

Dini Milliyetçiliğin Müphemliği: Kavramsal Bir Berraklaştırma Girişimi

Muttalip Çağlayan*

Öz

Milliyetçilik çalışmalarında uzun süre ihmal edilen milliyetçilik ile kutsal inançlar arasındaki ilişki, günümüzde devletlerin, devlet dışı aktörlerin ve siyasi liderlerin dinin duygusal repertuarına sıkça başvurusuyla birlikte belirginlik kazanmıştır. Bununla birlikte, dini milliyetçiliğe ilişkin literatür kavramsal ve kuramsal düzeyde henüz yeterince olgunlaşmamıştır. Bu çalışma, kavramın içerdiği belirsizlikleri ele alarak, bu sorunu aşmak amacıyla üçlü bir kategori önerisinde bulunmaktadır. İlk kategoride, dinin etnik kimlikle özdeşleşmesi ve zamanla etnikleşmesi incelenirken; ikincide, dinin milli ideallerle bütünleşerek ulusal birliğin pekişmesindeki rolüne ışık tutulmaktadır. Üçüncü kategori ise, dini kimliğin medeniyet düzeyinde sınır inşası işlevine odaklanmaktadır. Çalışma, seküler ve dini milliyetçilik arasındaki karmaşık etkileşimlerin hibrit modeller ortaya çıkardığını ve sekülerleşme ile dindarlaşma süreçlerinin esnek, bağlama duyarlı ve yeniden üretilebilir olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Milliyetçilik, Sekülerleşme, Melezleşme.

Ambiguity of Religious Nationalism: An Attempt of Conceptual Clarification

Abstract

Nationalism studies have long overlooked the intricate relationship between the sacred and the profane, largely due to the tendency to reduce nationalism to a purely secular phenomenon. This, however, has shifted as states, non-state actors, and transnational organizations increasingly invoke the emotional repertoire of religion. Nevertheless, the scholarly literature on religious nationalism remains underdeveloped at both the conceptual and theoretical levels. This study addresses the conceptual ambiguity surrounding the term religious nationalism by proposing a threefold categorization to overcome this issue. The first category examines the alignment of religion with ethnic identity, including its transformation into an ethnic marker. The second explores how religion reinforces national unity by intertwining with national claims. The third focuses on the use of religion as a boundary marker at the civilizational level. This study argues that the complex interplay between secular and religious nationalism gives rise to hybrid models in which secularization and religiosity coexist as flexible processes that are constantly evolving and subject to change.

Keywords: Religion, Nationalism, Secularization, Hybridization.

*Dr. Öğr. Üyesi | Mardin Artuklu Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü
muttalipcaglayan@artuklu.edu.tr | ORCID: 0000-0003-1252-2335

DOI: 10.36484/liberal.1667219

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 30, Sayı: 118, Bahar 2025, ss. 117-143.

Gönderim Tarihi: 28 Mart 2025 | Kabul Tarihi: 21 Mayıs 2025

Giriş

Dini milliyetçiliğe dair kavramsal ve kuramsal tartışmalar, din ile milliyetçilik arasındaki bağlantıların değişken ve çok boyutlu yapısı ile araştırma konusunun nispeten geç keşfi nedeniyle henüz aydınlığa kavuşmamıştır. Bu bağlantılar, farklı coğrafi, kültürel ve siyasi bağlamlarda, hatta aynı ülke sınırları içinde bile oldukça çeşitli etkileşim biçimleriyle tezahür etmektedir. Her bilimsel çaba gibi ilişkisellik çalışmaları da tikel olandan evrensele veya öznel gerçeklikten nesnel bilgiye ulaşma amacıyla, karmaşık insan ve toplum davranışlarını daha anlaşılır kılmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım, yalnızca bir bilimsel tercih değil, aynı zamanda dini milliyetçilik gibi dinamik bir olguyu anlamada kaçınılmaz bir zorunluluktur. Aynı inanç sisteminin farklı uygulamalar, söylemler ve eylemler üretebilmesi; buna ek olarak milliyetçiliklerin sürekli yeniden inşa edilen, dağınık ve tek bir kuramla açıklanamayacak yapıları, ilişkiselliğin karmaşık doğasını gözler önüne sermektedir. Dini temsiliyet ile milli kimlik biçimlerinin homojenlikten uzak, çok katmanlı ve çoğulcu niteliği, bu iki olgu arasındaki ilişkiyi kavramaya yönelik bilgi üretimi için ampirik ve mukayeseli analizler içeren disiplinler arası çalışmalara duyulan ihtiyacı açığa çıkarır.

Bu varsayımdan hareketle yapılan çalışma, dini milliyetçilik üzerine yapılan tartışmaların henüz olgunlaşmadığına ve kavramsal belirsizlik sorununa işaret eder. Bu sorun, yalnızca Türkçe literatürde değil, İngilizce kaynaklarda da görülür. Zira dini milliyetçiliğin bağlama sıkı sıkıya bağlı yapısı, esnek ve kapsayıcı bir kavramsallaştırmayı güçleştirir. Akla gelen bazı sorular şunlardır: Dini milliyetçilik, ayrı bir milliyetçilik türü müdür, yoksa etnik milliyetçiliğin dini motivasyon ve söylemle harmanlanmış melez bir formu mudur? Seküler sistemler, dinden ilham alan milliyetçilikler ile nasıl başa çıkar? İki li arasındaki etkileşim birbirlerini ne şekilde dönüştürür? Bu problematiğin farkında olan çalışma, dini milliyetçilik ile ilgili kavramsal belirsizliği gidermek amacıyla, genel bir tanım sunmak yerine, din ile milliyetçilik arasındaki kesişim ve ayrışım sınırlarının yeniden üretildiği, esnek ve uyarlanabilir nitelikte üç kategori geliştirmektedir. Çalışma, yerel ve küresel düzeyde farklı biçimlerde tezahür eden dini milliyetçilik örneklerini inceleyerek, sekülerleşme süreçlerinin tek tip ve doğrusal bir seyir izlemediğini öne sürmektedir. Ayrıca seküler milliyetçilik ile dini milliyetçilik arasında keskin bir karşıtlık olmadığını, bu iki formun birbirine uyum sağlayarak hibrit modellere evrildiğini iddia etmektedir.

Din ile Milliyetçilik Arasındaki Bağ Neden Gözden Kaçırıldı?

Hiçbir bir araştırma alanının kapsamlı ve eksiksiz bir literatüre sahip olduğunu söylemek mümkün değildir; en zengin literatürlerde dahi gözden kaçan unsurlar her zaman mevcuttur. Literatür, araştırmacılara ana yollar ve önemli kavşaklar sunsa da, yeni sorular ışığında farklı bağlantıların kurulmasına ihtiyaç vardır. Özellikle disiplinler arası iş birliği gerektiren bazı araştırma alanları, nispeten geç keşfedildikleri için hâlâ başlangıç aşamasında veya gelişim sürecindedir. Dini milliyetçilik bu bağlamda ele alınabilecek bir araştırma temasıdır ve din ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi inceleyen kuramsal ve ampirik çalışmalar son yıllarda yaygınlaşmaktadır. Bu artan ilgi, milliyetçiliği sekülerleşmenin nihai bir ürünü ve dünyevi alanı bağımsız olarak anlamlandıran bir referans kaynağı olarak gören modernist anlayışta yaşanan paradigmatik değişimi yansıtmaktadır.

