



NE BENİMSİN NE KARA TOPRAĞIN: TÜRK ULUSAL KİMLİĞİ İÇERİSİNDE DİNİN KONUMUNUN
MAKRO DÖNÜŞÜMLER EKSENİNDE BİR ANALİZİ
THE ROLE OF THE RELIGION FOR THE FORMATION OF TURKISH NATIONAL IDENTITY

Cemal ÖZEL*

Öz

Bu çalışmada dinin, Türk ulusal kimliği içerisindeki konumu incelenmektedir. Bu bağlamda ilk olarak, teorik düzeyde kimlik-ulusal kimlik tartışmaları yapılmıştır. Sonrasında, makro dönüşümler ekseninde Türk siyasi tarihi ele alınarak, dinin ulusal kimlik içerisindeki konumu analiz edilmeye çalışılmıştır. Varılan sonuçları şöyle özetleyebiliriz: Kimlik, verili-sabit bir yapı olmayıp, sürekli olarak yeniden inşa edilen bir olgudur. Kimlik meselesi siyasetten bağımsız değildir, siyaset-din arasındaki ilişki ulusal kimlik-din arasında da rahatlıkla gözlemlenmektedir. Dinin ulusal kimlik içerisindeki konumu, siyasi anlayışların değişkenliğine bağlı bir seyir izlemiştir. Nitekim ulusal kimlik içerisinde dinin bugünkü yeri, 1930'lu yılların Türkiye'sinden çok farklıdır. Genel olarak siyasi güç arttıkça ulusal kimliği düzenleme isteği de imkânı da açık bir biçimde artmaktadır. Bu durum otoriter bir siyaset tarzına neden olmakta ve diğer kimlikleri yok sayma riskini doğurmaktadır. Ulusal kimliğin sekülerleşmesi toplumun sekülerleşmesi anlamına gelmediği gibi, dinileşmesi de toplumun dindarlaştığı anlamına gelmemektedir. Kimlik politikaları modernite ideali, algıları ve uygulamalarıyla da ilişkili olmuştur. Modernleşme politikaları, doğal bir rıza unsuru olarak, tarihi süreç içerisinde Türk siyasetinin dolayısıyla ulusal kimliğin temel belirleyicisi olmuştur. Öte yandan modernleşme, çağdaşlaşma ve batılılaşma kavramlarının çoğu kez aynı anlamda kullanılması dinin ikircikli bir konumda yer almasına da neden olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Ulusal Kimlik, Türk Ulusal Kimliği, Din, Türkiye.

Abstract

This study discusses the role of religion in the formation of Turkish national identity. In this regard, first, a theoretical discussion of identity-national identity is presented. This is followed by a discussion of the role of religion in the formation of national identity in light of the macro level historical changes of the Turkish political history. The findings suggest that neither religion nor national identity has been independent from politics throughout Turkish political history. The strong relationship between religion and politics can be also seen between national identity and religion. As the political power increases, both the desire and possibility to shape the national identity increases, and this begets the risk of ignoring other identities. Secularization of national identity does not necessarily mean secularization of society. Nor its religionization means that society's becoming more religion. And, the role religion plays in shaping the national identity has changed depending on the relationship between politics and religion. In fact, the role of religion for the national identity today is quite different compared to the its role and visibility in 1930s. Another finding of this study is that, the relationship between religion and national identity as well as religion and politics cannot be understood without paying close attention to the idea, the perceptions and practices of modernity. Modernity has become the key determinant in shaping of the Turkish politics, thereby of the Turkish national identity. Modernization, secularization and westernization have been mostly used interchangeably in Turkish political history. And thus, the relationship between religion and national identity should be studied in this context.

Key Words: Identity, National Identity, Turkish National Identity, Religion, Turkey.

*Nerede bir kimlik tartışmasını duyarsanız,
orada bir savaşın yaşanmakta olduğundan emin olabilirsiniz.
Z. Bauman*

1. Giriş

Kimlik meselesi, içinde bulunduğumuz yüzyılın en çetrefilli konularından birini teşkil etmektedir. Zira mesele, sadece bireyin -ve de topluluğun elbette- kendini nasıl gördüğünden, tanımladığından veya tanıttığından ibaret değildir, başkalarının da onu nasıl gördüğüyle ve tanımladığıyla alakalıdır. Dahası, kimlik yapılarının birçok farklı ve değişken unsurlardan meydana gelmesi problemin anlaşılmasını ve yönetilmesini zorlaştırmaktadır.

Hepimiz, varlığımızın bir şekilde fark edilmesini ve onaylandığını görme ihtiyacı hissederiz. Todorov'un da belirttiği gibi bunu başarmanın en kolay yolu kendimizi kolektif bir kimlik içerisinde konumlamaktır. (Bilgin, 1994: 250) Başka bir ifadeyle kişiler, kendilerine ait özellikleri bir üst düzeyde, kolektif kimlikte tezahür etmesini isterler. Bu nedenle, kolektif kimliklerin sağlıklı bir şekilde temsili ve inşası bireylerin içinde buldukları toplumda kendilerini rahat hissetmeleri açısından önem arz etmektedir.

Kimliği tanımlamada ve ifade etmede hususi bir yeri olan din, farklılaşma veya benzeşme referanslarından biri olması nedeniyle, tarih boyunca kimlik bilincinin inşasında önemli bir faktör

* Dr., (Din Sosyolojisi), cemalozel@hotmail.com



olagelmıştır. Ancak modern zamanlarla birlikte ulus-devlet gibi yeni, seküler karakterli güçlü bir kimlik kurucu aktörün ortaya çıkması, dinin bu husustaki rolünü zedelemiş ve konumunu tartışmalı hale getirmiştir.

İnsanoğlu için katlanılması en zor durumlardan biri, kendisinden daha güçlü bir yapı tarafından onun rızası olmadan tanımlanmaya kalkışılmasıdır. Herhalde bundan daha kötüsü, bireyin kimliğinin onun rızası olmadan ve değerleri göz ardı edilerek temsil ve inşa edilmeye kalkışılmasıdır. Günümüzde böyle bir tasarrufa sahip etkin gücün ulus devlet olduğunu söylemek mümkündür. Modern bir kurum olarak ulus devlet, kolektif kimliklerin temsilinde ve inşasında başrodedir. Bugün dünyadaki 197 ülkeden 120'sinin dini sistematik bir şekilde dışlayan laik devletlerden oluştuğunu göz önünde bulundurursak (Kuru, 2011: 252) siyasal alanda böylesi bir ihlalin vuku bulmakta olduğunu söyleyebiliriz. Laikliği bir ideoloji olarak benimsemiş ülkelerde bu ihlal daha ileri seviyelere taşınmıştır. Oysa bu ülkelerde yaşayanların çoğu hala bir dine inanmaktadır.

Bu çalışmada ulusal kimlik-din ilişkisi çerçevesinde Türk ulusal kimliğinin inşası ve yönetilmesi sürecinde dinin/İslam'ın konumu incelenmektedir. Çalışmanın amacı özgün bir teori ortaya koymaktan çok, okuyucuya Türk ulusal kimliğinin inşasında dine "biçilen" role dair toparlayıcı bir perspektif sunmaktır. Kimlik meselesi Türkiye'de akademik camianın en çok ilgisini çeken konulardan biridir ve pek çok açıdan incelenmiştir. Bununla birlikte, bu tarz toparlayıcı bir çalışmaya rastlanılmamış olması yazının ana motivasyonlarından biridir. Ulusal kimlik konusu büyük ölçüde ulusçuluk ideolojisi ve ulus inşa kuramları çerçevesinde ele alındığı için çalışmamıza kimlik, ulusal kimlik ve ulus devlet gibi meselenin teorik kısmına değinerek başladık. Ancak mesele aktif-günlük siyasetten bağımsız değildir. Yani ulusal kimliğin tanımlanması, kurgulanması ve yönetilmesine ilişkin mücadele, neticede bir iktidar mücadelesidir ve bu mücadeleyi anlamak ve sonuçlarını kestirebilmek için din-siyaset ilişkilerine odaklanmak gerekmektedir. Bu perspektiften hareketle din-siyaset ilişkilerinin seyrine bağlı olarak, ulusal kimlik-din ilişkileri makro dönüşümler ekseninde beş ayrı dönem halinde ele alınmıştır. "Cumhuriyet Öncesi Dönem: Devletin Bekası Esastır" başlıklı ilk bölümde Avrupa'daki ulusçu düşüncelerin ve hareketlerin Osmanlı toplumuna ve siyasetine etkileri ve buna bağlı olarak üretilen kimlik politikaları üzerinde durulmuştur. "Cumhuriyet Kurulurken Ulusal Kimlik İnşasında Din: Dursun, Gerektiğinde Kullanırız" başlıklı ikinci bölüm, din-siyaset ilişkilerinde en keskin dönüşümlerden birinin yaşandığı Cumhuriyet dönemine ayrılmıştır. "1950 Sonrası Gelişmeler: Kapıyı Aralamak, Hatırlanmak, Yardıma Çağrılmak" başlıklı üçüncü bölümde, çok partili sisteme ve nispi demokrasiye geçişle birlikte dinin siyasette değişen değerine bağlı olarak ulusal kimlik içerisindeki değişen konumuna dikkat çekilmiştir. 1980 sonrasında uygulamaya sokulan serbest piyasa ekonomisi ile birlikte değişen sosyal ve siyasal koşullar neticesinde ulusal kimlik söylem ve inşasında dinin konumunda ciddi bir değişim yaşanmıştır. Bu dönem iki kısım halinde ele alınmıştır. "1980 Sonrası Gelişmeler: Artık Vazgeçilmezimsin" başlığı altında 1980-2002 yılları arası incelenirken; 2002'den günümüze 15 yıldır sürmekte olan AK Parti iktidarı, "AK Parti İktidarı Sonrası Gelişmeler: "Öteki'den "Öteki"ni Belirmeye Din" başlığı altında ayrıca ele alınmıştır. Zira bu dönem, tek partili yıllar hariç Cumhuriyet tarihinde en radikal reformlara imza atıldığı ve din-siyaset ilişkilerinde, dolayısıyla dinin ulusal kimlik içerisindeki konumunda apaçık bir devrimin yaşanmakta olduğu bir dönemdir. Çalışma kısa bir değerlendirme ile sona ermektedir.

1.1. Kimlik Nedir, Nasıl Anlaşılır?

Kimlik en genel haliyle, kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların "Kimsiniz, kimlersiniz?" sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlar olarak tanımlanmaktadır. (Güvenç, 1993: 3) Buna göre kimlik, bazı insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin ait olma sorunudur. (Weeks, 1998: 85) Bu haliyle kimlik olgusunun insanlık tarihi kadar eskiye uzanan bir geçmişi vardır. Ancak meselenin sosyal bilimler alanının nesnesi haline gelmesi; bu konuda psikoloji, sosyoloji, hukuk, siyaset gibi disiplinler arası bakışın geliştirilmesi yakın zamanlara rastlar. Sözüünü ettiğimiz bu gelişme, konuyla ilgili çalışmaların içeriklerinde rahatlıkla gözlemlenebilir. Örneğin, 1930'larda yayınlanan Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nde bugünkü bildiğimiz anlamıyla kimlik maddesi yoktur; *kimlik tanımlama* diye bir madde vardır ve burada parmak izi ve cezai araştırma tekniklerinden bahsedilir. 1968'de yayınlanan Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nde ise kimlik maddesi *Kimlik: Psiko-Sosyal ve Kimliğin Tanımlanması: Siyasal* gibi farklı perspektiflere işaret eden alt başlıklarla yer almaktadır. (Gleason, 1983: 910) Ayrıca 1950'lere kadar kimlik, daha çok psikolojik yaklaşımlarla kişilik, benlik gibi anlamlarda kullanılırken, bu tarihlerden sonra tartışmalar sosyolojik düzleme kaymış ve insanın toplumdaki yerini nasıl konumlandığı sorunsalı etrafında yoğunlaşmaya başlamıştır. 1970'lerden itibaren ise kimlik krizi kavramının popülerleştiğini görmekteyiz.



