bunalımı ve Kimliksizleşme”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.19-21
- ÖZKIRIMLI, Umut (2008), **Milliyetçilik Kuramları; Eleştirel Bir Bakış**, Doğu Batı Yayınları, Ankara
- ÖZLEM, Doğan (1995), “Felsefe Geleneği ve Aydınımız”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.205-214
- ÖZÖNDER, M. Cihat (2000), “Dünya’da ve Türkiye’de ‘İrk’ ve ‘Etniklik’ Kavramları”, **KÖK Araştırmalar**, II/I (Bahar 2000), s. 65-72

- PARLA, Taha (1992a), **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 1 Atatürk’ün Nutuk’u**, İletişim Yayınları, İstanbul
- PARLA, Taha (1992b), **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 3 Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u**, İletişim Yayınları, İstanbul
- PARLA, Taha (2005), **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm**, Yayına Hazırlayanlar: Füsün Üstel ve Sabir Yücesoy, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- PAULMIER, Henri (1923), “Die Juli-Ereignisse in der Türkei”, **Internationale Presse-Korrespondenz**, Nr. 133, s. 1161
- RANGER, Terence (2006), “Sömürge Dönemi Afrika’sında Geleneğin İcadı”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.245-304
- REED, Howard (1996), “Afet İnan’ın Atatürk Hakkında Birkaç Anıları”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 107-116
- RENESSE, Ernst-Albrecht, Krawietz von Werner ve Christine Bierkaempfer (1965), “Die Türkei”, **Unvollendete Demokratien**, Hrsg: Hans-Ulrich Scupin, Westdeutscher Verlag, Köln & Opladen, s. 125-149
- ROTH, Jürgen (1981), “Ethnische und religiöse Spannungen als gesellschaftliches und politisches Konfliktpotential”, **Die türkische Krise**, Hrsg. Friedrich-Ebert Stiftung Forschungsinstitut, Bonn, s. 39-48
- RUMMEL, Friedrich von (1948), “Türkei: Abbau einer Diktatur”, **Frankfurter Hefte**, 3. Jahrgang, Heft 12, Verlag der Frankfurter Hefte: Frankfurt am Main, s. 1136-1143
- SAFA, Peyami (1993), “Arab Harfleri”, **İslam Yazısı’na Dair**, Derleyen: Kadir Mısıroğlu, Sebil Yayınevi, İstanbul, s.119-121



- SAFA, Peyami (1997), **Türk İnkılâbına Bakışlar**, Ötüken Neşriyat, 4. Baskı, İstanbul
- SAKAOĞLU, Necdet (1985), “Eğitim Tartışmaları”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, s.478-484
- SARIBAY, Ali Yaşar (1989), “Der Einfluß der Religion auf die türkische Gesellschaft und ihre Rolle im politischen Leben”, **Die Türkei im Umbruch**, Hrsg. İ. Halil Özak ve Yıldırım Dağyeli, Frankfurt am Main, s. 88-112
- SARIBAY, Ali Yaşar (1998), **Siyaset, Demokrasi ve Kimlik**, Asa Kitabevi, Bursa
- SARINAY, Yusuf (1997), “Milli Mücadele Döneminde Türk Ocakları”, **Türk Yurdu**, Sayı 122, Ekim, s.18-21
- SAYBAŞILI, Kemali (1995), “Münevver, Entellektüel, Aydın”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.157-173
- SCHEINHARDT, Saliha (1986), **Die religiöse Lage in der Türkei**; Islamkundliche Untersuchungen, Band 115, Hrsg: Klaus Schwarz, Klaus Schwarz Verlag, Berlin
- SCHLEGEL, Dietrich (1982), “Atatürks revolutionärer Schritt aus der islamischen Welt”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julios Groos Verlag: Heidelberg, s. 47-53
- SHAW, Stanford J. (1971), Das Osmanische Reich und die Moderne Türkei, Der İslam II içinde, Hrsg.: G.E. Grunebaum, Fischer Weltgeschichte, Band: 15, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, s. 24-159
- SHAW, Stanford J./ Ezel Kural Shaw (2000), **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, Çev.: Mehmet Harmancı, Cilt: 2, Baskı: 3, e Yayınları, İstanbul
- SIEGENTHALER, Hansjörg (1994), „Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie. Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der europäischen Gemeinschaft“, **Traverse**; Zs. Für Geschichte, 3, s. 117-142
- SMITH, Anthony D. (2002), **Ulusların Etnik Kökeni**, Çev: Sonay Bayramoğlu ve Hülya Kendir, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara

- SMITH, Anthony D. (2007), **Milli Kimlik**, Çev.: Bahadır Sina Şener, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- SONNENHOL, Gustav Adolf (1980), “Kemal Atatürk heute”, **Südosteuropa Mitteilungen**, Heft 3, 20. Jahrgang, s. 3-20
- SONNENHOL, Gustav Adolf (1982), “Atatürk heute; Kulturrevolution und Entwicklung”, **Mustafa Kemal Atatürk 1881-1981; Vorträge und Aufsätze zu seinem 100. Geburtstag**, Julius Groos Verlag: Heidelberg, s. 61-75
- SONNENHOL, Gustav Adolf (1990a), “Atatürks Reformen sind nicht mehr umkehrbar”, **Die Türkei: Land zwischen zwei Welten**, Hrsg. Dietrich Schlegel; Schriftenreihe des Zentrum für Türkeistudien, Band 8, Leske + Budrich, Opladen, s. 97-104
- SONNENHOL, Gustav Adolf (1990b), “Die Türkei am 50. Jahrgang der Republik”, **Die Türkei, Land zwischen zwei Welten – Kommentare eines kritischen Freundes**, Hrsg. Dietrich Schlegel, Schriftenreihe des Zentrum für Türkeistudien, band 8, Leske + Budrich, Opladen, s. 26-51
- SPULER-STEGEMANN, Ursula (1996), “Türkei”, **Der Islam in der Gegenwart**, Hrsg. Werner Ende & Udo Steinbach, 4. Auflage, Verlag C. H. Beck: München, s. 232-246
- STEINBACH, Udo (1985), “Politische Kultur”, **Südosteuropa-Handbuch**, Band 4, Aus dem Buch: Türkei, Hrsg. Klaus-Detlev Grothusen, Vandenhoeck und Reprecht in Göttingen, s. 316-326
- STEINBACH, Udo (1992a), “Unter der Hypothek der Tradition – das türkische Experiment mit der Demokratie”, **Perspektiven der Demokratisierung in Entwicklungsländern**, Hrsg: Rainer Tetzlaff; Deutsches Übersee-Institut, Hamburg, s. 33-54
- STEINBACH, Udo (1992b), “Kemalismus oder Fundamentalismus”, **Blätter für deutsche und internationale Politik**, 37. Jahrgang, Blätter Verlagsgesellschaft mbH. Bonn 1992, s. 817-829

- STEINBACH, Udo (1996), “Europas Brücke zur islamischen Welt; die Türkei auf Identitätssuche”, **Blätter für deutsche und internationale Politik**, 41. Jahrgang, Heft 10, Blätter Verlagsgesellschaft: Bonn, s. 1232-1241
- STEINBACH, Udo (1997), “Islamischer Staat Türkei? Folgerungen für die europäische Politik”, **Internationale Politik**, 8/1997, s. 51-58
- STROHMEIER, Martin (1986), “Aktuelle Tendenzen im türkischen „offiziellen“ Islam: Die Theologischen Fakultäten der türkischen Universitäten”, **Erziehung zur Kulturbewegung**, Hrsg. Johannes Lähnemann; Pädagogische Beiträge zur Kulturbewegung, Band 3, Verlag Rissen, Hamburg, s. 230-243
- SÜRGEVİL, Sabri (1996), “Milli Mücadele Yıllarında Yerel Yönetimler”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 347-372
- ŞAHİN, Bahar (2005), “Türkiye’nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, Derleyen: Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s.101-126
- ŞAHİN, Köksal (2007), “Bir İdeoloji Olarak Milliyetçilik”, **Akademik Bakış**, sayı 12, s. 1-9
- TANERİ, Aydın (1993), **Türk Kavramının Gelişmesi**, Ocak Yayınları, Ankara
- TAŞKIN, Yüksel (2007), **Anti- Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Nilliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İletişim Yayınları, İstanbul
- TEKELİ, İlhan (1985), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Eğitim Sistemindeki Değişiklikler”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedesi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, s.456-475
- TEKELİ, İlhan (1998), “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Derleyen: Sibel Bozdoğan ve Reşat

- Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyini, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 136-152
- TEKELİ, Şirin (1987-1988), “Frauen und Politik in der Türkei”, **Jahrbuch für vergleichende Sozialforschung – früher: Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients**, Edition Parabolis, Berlin 1987/88, s. 71-86
- TEKİN ALP (M. Cohen) (1915), **Türkismus und Pantürkismus**, Verlag Gustav Riepenheuer, Weimar
- TEKİN ALP (1998), **Kemalizm**, Çev.: Çetin Yetkin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları 81, İstanbul
- TEKİN ALP, Şermin (2005), “Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük”, **Journal of İstanbul Kültür University**, 2005/1, s.75-87
- TEMİZKAN, Abdullah (2007), “Kültür ve Kimlik Meselelerine Tarihsel Bir Yaklaşım”, **Düşünen Siyaset**, Sayı 23, Lotus yayınları, Ankara, s. 247-271
- TEZEL, Yahya S. (t.y.), **Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)**, Yurt Yayınları
- TEZEL, Yahya Sezai (1995), “Jakoben Yenileşmecilik”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.133-150
- TILLY, Charles (2005), **Avrupa’da Devrimler, 1492-1992**, Çev.: Özden Arıkan, Literatür Yayıncılık, İstanbul
- TİMUR, Taner (1998), **Osmanlı Kimliği**, 3. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara
- TİMUR, Taner (2001), **Türk Devrimi ve Sonrası**, 5. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara
- TOGAN, Zeki Velidi (1946), **Umumi Türk Tarihine Giriş**, I.Ü. Ed. Fak.,
- TOPÇU, Nurettin (1998), **Kültür ve Medeniyet**, 2. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul
- TOPRAK, Binnaz (1984), “Die Institutionalisierung des Laizismus in der türkischen Republik”, **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und**

- Mittleren Orients**, Thema: Islam und Politik in der Türkei, Hrsg. Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen, Express Edition: Berlin, S. 95-107
- TOPRAK, Binnaz (1989), “Islam in der Türkei – Interne und externe Faktoren”, **Jahrbuch für vergleichende Forschung (Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients)**, Edition Parabolis: Berlin, s. 79-93
- TOPRAK, Zafer (1995a), “Aydın, Ulus-Devlet ve Popülizm”, **Türk Aydın ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s.39-81
- TOPRAK, Zafer (1995b), **Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950); Milli İktisat-Milli Burjuvazi**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- TOPRAK, Zafer (2006), “Bir Hayal Ürünü: İttihatçıların “Türkleştirme Politikası”, **Toplumsal Tarih**, Sayı: 146, Şubat 2006, s. 14-22
- TOPSES, Gürsen (1999), “Cumhuriyet Dönemi Eğitiminin Gelişimi”, Derleyen: Fatma Gök, **75 Yılda Eğitim**, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s.9-22
- TREVOR-ROPER, Hugh (2006), “Geleneğin İcadı: İskoçya’nın Highland Geleneği”, **Geleneğin İcadı**, Derleyen: Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, Çev.: Mehmet Murat Şahin, Agorakitaplığı, İstanbul, s.19-50
- TUNAYA, Tarık Zafer (1984), **Türkiye’de Siyasal Partiler**, 1: İkinci Meşrutiyet dönemi 1908-1918, 2. Baskı, İstanbul
- TUNÇAY, Mete (1984), “Der Laizismus in der Türkischen Republik”, **Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients**, Thema: Islam und Politik in der Türkei, Hrsg. Jochen Blaschke & Martin von Bruinessen, Express edition: Berlin, s. 53-93
- TUNÇAY, Mete (2003), **Çokkültürlülük Perspektifleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, No: 2