Soğuk Savaş'ın son dönemlerine kadar modernleşmeci varsayıma dayanan sekülerleşme teorisi, sosyal bilimlerde paradigmatik bir üstünlük sağlamış ve dinin siyaset üzerindeki etkilerine yönelik akademik ilgiyi sınırlandırmıştır. Bu teori, toplumsal ve ekonomik ilişkilerdeki dönüşümlerin yeni kolektif kimliklerin inşasını ve modern dayanışma ağlarını teşvik edeceğini; bunun da bireyleri yeni ideolojilere yönelterek dinin kamusal alandaki prestij ve gücünün azalacağını öngörmekteydi (Berger 1967, 1969; Wilson, 1983).¹ Aydınlanma düşüncesine dayanan sekülerleşme tezi, modernleşme sürecinin sekülerleşme ile gerçekleşeceğini varsayarak normatif bir çerçeve sunmuş ve dinin toplumsal hareketler üzerindeki etkisinin zayıflayacağını, kamusal alandan özel alana çekilerek dindarlığın gerileyeceğini savunmuştur. Ancak, Orta Asya ve Ortadoğu'da İslami hareketlerin yükselişi; Kuzey İrlanda, Bosna, Keşmir, Sudan, Sri Lanka gibi dinin belirleyici rol oynadığı bölgesel çatışmaların tırmanışı; Hinduizmin Güneydoğu Asya siyasetinde güç kazanması; 11 Eylül saldırılarının ardından ABD iç ve dış politikasına Evanjelik söylemlerin dahil edilmesi² gibi gelişmeler, dinin siyasetle etkileşimini yoğun bir tartışmaya açmıştır (Berger, 1996, 1997, 2017; Casanova, 1994; Juergensmeyer 2019, 2023; Mitchell, 2006; Stark, 1999). O denli ki, bir dönem sekülerleşme tezinin güçlü savunucularından olan Berger, dinin yeniden canlanmasını ve

1 Sekülerleşmenin geri döndürülemez bir süreç olduğunu savunan Bruce, sekülerleşme kapasitesinin kültürden kültüre farklılık gösterse de, bireylerin dini otoriteler karşısında kazandıkları özerklikten kolayca vazgeçemediklerini ve seküler kesimlerde dindarlaşmaya yönelik kitlesel bir geri dönüşün yaşanmadığını vurgular (Bruce, 2002).

2 ABD'de 2016 Başkanlık Seçimlerinde, dindar bir yaşam tarzı sürmemesine rağmen Evanjeliklerin Donald Trump'a verdiği desteği inceleyen bir çalışma, bu seçmenlerin tercihlerini anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmaktadır. Margolis M.F. (2020). Who Wants to Make America Great Again? Understanding Evangelical Support for Donald Trump. *Politics and Religion*, 13(1), 89-118.

kamusal alana dönüşünü de-sekülerleşme olarak tanımlamış, din ile ilgili görüşlerini gözden geçirerek revize etmek zorunda kalmıştır:

“Temel argümanımız, sekülerleşme ve modernleşmenin birlikte ilerleyeceği ve modernitenin laikliği destekleyeceği düşüncesi idi. Bu argüman çeşitli kanıtlarla destekleniyordu, ancak yanlıştı. Bugün dünyanın büyük bir kısmı seküler değil, aksine dindar bir yapıya sahiptir. ABD, bunun önemli bir örneğidir. Belki de tek istisna Batı Avrupa’dır.”³ (Berger, 1997:974)

Sekülerleşme tezini savunanlar, dini ritüellerin kamusal alanda görünürlüğünün azalması, dini törenlere katılımın düşmesi, kilisenin kurallarına bağlılığın zayıflaması, evlilik öncesi cinsellik ve evlilik dışı çocuk sahibi olmanın artışı gibi göstergeler (Berger, 1996) dikkate alındığında haksız sayılmazlardı. Ancak bu bakış açısı, sekülerleşmeyi dindarlığın azalmasıyla eşdeğer tuttuğu için sorunluydu. Yeni araştırmalar, seküler kodlar ile dini öğretilerin birbirini tamamen dışlamadığını ve aralarındaki sınırların sanıldığı kadar keskin olmadığını ortaya koymaktadır. Birinin yükselişi zorunlu olarak diğerrinin gerilemesi anlamına gelmemekte; ikisi arasında simbiyotik bir ilişki gelişmektedir. Bu ilişkide seküler alan, bireyin dinin kontrolünden kurtulduğu bir alan olarak kurgulanmaz (Asad, 2003:191-93).

Modern karakterine rağmen sekülerleşme, kutsalı tümüyle dışlayan tek yönlü bir dünyevileşme süreci olarak değil, toplumun kültürel kimliği ve metafizik kavrayışı ile uyumlu biçimlerde ve farklı düzeylerde tezahür eder. Bu nedenle siyasetçiler, entelektüeller ve kanaat önderleri, hitap ettikleri toplumsal kesimler üzerinde birleştirici potansiyele sahip kutsal değerlere sıkça atıfta bulunur; belirli imgeler, semboller ve anlatılar aracılığıyla kitleleri harekete geçirmeyi ve toplumsal davranışları yönlendirmeyi hedefler. Siyasi aktörler ve kurumlar, stratejik çıkarlar doğrultusunda dinin duygusal repertuarına başvurmaktan kaçınmazlar. Örneğin Hindu milliyetçiliği, seküler öğeler barındırmasına rağmen, “gerçek bir Hintlinin Hindu olması gerektiği” varsayımına dayanır ve laik devlet anlayışına mesafeli bir tutum sergiler (Veer, 2008:390).

Din ile milliyetçilik arasındaki bu karmaşık ilişki son yıllarda daha fazla ilgi görse de, milliyetçilik çalışmalarında Batı merkezli modernite anlatısının baskın olması, dinin uzun süre arkaik bir unsur olarak görülmesine ve millet ile milliyetçiliğin kökenine dair tartışmalarda büyük ölçüde göz ardı edilmesine yol açmıştır. Milliyetçilik çalışmalarının bir disiplin olarak geç gelişmesinin yanı sıra, Ernest Renan, Carlton Hayes, Hans Kohn ve Louis Snyder⁴ gibi

³ İngilizce ifadelerin çevirisi yazara aittir.

⁴ Snyder, Avrupa merkezli dönemsel analizlere dayanan milliyetçilik tipolojileriyle, 1960 sonrası milliyetçilik tartışmalarına ve bu alandaki literatürün gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Bkz. Snyder, L. L. (1976). *Varieties of nationalism: A comparative study*. Dryden Press.

öncü araştırmacılar, millet kavramının menşeyini sorgulamak yerine, milliyetçiliği Avrupa'daki savaşlar ve siyasi krizler üzerinden açıklamayı tercih etmişlerdir (Özkırımlı, 2009). Normatif bir milliyetçilik teorisi geliştirme çabası nedeniyle Renan'a ayrıca değinmek gerekir. Renan, 1882'de Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği ünlü "Qu'est-ce qu'une nation?" (Millet Nedir?) başlıklı konferansında, milleti ırk, dil veya din gibi nesnel unsurlara dayandırmaksızın; bireylerin zorunlu ya da gönüllü katılımlarıyla somutlaşan manevi bir ilke ve ortak bir ruh olarak tanımlar.