Elbette tüm bu tartışmalarda amaç kimlik kavramının kullanışlı bir analiz aracı olarak inşa edilmesidir. Bakış açılarının çeşitlenmesi kavramın farklı amaç ve içeriklerle kullanılmasına yol açmış ve böylece birbirinden farklı ama bir şekilde birbirini tamamlayan, gözden geçirilmeye, geliştirilmeye açık pek çok teorik yaklaşım geliştirilmiştir.¹

Kimlik kavramı ile ilgili genel olarak ilki psikolojik, diğeri sosyolojik olmak üzere iki temel yaklaşım mevcuttur. Bu ayrım kimliğin iki farklı yönüne işaret etmekle kalmamakta, sonrasında üretilen teorilerin de çıkış noktasını teşkil etmektedir. Kısaca ele alırsak, psikolojik yaklaşım insanın biricikliğini esas alır, “ben kimim” sorusuna verilen cevaplarla ilgilenir. Bu yaklaşımda kimlik içsel, derin ve sürekli. Ancak, kimlik kavramına sadece bireysel bir olguymuş gibi yaklaşmak, kimliğin oluşmasında bireyin içinde yaşadığı sosyal çevrenin etkisini gözden kaçırma riskini doğurur. Bu nedenle sosyolojik yaklaşımlara ihtiyaç duymaktayız. Zira başta tarihsel olgular olmak üzere pek çok olguyu, başkaları tarafından sosyal açıdan belirlenmiş anlamları ile algularız. Sosyolojik yaklaşımlar kimlik olgusunu bireysel/öznel yönüyle değil toplumsal/nesnel yönüyle ele almaktadır. Psikolojik yaklaşımdan farklı olarak kimlik, yüzeysel, dışsal ve geçici nitelikleriyle ele alınır. Bu yaklaşıma göre bireyin içinde bulunduğu sosyal çevre, onun kimliğini belirlemede önemli rol oynar: Kimlik, insanların bireysel/ruhsal geçmişleri ve toplumsal yapının ortaklaşa etkileşimleri ile kurulur. (Göka-Beyazyüz, 2005: 20) Castells’e göre ise kimliğin toplumsal inşası, her zaman iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda gerçekleşir ve tam da bu nedenle sosyolojik bakış açısı “kimliklerin kim tarafından, ne için, nasıl üretildiğine” odaklanmalıdır. Bu perspektiften hareketle Castells, kimlik inşasının *meşrulaştırıcı kimlik*, *direnış kimliği* ve *proje kimliği* olmak üzere üç ayrı formu ve kökeni olduğunu ileri sürer. (Castells, 2006: 14) Meşrulaştırıcı kimlik, hakim kurum ve düşüncelerin meşru görülmesini sağlamak ve egemenliklerini genişletmek için inşa edilir. Direniş kimliği, herhangi bir egemenlik mantığı çerçevesinde dışlanmış, değersizleştirilmiş veya negatif olarak etiketlenmiş aktörlerin, direniş veya hayatta kalma amacıyla farklı ilkeler temelinde mevzi inşa etmeleri ya da kendilerini dışlayan toplum içerisindeki kurumlara karşı çıkmaları sonucunda ortaya çıkar. Proje kimliği ise, sosyal aktörlerin ellerinin altındaki kültürel malzemeleri yeniden kullanarak kendi toplumsal konumlarını yeniden tanımlamalarına yarayacak yeni bir kimlik inşa etmeleri sürecidir.

Hangi boyutta ele alınırsa alınsın kimlik yapılarının, hepsi birbirine bağlı belli temel özellikler çerçevesinde ele alındığı takdirde daha net anlaşılabilenliği kanaatindeyiz:

İlk olarak, kimliğin bağlayıcı bir yönü vardır. Kimlik olgusu nesnel bir yapıya sahiptir. Her ne kadar bazı teoriler, kimliklerin kader değil, değiştirilebilir hatta terk edilebilir olduklarını vurgulasalar da, kimlikten bağımsız bir varoluş günümüz toplum yapılarında pek mümkün gözükmemektedir. Örneğin Türk olmak, Müslüman olmak, erkek olmak, öğretmen olmak... bu kimliklere atfedilen klişeleri kabul etmesek de onların kendimize ve hayata dair bakışımızı belirlemelerinden azade kalamamaktayız. Bu özellik kimliklerin sabit bir yönü olduğuna da işaret etmektedir.

İkinci olarak, kimlikler kendiliğinden oluşmuş doğal aidiyetler olarak algılsa da, aslında soru-cevap ilişkisi sonucu ortaya çıkarlar. Kimliğin kurulma süreciyle ilgili olan bu özellik, kimliklerin doğal olmayan, inşa edilen yönüne işaret etmektedir: Kimlik olgusu verili-sabit bir yapı değildir, tarihsel olarak inşa edilen, sürekli yeniden inşa edilen ve hatta başka türlü de inşa edilebilecek bir kategoridir. (Bora, 2003: 13) Bu açıdan bakıldığında kimlik olgusu tamamlanmamışlık içerir. Bu hiç bitmeyen bir süreçtir. Ölüm bile kimlik edinmeyi durduramaz; bazı kimlikler, azizlik-kahramanlık-hainlik mesela, ölümden sonra bile edinilebilir. (Jenkins, 2008: 17) Bu özellik kimliklerin farklılıklar üzerine kurulu olmalarıyla da ilişkilidir. Kimlik, ait olunduğu düşünülen topluluk ya da kültür kadar, ilişki halinde olunan birey, topluluk ve kültürlere göre tanımlanır. Kimlik kavramı diyalektik bir ilişki içermektedir. “Kimliklenme” olarak da bilinen bu süreç, hem birey hem de toplum açısından aynı zamanda “öteki”ni kullanarak “kendi”ni inşa etme, “öteki” üzerinden “kendi” olma sürecidir. (Bayart, 1999: 92)

Üçüncü olarak, kimlikler çoğul yapılardır: Her birey, bir ya da birden fazla etnik, dini, kültürel, mesleki vb. kimlik kaynaklarının bileşiminden oluşan bir bütünü, kendi kimliği olarak benimseyebilmektedir. Bununla birlikte, duruma göre mevcut kimliklerden biri öne çıkmakta/çıkarılmakta, öne çıkarılan kimlik öteki kimliklere egemen olmakta ve yön vermektedir. Başka bir ifadeyle çoğul kimlikler, bir merkez ekseninde sıralanmakta ve işlev görmekte/gördürülmektedirler. (Gürses, 1999) Kimliklerin yapısal durumlarıyla ilişkili olan bu özellik, kimliklerin onları organize eden gücün manipülasyonuna da açık olduğunu gösterir.

¹ Paradigma örnekleri için bkz: Nuri Bilgin, (1994) Sosyal Bilimlerin Kavşığında Kimlik Sorunu, İzmir: Ege Yay., s, 248.



Son olarak, kimlikler süreklilik arz ederler. Bu durum kimliklerin sabit, değişmez bir yapıda olduğu anlamına gelmez elbette. Ancak değişim yavaş gerçekleşir ve bu nedenle çoğu zaman hissedilmez. Bu durum, sağanak yağmurda sokak ortasında duran şişelere benzetilir; yağmur yağdıkcça içlerindeki suyun almasını sürekli değiştirir, ama çoğu kez fark edilmez. (Gürses, 1999)

1.2. Kolektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlik

Kimliğin kaynağına, oluşumuna ve niteliklerine dair tartışmalar, haliyle ulus/ulusal kimlik olgusuna yaklaşımlarda da geçerlidir. Ulusal kimlik konusu sosyal bilim literatüründe, büyük ölçüde ulus-inşa kuramları içerisinde ele alınmaktadır. Ulusçuluk kuramları ilk etapta betimleyici, yani ulusların niteliklerini sıralayan kuramlar olarak ortaya çıkarken; 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulusların ve ulusçuluğun nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan kuramlar geliştirilmiş ve böylece iki temel yaklaşım belirginleşmiştir. (Koyuncu, 2014: 23)

Bu kuramlardan ilki, ulusların zaten sabit bir özü olduğunu ve ulusun/ulusçu hareketlerin bu özün ortaya çıkması veya çıkartılması ile geliştiğini savunan ve ulusun/ulusçuluğun tarihini çok eskilere kadar götüren *özcü* yaklaşımlardır. *Primordialist* (ilkçi) olarak da isimlendirilen bu grup “ulus”u doğal bir olgu olarak görmekte, tüm ulusların özgül bir kökene, özel bir karaktere, misyona ve yazgıya sahip olduklarını öne sürmektedir.

İkinci kuram ulusları, oluşması belirli koşullarla mümkün kılınan inşalar; ulusçu ideolojileri de, bu inşa süreçlerinin bir parçası olarak gören *inşacı* yaklaşımlardır. Sosyal bilim felsefesindeki gelişmelerin yanı sıra, İkinci Dünya Savaşını takip eden dönemde pek çok ‘yeni’ ulusun tezahür etmesinin ve buna bağlı olarak yeni devletlerin kurulmasının bu yaklaşımın ortaya çıkmasında etkisi olmuştur. *Modernist* yaklaşım olarak da bilinen bu yaklaşım, ulusu/ulusal kimliği, tıpkı kapitalizm, bürokrasi ve sekülerlik gibi modern gelişmelerin bir ürünü olarak değerlendirmekte ve onu verili bir gerçeklik olarak değil, tarihsel süreç içinde özel şartlarda inşa edilmiş, kurgulanmış hayali bir olgu olarak değerlendirmektedir. (Gökalp, 2007: 279-298) Günümüzde hâkim sosyolojik teorilerin daha çok modern paradigmayı benimsemiş olduklarını söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre kolektif kimlik, bağlı olduğu topluluklarla mutlaka organik bağlarla bağlı olduğu anlamına gelmez. Yani bir sentetiklik durumu söz konusudur. Mesela, ulusçuluğu bir “anomalî” olarak gören Benedict Anderson’a göre ulus, hayal edilmiş siyasi bir topluluktur. (Anderson, 1993: 20) Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak hatta çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir. Ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali kategorik olarak yaşamaya devam edecektir. Bu açıdan, Anderson’a göre, aslında yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel kabileler-köyler dışındaki bütün topluluklar hayali cemaatlerdir, hayal edilmiş yapılarıdır. Ernest Gellner’e göre ise ulus ve ulusçuluk sanayi toplumlarına özgüdür. Ulusun tanımında kültürel aidiyet ve iradi katılım yeterli değildir. Ona göre uluslar, siyasi yönetimin bu ikisine eklenmesi ile belli koşullarda tanımlanabilir. Dahası, Gellner’in iddiasına göre ulusçuluk, ulusu dayandırdığı kültür ve gelenekleri icat etmektedir. (Gellner, 1992: 105-109) Eric Hobsbawm, ulus ve ulusçuluğa dair kavramların modern anlamları ile 18. yüzyıldan daha eskiye dayanamayacağını iddia etmektedir. (Hobsbawm, 1993:29) Nitekim modern öncesi dönemin devletlerinin meşruiyetlerini ortak kimlikte bulmadıkları görülmektedir.

Bunun dışında iki kuram arasında bir orta yol bulmaya çalışan bir yaklaşımdan daha bahsedebiliriz. *Etno-sembolizm* olarak isimlendirilen bu yaklaşıma göre milletlerin gelişim süreçleri geniş bir zaman dilimi dikkate alınarak değerlendirilmelidir. İlkliği reddeden, modernist açıklamaları ise yetersiz bulan bu yaklaşıma göre modern uluslar sanayi devrimiyle ortaya çıkmışlardır. Ancak, milletlerin doğuşunu, onların etnik geçmişlerini dikkate almadan açıklamak mümkün değildir. Zira milletler yoktan var edilemezler. Modern milli kimlikler geçmişten gelen mitler, değerler ve sembollerin etkisi altında şekillenmektedir. (Özkırımlı, 2009: 209)

1.3. Ulus Devlet: Ulus’un Mücessem Hali

Ulus olma duygusunu, o ulusun üyeleri tarafından paylaşılan/paylaşıldığı varsayılan bir hafıza ve kader duygusu; ulus inşası ya da uluslaştırmayı ise türdeş olmayan bireyleri türdeş kılma ve türdeş bir bütün içinde olduklarına inandırma çabası olarak tanımlamak mümkündür. İtalyan birliği hareketi Risorgimento’nun liderlerinden Massimo d’Azeglio’nun “İtalya’yı oluşturduk, şimdi de İtalyanları oluşturmalıyız” şeklindeki ünlü sözü uluslaştırma çabalarını en iyi özetleyen ifadelerdendir. Polonya’nın kurtarıcısı kabul edilen Pilsudski’nin “Devleti yaratan millet değil, milleti yaratan devlettir” sözleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. (Hobsbawm, 1993: 62)

Günümüz sosyal bilim literatüründe iki tip ulus devlet anlayışı belirgindir. *Kontrata dayalı ulus* (nation-contract) anlayışına göre uluslar, yasa önünde eşit vatandaşların iradi katılımlarıyla serbestçe oluşurlar. Devrimci ulus anlayışı olarak da bilinen bu yaklaşımda inşacı bir perspektif hakimdir; milliyet



doğal bir belirleme değildir; ait olunan bir bütünden ziyade, sözleşmeye dayalı bir bağdan itibaren inşa edilen bir yapı söz konusudur. Uluslar arasındaki fark politiktir, doğal, vazgeçilmez ve aşılamaz değildir. Bu nedenle bu tür toplumlar dinamikler ve yapısal açıdan kozmopolitizme elverişlidir. Bu yaklaşımın zıddı olan *geçmişe dayalı* (nation-genie) ulus anlayışında ise ulus, tarihin ürünü olarak görülür. Bu yaklaşımda özgür ortaklığın yerini kapsayıcı bütünsellik; geleceğe açık inşa fikrinin yerini geçmişte kök salmış gelenek; düşünülmüş bir katılım fikrinin yerini yaşayan bir ırk ve dil komütmesine mensup organik bağlar fikri almıştır. (Bilgin, 1994: 12-15) Bu yaklaşıma göre uluslar görece sabittir ve yapısal açıdan kozmopolitizme elverişli değildir.