- TUNÇAY, Mete (2005), **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**, 4. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul
- TURAN, Osman (1959), “Köy Enstitüleri Hasreti ve Milli Şuuru Koruma Zarureti”, **Türk Yurdu**, Yıl. 49, Nr. 277, Ekim 1959, s. 1-6
- TURAN, Osman (1979) **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, Cilt. 1-2, 3. Baskı, Nakışlar Yayınevi, İstanbul
- TURAN, Şerafettin (1995), “Türk Aydını ve Kültür”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s. 463-471
- TURHAN, Mümtaz (1997), **Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, 3. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 16, İstanbul
- TÜRK, H. Bahadır (2008), “İdeoloji”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s.105-145
- TÜRKBAĞ, Ahmet Ulvi (2003), “Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu”, *Doğu Batı*, Yıl 6, Sayı 23, Mayıs, Haziran, Temmuz, s. 209-216
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2003), “Milli Devlet – Laiklik – Demokrasi”, **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 75, s.: 33-51
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2008a), “Ulus-Devlet ve Milliyetçilik”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s. 631-665
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2008b), “Demokrasi”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s. 187-218
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2008c), “Seçkinler ve Aydınlar”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s. 379-411
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2008d), “Siyasi Kültür”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s. 221-252
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er (2008e), “Siyaset Nedir?”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, s. 3-33

- UNAN, Fahri (1988), “Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi”, **Türk Yurdu**, Nr. 127-128, Mart/Nisan 1998, s. 34-41
- UYANIK, Mevlüt (2003) **Üç Tarz-ı Siyaset –Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik-**, Metropol Yayınlar: 33, İstanbul
- UZUN, Turgay (2003), “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, **Doğu Batı**, Yıl 6, Sayı 23, Mayıs, Haziran, Temmuz, s. 131-154
- ÜNAL, Fatih (2008), “II. Meşrutiyet, Ulusçuluk ve Kürt Ayrılıkçı Hareketi”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 46, Ağustos, Eylül, Ekim, s. 69-106
- ÜNAL, Mehmet Ali (1996), “Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimine Bir Bakış”, **Türk Yurdu**, Nr. 109, Eylül 1996, s. 30-34
- ÜSTEL, Füsün (2009), “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- VAEMBERY, Hermann (1875), **Der Islam im neunzehnten Jahrhundert; eine kulturgeschichtliche Studie**, F. A. Brockhaus, Leipzig
- WALLERSTEIN, İmmanuel (1993), “Halklığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik”, **Irk, Ulus, Sınıf; Belirsiz Kimlikler**, Çev.: Nazlı Ökten, Metis Yayınları, İstanbul, s. 91-108
- WALLERSTEIN, İmmanuel (2009), **Bildiğimiz Dünyanın Sonu: Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim**, Çev.: Tuncay Birkan, 3. Baskı, Metis, İstanbul
- WEINER, Sigrid (1986), “Islam und Alltag – Überlieferung und Brauchtum in der Türkei”, **Erziehung zur Kulturbewegung**, Hrsg. Johannes Lähnemann; Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Band 3, Verlag Rissen: Hamburg, s. 255-265
- Die Welt des Islams (der.) (1932), Band 14, s. 22-24
- Die Welt des Islams (der.) (1941), “Eine türkische Nationalreligion?”, **Die Welt des Islams**, Band 23, s. 70-76