Renan'a göre ulusal kimlik, merkezinde siyasi bilincin yer aldığı; günlük plebisitlere dayanan, kırılabilir ve sürekli değişim halinde olan bir olgudur (Renan, 1996:41-55). Renan'ın millet tasavvuru, Aydınlanma düşüncesinin bir yansıması olarak, ideal ve homojen bir toplum yaratma amacını içerir. Buna göre, ulus inşası sürecinde mikro aidiyetler ve alt kültürler terkedilerek, daha uygar ve birleşik bir üst kimlik benimsenir. Bu üst kimliğin içselleştirilmesi sürecinde, geçmişteki tehcir, mübadele ve etnik katliamlar, alt grubun toplumsal hafızasından silinir ve ulusal birliğe zarar verecek düşünsel ve eylemsel faaliyetlere yer verilmez. Bu "kolektif unutmaya" süreci, aynı zamanda modern toplumun istikrarını sağlamanın da bir yoludur. Objektif unsurlara dayanmayan millet anlayışında, etnik farklılıklar potansiyel istikrar bozucu fay hatları olarak kabul edilir. Bu yüzdendir ki, Renan'a göre Osmanlı İmparatorluğu, Türk, Slav, Ermeni, Arap ve Kürt gibi etnik gruplardan homojen bir bütün oluşturamadığı için modern bir millet olma düzeyine erişememiştir. Bu gruplar arasında ortak bir üst kimlik ve mefkûre birliği oluşturulamadığı için Osmanlı toplumu, millet inşasına uygun değildi. Oysa bir toplumun tüm üyelerinin, o toplumu bir millet olarak algıladığına dair ortak bir bilince sahip olduğunu ileri sürmek zordur (Hastings, 1997:25-26).

Benzer şekilde, "A topluluğu bir millettir" veya "B topluluğu bir millet değildir" şeklindeki toptancı yaklaşım da sorundur; zira millet, ne içsel olarak homojen ne de dışsal sınırları kesin biçimde çizilmiş bir insan grubudur. Örneğin, devletleşme zorunlu olarak bir milletleşme süreci olarak mı değerlendirilmelidir? Devletleşmemiş bir topluluğun millet olma iddiası uluslararası sistem tarafından nasıl karşılanmalıdır? Bu tür sorular, bir yönüyle tautolojik nitelik taşısa da, diğer yandan milliyetçilik kavramı etrafında yeni tartışmalara kapı aralamaktadır. 1960 sonrası teorik incelemelerin çoğu, milliyetçiliği geleneksel toplumdan modern topluma geçişin bir ürünü olarak ele almışlardır. Kedourie, Kant'ın "iyi birey özgür bireydir" felsefesinden ilhamla, milliyetçiliği özünde kendi kaderini tayin hakkına dayanan ve arka planında Alman Romantizmi bulunan bir doktrin olarak konumlandırır (Kedourie, 1996). Gellner, endüstrileşme ve yüksek kültür aracılığıyla önce kül-

türel, ardından siyasal homojenleşme sürecine eşlik eden ve bu yolla kitleselleşen bir ideoloji olarak kavramsallaştırır (Gellner, 1983)⁵. Hobsbawm'a göre, milli marş, kutlamalar, anma törenleri ve şehitlik gibi "icat edilmiş gelenekler" aracılığıyla inşa edilen bir projedir (Hobsbawm, 1990).⁶ Breuilly, modern devletin ortaya çıkışından sonra siyasal odakların iktidar arayışlarını meşrulaştırmak için kullandığı bir dayanak (Breuilly, 1994); Brass, ekonomik kaynakların paylaşımında pay almak isteyen elitlerin başvurduğu bir enstrüman (Brass, 1991); Nairn ise kapitalist üretim tarzının yarattığı eşitsizliğe karşı anti-emperyalist mücadelenin bir sonucu (Nairn, 1977) olarak tasvir eder.

Milliyetçilik, Hecter'e göre, merkez ile çevre arasındaki iç sömürü ilişkilerini ifade ederken (Hechter, 1975); Hroch'a göre ise, belirli sosyal ve kültürel aşamaların bir sonucudur (Hroch, 1993). Connor, milliyetçiliğin asli bileşenin öz-bilinçlenme hali (*self-consciousness*) olduğunu, kan bağı, etnisite, din ve dil gibi objektif unsurların ise tamamlayıcı bir rol üstlendiğini belirtir (Connor, 1978).⁷ Anderson, modern topluma geçişle birlikte bireysel/kolektif kimliğin içeriği ve rolünün değiştiğini, geleneksel aidiyet kalıplarının ise hali cemaatlara dönüştüğünü ima eder. Protestanlık ile kapitalizm arasındaki koalisyon, geniş bir okur yazar kitlesinin oluşmasını sağlayarak milliyetçiliğin halk arasında kök salmasına zemin hazırlamıştır (Anderson, 1983). Bu çalışmalarının ortak yanı, sekülerleşme tezinin hegemonyası altında ortaya çıkmaları ve din ile milliyetçiliği birbirine zıt düzen kurucu sistemler olarak ele alan bir çerçeve sunmalarıdır. Anderson'un Hanedanlık ve Kilisenin -dönemin iki büyük kültürel sistemi- gözden düşmeye başlamasıyla milliyetçiliğin yükselişinin aynı dönemde gerçekleştiğine dair tespiti bu bakımdan dikkat çekicidir (A.g.e.). Sonuç olarak, dinin milliyetçiliğin oluşumu, gelişimi ve tahkimatı üzerindeki etkilerinin yanı sıra, milliyetçiliğin gayri nizami seküler temsilleri de ihmal edilmiştir.

Her ne kadar milliyetçilik özü itibarıyla seküler bir idrak olarak kabul edilse de (Greenfeld, 1996; Kedourie 1996), onun metafizik yönelimlerden ve ilahi rehberlikten yoksun kalacağı beklentisi gerçekçi değildi. Tıpkı dünyevi alan ile dünyevi ötesi arasında sürekli bir etkileşim olduğu gibi (Weber 1993),

5 Gellner, homojenleşme sürecinin başarıyla tamamlanacağını varsayarak, bu dönüşümün doğurabileceği içsel çelişkileri ve dirençleri göz ardı etmektedir. Bununla ilgili yeterli açıklama sunmaması, haklı eleştirilere konu olmuştur (Veer, 1994).

6 Milliyetçiliğe uygun yeni gelenekler üretilirken, bu geleneklerin tamamen yoktan var edilmesi gerekmez; seküler seçkinler bile bazen dini referanslara (cihat, şehadet vb) başvurmaktan çekinmezler. Ancak burada önemli bir ayırım söz konusudur. Eski gelenekler, kutsala ihtiyaç duyan ve kendi kutsalını yaratan milliyetçiliğe uyum sağlayarak yeni bir forma bürünmektedir.