Hangi yaklaşımla ele alınırsa alınsın birey, ulus duygusunu belli bir sosyalizasyon süreci içerisinde edinir. Bu süreç başta aile ve sosyal çevre gibi doğal kaynaklar eliyle edinilmektedir. Ancak modern toplumların sosyalizasyon süreçlerinde, bireyin doğal çevresini aşan bir yapı gözlemleriz. Bürokrasi aracılığıyla, başta ilköğretim olmak üzere zorunlu eğitim, zorunlu askerlik, birlikteliği sembolize eden ve kader ortaklığını gösteren ulusal bayramlar, anma ve kutlama törenleri, milli marşlar, ortak para sistemi, uluslararası düzeydeki sportif yarışmalar ilk akla gelen pratiklerdendir. Ayrıca ulus duygusunu yücelten “milli” medya da ulus duygusunun geliştirilmesine katkı sağlayan araçlar arasındadır.

Tüm bu hedeflerin gerçekleştirilebilmesi için organizasyonel bir yapıya ihtiyaç duyulacağı açıktır. Günümüzde bu kurumun karşılığı devlettir. Nitekim ulusçuluk ideolojisinin gelişmesine paralel olarak, özellikle Fransız Devriminden itibaren, devletler de yasal ve kurumsal varlıklarına ilişkin meşruiyetlerini bir ulustan almaya başlamış ve bu şekilde ulus-devletler ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda ulus-devleti, egemenliğini ulus adına kullanan ve başvurduğu güç kullanımını bu gerekçeyle meşrulaştıran bir iktidar kavramı ve aygıtı olarak tanımlamak mümkündür. (Erözden, 1997: 57) Ancak ulus-devleti sadece o devletin kurumları ya da egemen olduğu coğrafi sınırlardan ibaret görmemek gerekir. Kavramla ifade edilmek istenen şey daha ziyade soyut bir bağıntılar konfigürasyonudur. Bu yönüyle ulus-devlet, başka ülke sınırları içerisinde yaşayan grupları da kapsayabilir. Yurt dışında yaşayan aynı etnik kökene sahip kişilerin, (diaspora) örneğin Avrupa’da yaşayan Türklerin, hukuki-siyasi açıdan herhangi bir yasal zorunluluk bulunmadığı halde Türkiye’ye hissettikleri bağlılık bunu gösterir. Bu örnek ulus devletin kimlik kurucu özelliğini göstermesi bakımından önemlidir.

Devlet ile ulus arasındaki bağı vatandaşlık ve ulusal kimlik oluşturur. Vatandaşlık bu bağın yasal yönünü; ulusal kimlik ise kültürel ve psikolojik yönünü belirler. Bu iki yön, birbirleriyle örtüştükleri gibi, zaman zaman aralarında uyumsuzluk hatta çatışma da yaşamaktadırlar. Neticede tek bir ulustan oluştuğu varsayılsa da, toplum çeşitli katmanlardan meydana gelmektedir ve bu katmanların hepsinin aynı anda yönetimde yer alması teknik olarak mümkün değildir. Böylesi çatışma durumlarında, rakipsiz olmamakla birlikte, devletin ve ona sahip olanların benimsediği resmi söylemin ayrıcalıklı bir konumda olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.4. Din- Siyaset İlişkisi Bağlamında Ulusal Kimlik - Din İlişkisi

Bu girişten sonra ulusal kimlik-din ilişkilerini anlamlandırmada geçerli olduğunu düşündüğümüz temel kaideleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Ulusal kimlik-din ilişkisi konusunda en önemli husus, meselenin siyaset-din ilişkilerinden bağımsız olmadığı/olmadığı/olamayacağıdır. Bu durum dinin sadece bireysel bir olgu olmayıp sosyal boyutunun da bulunmasıyla, dahası siyaset-din ilişkilerinin birbirinden ayrı tutulamayacak kadar iç içe girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Din ve siyaset, her ikisinin de icra ettiği ortak fonksiyonları mevcuttur. Örneğin her ikisinde de bir aşkınlık durumu söz konusudur. Her ikisi de bireye, kendisinden daha büyük bir bütünün parçası olma imkânı verir. Böylece birey zamanda ve mekânda kendisini aşan bir şeyle bütünleşme ihtiyacını karşılar ve bu şekilde kendini gerçekleştirme olanağı bulur. Her ikisinin de kimlik kurma ve yönetme kapasitesi, bireyin aidiyet ihtiyacını karşılayıcı fonksiyonları ve gücü vardır. Devletin verdiği görevi yerine getirirken hayatını kaybedenlere, temelde dini bir kavram olan şehitlik makamının verilmesi sebepsiz değildir.

Din ve siyasetin birbiriyle bu kadar iç içe geçmiş olması, klişe ifadeyle kimin kimi kullandığına dair sonu gelmez tartışmalara neden olmaktadır. Ancak, “fiili” gücü elinde bulunduranın diğerini daha rahat manipüle ettiğini/edebileceğini söyleyebiliriz. Son yüzyıllarda kurulan ulus devletlerin anayasal açıdan seküler yapılarını göz önünde bulundurursak dinin görece pasif taraf olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Öte yandan, seküler ideallerine rağmen ulus devletler toplumun manevi hislerini tatmin edecek bir kaynağa ihtiyaç duyarlar. Bu da çoğu kez dinlerin ulusallaştırılması yoluyla gerçekleşir. Yani ulus devletler, dinlere ihtiyaç duyarlar aslında; bu nedenle dinlerin yok sayılması yerine kontrol altına alınarak siyasetin emrinde tutulması daha kullanışlı olmaktadır. Nitekim dinler de, ulusal kimliğin inşasında kullanılacak mitler



açısından çok zengin koleksiyona sahiptirler. Her şeyden önce dinler güçlü bir referans kaynağıdır. Etkili ve anlaşılabilir bir dile, yaygın toplumsal kurumlara sahiptirler. Ulusçuluğa göre çok önceden ortaya çıkmış ve kurumsallaşmış olmaları, ulusçu hareketlerin çoğu zaman dinlerin üzerine kurulmalarına neden olmuştur. (Koyuncu, 2013: 48) Bunun tersi de mümkündür. Dinler, özellikle baskı dönemlerinde ulusal hareketlerin örgütlenmeleri için korunaklı alanlar sağlamışlardır. Örneğin Rusya'nın Baltık ülkelerini Ruslaştırma sürecinde, Ruslarla aynı mezhebe bağlı Ortodoks Kiliseler Ruslaştırılabilirken; Katolik ve Luteryen Kiliseleri böylesi bir asimilasyondan bu sayede kendilerini koruyabilmişlerdir.

Çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği üzere bu ilişki sorunsuz değildir. Dahası, çoğu kez dinlerin aleyhine işleyen bir süreç söz konusudur. Dinin kolektif kimlik üzerindeki etkisi ve belirleyiciliği malumdur. Öte yandan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş örneğinde görülebileceği üzere, ulus devletlerin oluşumu bazı durumlarda geçmişten radikal bir kopuşu zorunlu kılmaktadır. İşte bu noktada, geleneğin/tarihin temsilcisi din ile geleceğin kurucusu ulus-devlet arasındaki ilişkiler daha da çatışmalı hale gelebilmekte ve bu durum toplumsal ve politik travmalara yol açabilmektedir. Geçmişten kopuşta ya da daha açık bir ifadeyle ulus devletlerin/ulusal kimliklerin kuruluş aşamasında takip edilen metotların niteliği, sonraki dönemleri de etkilediğinden, kritik bir noktadır ve ulusal kimlik-din ilişkilerini incelerken dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeridir. Genel olarak bu noktada iki tür siyaset izlendiği görülmektedir. İlki, geçmişle olan ilişkiyi "hatırlatma" üzerinden bir "hesaplaşma" siyasetidir. Hesaplaşma, geçmişteki tüm kötü ve olumsuz deneyimleri "hatırlatarak" gerçekleştirilir. İkinci siyaset türü ise "unutma" aracılığıyla gerçekleştirilen bir "bastırma" siyasetidir, burada geçmişteki olumlu-olumsuz tüm deneyimleri hatırlamaktan ziyade unutarak/unutturarak bastırma amaçlanır. (Erden, 2010: 53) Başka bir ifadeyle ulusal kimliğin oluşumu, ulusal hafızaya olduğu kadar, ulusal "amnesia"ya da bir çağrı içerir. (Yörük, 2002: 310)

Ulusçuluk-din ilişkilerinde göz ardı edilmemesi gereken bir diğer husus ilişkilerin durağan olmaması, dinamik bir durum arz etmesidir. Değişkenlik yönetiminde etkin olan güce göre, Bourdieu'nun kavramsallaştırmasıyla ifade edersek, siyaset sermayesini elinde tutanların niteliklerine göre değişmektedir. Ayrıca toplumsal-siyasal sistemler, dinlerin nitelikleri ve organizasyonel yapıları da ilişki biçimlerinin belirlenmesinde etkili olmaktadır.

Meseleye Türkiye özelinde baktığımızda ise, bu temel kaidelere iki hususu daha ekleyebiliriz: bunlar modernite idealinin belirleyiciliği ve buna bağlı olarak da dinin ikircikli konumda olmasıdır. Sonraki bölümlerde daha detaylıca görüleceği üzere, Cumhuriyet öncesi Osmanlı'dan AK Parti dönemine kadar kimlik inşa çabaları doğrudan veya dolaylı olarak bir şekilde modernlik idealiyle ilintilidir. Buna bağlı olarak da din/İslam hem istenmeyen, hem de vazgeçilemeyen bir unsur olmuştur.

2. Osmanlı'dan Günümüze Din-Ulusal Kimlik İlişkisi

2.1. Cumhuriyet Öncesi Dönem: Devletin Bekası Esastır

Osmanlı'nın son dönemlerine kadar bütüncül bir kimlik algılamasından söz etmek mümkün değildir. Diğer imparatorluklar gibi, Osmanlı da ortak dil ve din kaygısı gütmeyen farklı toplumsal unsurları bir arada tutmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Osmanlı'daki kimlik tanımlamasında dinin merkezi bir konumda olduğunu söylemek yanlış olmaz. Din, Müslümanlar için kimliği tayin eden tek unsurdur. Örneğin Arap, Türk, Arnavut gibi Müslüman tebaa, aralarındaki soy farklılıkları muhafaza edilmiş olmakla birlikte hukuki olarak tanınmayıp tek bir millet kabul edilirken; Müslüman olmayan tebaa hem din, hem de etnik birer soy grubu olarak değerlendirilmekteydi. (Karpas, 1995: 27)

Türk ulusal kimliğinin kuruluş sürecini Osmanlı modernleşme/batılılaşma hareketleri ile başlatmak mümkündür. Gerçekleştirilen reformlarda asıl maksadın imparatorluğun dağılmasını engellemek olduğunu göz önünde bulundurursak, üretilecek kimlik politikalarının temelini de böylesi bir kaygının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca 18. yüzyılın sonu ve özellikle 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkarak hızla güç kazanan ulusçuluk akımlarının izleri de Osmanlı düşünce ve siyaset hayatına yansımıştır.

Bu bağlamda Fransız usulü bir siyasi aidiyet ve vatanseverlik ideolojisi olarak görebileceğimiz Osmanlılık fikrini (İttihād-ı Anâsır) modern anlamda ulusal kimlik inşa çabalarından biri olarak görmek mümkündür. Osmanlılık fikri, İmparatorluğun uzun süredir takip ettiği "millet sisteminin" yerine ikâme edilmeye çalışılan ve merkezi hükümetin, hem Müslümanları hem de Gayrimüslimleri kapsayacak şekilde onlara Sultan adına eşit vatandaşlık hakkı başta olmak üzere çeşitli haklar bahşederek birleşmiş bir Osmanlı milleti yaratma isteğinin sonucuydu. (Karpas, 2009: 43-44) Ortak/kolektif bir kimlik tahayyülü ulusçuluğun en önemli unsurlarındandır. Bu bağlamda II. Mahmut tarafından söylenen "Ben tebaamın Müslüman'ını camide, Hristiyan'ını kilisede, Musevi'sini de havrada fark ederim, aralarında başka bir fark yoktur" sözleri her türlü etnik ve dini kimliğin üstünde bir Osmanlı vatandaşlığı tahayyülünün ilk dile getirilişlerinden biridir. (Kara, 2005: 41-61) Dinî kimlikten bağımsız bir şekilde tek başına "Osmanlı olmanın" devlet eliyle bir değer hâline



getirilmek istenmesinin bir ifadesi olarak bu sözün laik bir ulusçuluk düşüncesinin izlerini taşıdığını söyleyebiliriz. Nitekim çok geçmeden Abdülmecit döneminde ilk önce Tanzimat Fermanı (1839), daha sonra ise Islahat Fermanı (1856) ilan edilmiş, bu şekilde din farkı gözetilmeksizin tüm vatandaşların devlet önünde eşit hâle getirilmesine gayret gösterilmiştir. Kimlik kurmada dini arka plana atan bu laik yaklaşımın izlerine sonraki dönemlerde de rastlanmaktadır. 1851 tarihli Fransız vatandaşlık kanunu örnek alınarak hazırlanan 1869 tarihli, dokuz maddelik *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi* ile uyrukluk padişaha bağlılık üzerinden kurgulanmış ve herhangi bir etnik ya da dinsel grup ön plana çıkartılmamıştır. Osmanlılık fikrinin en önemli resmi belgesi 1876 tarihli Kanun-i Esasi'nin 8. maddesinde de bu durum "*Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din veya mezhepten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur.*" şeklinde açıkça ifade edilmiştir.