- WERNER, Ernst (1965), “Panturkismus und einige Tendenzen moderner türkischer Historiographie”, **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, 13. Jahrgang, Heft 8, s. 1342-1354
- WERNER, Ernst (1968), “Wesen und Formen des türkischen Nationalismus”, **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, 16. Jahrgang, Heft 10, S. 1301-1308
- WINKLER, Heinrich August (der.) (1978) **Nationalismus**, Königstein/ts.: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein
- WINTER, Michael (1997), “Ich bin die Türkei”, **Die Zeit**, Nr. 43, 17.10.1997, s. 17-18
- YALÇIN, Süleyman (1988), **Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi**, Aydınlar Ocağı (yayınlayan), Uğur Ofset: İstanbul
- YARDIMCI, Sibel ve Şükrü Aslan (2008), “1930’ların Biyopolitik Paradigması: Dil, Etnisite, İskân ve Ulusun İnşası”, **Doğu Batı**, Yıl: 11, Sayı: 44, Şubat, Mart, Nisan, s.131-149
- YAVUZ, Hilmi (1998), **Osmanlılık, Kültür, Kimlik**, 2. Baskı, Boyut Kitapları, İstanbul
- YILDIZ, Süleyman (2007), “Kimlik ve Ulusal Kimlik Kavramlarının Toplumsal Niteliği”, **Milli Folklor**, Yıl: 19, Sayı: 74, s. 9-16
- YILDIZ, Yavuz G. (1995), “Türk Aydını ve İktidar Sorunu”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s. 355-378
- YUMUL, Arus (2005), “Azınlık mı Vatandaş mı?”, **Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları**, Derleyen: Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul, s. 87-100
- YUVALI, Abdulkadir (1997), “Milli Mücadele ve Türk Ocakları”, **Türk Yurdu**, Sayı 122, Ekim 1997, s. 14-17
- YÜCEL, Can (1995), “Asansörle Yükseltilmek İstenen Çukurlar”, **Türk Aydını ve Kimlik Sorunu**, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayıncılık, Ankara, s. 415-422



- YÜCEL, Hakkı (2006), “Milliyetçiliğin (Sınırlı) Dünyasından Küreselleşmenin (Sınırsız) Dünyasına Kimlik Arayışları/Tartışmaları”, **Kıbrıs Yazıları**, Sayı: 2, Bahar 2006, s. 3-15
- YÜCEL, Harika (2009), “Psikanalitik Bir Perspektifin Milliyetçiliği Anlamaya Yönelik İmkânları”, **Eleştirel Psikoloji Bülteni**, Sayı: 2, Ocak 2009, s. 32-47
- YÜCEL, Hasan Âli (1994), **Türkiye’de Orta Öğretim**, T.C. Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Ankara
- YÜKSEL, Yurdagül (1996), “Bilecik Mülakatı”, **Uluslararası İkinci Atatürk Sempozyumu**, 9-11 Eylül 1991- Ankara, Cilt 1, Derleyen: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, s. 639-644
- ZELLER-MOHRLOK, Dagmar (1992), **Die Türkisch-Islamische Synthese – Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren**, Holos Reihe Politikwissenschaft, Band 1, Holos Verlag: Bonn
- ZÜRCHER, Erik Jan (2007), **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**, Çev.: Yasemin Saner Gönen, 21. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul

## ÖZGEÇMİŞ

Abdulvahap Akıncı 1973'te Muş'da dünyaya geldi. İlkokulu Gölcük'te okuduktan sonra İzmit Mimar Sinan Lisesi'nde okudu. 1989-1991 yılları arasında Uludağ Üniversitesi İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde okuduktan sonra yatay geçişle İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde 1991-1993 yılları arasında okudu. 1994 yılında Almanyaya gitti ve Hannover Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi (Ana Dal), İktisat ve Hukuk (Yan Dallar) Bölümleri'nde lisans-yükseklisans birleşik eğitimini tamamladı (1995-1998). 2002'nin sonunda Türkiye'ye geri döndü ve 2003'de Burdur'da kısa dönem olarak askerliğini yaptı. 2006'dan bu yana Kocaeli Üniversitesi Gazanfer Bilge Meslek Yüksek Okulu'nda öğretim görevlisi olarak çalışıyor. Evli ve iki çocuk babası olan Akıncı 2007'de Sakarya Üniversitesi'nde doktora yapmaya başladı.