7 Connor, milleti "kendinin farkında olan bir etnik grup" olarak tanımlar ve İrlandalıları ile İskoçları örneğini verir. Her iki grup, dillerini ve kültürlerini kaybetmelerine rağmen, ayrı bir ulusal kimlik ve aidiyet duygusunu sürdürmeyi başarmıştır.

kendi kutsalını keşfetmeye çabalayan milliyetçilik ve kutsalla donatılmış din arasında bir bağımlılık ilişkisinin gelişmesi kaçınılmazdı. İki olgu arasındaki etkileşim örüntüleri öylesine girift ve çok katmanlıdır ki, aynı din farklı milliyetçilikleri çeşitli şekillerde etkileyebilir; kimi zaman kurucu bir unsur, kimi zaman destekleyici bir kaynak, kimi zaman da sınırlayıcı bir engel olarak ortaya çıkabilir. Nitekim Al Bazzaz, Arap milliyetçiliğinin temelini İslamın oluşturduğunu savunur ve İslam'dan arındırılmış Arap milliyetçiliğini ruhsuz bir bedene benzetir (Aktaran Tibi, 1997:227). Keza Enayat da, merkezinde İslam'ın yer almadığı bir Arap kimliğinin benimsenmesinin mümkün olmadığını iddia eder (Enayat, 1982:112). Hatta İslam tarihinin, Arap ulusunun birleşimini yansıttığı ve Peygamber'in bu birliğin manevi lideri olduğu vurgulanır (Asad, 2003:196). Benzer bir görüş, yüzyıllar önce İbn Haldun tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre, İslam genel olarak Arap asabiyeti, özelde ise Kureyş asabiyeti üzerine kurulmasıyla başarılı olamazdı (Uludağ, 2009). Öte yandan, İslam, düzen kurucu normları ve ulus-üstü iddialarıyla, Kürt milliyetçiliğinin geniş dindar kesimlere yayılmasını sınırlandırırken, bu çevrelerin gündemlerini ve eylem pratiklerini etkilemektedir (Çağlayan, 2024).

Din ile milliyetçilik arasındaki bu karmaşık örüntüleri anlayabilmek için, bu iki olgu arasındaki kesişim ve ayrışma noktalarının açığa çıkarılması elzemdir. Çünkü, ne din ne de milliyetçilik, tekdüze ve sabit fenomenler değildir (Greenfeld, 1996:170). Her iki olgu da, farklı düzeylerde aidiyet ve temsiliyet biçimleri içerirken, zamanla değişime uğrayarak çeşitli yorumlara, uygulamalara ve deneyimlere maruz kalır. Daha da önemlisi, ortak siyasal bilince sahip ve kolektif arzular etrafında birleşmiş bireylerden oluşan topluluklar – dayandıkları temel ister dini, ister ulusal ya da her ikisinin bir birleşimi olsun – zamanla, üyeler arasındaki güç mücadeleleri, çıkar çatışmaları ve hizip rekabetlerinin iç içe geçtiği sofistike yapılara dönüşür. İroniktir ki, ulus kategorisinin ortak amaçlar etrafında bir araya gelen insanlardan oluşan bütünlüklü ve bölünmez bir yapı olduğuna yönelik güçlü kanı, aynı zamanda bu yapının sosyal olarak inşa edildiğine dair ipuçları taşır. Bu inşa, her ne kadar seçkinler marifetiyle yukarıdan-aşağıya doğru gerçekleştirilse de (Gellner, 1983), aşağıdan analiz edilmediği takdirde fazla basitleştirilmiş olur (Hobsbawm, 1990). Bu tür özbilinç hallerinin, tekil bir kategori olarak değil, farklı ideolojilerin iç içe geçtiği ve çeşitli aktörlerin farklı çıkarları ve güç mücadeleleriyle şekillenen mürekkep (*composite*) yapılar olarak incelenmesi gerekir.⁸

8 Kompozit milliyetçilik terimi literatürde sık kullanılmamakla birlikte, milliyetçiliğin tek bir etnik, dini, inançsal veya kültürel unsura dayanmadığını ve daha kapsayıcı bir anlam taşıdığını ifade eder. Hindistan'ın kuruluş sürecinde, Ulusal Kongre'nin Hindu milliyetçiliğini yalnızca Hinduizm'e değil, aynı zamanda dini, etnik, mezhepsel, sınıfsal ve kültürel çeşitliliği içeren bir birleşime dayandırması buna örnek teşkil eder. Bkz. Bahadur, K. (1998). *Democracy in Pakistan: Crises and conflicts*. Har-

Dini Milliyetçilik Kavramının Belirsizliği

20. yüzyılın önde gelen çalışmaları, milliyetçiliği açıklarken kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, yüksek kültür ve okuryazarlığın artması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi modernleşme unsurlarına atıfta bulunmuş ve örtük bir biçimde seküler milliyetçilik teorileri geliştirmişlerdir. Milli kimliğin geleneksel bağlardan bir kopuşu simgelediği ve dini aidiyetin milliyetçiliğin karşısında ya da dışında konumlandırıldığı bu paradigma, uzun süre hakimiyetini sürdürmüştür. Ancak, modernleşme ve sekülerleşme tezi- ne dayanan milliyetçilik teorileri zamanla çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır (Veer, 1994). Millet tasarımının ortaya çıkışında bir mühendislik gereksinimi olduğunu savunan modernist bakış açısı, belirli ölçülerde gerçeklik payı taşıdığından bütünüyle haksız değildir. Buna karşın, “milliyetçilik, milletin öz-bilincine uyanması değildir; millet yokken onu modern milliyetçilik icat etmiştir” (Gellner, 1964:169) ya da milletler devletleri ve milliyetçilikle- ri yaratmaz; aksine devletler ve milliyetçilikler milleti yaratır (Hobsbawm, 1990:10) önermeleri epey tartışmalıdır.

Milli bilincin salt modern bir icat olduğunu öne sürmek, her zamankin- den daha zordur. Birçok milliyetçiliğin temelinde, kurucu önderleri tarafın- dan yeniden keşfedilmiş olsa da, etnik grubun kolektif hafızasına dayanan ve onu beslemeye devam eden teolojik referanslar, mitler, anılar, ritüeller, anlatılar ve semboller gibi güçlü bağlar vardır (Smith, 1996:361). Ulus inşa süreçlerinde, dini ve kültürel sistemlerin milli kimliğin oluşumunda belirle- yici olduğunu vurgulayan birçok çalışma mevcuttur (Gorski, 2000; Hastings 1997; Roshwald, 2006; Smith 2000, 2003; Veer 1994). Din, yalnızca aşkın ha- kikat iddialarına sahip bir inanç sistemi değil, aynı zamanda kolektif iddiaları olan bir olgudur (Flood, 2006). Din, ontolojik kaygıları giderme ve toplumsal düzen sağlama işleviyle bir anlamlandırma kaynağı olmanın yanı sıra, aynı zamanda toplumsal bir inşa sürecinin de parçasıdır. Bu inşa süreci, bireyler arasında sosyal bağlar ve dayanışma duygusu oluşturarak topluluğun kendi başına bir anlam kaynağı haline gelmesini sağlar ve ortak bir topluluk bilin- cinin pekişmesine olanak tanır (Durkheim, 1995). Din bir inanç sistemi olma-

Anand Publications. Hindistan'da Narendra Modi yönetiminin kompozit milliyetçilik anlayışını açıkça reddederek, daha dar bir milliyetçiliği teşvik ettiğine dair bir çalışma için, bkz. Katju, M. (2023). From composite nationalism to Hindu majoritarianism: India's transition. *Routledge Handbook of Contemporary India* (ss. 128-139). Routledge. “Önce Arapçılık”tan “önce Ürdün” mottosuna evrilen Ürdün milliyetçiliği, İslam, Arap kimliği ve Haşimi soyunun birleşiminden oluşan bir yapıya dönüşmüş ve bu yönüyle kompozit milliyetçiliğin bir başka örneği olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Bligh, A. ve Hitman, G. (2019). Composite Nationalism Re-visited. *The Palgrave Handbook of the Hashemite Kingdom of Jordan*, ss. 195-213).

nın ötesinde, ortak bir bilinç ve aidiyet duygusu yaratarak toplumsal kimliğin sınırlarını belirleyen önemli bir işaretleyicidir.