Osmanlı'da bir millet vücuda getirme arayışlarının Tanzimat'tan itibaren var olduğu kanaati yaygındır. Ancak bu amacın izlerini daha eskilerde de görebiliriz. Örneğin II. Mahmut'un tüm devlet memurlarına fes giyme mecburiyetini getirmesini ulusçuluğun ilk işaretlerinden biri olarak yorumlayanlar da olmuştur. (Çınar, 2005: 61) Ortak dilin, siyasi bütünleşme yolundaki kritik önemi malumdur. Nitekim "Osmanlıca" Osmanlılık politikasının resmen uygulandığı Tanzimat'ın ortaya çıkardığı kavramlardan biri olmuştur. Pek çok parçadan oluşturulmaya çalışılan bu yeni ulusun siyasi birliğini ifade etmek için "Millet-i Osmâni" deyimini kullanan Tanzimat aydınları, ortak dilini ifade için de Türkçe, Arapça ve Farsçadan oluşan bir lisan olarak tanımladıkları "Lisân-ı Osmâni" terimini icat etmişlerdir. (Sadoğlu, 2010: 62)

Ancak gayretlere rağmen Gayrimüslim topluluklar açısından Osmanlılık fazla anlamlı bir kategori olamamış ve kendi kimliklerinin temsilini engelleyici, hatta asimile edici bir unsur olarak görülmüştür. Nitekim bu toplulukların ulusçu ayaklanmaları ve 93 Harbi, Osmanlılık politikalarının başarısızlığı olarak algılanmış ve siyaseti imparatorluğunun dağılmasını engelleme hususunda yeni arayışlara itmiştir. Hıristiyan ahalinin yaşadığı toprakların kaybedilmesi, birlik tahayyülü arayışında İslamcılığın ön plana çıkmasına neden olmuştur. Böylece din/İslam ulusal kimliğin unsurlarından biri haline gelivermiştir. Devletin, millet inşasında kullanacağı araçlardan mahrum olması nedeniyle Osmanlılık düşüncesi kitlelere zaten mal edilememiştir. Ayrıca Osmanlılık fikrine kıyasla İslamcılık -ve sonrasında Türkçülük- ilişkilerin giderek kötüleştiği ve çaresiz kaldığı Batı karşısında kullanılacak yeni siyasetler üretme imkân ve kabiliyetine sahiptir.

İslamcılığın ne tür bir hareket olduğu tartışmalıdır. Onu savunmacı bir nitelikte, batılılaşma süreçlerine bir tepki olarak ortaya çıktığını söyleyenler olduğu gibi, Batıdan tercüme edilmiş İslami proje olarak değerlendirenler de vardır. Örneğin İsmail Kara, İslamcılık akımını bir kalkınma ve kurtuluş ideolojisi olarak Osmanlılık hareketinin devamı, milliyetçilik ve bir ölçüde Türkçülük cereyanının öncesi şeklinde ele alınmasının daha doğru olacağını düşünür. (Kara, 1985: 1408) Ali Bulaç için ise İslamcılık, kültürel, politik ve sosyal önderler zümresinin İslamiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleridir. (Bulaç, 2005: 50) Öyle gözüküyor ki, İslamcılığın dinî kimliğin doğal bir sonucu olarak mı geliştiği yoksa dini bilinçli olarak kullanan bir strateji mi olduğu sorusunun tek bir cevabı yoktur. Osmanlı örneği düşünüldüğünde 19. yüzyılın sonlarına doğru İslamcılık düşüncesinin popülerleşmesi Osmanlı toplumu içerisinde dinseliliğin artmasından çok yeni bir siyasi stratejinin geliştirilmesiyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Az önce de belirtildiği gibi Gayrimüslimlerin ayrılma istekleri, ortak bir kimlik arayışı içerisinde İslam unsurunu önemli kılmıştır. (Çağlayan, 2011: 86) Ayrıca toplumsal açıdan başka meşrulaştırıcı araçların zayıf kaldığını da göz ardı etmemek gerekir. Ancak hangi zaviyeden ele alırsa alınsın bu dönemde dinin/İslam'ın, ulusal kimliğin asli unsuru olarak görülmeye başlandığını söyleyebiliriz. En net uygulamalarını II. Abdülhamit döneminde görebileceğimiz İslamcılık politikaları, Osmanlı Müslüman tebaasını İslam bayrağı altında; dış ülke Müslümanlarını Halifelik makamı etrafında toplamak gibi iki ana eksen üzerinde şekillenmiştir. (Mardin, 2002: 93) Hicaz demiryolunun inşası, Asya Müslümanlarıyla kurulmaya çalışılan ilişkiler, bazı tarikatların desteklenmesi ve en önemlisi padişah, sultan gibi unvanların yerine "halife"nin kullanımının artmasının bu dönemlere rastlaması sebepsiz değildir.

Ancak İmparatorlukta huzursuzluk sona ermemiş, 1889'da kurulan İttihat ve Terakki Partisi'nin de etkisiyle ayaklanmalar başlamış ve sonunda II. Abdülhamit Anayasayı yeniden yürürlüğe koymak ve II. Meşruiyet'i ilan etmek zorunda kalmıştır. Toplumsal açıdan zaten tam bir desteğe ulaşamamış İslamcılık, bu süreçte politik açıdan da daha az destek görmeye başlamıştır. Arap ulusçuluğunun güç kazanması ve en sonunda, Osmanlı padişahının halife olarak yayınladığı cihat fetvasına rağmen I. Dünya Savaşı sırasında Arap isyanları, İslamcılık düşüncesinin de yerini zaten belli bir olgunluğa ulaşmış Türkçülük düşüncesine bırakmaya başlamasına neden olmuştur. Türkçülük düşüncesi 1913 yılından itibaren yönetimdeki İttihat ve Terakki'nin benimsediği ana ideoloji olmuştur. Aslında Türkçülük ideolojisi bu dönemde ortaya çıkmış



değildir, daha 1867 gibi erken tarihte bile Sadrazam Ali Paşa gibi pek çok devlet görevlisi devleti yönetmeye en uygun grubun Osmanlı Türkleri olduğunu düşünmekteydi. (Heyd, 1950: 71) 1876'da ilan edilen anayasanın (Kanun-u Esasi) 18, 57, 68. maddelerine göre milletvekili ve memurların Türkçe konuşup yazmaları şart koşulmuştu. Ayrıca meclisteki müzakereler de Türkçe olacaktı. 1902'den sonra, sadece İmparatorluğu değil, Osmanlı-Türk Müslüman elitlerinin mevkiini savunmanın da önemli olduğu düşüncesi yaygınlaşmıştır. (Hanioglu, 2001: 300) Ancak Türklüğe vurgu yapmanın hem Arap, Arnavut gibi Türk olmayan Müslümanların hem de gayrimüslimleri dışlamasından da çekinilmekteydi. Öte yandan bu dönemde her ne kadar artık daha seküler bir dil kullanılsa da, Türkçülük politikasını benimseyenlerin arasında İslamcı yaklaşımı benimseyenlerin de olduğunu belirtmek gerekir. Fark, vurgunun İslam birliğinden, Türklüğün bir koşulu olarak İslam üzerine kaymasındadır. (Koyuncu, 2014: 38)

Kısacası bu dönemde din/İslam, milliyetçiliğe hizmet etmesi gereken bir birikim olarak görülmüş ve ulusal kimliğin "kurucu unsuru" olmaktan çıkarılmıştır. Bu kadar kısa zaman içerisinde, ulusal kimlik içerisinde dinin konumu hakkında birbirinden oldukça farklı siyaset tarzlarının görülmesi, ulusal kimlik-din ilişkisinin gündelik siyasetle ne kadar iç içe olduğunu göstermesi açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir.

2.2. Cumhuriyet Kurulurken Ulusal Kimlik İnşasında Din: Dursun, Gerektiğinde Kullanırız

Cumhuriyet ilan edildiğinde, bu yeni Devlet'in ulusal kimliğine ilişkin ortak bir tahayyülün varlığından bahsetmek oldukça zordur. Bununla birlikte ilk önce gayrimüslim milletlerin ayrılığı, akabinde Arap İsyanı, Kurtuluş Savaşı koşulları ve göçler gibi demografik nedenlerle ulusal birlik adına Osmanlıcılık ve İslamcılık alternatifleri büyük ölçüde zaten elenmişlerdi. Türkçülük düşüncesi I. Dünya -özellikle Çanakkale ve Kurtuluş Savaşlarında cephedeki ordunun itici gücüydü. Nitekim bu savaşlarda savunulan toprakların Türklerin toprağı olduğu vurgusu barış görüşmelerinde merkeze alınmıştı. Kısacası İttihat ve Terakki kadrolarında Milli Mücadele başlamadan önce bile belirgin olan Türkçülük düşüncesi, Cumhuriyet'in ulusal kimliğinin çerçevesini oluşturmuştur.

Bu dönemde İslamcılık düşüncesinin siyasal karakteri büyük ölçüde zayıflamış olmasına rağmen, bağımsızlık mücadelesi kapsamında İslami söylem önemini devam ettirmiştir. Başta Nakşibendiler olmak üzere tarikatların Kurtuluş Savaşındaki katkıları, I. Meclis'in niteliği ve Mustafa Kemal'in din hakkındaki ilk dönem söylemleri bu çerçevede ele alınabilir. Ancak 1924'ten sonra, yönetici elit gücü ve kontrolü eline geçirdikçe kendi politikalarını uygulamaya başlamış ve din/İslam sistematik olarak etkisizleştirilerek yeni devletin/yeni kimliğin hizmetinde olması gereken bir olgu olarak görülmüştür. Ulus devletlerin geleneksel/büyük dinleri ortadan kaldırmak yerine onları kontrol altında tutmayı, ulusallaştırarak onları emrine amade kılmayı hedeflediğinden bahsetmiştik. Cumhuriyet döneminde din alanında yapılan inkılâplar ve reform çalışmaları bu amaca hizmet etmiştir. Nitekim Türkçülük teorisyenlerinden Ziya Gökalp'ın, İslam'ı Türk milli kimliğinin kurucu bir unsuru olarak görmesi, fakat onu oryantal (Arap-Acem) özelliklerinden arındırarak saf Türk kültürüne göndermeyle Türkleştirmeyi önermesi bu bağlamda okunabilir.

Yeni kurulan devletin politikaları derin bir tedirginlik içerisinde belirlenmiştir. Böyle bir yapıda dikkate alınacak en önemli unsurun "sadakat" olacağı açıktır. Bu sadakatin de azınlıklar, Kürtler değil de Türklerde olacağına dair inanç vardır. Bunun yanında, bu dönemde ulusal kimliğin tartışmasız en önemli kurucu unsurlarından biri modernleşme, modernlik idealidir. Modernleşme ideali, imparatorluğun dağılmasını engelleme amacının yanında, uluslaşma hareketinin de önemli bir kaynağı olarak Cumhuriyet'e devrolunan en net kurucu kimlik unsurlarından biridir.

Modernite idealine bağlı olarak bu dönemde din ikircikli bir konumdadır; din hem ötekidir hem de vazgeçilmezdir. Bunu anlamak için, yeni cumhuriyetin kimlik arayışlarına bakmak gereklidir. Her kimlik tanımı bir "öteki" tanımını da beraberinde getirir. Yeni Türkiye'nin öteki imgesi ne Kürtler, ne azınlıklar², ne de aşk-nefret ve hayranlık-öfke ilişkilerinin yaşandığı Batı'dır. Asıl öteki "eski Türkiye"dir. (Bora, 2012: 41) Gayrimüslimler de öteki değildir aslında, kimlikteki Müslüman vurgusu sınırlı tutulmak istendiğinden geri planda tutulmuşlardır. (Yeğen, 2006: 143) Ötekileştirilen esas unsur geleneksel, İslami ve kozmopolit geçmiştir. Bu yeni yapılanmada dine/İslam'a yer yoktur.

İslami geçmişin ötekileştirilme süreci, radikal bir laisizm prensibinin hâkim olduğu Fransa örneğine benzemektedir. Fransa örneğinde Kilise ve din, devrimin "öteki"si olan aristokrazi ile fazlasıyla iç içe geçmişlerdi. Bu dini sermayenin değersizleşmesi aristokrasinin iktidarını da zayıflatacak bir durumdur, ya da tersten bakarsak aristokrasinin zayıflaması otomatik olarak sahip olduğu bu sermayeyi de

² Ötekinin kim olduğu hususunda elbette ittifak yoktur, yeni yönetimin dışlayıcı tavrı, merkezde kendine bulamayan herkesin kendisini öteki olarak konumlandırmasına imkân sağlamıştır.



değersizleştirecektir. Yani bu süreçler birbirinin hem nedeni hem de sonucu olduğu söylenebilir. Türkiye örneğine dönersek, aynı zamanda halifelik makamı olan Padişahlık, dinî sermayenin de merkezidir. Yani halkın padişahlığa bağlılığının temelinde “din” unsuru bulunmaktadır. Eski devletle bağları tamamen koparmak ve egemenliği tam anlamıyla sağlamak için bu bağlılıklardan da kurtulmak şarttı. (Koyuncu, 2013: 72) İnkılâplara bu gözle bakılabilir.

Bu arada İslami geçmişin ötekileştirilmesinin sadece din ile sınırlı kalmadığını söylemek gerekir. Arap figürü de ötekidir ve “Doğulu” olanı temsil ettiği ölçüde Cumhuriyet’in kimlik idealinin dışında kalmaktadır. I. Dünya Savaşı’nda ihanet ettikleri gerekçesiyle Araplık, kurucu kadroların hafızasında zaten yeterince negatif bir anlam kazanmıştı. Dolayısıyla bunu kurgulamak çok da zor olmamıştır. Böylece dinin yanında dilde, edebiyatta, müzikte ve kültürel hayatta da birçok yerli biçim ve üslup özelliği Arap (ve de Acem) etkisi taşıdığı için tasfiye edilmeye çalışılmıştır. (Bora, 2012: 43)

Bu dönemde dinin ikircikli bir konuma yerleştirilmesinde, hiç şüphesiz bize özgü laiklik uygulamalarının da tesiri vardır. Yeni Cumhuriyetin en temel dayanaklarından biri laiklikti. Laiklik devletin sekülerleşmesi, dinler ve mezhepler karşısında tarafsız kalmasıdır. Ancak o kadar vurguya rağmen, o dönemde tam bir sekülerleşmeden bahsetmek mümkün değildir. Bunun nedeni devletin dini kontrol altında tutma arzusudur ve bu durum bahsettiğimiz o ikircikli uygulamalara neden olmuştur. Örneğin Lozan Antlaşması’nda azınlıkların haklarına ilişkin maddeler görüşülürken, diğer devletlerin azınlıkları, soy, dil ve din üzerinden tanımlama önerisine Türk heyeti karşı çıkmış; din üzerinden tanımlanmasını isteyerek sadece gayrimüslimlerin azınlık olarak tanınması yönünde çaba göstermiş ve sonunda antlaşma bu şekliyle imzalanmıştır. Daha önceden bahsedildiği üzere dinin/İslamın, Batı karşısında kullanılabilir yeni siyasetler üretme imkân ve kabiliyetine sahip bir olgu olması, yeni Cumhuriyetin elitlerince istenmeyen bir şey olsa da onu aynı zamanda en azından siyaseten vazgeçilmez yapmaktadır.

Lozan Antlaşması ile uzun zamandan beri süregelen, kimlikteki nominal Müslümanlık vurgusu Cumhuriyet dönemine aktararak büyük ölçüde kurumsallaşmıştır. (Koyuncu, 2014: 78) Nitekim Lozan Antlaşması’na ek protokol uyarınca Yunanistan ile yapılan nüfus mübadelesinin içeriği de dinin vazgeçilmezliğini doğrulayan bir başka örnektir. Mübadele sırasında Türkçe konuşan Ortodoks Hristiyanlar ülkeyi terk etmek zorunda kalırken, Balkanlar’da yaşayan Türkçe konuşmayan Müslümanlar ülkeye kabul edilmişlerdir. (Yeğen, 2006: 110) Din merkezli ayrımcı siyaset uygulamaları sonraki yıllarda da memur olma koşullarını belirleyen ve gayrimüslimleri bu haktan mahrum eden 788 sayılı Memurin Kanunu (1926) ve özellikle uygulamada gayrimüslimleri hedef alan, ağır vergiler getiren 4305 sayılı Varlık Vergisi (1942) gibi düzenlemelerle sürmüştür. 1934 Trakya olayları ve İstanbul’da başta Rumlar olmak üzere gayrimüslimlerin ev ve işyerlerinin yağmalandığı, cinayetlerin yaşandığı 6-7 Eylül 1955 olayları karşısında hükümetlerin tavrını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.³ Bundan yaklaşık on yıl sonra 1964 Kararnamesi ile Yunan pasaportu taşıyan İstanbul Rumları sınır dışı edilmiştir.⁴ Bu şekilde Türkiye sınırları içerisindeki gayrimüslim nüfus hızla azalmış ve Türkiye, klişe ifadeyle, nüfusunun % 99’u Müslüman olan bir ülke hâline gelmiştir.

Bu ikircikli tutum sosyal alanlardaki uygulamalara da yansımıştır. Örneğin cenazelerde dini uygulamalara izin verilirken; evliliğin kurulmasında buna müsaade edilmemektedir. Dini eğitim veren kurumlar, tekke ve zaviyeler kapatılırken, Kur’an-ı Kerim ve bazı hadis kitapları Türkçeye çevrilmeye başlanmıştır. Yeni devlet, sekülerizm ilkesi üzerine kurulup toplumu da bu yönde dönüştürmeye çalışırken; diğer yandan da Türk’ün doğal olarak Müslüman (hatta Sünni-Hanefi) olduğunu varsaymaya devam etmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı ve işleyişi ise bu açıdan her zaman tartışma konusu olmuştur. Din işlerini düzenlemek amacıyla kurulmuş bu kurum, kamu kaynakları kullanılarak, özerkliği olmayan başbakanlığa bağlı, sadece İslam dininin hatta Sünni-Hanefi mezhebinin bir kurumu olarak yapılandırılmış, dini kontrol eden ve tanımlayan bir kurum olarak işlerlik kazanmıştır. Bir başka örnek olarak ise nüfus cüzdanlarındaki din hanesi gösterilebilir. Nüfus cüzdanlarında din hanesinin doldurulması 2006 yılına kadar zorunlu tutulmuş, ailesi Müslüman olan birinin nüfus cüzdanındaki bu hane aksi belirtilmedikçe

³ Nüfusun önemli bir bölümü 15. yüzyıl sonlarından itibaren göçlerle Osmanlı topraklarına gelen ve bu yönüyle Rum ve Ermeni cemaatler gibi otokton (yerleşik) olmayan Yahudi cemaatinin devletle ilişkisi Rum ve Ermeni cemaatlerinden farklı seyir izlemiştir. İttihat ve Terakki döneminden itibaren yürütülen millileştirme kampanyalarına sert tepki vermeyen ve hatta bu kampanyalara gönüllü olarak katılan Yahudiler, 1942 Varlık Vergisi uygulamalarının ardından ise büyük bir hayal kırıklığı yaşamışlardır. Nitekim 1948’de İsrail’in kurulmasıyla yaklaşık 30.000 Yahudi vatandaş İsrail’e göç etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aktar, Ayhan, (2004) *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 208.

⁴ Konuyla ilgili daha geniş bilgi ve örnekler için: Kurban, Dilek - Hatemi, Kezban, (2009) *Bir Yabancılaştırma Hikâyesi: Türkiye’de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu*, İstanbul: Tesev Yayınları; Aktoprak Elçin, (2010), *Bir ‘Kurucu Öteki’ Olarak: Türkiye’de Gayrimüslimler*, Ankara: İHM.



“İslam” yazılarak doldurulmuştur. Uygulama halen böyledir. Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tüm bu örnekler, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, devletin laiklik prensibini yerine getirmekte çok yetersiz kaldığını göstermekte, özellikle “dine ilişkin ayrımcılığın önlenmesi ve herkes için eşitliğin sağlanması” prensibinin yerine getirilemediğini kanıtlamaktadır. Bunun temelinde ise modernleşmenin temelindeki seküler ideallere rağmen, Türk ulusal kimliğinin *de facto* Müslümanlığı içermesi bulunmaktadır. Toplumsal hiyerarşide her daim belirleyici bir sermaye olarak Müslümanlık, Türk ulusal kimliği kurulurken Osmanlı’dan devralınmıştır. Öte yandan laiklik de, başka bir değerli sermaye olarak ulusal kimlik tanımı içerisinde yerini almıştır. Bu durum laiklik tanımının da muğlaklaşmasına ve içeriğinin tamamen devlete sadakat/muhalefet ilişkisi içerisinde tanımlanmasına ve böylece hukuki değil siyasi bir işlerlik kazanmasına neden olmuştur. Günümüze dek varlığını sürdüren, bir medeniyet temsili üzerine inşa olmuş öznel laiklik algısının kökeninde de bu kurucu çelişki yer almaktadır. (Koyuncu, 2014: 82)

2.3. 1950 Sonrası Gelişmeler: Kapıyı Aralamak, Hatırlanmak, Yardıma Çağrılmak

1950 sonrası gelişmeler, pek çok hususta olduğu gibi, dinin ulusal kimlik içerisindeki konumunun yeniden düzenlenmesinde de dönüm noktalarından biri olmuştur. Bu dönemdeki gelişmeler, günümüze kadarki değişimlerin başlangıç noktası olması itibarıyla ayrıca önemlidir.

Bu dönemde yaşanan değişimlerin dâhili-harici pek çok nedeni bulunmaktadır. Demokratik sisteme geçiş -daha doğrusu geçmek zorunda kalış- temel dinamiklerin en önemlisidir. İkinci Dünya Savaşı galibi devletlerin demokratik sistemlerle idare ediliyor olması, demokrasinin ve liberalizmin popülaritesini zaten artırmıştı. Böylece, bu dönemden itibaren kurulan hiçbir siyasi hareket, dine ve dindarların taleplerine kayıtsız kalamamıştır. Çok partili rejime geçişle birlikte, o zamana kadar ulus-devlet alanının çevresinde kalan aktörlerin etkinliği büyük ölçüde artmış, bu durum ise başta dinî sermaye olmak üzere çevrede değerli olan sermayelerin bir nebze de olsa ulus-devlet alanında tanınmasını zorunlu kılmıştır. Bu dönemden itibaren artık siyasetin hâkimiyeti, Mardin’in kavramsallaştırmasıyla ifade edersek, modern ve laik *merkez*in tekelinde değildir; İslam ve geleneğin temsil ettiği *çevre* de DP iktidarıyla birlikte siyasi açıdan yükselişe geçmiştir.