Kaldı ki, günümüzde sekülerleşme süreçlerinin monolitik ve lineer olmadığını gösteren çok sayıda çalışma bulunmaktadır (Eastwood ve Prevalakis 2010; Keddie, 1998; Soper ve Fetzer 2018 ; Spohn 2003; Stark, 1999). Küresel düzeyde, dini ritüel, söylem ve figürleri kamusal alana taşıyan siyasi hareketlerin güç kazanması; politika yapıcılarının kitlelere hitap ederken dini referanslara başvurarak milli kimlik ile manevi duygular arasında bağ kurması; siyasi partiler ile dini cemaatlerin giderek daha fazla birbirlerine nüfuz etmesi sonucunda siyasi kurumlar ile dini yapılar arasında geçirgenliğin artması; “milletin bekası” ile “dinin selameti” kavramlarının birbirinin yerine kullanılması, din ile millet arasındaki sınırların belirsizleşmesine yol açmıştır. Bu gelişmeler, modernite ile sekülerleşme arasındaki ilişkiye dair yerleşik kabulleri sorgulatmış ve “dini milliyetçilik” teriminin daha fazla tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Dini milliyetçilik ayrı bir milliyetçilik türü müdür? Yoksa etnik milliyetçiliğin dini söylem ve motivasyon ile harmanlanmış bir formu mudur? Dini milliyetçiliği seküler milliyetçilikten ayıran temel özellikler nelerdir? Dini milliyetçilik, seküler sistemler içinde nasıl sönümlenmektedir? Sekülerleşme, gerileme aşamasında mı yoksa dinin toplumsal ve siyasi rolünün yeniden tanımlandığı yeni bir dönem mi yaşanmaktadır? Bu sorulara verilen yanıtlar her geçen gün artsa da, dini milliyetçiliğe ilişkin tanımsal belirsizlik devam etmektedir (Yıldız ve Çengel, 2024). Kavramı kesin sınırlarla tanımlayan çalışmalar oldukça azdır; zira dinin milliyetçilikle ilişkisi, bağlamsal faktörler, tarihsel arka plan ve rekabet halindeki milliyetçilikler üzerindeki dinin değişen rolü gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, kavram-sallaştırma daha da güçleşmektedir. Söz gelimi, dini milliyetçiliği, “araçsal dindar milliyetçilik” ve “seküler milliyetçilik” dışında ayrı bir kategori olarak ele alan Rieffer, din ve milliyetçiliğin füzyonu şeklinde tarif eder ve Kuzey İrlanda, Fars ve Hindu milliyetçiliği gibi örnekler sunar (Rieffer, 2003).

Bu tanım yetersiz olmakla birlikte, verilen örneklerin dini nitelik taşıyıp taşımadığı konusu ihtilaflıdır. Dini milliyetçiliği özcü bir yaklaşımla ele almak, dini semboller ve söylemler altında gizlenen etnik milliyetçiliği gözden kaçırmamıza yol açabilir. “Dini” sıfatıyla nitelendirilen bazı milliyetçiliklerin aslında dini bir temeli dahi yoktur. Literatürde Kuzey İrlanda, Filistin, Sri Lanka, Filipinli Morolar vakalarına sıkça atıfta bulunulsa, bu hareketlerin öncelikli sadakatlerinin ve hedeflerinin dini olup olmadığı tartışmalıdır. Grenefeld’e göre, din, milliyetçiliğin en önemli veya tek ayırt edici unsuru olsa

bile, dini milliyetçilik ayrı bir milliyetçilik türü olarak değerlendirilmemelidir. Dini milliyetçilikte, din bir topluluğu diğerlerinden ayıran etnik bir vasıf kazanarak o gruba atfedilen ve değiştiril(e)mez bir niteliğe bürünür. Böylece kişisel sorumluluk ve tercihe dayalı bir inanç sistemi olmaktan çıkarak zorunluluğun—hatta ırkın—bir yansıması haline gelir. Milliyetçilik doğduğu ve geliştiği dini bağlamdan etkilense de, dünyevi alandaki sosyal gerçekliğin sınırları içinde şekillenir; bu da kaçınılmaz olarak onu seküler bir olgu yapar (Greenfeld, 1996:181-82).

Rieffer'in sunduğu örnekler de tartışmalıdır. Örneğin, Kuzey İrlanda'da siyasi retorik dini motifler ve sembollerle iç içe geçse de, çatışmanın taraflarını belirleyen ana unsur din değildir ve tarafların toplumsal yaşamı dini ilkelere göre düzenleme iddiaları yoktur (Brubaker, 2012:13). İran'da ise 1979 Devrimi sonrasında Şiilik doktriniyle desteklenen Fars milliyetçiliği, dini ve seküler öğelerin bir sentezi olarak öne çıkar (Farzaneh, 2007). Bu örnekler, kapsayıcı bir dini milliyetçilik tanımı yapmayı zorlaştıracak kadar geniş bir yelpaze ile karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir. Sarkacın yönü, grupların ayırt edici özelliklerine, tarihsel koşullarına ve aralarındaki rekabetin nasıl çerçevelendiğine bağlı olarak değişmektedir (Marsh, 2007:107). Bu problematik üzerinden hareket eden çalışma, genel bir tanımsal çerçeve kurmadan, dini milliyetçilik ile ilgili tartışmaların ana eksenini üç kategoriye ayırarak kavramsal belirsizlikleri gidermeyi amaçlamaktadır. İlk olarak, dinin doğrudan milliyetçiliğin kurucu unsuru ve öncüsü olduğu; ikinci olarak, dinin milliyetçiliği tamamlayıcı ve destekleyici bir rol üstlendiği ve son olarak, seküler milliyetçiliğe ve düzene karşı bir tepki olarak gelişen, ancak zamanla kendisi bir tür milliyetçiliğe dönüşen dini milliyetçilik biçimleri incelenecektir.

İnşai Model

Bu kategoride din, grubu “öteki”nden ayıran asli unsur olarak öne çıkar ve etnik aidiyetle örtüşerek kolektif kimliğin ayrılmaz bir parçası haline dönüşür. Ancak bu süreç *geçici* ve *kurumsal çerçeve* olmak üzere iki temel yönelime göre şekillenir: Sekülerleşme kapasitesine bağlı olarak din, milli bilincin oluşumuna katkı sağladıktan sonra geri çekilir ya da kurumsallaşarak süreklilik kazanır.