1960'lara girildiğinde Türk-İslam sentezi gelişmeye başlamıştır. 1930'ların aksine Türk kültürünün İslam'a kattıkları değil, İslam'ın Türklüğe kattıkları tartışılmaktadır. Cumhuriyetin temellerinden Türkçülük ideolojisinde değişimler yaşanmış ve Türkçüler İslamlaşmasa da İslamcılaşmışlardır. Cumhuriyetin ilk yıllarında Kemalettin Kamu “*Kabe Arab'ın olsun, bize Çankaya yeter*” derken; Türkeş'in, 1969 yılında söylediği “*Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız*” sözü değişimin seyrini göstermesi açısından ilginçtir. Yayılan Komünizm tehlikesi karşısında dinin koz olarak kullanılmak istenmesi de ulusal kimlik inşasında dine kapı aralayan faktörlerden biridir. Nitekim komünizmle mücadele bu dönemden itibaren, bazı dini gruplar ve milliyetçi ideolojiye sahip kişiler üzerinden adeta kariyer aracı haline getirilmiştir. Osmanlıdan Cumhuriyet'e devredilen modernite ideali devam etmektedir; ancak artık model Fransa değil ABD'dir. Doğal olarak laiklik vurgusu silikleşmeye başlamıştır. Değişen siyasi atmosferle birlikte, ezanın Türkçe olarak okutulmasından vazgeçilmesi, dini yayınların serbest bırakılması, din eğitimine izin verilmesi ve sonrasında devletçe yürütülmeye başlanması, bazı türbelerin açılması gibi örneklerden hareketle dini sembollerin daha çok popülarlık için kullanıldığı iddia edilebilir. Nitekim 1957 seçimlerinde DP'liler CHP'lileri komünist ve dinsiz diye tanımlamış ve kendi zamanlarında açılmış cami ve imam hatip okullarının sayısından böbürlenerek söz etmişlerdir. (Zürcher, 2003: 388) Bu söylemin, aynı zamanda DP iktidarının, muhalefeti hiçe saydığı, ekonomik büyümenin zayıfladığı ve popülist bir siyasetin izlenmeye başladığı döneme rastlaması ilginçtir. Bu durum Ahmad'a göre dinin siyasal amaçlar için kullanıldığı anlamına gelmektedir. (Ahmad, 2006: 138) Yine de bu gelişmeler dinin artık toplumsal ve siyasal açıdan önemsendiğini dolayısıyla ulusal kimlik içerisinde yerinin meşruluk kazandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Öte yandan devlet bir yerlerde hala seküleristtir ve toplumu bu yönde dönüştürme idealinden vazgeçmemiştir. Nitekim 1960 yılında gerçekleştirilen askeri darbenin amacının biraz da alanı, yani laik devleti korumak olduğunu söyleyebiliriz. Yeni anayasada pek çok köklü değişiklikler yapılırken 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 671 sayılı Şapka İktisası Hakkındaki Kanun gibi inkılâp yasalarına dokunulmamıştı. Kısacası 1960 darbesi sonrası din, devletin eski-yeni sahipleri tarafından tekrar negatif bir sermaye olarak vurgulanmış, gelişmeye mani, demokrasi ve özgürlükler karşısında bir engel olarak konumlandırılmıştır. Ancak din kazandığı meşruluğunu bir daha yitirmemiştir. 1970'lere gelindiğinde Türk-İslam sentezi tartışmalarının olgunlaşmasıyla bir yandan entelektüel boyutta; diğer yandan da Milli Görüş Hareketi temsilcileri eliyle de siyasal boyutta dine yeniden yer verilmeye ve ulusal kimlik inşasında rol biçilmeye çalışılmıştır.



2.4. 1980 Sonrası Gelişmeler: Artık Vazgeçilmezsiniz

Türkiye üzerine çalışan sosyal bilimciler, toplumun 1980'lerden itibaren yepyeni bir zaman dilimine girdiği hususunda hemfikirdirler. Sonuçları politik-toplumsal-kültürel hemen her düzeyde rahatça gözlemlenebilen bu yeni dönemde değişimin en belirleyici unsurun uygulamaya konulan piyasa ekonomisi olduğu söylenebilir. Piyasa ekonomisi sadece ekonomik bir tavır olarak düşünülemez. Bu sayede toplum bir yandan bol ve kolay parayla tanışırken; diğer yandan siyasal ve kültürel gelişmeler dünyaya açılmaya, yeni değerleri tanımaya vesile olmuştur. Böylece "şimdiki" zaman değerli hale gelirken, 1960'ların ve 1970'lerin geleceğe ve kolektif bilince dayalı ütopyaları, keskin ideolojik söylemleri düşünüşe geçmiştir. (Göle, 2011: 87) Esasen 1950'lerden beri belli bir ölçüde devletten özerklik kazanan ve çeşitlenen toplumsal boyut bu açıdan daha da zenginleşirken; kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması yeni düşünce ve değerlerin sergilenmelerine ve yayılmalarına; demokrasi kültürünün gelişmesi de o zamana kadar tabu sayılan pek çok olgunun rahatça sorgulanmasına imkân sağlamıştır. Ancak asıl değişim karar alma gücü ve yetkilerinin geleneksel bürokratik seçkinlerden alınıp siyasal seçkinlerin eline geçmesiyle yaşanmıştır. (Gülalp, 2003: 49) Bürokratlara nazaran toplumla daha yakın ilişkiler kuran/kurmak zorunda kalan siyasiler sayesinde dinin/dindarların önemi artmış, popüler düzeyde de olsa öne çıkmasına yol açmıştır.

Bu gelişmelerin resmi kimlik politikalarını etkilememesi düşünülemezdi. Askeri darbe TSK İç Hizmet Kanununun 35. Maddesinde yer alan Cumhuriyeti koruma ve kollama görevi çerçevesinde yapılmıştı. Bu koruma ve kollama çabası sonraki aşamalarda, ekonomik alanda dünyaya ve neo-liberal ekonomiye eklenmeyi, siyasal alanda ise devletin başını ağrıtmayacak sadık ve depolitize vatandaşın yeniden inşa etmeyi içerecek şekilde evrilmiştir. Ulusal Türk kimliği bu bağlamda yeniden tanımlanmıştır.

1980 sonrası, ulusal-kimliğin yeniden yapılandırılması ve yürütülmesi açısından kritik bir dönemdir. Kemalist kurucu kimlik, İslami, Kürt, sol, liberal, feminist vb. kökenli sistem karşıtı postmodern söylemlerle hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde sarsılmıştır. Kemalist modernleşme projesine yönelen bu eleştirilerin toplumsal düzeyde kabul görmesi, dinin ve dinsel kimlik talebinde bulunan İslamcılarının kimlikler siyaseti içerisinde güçlü birer aktör haline gelmesini kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda dinin/İslam'ın ulusal kimlik içerisindeki konumunun, İslamcı siyasetçilerin kamusal alandaki görünürlüğüne ve meşruiyet kazanmasına bağlı olarak değiştiğini söylemek mümkündür.

1980 öncesi yaşanan sağ-sol çatışmasında devletin, darbe sonrası tercihini sağdan yana kullanmasının da resmi düzeyde kimlik inşasında dinin yerinin sağlanmasında tesiri olmuştur. Din/İslam, gençliğin eğitiminde temel kaynaklardan biri sayılmış, devletin tehdit ve tehlike olarak gördüğü komünizme karşı bir antikor olarak düşünülmüştür. Bu doğrultuda gerçekleştirilen, ilk ve orta öğrenimde zorunlu din dersi gibi uygulamalar ulusal kimlikte din unsurunun yerini güçlendiren yapısal değişiklikler olmuşlardır. Bu politikalarda merkezde resmi ideolojinin temel bileşenlerine aykırı bir konumda olmayacak şekilde kurgulanmış olan Türk-İslam sentezi vardır. Homojen ve bütünlüklü bir kuramdan ziyade eklektik ve kapsayıcı bir söylem olarak Türk İslam sentezi, esasen kültürel bir harekettir ve AKDITYK ve DPT gibi kurumlarla işlerlik kazanarak, 1980 sonrası ideolojik boşluk yaşayan devletin bir nevi imdadına yetişmiştir.⁵ 1980 öncesinde düşünsel olarak zaten belli bir olgunluğa ulaşmış olan Türk-İslam sentezi siyasetin bu desteğiyle hiç olmadığı kadar etkili hale gelmiştir. Nitekim DYP, SHP, MHP ve RP gibi siyasi partiler farklı koalisyonlarla iktidara geldilerse de, Türk-İslam sentezi özellikle eğitim alanındaki önemini ve yerini her daim korumuştur.

Öte yandan modernlik ideali, ulusal kimlik inşasında temel kurucu unsur olmaya devam etmektedir. Ancak ciddi bir dönüşüm söz konusudur. Zira piyasa ekonomisi sadece mali durumlarımızı değil, modernite algılarımızı da kökten değiştirmiştir. Türk modernleşmesi 1980 sonrasında hem biçim hem de içerik olarak değişimlere uğramıştır. Biçim değişikliği devlet/bürokrasi eliyle yürütülmeye çalışılan sert ve tepeden inme modelin aynı biçimde sürdürülme imkânının olmamasının anlaşılmasıyla gerçekleşirken; içerik açısından en önemli değişim, Türk modernleşmesinin zihinsel altyapısını oluşturan, çoğu cumhuriyetin ilk yıllarından kalma sabitelerin ciddi biçimde sorgulanmaya başlamasıdır. Modernin tanımı post-modern değerlerden etkilenmiş, AB ve liberal ekonomi taraftarlığı, tüketim eğilimi ve küresel trendlerin bazı yerel unsurlarla sentezi modernliğin önemli belirleyenleri hâline gelmiştir. (Çınar, 2005: 6) Yine de laiklik ilkesinin tehdit ve tehlikeyle karşı karşıya kaldığı gerekçesiyle müdahaleler de olmuştur ki 28 Şubat süreci bu müdahalelerin en somut örneğini oluşturmaktadır.

⁵ AKDITYK'nin 20 Haziran 1986 tarihli 10. oturumda benimsediği Türk Kültür Planlama Teşkilatı Raporu'na göre "Türkiye dünyanın en zengin kültür mirasına sahip ülkelerinden biridir. Türk milleti bozkır ve İslam medeniyetlerinin ve sentezlerinin kurucusu ve temsilcisidir..." Rapora göre MGK Genel Sekreterliği, MEB, GSB, KTB, TRT, AKDITYK, DPT ve YÖK milli kültürün örgütlenmesi işini üstlenmesi gereken devlet kurumları arasındadır. (Copeaux, 1998: 60)



İslam'ın ulusal kimliğin ana unsurlarından biri haline gelmesinde uluslar ötesi gelişmelerin tesirini de göz ardı etmemek gerekir. Sadece İran devrimi bile pek çok kişiye ilham kaynağı olmuştur. Bunun dışında Kuzey Afrika, Bosna-Hersek, Kafkaslar, Filistin vb. Müslüman coğrafyasında yaşananlar dolaylı olarak kimlik tartışmalarına neden olmuşlardır. İçeride Refah Partili belediyelerinin söylem ve faaliyetleriyle; sonrasında aynı partinin DYP ile koalisyon kurarak iktidara gelmesiyle siyasal alanda dinin konumu hiç olmadığı kadar meşruiyet kazanmıştır. Kocatepe Camii'nin inşası, Özal'ın Cuma namazlarını alenileştirmesi, bazı belediyelerin girişine asılan "Rüşvet alan da veren de ateştedir" gibi dini içerikli uyarı levhaları, iftar çadırları, Taksim'e cami tartışmaları, İstanbul'un fethi kutlamaları, D-8 organizasyonu, Erbakan'ın yurt dışı gezi tercihleri ilk akla gelen örneklerdendir. Sivil İslami hareketlerin ülke içinde güç kazanmasının da *de facto* biçimde bir tesiri olmuştur. Dışarıda yaşananların içte tesirinin yanında, içerideki gelişmelerin de dışa tesiri olmuştur. Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ilkin Orta Asya'da, sonrasında dünyanın pek çok bölgesinde faaliyet göstermeye başlayan çeşitli dini gruplara ait okulların, Kuran kurslarının, yardım organizasyonlarının da İslam'ın, yeniden Türk kimliğinin asli unsurlarından biri haline gelmesindeki dolaylı rolü göz ardı edilemez. Bu faaliyetleriyle dini gruplar -geçmişte tarikatların yaptıkları gibi- İslam'ı Türkleştirmişler, dolaylı olarak da Türk kimliğini/imajını İslamlaştırmışlardır.

Öte yandan, piyasa toplumu tüketici bir toplumdur, bu bağlamda dinin ekonomik anlamda kullanımının artmasının da ulusal kimlikte yer almasını kolaylaştırıcı etkisi olduğunu düşünmek yanlış olmaz.

İslamcı siyasetçilerin AB adaylık sürecine gösterdikleri ilgi ve gayretlere karşın, paradoksal bir biçimde bu dönemde artan Batı karşıtlığı, dinin/İslam'ın ulusal kimliğe eklenmesini kolaylaştıran bir başka etkidir. Örneğin Masonluk ve Sabetaycılık 2000'lerde hiç olmadığı kadar Türkiye'nin gündemindedir. Türkiye'de Yahudilerin çıkarlarına hizmet eden çevreler olduğu şeklindeki komplo teorileri halk arasında bir hayli destek görmektedir. (Toprak, 2006: 80) Hıristiyan-Türk ayrışması özellikle AB'ye adaylık sürecinde Batı karşısında mazlum ama gururlu genç temasıyla sıkça işlenmiştir. Artan misyonerlik karşıtlığı da bu çerçevede ele alınmalıdır. Zira misyonerliğe yönelik bu olumsuz algılar, özellikle Batı'ya yönelik şüphelerin arttığı, bölünme kaygısının yükseldiği dönemlerde ön plana çıkmaktadır. İçişleri Bakanlığı'nın 2006 yılı rakamlarına göre, son yedi yılda sadece 338 Müslüman Hıristiyan olduğuna göre, (Radikal, 20.04.2007) 2000'lerde itibaren yükselen misyoner karşıtlığının temelini dini kaygılardan ziyade siyasi kurgularda aramak gerekir. Anayasa'nın 26. Maddesine göre misyonerlik yasal bir faaliyettir.⁶ Ancak misyonerlik karşıtı haber ve köşe yazılarının, konferansların özellikle Türkiye'nin AB sürecinin hızlandığı 2004'ten itibaren yoğunlaştığının altını çizmek gerekir.⁷ Tüm bu yaşananların dinin/İslam'ın ulusal kimlikteki yerini sağlamlaştırmadaki etkisi göz ardı edilemez. Konu misyonerler olduğunda modernist-laik milliyetçilerle milliyetçi dindar-muhafazakârların, İslamcıların ortak bir çizgide rahatça buluşabilmeleri, dinin ulusal kimlikte nominal açıdan vazgeçilmezliğini gösteren iyi bir örnektir.

Kısacası 1980 darbesinden itibaren dini söylem her alanda hiç olmadığı kadar görünür hale gelmeye, İslam'ın ulusal kimlik içerisindeki değeri de yükselmeye başlamıştır.

2.5. AK Parti İktidarı Sonrası Gelişmeler: "Öteki"den "Öteki"ni Belirlemeye Din

2002'den günümüze kadar süren ve tek parti dönemi hariç en radikal reformların gerçekleştiği 15 yıllık bir iktidar sürecini bir bütün halinde ele almamak gerekir. Hükümet etme biçimi dikkate alındığında genel olarak Ak Parti iktidarını 2002-2007, 2007-2013 ve 2013'ten günümüze olmak üzere üç döneme ayırmak mümkündür.

İslamcı geçmişe sahip kadrolar tarafından kurulan AK Parti'nin Türk siyasetindeki yeri başlangıçta tartışmalı olmuştur. Ancak Erdoğan, partisini "muhafazakâr demokrat" olarak adlandırmış ve "geleneği dışlamayan bir modernlik", "yerelliği kabul eden bir evrensellik", "manayı reddetmeyen bir rasyonellik", "köktenci olmayan bir değişim" talebine verilen cevap olarak tanımlamıştır. (Zaman, 12.01.2004) Burada gelenek, yerellik ve mana ile İslam'a referans verildiği aşikârdır. Ancak uluslararası şirket temsilcileriyle yapılan bir toplantıda AK Parti heyetine, "Siz iktidara geldiğinizde İslami bir partinin geldiğini düşündük" demesi üzerine Erdoğan, öyle bir düşüncenin kafalardan çıkarılması gerektiğini dile getirerek, "Şüphenez olmasın. Partimizin adında İslam sözcüğü görüyor musunuz? Din esasına dayalı bir devlet değiliz. Dinin siyasette kullanılmasına karşıyız. Ne geçmişte böyle bir düşüncemiz vardı ne de gelecekte olacak" cevabını verirken, Abdullah

⁶ Anayasa/26. Md. : Herkes, düşünce ve kanaatlerini söz, yazı, resim veya başka yollarla tek başına veya toplu olarak açıklama ve yayma hakkına sahiptir.

⁷ Örneğin İSAM Kütüphanesi veri tabanına göz attığımızda, kütüphanede yer alan misyonerlik başlıklı 120 çalışmanın 87'inin 2000 yılı sonrasında, özellikle 2002-2007 arası, basıldığını görüyoruz. 1990-2000 arası basılan çalışma sayısı ise 14'tür. Bu çalışmaların bir kısmı kamu kurumlarınca hatta ilçe belediyelerince basılmıştır.



Gül ise "Hiç endişeniz olmasın. Partimiz din eksenli bir parti değildir. Biz dini sadece kişisel ihtiyaçlar düzeyinde görüyoruz. Kişisel ibadettir. Parti veya devlet politikasının din eksenli olması yanlıştır. Partimiz böyle bir parti değildir" demiştir. (Hürriyet, 26.03.2013) Benzer tanımlamaları partinin danışmanlarından Cüneyt Zapsu (Hürriyet, 13.11.2002) ve Yalçın Akdoğan (Akdoğan, 2004) da yapmıştır.

İlk dönemlerdeki laik nitelikli bu titiz söylemlere rağmen dinin siyasal alandaki kullanımı, devlet kademelerinde partinin gücüne paralel olarak, aşamalı bir biçimde sürekli artmış, başlangıçta dengeli bir şekilde yürütülen sentez yaklaşım yerini din temelli bir kimlik politikasına bırakmıştır. Erdoğan'ın, miting ve grup toplantılarında tercih ettiği üslup ve tercih ettiği kelimelerdeki değişimi gözlemlemek süreci anlamak için oldukça faydalıdır. Ancak asıl değişim sosyo-politik düzeydeki politikalarda gözlemlenebilir. Ak Parti, Kemalist siyasi geleneğin cami ve vicdanlarla sınırlı tutmak istediği dini görünürlüğü arttırmaya yönelik politikalar üretmiş, pek çoğu bir önceki dönemden tevarüs eden uygulamaları da geliştirilerek devam ettirmiştir. Kamuda başörtüsü yasağının kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanlığının statü ve işlevlerindeki değişiklikler bu alanda gösterilebilecek en çarpıcı örnekleri oluşturur. Eski protokolde yeri bir hayli gerilerde olan Diyanet İşleri Başkanı bu dönemde 10. sıraya alınmıştır. Diyanetin 2002'de 74.379 olan personel sayısı 2017'de 117.378'e yükselirken; bütçe artışları tartışma konusu olmuştur. Kamu projelerinde Yavuz Sultan Selim (3. Boğaz Köprüsü), Yunus Emre (Enstitü), Mevlana (Değişim Programı), Fatih (MEB Fırsatları Arttırma ve Teknolojiyi İyileştirme Hareketi Projesi) gibi dini-kültürel hafızaya uygun isimler tercih edilmiştir. 19 Mayıs ve 29 Ekim kutlamalarındaki yapısal değişiklikler ve yeni alkol düzenlemelerinde dini etkinin rolünün olup olmadığı tartışılmıştır. Kutlu doğum haftasının daha eskiye nazaran bir yüksek katılımı ve gösterişle kutlanmaya başladığı görülmektedir. Güneydoğuya yönelik açılımlarda Müslümanlık bir üst kimlik olarak sunulmuştur: Seküler niteliklerin öne çıktığı Kürt ulusçuluğunun yerine İslam'a referansların yapılabileceği kültürel Kürt kimliğinin öne çıkarılması, örneklendirirsek, modern ulusçu Kürt liderler yerine Selahaddin Eyyübi'nin hatırlanması/hatırlatılması bu bağlamda ele alınabilir. 2009 yılında yedi Alevi çalıştay yapılmasına ve olumlu ortam oluşmasına rağmen yeterli somut adımların atılmamasının "sünni" reflekslerle ilgisi olmalıdır. Öte yandan, tartışmalara rağmen Ataçehir ve Çamlıca gibi sembolik yerlere gösterişli camiler inşa edilmiştir. TRT yayınlarında dine yönelik olumlu içerik değişikliği artık kimseyi şaşırtmamaktadır. İlköğretim ve liselerde değerler eğitimi verilmeye başlanması, seçmeli siyer ve Kuran derslerinin konulması, din görevlilerine nikah kıyma yetkisi, yerlilik ve millilik tartışmaları, bürokrat atamalarındaki tercihler, dindar nesil yetiştirme söylemleri, açılan İHL ve kuran kursu sayısındaki artış gibi örnekler dinin, kimlikteki yerinin meşruluğunu sağlamlaştırmasından öte, artık bir kurucu unsur haline gelmeye başladığını göstermektedir. Din artık öteki değil, giderek ötekini belirleyen bir faktör haline gelmektedir. Millet değerlerini iktidara taşıma iddiasıyla başlayan AK Partinin, giderek bu değerlere ters olduğunu düşündüğü unsurları iktidar alanından hatta günlük yaşamdan uzaklaştırmaya dönük politikalarla yönelmesi bu iddiayı desteklemektedir.

Milliyetçi unsurlar kimlik politikalarının her daim vazgeçilmezleri arasında olmuştur. Bu ilke Ak Parti hükümeti kimlik politikaları için de geçerlidir. Ancak merkezde din vardır; Cumhuriyetin ilk yıllarında sekülerizme eklenen milliyetçilik bu dönemde dine/İslam'a eklenmiştir. Bu çerçevede milliyetçi unsurların din/İslam'la uyumlu olmasına dikkat edilmiştir. Örneğin Cumhuriyetin ilk yıllarından farklı olarak, İslam öncesi değil, İslam sonrası tarih ve gelenekleri kaynak olarak kullanılmıştır.

Bu arada Türk ulusal kimliğinin ana unsurlarından olan modernlik ideali hala kullanımdadır. Ancak tanımı ve çerçevesi ciddi değişikliğe uğramıştır. Laiklik vurgusu artık iyice silikleşmiş, özgürlükçü, dışa açılımcı, yerli üretim vurgusunun yapıldığı, ileri teknoloji ve kalkınma ile bir tutulan pragmatist bir modernite yaklaşımı öne çıkmıştır. Doğrudan kimlik tartışmalarına girmek yerine, dinin günlük politik hayatın içine monte edilmesi biraz da bu pragmatist yaklaşımla ilişkilidir. Politikasını önce ekonomi, sonra demokrasi şeklinde kurgulayan Özal da benzer metodu takip etmişti. İstisnai durumlara rastlanmakla birlikte AK Partili yetkililer de uzunca bir süre doğrudan kimlik tartışmalarına girmemişlerdir.

Böylesi bir ortam bir anda ortaya çıkmamıştır. Görece istikrarsız bir dönemden sonra 15 yılı aşkın bir süre tek başına iktidarda kalmak, mecliste ezici bir sayısal üstünlüğe sahip olmak, anayasal referandumlardan başarıyla çıkmak, partiden cumhurbaşkanları çıkartmak, yaşanan ekonomik büyüme sayesinde elde edilen ekonomik kaynakları kullanma imkânına sahip olmak, iktidar açısından alternatifsiz gözükme, Kürt meselesi gibi yıllardır çözülemeyen hassas konularda inisiyatif almakla toplumun gözünde ciddi bir kredi elde etmek ve çok güçlü medya desteğine sahip olmak gibi destekleyici unsurlarla AK Parti sıradan bir hükümet konumunun sağlayacağından çok daha fazla iktidara sahip olmuştur. 1980 sonrası İslami hareketlerin din eksenli taleplerini törpüleyen ve onları dolaylı olarak sistemle uyumlaştırmaya zorlayan dindar orta sınıfların, muhafazakar sivil toplum örgütlerinin giderek AK Parti iktidarına eklenmesi ve ordu dâhil laik muhalif cephenin etkisizleşmesinin de bu süreçteki rolü göz ardı



edilmemelidir. Ayrıca AK Parti, Kemalist ve sol hareketlerin ulaşamayacağı toplum kesimlerine ulaşma imkân ve kabiliyetini iyi kullanarak güçlü kitlesel bir destek bulabilmiştir. Böylece AK Parti yürütme görevi gören bir hükümet olmaktan öte, devleti yeniden yapılandıran bir güç haline gelmiştir. Bu süreç milli gün ve bayramlar için yapılan ev sahipliğinin el değiştirmesinden de anlaşılabilir. Örneğin 18 Mart Çanakkale Şehitlerini Anma Törenlerinin organizasyonu, 2002 yılında Genelkurmay Başkanlığından Başbakanlığa geçerken, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 2012 yılında Genelkurmay Başkanlığından Cumhurbaşkanlığına geçmiştir. Mekânsal değişikliklerin sembolik anlamı vardır. Devletin başı olarak Cumhurbaşkanlığı makamı Çankaya'dan Beştepe'ye taşınmış ve *Kılliye* olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu konumlandırmalar AK Parti'yi hükümetten çok devlet konumuna yaklaştırmış -Recep Tayyip Erdoğan'ın şahsında somutlaşan- bir nevi kurucu gibi davranmasına imkân sağlamıştır. Sonraki süreçte halk tarafından seçilen ilk cumhurbaşkanı olması, 1 Nisan, Gezi Olayları, 17-25 Aralık, 15 Temmuz gibi süreçlerin üstesinden gelmesi Erdoğan'ın elini daha da güçlendirmiş ve kendisine her alanda çok daha rahat hareket edebilme imkânı sağlamıştır.

Kısacası AK Parti hükümetinin elindeki devlet sermayesi arttıkça, ulusal-kimliği şekillendirme üzerindeki isteği de imkânı da artmaktadır. Bu yönüyle AK Parti, cumhuriyetin ilk yıllarındaki CHP'ye benzer bir tutum içerisindedir. İlk zamanlarında Menderes ve Özal'la kıyaslanan Recep Tayyip Erdoğan, artık Türk ulus kimliğinin en güçlü kurucularından Atatürk'e benzetilmektedir. (Kuzu, 2011) Benzer bir güce, uzun süre tek başına iktidarda kalmayı başaran Özal (ve Menderes) da ulaşmış, onun döneminde de köklü değişiklikler gerçekleşmişti. Ancak Özal, ulusal kimlik içerisinde dinin alenileştirilmesi hususunda rahat davranırken; dini kurucu unsur olarak sunmakta bu denli bir konfora sahip olamamıştı. AK Parti ulusal kimliği yeniden tanımlama ve kurgulamada *de facto* güç ve imkânına fazlasıyla ulaşmış gözükmektedir ve bu noktada dini kurucu bir unsur olarak öne sürmesine kimse karşı çıkamamaktadır. Türk siyasi tarihinin en güçlü isimlerinden Kenan Evren de, Cumhuriyet kuruluşlarını, gerekirse kapatıp yeniden açmak suretiyle yeniden düzenleyeceklerini, sahip olduğu *de facto* güce dayanarak söyleyebiliyordu. Bu durum, çalışmanın en temel iddialarından olan güçlü siyasetin kimlik üzerindeki belirleyiciliğini göstermesi bakımından önemlidir.