Geçici Çerçeve

Milliyetçiliğin kökeninde dilsel ayrım olduğu varsayıldığında, özellikle kutsal metinlerin ana dilde yazılması, okuyucuların etnik kimliklerine dair güçlü bir öz-bilinç geliştirmelerine olanak tanır (Hastings, 1997). Kutsal metinlerde somutlaşan dil, ulusal bilincin altyapısını oluştururken; kutsal mekânlar bu

bilincin derinleşmesine katkı sağlar (Dingley 2011; Shady 2021; Smith, 2000). Bir başka deyişle, inanç, topluluğun sınırlarının belirlenmesinde önemli bir rol oynar ve bu sayede din ile milletleşme süreci iç içe geçerek özdeşleşir. Hastings'e göre, kökeni modern öncesi zamanlara uzanan millet ve milliyetçilik, İncil'in farklı dillere çevrilip yorumlanmasıyla gelişen yerel diller olmadan ortaya çıkamazdı. İngiliz milliyetçiliği bunun en tipik örneğidir. Öyle ki, Protestan Devrimi'nden önce, hatta on dördüncü yüzyılda bile bir tür İngiliz milliyetçiliğinden söz etmek mümkündür⁹. Hastings, milliyetçiliğin kökeninin Orta Çağ'a dayandığını ve modernleşme süreciyle birlikte daha geniş coğrafyaya yayıldığını savunur. Fransız ve Amerikan devrimleri sonrasında ortaya çıktığı ve modernitenin bir ürünü olduğu yönünde görüşleri reddeder. "Milletler milliyetçiliklerin ve ulus devletlerin bir ürünü olarak doğar" şeklindeki klasik argümana karşı çıkar (Smith, 2003:25). Aksine, ulus devletler ortaya çıkmadan önce de milletlerin kolektif bir varlık olarak mevcut olduğunu ileri sürer.

İngiliz milliyetçiliği, Orta Çağ'da kralların Papalık karşısında yürüttüğü mücadeleler ile Kilise ve din adamlarının İngiltere'yi birleştirmeye yönelik çabaları sonucunda halk arasında ulusal bir duygunun oluşmasıyla ortaya çıkmıştır (Hastings, 1997:51). İngilizlerin ulusal uyanışı, Orta Çağ'da dine dayalı dil ve gelenekler aracılığıyla başlamıştır. Ancak bu durum, o dönemde İngilizlerin modern anlamda bir ulus oldukları anlamına gelmez; zira kilise ile milliyetçilik arasındaki ilişki esas olarak Protestanlık sonrasında güç kazanmıştır. Greenfeld de, dinin desteği olmaksızın İngiliz milliyetçiliğinin ortaya çıkamayacağı görüşündedir. Püritanizm, yalnızca Katolik Roma'dan ve Hristiyan dünyasının geri kalanından bir dini ayrım yaratmakla kalmamış; aynı zamanda Protestanlık ile İngiliz kimliği arasında bir özdeşleşmeye yol açmıştır (Greenfeld, 1996).¹⁰

9 Hastings'e göre, Ortaçağ İngiliz devletine ait metinlerde, "Orta Çağ İngiliz kimliği" ile "modern İngiliz kimliği" arasında süreklilik olduğunu gösteren somut kanıtlar bulunmaktadır (Hastings, 1997). Hastings'in bu iddiası, modernist yaklaşımların temel varsayımlarına meydan okumakla kalmaz, aynı zamanda Orta Çağ'a dair kanıtları göz ardı eden Greenfeld gibi düşünürlerden radikal bir şekilde ayrılmasını sağlar. Greenfeld, millet prototipinin ilk örneği olarak İngilizleri gösterse de, Orta Çağ bulgularını dikkate almaz ve analizlerini Protestanlık sonrasıyla sınırlar. Milliyetçiliği açıklarken, modernite öncesi ve sonrası arasında kesin bir ayrım yapar ve milliyetçiliği moderniteye açılan bir kapı olarak değerlendirir (Greenfeld, 1996).

10 Greenfeld, milliyetçiliği modernitenin merkezine koymasına rağmen, onu modernleşme ya da sekülerleşmenin doğrudan bir sonucu olarak görmez. Milliyetçiliğin modernitenin kurucu bir unsuru olduğunu savunur. Milliyetçilik, modernleşme sürecinde aktif bir rol oynar; yani modernite, milliyetçilik aracılığıyla oluşur ve yerleşir. Modernite olmadan millet ve milliyetçilik var olabilirken, millet ve milliyetçilik olmadan modernite var olamaz. Modern kültür ve toplumsal gerçeklik, ulusal sınırlara dayalı bir dünya vizyonu taşıdığı için milliyetçidir; mevcut devletlerarası düzen de bu vizyonun yansımasıdır (Greenfeld, 2005).

Din, İngiliz milliyetçiliğinin inşasında kurucu bir rol üstlense de, milliyetçilik kök salıp yerleştikçe dinin tanımlayıcı rolü zamanla ikincil bir konuma geriler. Din, milliyetçiliğin doğuşunda bir tür ebelik işlevi görüp, gelişim sürecinde onu koruduktan sonra geri plana çekilir (A.g.e.: 181). Protestanlık, İngiliz milliyetçiliği üzerinde geçmişte olduğundan daha az merkezi bir rol oynamaktadır. İngiliz toplumunun ve kültürünün sekülerleşmesi, dini geleneklerin ve ritüellerin öneminin azalması ile Anglikan Kilisesi'nin gücünün kademeli olarak zayıflaması, İngiliz milliyetçiliğinin sekülerleştiğine işaret etmektedir (Soper ve Fetzer, 2018: 22). İngiliz milliyetçiliği, sekülerleşme süreciyle paralel gelişmiştir. Bu gelişim, din ve dindarlıkla bir karşıtlık içinde değil, dinin güçlü kurumsal yapısına yönelik artan bir eleştiriyle ilişkilidir (Hastings, 1997:51). Din ve din adamları ulusal kimliğin oluşumunda belirleyici rol oynarken, zamanla seküler normlar ve aktörler ön plana çıkmıştır. Millet olgusunun beşeri egemenliğe dayandırılması, dikkatin bu dünyaya kaymasına, ilahi iradenin etkisinin azalmasına ve seküler bilincin gelişmesine neden olmuştur (Greenfeld, 2005:326-27). Sonuç olarak, menşei itibarıyla *seküler idrak* gerektirmeyen milliyetçilik, meşruiyetini dini akidelere aramayan bir dünya görüşünü, halk egemenliğini ve eşitlikçiliği teşvik ederek sekülerleşmeye zemin hazırlamıştır. Böylece millete dayalı siyaset anlayışının referans noktası beşeri irade olur ve egemenlik millet kaynaklı olduğu sürece meşru kabul edilir (Smith, 1983; Brubaker, 2012).