3. Sonsöz Yerine

Batı'dan farklı olarak bu coğrafyada modernleşme, koşullar gereği, toplumsal-siyasal proje olarak bir bakıma devletin yapmaya mecbur kaldığı bir şey olmuştur. Kimlik politikalarımız da bu çerçevede şekillenmiştir. Bu noktada, kurucu aktörler için dinin/İslam'ın, tıpkı ekonomik-toplumsal-kültürel sermaye gibi bir "sermaye" olarak algılandığını ve bu doğrultuda "kitleleri yönetme aracı" olarak kullanıldığını söylemek pekâlâ mümkündür. Tanzimat döneminde, Osmanlılık politikalarıyla geri planda bırakılan dinin, bir süre sonra İslamcılık politikaları için göreve çağırılması, ancak bu politika tarzının da işlevsiz kalmasıyla tekrar geri plana itilmesi/yedekte tutulması bu nedenledir. Devlet, din karşısında tarafsız olmayı hiç bir zaman becerememiştir (belki de istememiştir). Bu durum -devleti yönetenlerin kimliğine göre elbette- dinin hem istenmeyen, hem de vazgeçilemeyen şeklinde ikircikli bir konumda kalmasına neden olmuştur.

Uygulama açısından bakıldığında kimlik politikalarının niteliğinin, devletin -ve ona sahip olanların- sahip olduğu gücün rakipsiz ve kontrolsüz olmasıyla doğru orantılı olduğunu görmekteyiz. En radikal kimlik politikası değişikliklerinin en güçlü hükümetler döneminde gerçekleşmesi bunu göstermektedir. Biraz da bu nedenle, tüm zamanlar için geçerli olmasa da, farklı kimlikler yokmuş gibi davranmak, dahası bu kimlikleri bireylerin rızası olmadan dönüştürmeye çalışmak bu ülkenin siyasi kültürünün özelliklerinden biri haline gelmiştir. Bu noktada "sekülerleştirilmiş" kesim ile "sekülerleştirilememiş" kesimin iktidar uygulamaları arasında bariz bir fark gözükmemektedir.

Siyasi tarihimiz bu iddiaları destekler nitelikteki örneklerle doludur: Türkiye Cumhuriyeti, ulus devlet ideolojisini sekülerizm ve milliyetçilik temelleri üzerine kurarken (Göle, 2012: 86) devlet, başta eğitim ve bürokrasi olmak üzere, sahip olduğu tüm imkan ve araçlarla bu ilkelere dayalı milli bir kimlik oluşturma amacı gütmüştür. Uyguladığı seküler/laik politikalarla toplumun tamamını dönüştüremese de, dönüştürdüğü kesimi alenen kayırarak onların güç ve iktidar sahibi olmalarını sağlamış ve bu iktidarın devam etmesi için zaman zaman müdahale etmekten de kaçınmamıştır. Bu nedenlerden dolayı Batıda toplum ve siyaset arasındaki güçlü ilişki bizde kurulamamış, arada engeller/filtreler oluşmuştur. Bu filtrelerden biri de din/İslam'dır. Din/İslam söz konusu olduğunda, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında, toplumun geniş kesimleri ile elitler arasında derin ayrışmalar gözlemleriz. Bu ayrışma, doğal olarak ulusal kimliğin kurulmasında dine verilecek konum ve rolü de etkilemiş, bu dönemde din geri plana itilmiş ve bu konuda klişe ifadeyle "halka rağmen halk için" usulüne göre politikalar üretilmesine neden olmuştur.



Ancak eskilerin tabiriyle, mahkeme kadiya mülk olmamış, 1950 sonrası gelişmeler başlangıçta merkezin dışında bırakılmış “öteki” kimliklerin önce görünürlük ve meşruiyet kazanmasını, sonrasında da “aktör” haline gelmelerini engelleyememiştir. Bu süreçte güçlü bir sermaye olarak din, Batı karşısında İslamcılık yanlılarına sağladığı imkân ve kabiliyetin benzerini, Mardin’in kavramsallaştırmasıyla ifade edersek, *merkez*’in yerleşik politikacılarına karşı *çevre*’den gelen politikacılara da sağlamıştır. Din/İslam bu dönemden itibaren siyasal alanda her daim kullanışlı bir “araç” olmuştur ve bu kural kolay kolay değişmeyecek gibi görünmektedir. YDH ve LDP gibi siyasi hareketlerin dine yönelik özgürlükçü söylemlerine rağmen kitleselleşememesi bu bağlamda, yani dini politik bir araç olarak kullanma becerisinden mahrum olmaları bağlamında okunabilir.

1980 sonrası, kendine toplumsal meşruiyet arayan ve sorun çıkarmayacak vatandaş yetiştirmek isteyen askeri yönetim de dinin politikacılara sağladığı bu imkânı kullanmaktan çekinmemiştir.

Laikliğin katı bir ideoloji olarak benimsenmesi nedeniyle, İslam’ın Türk ulusal kimliğinden sistematik bir şekilde dışlanması dindarlar üzerinde travmatik etkiler bıraktığı aşikârdır. Politikacılar eliyle dinin ulusal kimliğin önemli bir unsuru haline getirilmesi, doğal olarak dindar kesimi memnun etmekte ve destek görmektedir. İslam bu toplumun doğal bir parçasıdır ve bu yöndeki politikalar, yıllarca dışarıda bırakılmış kimlik unsurlarının bütüne dâhil edilmesi bakımından olumlu gelişmelerdir. Ancak Ak Partili siyasetçilerin milliyetçi ve dini unsurları harmanlayarak kurguladığı “yerli” ve “milli” kimlik politikaların, bu kez de laik, Kürt vs. kesimlerde karşılık bulamadığı gözükmektedir. Şurası açık ki, kimlik politikaları içerik ve söylem kadar uygulama açısından da bütünlendirici niteliğe ihtiyaç duymaktadır. Bu durumun elbette başka nedenleri de bulunmaktadır. İslamcılar ve laikler arasında “olağan bir güvensizlik ve şüphelilik” zaten her daim var olmuştur. İslamcı siyasetçilerin iktidara taşınma sürecinde -ve devamında- baskın bir biçimde kendini gösteren mağduriyet dilinin de çok çeşitli katmanlardan oluşan toplumun ortak bir noktada buluşmasını zorlaştırması riski vardır. Zira her türlü radikalizm gibi mahrumiyet referanslı duygular ve hareketler de potansiyel olarak içinde dışlayıcı nitelikler barındırmaktadır.

Son olarak eklemeliyiz ki, ulusal kimliğin politik düzeyde İslamileşmesi toplumun dindarlaşması anlamına gelmemektedir. Dahası, dini politik düzeyde kullanmak ve ulusal kimliğin inşasında bir unsur haline getirmek onu siyasetin/siyasetçinin iktidar aracı haline getirerek içini boşaltmakta ve sekülerleştirmektedir. Tarihi tecrübeler göstermektedir ki, dinin siyasal alanda nasıl kullanılacağına karar veren din/dindarlık değil, büyük ölçüde siyaset ve devlet gelenekleridir.

KAYNAKÇA

- AHMAD, Feroz (1999). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, İstanbul: Kaynak Yay.
- AKDOĞAN, Yağcı (2004). *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yay.
- AKTAR, Ayhan (2004). *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim Yay.
- AKTOPRAK, Elçin (2010). *Bir 'Kurucu Öteki' Olarak Türkiye'de Gayrimüslimler*, Ankara: İHM.
- ANDERSON, Benedict (2004). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çeviren: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.
- BAYART, Jean-François (1999). *Kimlik Yanılsaması*, Çeviren, Mehmet Morali, İstanbul: Metis Yayınları.
- BİLGİN, Nuri (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yayıncılık.
- BORA, Tanıl (2012). *Türk Sağının Üç Hâli: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- BULAÇ, Ali (2005). “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı Veya İslamcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, Cilt 6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- CASTELLS, Manuel (2006). *Enformasyon Çağı: Ekonomi Kültür ve Toplum, Kimliğin Gücü*, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- COPEAUX, Etienne (1998). *Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, Çeviren, Ali Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÇAĞLAYAN, Selin (2011). *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*, Ankara: İmge Yayınları.
- ÇINAR, Alev, (2005). *Modernity, Islam and Secularism in Turkey: Bodies Places and Time*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- ERDEN, Özgür, (2010). “Kimlik Tartışmalarına bir Katkı: Toplumsal Hafıza(lar) ‘Hesaplaşma Siyaseti’ Üzerinden Kamusal Müzakere Alanı Olarak Tahayyül Edilebilir mi?”, *Muhafazakâr Düşünce*, Cilt 6, Sayı 24.
- ERDOĞAN, Recep Tayyip, “Kurumları Değil, Değerlerin Muhafazakârıyız”, *Zaman Gazetesi*, 12.01.2004.
- ERÖZDEN, Ozan (1997). *Ulus-Devlet*, Ankara: Dost Kitabevi.
- GELLNER, Ernest (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çevirenler: Büsra Ersanlı Behar - G. Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- GLEASON, Philip (1983). “Identifying Identity: A Semantic History”, *The Journal of American History*, Vol:69, no:4, pp: 910-931
- GÖKA, Erol - Beyazyüz, Murat (2005). “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, *Türkiye Günlüğü*, sayı 83.
- GÖKALP, Emre (2007). “Milliyetçilik: Kuramsal Bir Değerlendirme”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), ss 279-298.
- GÖLE, Nilüfer (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer (2011). *Melez Desenler*, İstanbul, Metis Yayınları.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1993). *Türk Kimliği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GÜLLALP, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜRSES, Hakan (1999). “Kimlik Kavramı Üzerine Düşünceler”, *Birikim*, Sayı 121, (<http://www.birikimdergisi.com//sayi/121/kimlik-kavrami-uzerine-dusunceler>) Erişim Tarihi: 02.02.2015
- HANIOĞLU M. Şükrü (2001). *Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902- 1908*, Oxford: Oxford University Press.



- HEYD, Uriel (1950). *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac & Company Ltd and The Harvill Press.
- HOBBSAWM, Eric J. (1993). *Milletler Ve Milliyetçilik*, Çeviren: Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İŞİK, Tarık; Saymaz, İsmail, "Sağcı da solcu da misyonerlik alarmı veriyor," *Radikal*, 20.04.2007.
- JENKINS, Richard (2008). *Social Identity*, London: Routledge.
- KARA, İsmail (2005). *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, İsmail (1985). "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 1405-1420.
- KARPAT, Kemal (2009). *Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KARPAT, Kemal (1995). "Kimlik Sorunu'nun Türkiye'deki Tarihi, Sosyal İdeolojik Gelişmesi", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, içinde, Yayına Hazırlayan: Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KOYUNCU, Büke (2014). *Benim Milletim... AK Parti İktidarı Din ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KOYUNCU, Büke (2013). *Ak Partinin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru*, (Doktora Tezi) İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi SBE.
- KURBAN, Dilek - Hatemi, Kezban (2009). *Bir Yabancılaştırma Hikâyesi: Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu*, İstanbul: Tesev Yayınları.
- KURU, Ahmet (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- KUZU, Ali (2011). *Hedef 1923'ten Hedef 2023'e Atatürk ve Erdoğan*, İstanbul: Kariyer Yayıncılık.
- MARDİN, Şerif (2002). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZBUDUN, Ergun - Hale, William (2010). *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, İstanbul: Doğan Kitap.
- ÖZKIRIMLI, Umur (2009). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- SADOĞLU, Hüseyin (2010). *Türkiye'de Ulusçuluk Ve Dil Politikaları*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SMITH, D. Anthony (2003). *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Türkçesi: Derya Kömürcü, İstanbul: Everest Yay.
- TOPRAK, Binnaz Ali Çarkoğlu, (2006). *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- WEEKS, Jeffrey (1998). "Farklılığın Değeri", *Kimlik: Toplum/Kültür/Farklılık*, Çeviren: İrem Sağlamer, İstanbul: Sarmal Yayınları.
- YEĞEN, Mesut (2006). *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- YÖRÜK, Zafer (2002). "Politik Psişe Olarak Türk Kimliği," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt 4, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ZÜRCHER, Eric J. (2003). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.