Kurumsal Çerçeve

Bu alt kategoride, din ile milliyetçiliğin daha dirençli bir biçimde kesiştiği ve birbirini karşılıklı olarak güçlendirdiği çeşitli bağlamlar söz konusudur. Dinin kamusal alandaki kurumsallaşması seküler kesimlerden ciddi bir itirazla karşılaşmaz; aksine, geniş toplumsal destek bulur. Çünkü din, ortak normlar ve değerler üreterek kolektif kimliğin oluşumunda merkezi bir işlev üstlenir ve toplumsal bütünlüğün pekişmesine hizmet eder. Dini kimlik, tıpkı etni-site gibi, sürekli dönüşür ve çeşitli güç odakları tarafından inşa edilir (Veer, 1994:30). Ancak, seçilmiş bir topluluğa aidiyet duygusu ile kadim inançlar arasında öylesine sıkı bir bağ vardır ki, dini gelenekler ile etnik iddialar arasında kararlı bir uyum sağlanmıştır. Yahudi, Ermeni, Yezidi, Hindu ve Pakistan milliyetçilikleri bu durumun en belirgin örnekleridir. Yahudiler arasında binlerce yıldır en süregelen şey, “inanç ile etnik kimlik arasındaki kadim ilişkidir” (Marsh:2007:103). Yahudi milliyetçiliğinde din, özbilincin organik bir parçası olarak etnik kimliği inananlar topluluğuyla özdeşleştirir ve kutsal topraklarla ilişkilendirerek bu topluluğu “kutsal bir cemaat” haline getirir (Oommen, 1997; Smith, 2000). Keza, yüzyıllar boyunca devletsiz ve dağınık olarak var-

lığını sürdüren Ermeni kimliğini günümüze taşıyan başlıca unsur, erken dönem İncil çevirileri ve dini ritüellerin Ermeni bilinci üzerindeki derin etkisidir (Hastings, 1997; Smith, 2000). İslam geleneğiyle ilişkilendirilmesine rağmen heterodoks inanç sistemi olarak kabul edilen Yezidilik, Kürtçe yazılmış kutsal metinleri olan Kitâbü'l-Cilve (Vahiy Kitabı) ve Meshaf-ı Reş (Kara Kitap) aracılığıyla, Yezidiler arasında etnik bilincin dini dayanaklarını teşkil eder.

Din ile milliyetçilik arasındaki ilişki örüntüleri, büyük ölçüde tarihsel bağlamın ve toplumsal koşulların bir yansımasıdır. Örneğin, İngilizler açısından Ptotestanlık, 16 ve 17. yüzyıllarda milletleşmeyi sağlayan âmil iken, 20. yüzyılın başlarında Hinduizm ve İslam, Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğine karşı direnişi besleyen başlıca güç kaynakları arasında yer almıştır (Veer, 2014:12). Ancak sömürge sonrası dönemde, egemenliğin paylaşımına yönelik iktidar mücadeleleriyle Hinduizm ve İslam, birbirleriyle rekabet eden etnik belirteçler haline gelmiştir. Bu durum, dini milliyetçiliğin anlamının bağlama ve zamana göre nasıl evrildiğini gösteren güçlü bir kanıttır. İroniktir ki, bu tür ulusal bilinçlenme halleri, dinin etnik grup ile özdeşleşmesine yol açarak, evrensel iddialar taşıyan dinin etnikleşmesinin önünü açmaktadır. Bu milliyetçiliklerin inanç temelli rakip unsurlara dönüşmesi, dinin evrensel iddialarının ulusal bilinçle nasıl uyumlu hale getirildiğini ve din ile milliyetçiliğin birleşerek ne kadar karmaşık yapılar oluşturduğunu gözler önüne sermektedir. Bu tür dini mobilizasyonlar, milliyetçiliğin modern biçimlerine ve küresel ulus devlet sisteminin temsil ettiği seküler nizama doğrudan karşı çıkmazlar. Esas olarak eleştirilerini, milliyetçiliğin dini özel alana iten ve marjinalleştiren seküler yorumlara yöneltir.

Birçok milliyetçilik girişiminde olduğu gibi, Hindu ve Pakistan milliyetçilikleri de başlangıçta homojen bir yapı sergilemekten uzaktı. Hint Yarımadası etnik, inanç ve kültürel açıdan büyük bir çeşitlilik gösteriyordu. Bu çeşitlilik, bölgede farklı entegrasyon ve standardizasyon düzeylerini yansıtıyordu. Demografik homojenite ve toprak bütünlüğü bakımından, bu milliyetçilik hareketleri parçalı ve dağınıktı. Milletleşme sürecine giren etnik gruplar arasında homojenleşme yönündeki kolektif seferberlikler, çoğu zaman ortak bir inanç zemini geliştirilmesini de kapsamıştır. Ancak dini milliyetçiliklerde, buna daha katı ve dışlayıcı bir inanç temelli tektipleşme arzusu eşlik ediyordu. Gandhi'nin temsil ettiği ılımlı görüş, çoğulculuk, hoşgörü ve eşitlik gibi değerler üzerine kurulu kompozit bir milliyetçilik anlayışını benimserken, karşıt görüş ise ulusu “aynı inancı paylaşanlar” olarak tanımlıyordu. İkinci görüşün siyasi arenada güç kazanması, Müslüman nüfusun dışlanmasını beraberinde getirirken, bu süreç Müslüman milliyetçiliğinin yükselişine ivme kazandırdı.

Hindu ve Müslüman nüfusun dini topluluklar halinde bölünerek ayrı devletler kurmasıyla sonuçlanan süreç, dinin milletin kurucu unsuru olduğu Hindu ve Pakistan milliyetçiliklerinin kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır. Komşu iki devlet ve toplum olmanın getirdiği zorluklar, çıkar çatışmaları, Keşmir gibi bölgesel toprak anlaşmazlıkları, rakip iki kimliği dini sınırlar etrafında hizalayarak ayırışmayı derinleştirmiştir. Hindu kimliğinin sınırlarının inşasında bu yönelim o kadar belirgindi ki, Hindistan'ın ilk Başbakanı Nehru, seküler bir milliyetçilik vizyonu benimsemiş olmasına rağmen, Hindu inancını ulusun ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmek zorunda kalmıştır (Veer, 1994: 21-23). İngiliz sömürgeciliğine karşı aynı ideal etrafında birleşen ve birlikte hareket eden Hindu ve Müslüman gruplar arasında uzun süre var olan dini antagonizma, siyasi gerilimlere dönüşerek kolektif bilinci ve birlik duygusunu dini milliyetçilik doğrultusunda kanalize etmiştir. Günümüzde, Hinduizm ve İslam, söz konusu iki milliyetçilik formunun inşasında karşılıklı olarak kurucu roller üstlenmekte; bu durum iki kimliğin ontolojik olarak birbirine bağımlı hale gelmesine neden olmaktadır.

Bu milliyetçiliklerde din, kolektif bilinç ile özdeşleştirilmekte ya da onun vazgeçilmez bir ögesi olarak sunulmakta; buna yönelik toplumsal itirazlar ise oldukça sınırlı kalmaktadır. Dini kimlik ile onu çevreleyen ve potansiyel bir rekabet alanı oluşturan "öteki" arasında keskin ayrışma gruplar arası gerilimin ana kaynağını oluşturur. Milliyetçilik yalnızca siyasi hedeflerle kısıtlı kalmaz; aynı zamanda grup kimliğinin, toplumsal aidiyetin ve kültürel bütünlüğün ritüel düzeyde inşasını da gerektirir. Öyle ki, seküler olgular bile kutsallaştırılabilir. Böylece din, ulusal kimliğin şekillenmesinde hem asli hem de araçsal bir işlev görür. Hindu milliyetçiliği, inancı tözsel boyutunun ötesine taşıyarak onu ideolojik bir çerçevede yeniden tanımlar ve homojen Hindu milleti yaratmayı amaçlayan modern projenin hizmetine sokarak dünyevileştirir (Nandy, 1997). Dini milliyetçilik formu, modern bir olgu olarak şekillenir. Nihayetinde milliyetçilik, seküler ya da dini içeriğinden bağımsız olarak, kitlelere tanıtılan ve onların katılımını gerektiren bir girişimdir; bu süreç, üyelerini aynı grubun parçası olduklarına inandırmak ve ortak amaca yönlendirmek zorundadır (Brubaker, 2006).

Dini söylem, motifler ve semboller, modern öncesi dönemlerde, bir dini topluluk ile öteki arasındaki toplumsal sınırları oluşturmak ve sürdürmek için önemli bir araçtı. Bugün ise bu öğeler, daha modern biçimlerde tezahür ederek dinamik bir örüntü izler. Siyasi alanda dini sembolizmin kullanımı, geleneksel ve ılımlı yaklaşımlardan radikal ve aşırı yorumlara kadar uzanan geniş bir yelpaze içinde yeniden kurgulanır. Bu dönüşüm, dinin toplumsal normlar ve davranış kuralları üzerindeki etkisini artırarak milliyetçiliğin ye-

niden tanımlanmasına, müzakere edilmesine ve gözden geçirilmesine olanak tanır. Sözgelimi, Modi yönetimindeki Hindistan'da son dönemde artan otoriterleşme ile birlikte dini milliyetçiliğin tonu daha da koyulaşmış, grup dışındaki kalanlara yönelik asimilasyon ve baskı politikaları artmıştır (Islam 2024). Milliyetçilik çağında din siyasallaşmakla kalmaz, aynı zamanda yeniden üretilerek etnik sınırlara özgülenir ve evrensel kapasitesi daraltılır. Dinin etnik belirtece ve kültürel rozete dönüşmesi, inanç sisteminin özsel içeriğinden giderek uzaklaşılmasına ve dolayısıyla milliyetçiliğin uzun vadeli sekülerleştirici etkilerinin kaçınılmaz hale gelmesine yol açar.

Karma Model

Bu milliyetçilik formunda din, etnik kimliğin doğrudan bir işaretleyicisi olmaktan ziyade, ulusal birliğin inşası ve pekiştirilmesi sürecinde açısından destekleyici bir unsur olarak işlev görür. Her ne kadar din ile etnik kimlik arasında önceki kategorideki kadar kusursuz bir eşleşme olmasa da, bu iki unsuru birleştirmeye yönelik çabalar dikkat çekicidir. Başka bir ifadeyle, din milli kimliğin oluşum sürecinde kurucu bir unsur olarak belirleyici rol oynamamış olsa da, onun sürekliliğini ve meşruiyetini güvence altına alan temel dayanaklardan biri haline gelmiştir. Bu bağlamda, dini kimlik ile etnik grubun sınırlarını belirleyen çizgiler birebir örtüşmese de, dini inancın kitleleleri harekete geçirme potansiyelinin farkında olan siyasi elitler, milliyetçi söylemi kutsal temalar ile donatarak din ile milliyetçiliğin ideallerini uyumlu hale getirir (Hibbard, 2010). Dini motif ve sembollerle harmanlanan milliyetçilik, bu birliktelik sayesinde hem kutsallık atfedilmiş bir meşruiyet kazanır hem de dinin doğal mobilizasyon kapasitesinden yararlanarak toplumsal tabanını genişletir (Iveković, 2002).

Dini aidiyet ile milli kimliğin kaynaşması, bir yandan kolektif hafızanın diri tutulmasına ve tarihsel anlatıların sürekliliğine katkı sağlarken, diğer yandan dindar kesimlerin ulusal projelere yönelik bağlılıklarını derinleştirir. Dine milliyetçiliği tanımlayıcı bir misyon yüklenmesi, bu iki olgu arasındaki sınırların sabit değil, esnek ve uyarlanabilir olduğunu gösterir. Böylece, din ile milliyetçilik arasında yeniden üretilen, müzakereye açık ve tarihsel olarak kurgulanan bir etkileşim alanının oluşur. Evrensel ve metafizik karaktere sahip olan din, belirli bir grubun milli bilincini tahkim ederken; grup dışındaki azınlık dindaşlar arasında ayrıştırıcı temsiliyetler kazanarak dünyevileşir ve pragmatik bir işlev yüklenir. Bu süreçte, dinin evrensel iddiaları ideolojik ve kültürel bir filtreye tabi tutularak yerelleştirilir ve ulusal proje ile bütünleştirilir. Din, sosyal gerçekliği anlamaya ve açıklamaya yönelik bir nihai anlam-

landırma kaynağı olmanın ötesine geçerek, milli duyguların topluma aşılmasında manevi gerekçeler sunan ideolojik bir aygıtı dönüşür. Dolayısıyla, milliyetçilik dini imgeler ve temalarla besleniyor olsa da, aslında etnik ya da sivil milliyetçiliğin bir yansımasına dönüşür (Gans,1994; Demerath, 2003).

Bu milliyetçiliklerin melez niteliğinin arka planında, mukaddesatı milli kimliğin kurucu unsuru olarak konumlandırmayı amaçlayan aktörlerle, buna karşı çıkan seküler eğilimler arasındaki ideolojik anlaşmazlık yatmaktadır. Seküler milliyetçilerin din ile kurdukları mesafeli ilişki, kutsalın milli kimliğin tasarımı merkezde bir rol üstlenmesi gerektiğini savunan kesimlerce eleştirilir. Bu eleştiriler doğrultusunda, milliyetçiliği dini referanslarla yeniden tanımlamaya yönelik alternatif öneriler sunulur. Ancak dinin, siyasal doktrinin hangi ölçüde kurucu ilkesi olması gerektiği ve gündelik yaşama nedenli nüfuz edeceğine dair süregelen tartışmalar, farklı toplumsal kesimler arasında gerilimlere yol açarak, karma dini milliyetçilik biçimlerinin kırılan karakterini açığa çıkarır. Etnik grubun üyeleri arasında dini ve seküler referanslar etrafında şekillenen güç mücadelesi, toplumsal bütünlüğü zedelemekle kalmaz; aynı zamanda ulusal projenin istikrarını tehdit eden yapısal zafiyetler de doğurabilir.

Türkiye’de milliyetçiliğin değişen yapısı, din ile laiklik arasındaki gerilim bağlamında dikkat çekici bir örnektir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren, İslam’ın Türk kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğu açıktır (Kadioğlu, 1996¹¹; Saygı ve Aslan, 2020). Cumhuriyet’in ilk yıllarında, katı bir laiklik anlayışı benimsenmesine ve İslam’ın kamusal alan üzerindeki etkisinin devletin sıkı denetimi altına alınmasına rağmen, İslam, Sünni ve Hanefi yorumlar aracılığıyla milli kimliğin kültürel yapıtaşlarında ve halkın gündelik yaşamında varlığını sürdürmüştür. Bu süreklilik, Osmanlı ulemasının “*din ü devlet*” anlayışının Türkiye’deki miraslarından biri olarak, dinin toplumsal gücünün kesintiye uğramasını engellemiştir (Lord, 2017). Kaldı ki, Ortodoksluk ve Sünni İslamın nüfus çoğunluğundaki belirginliği, Yunan ve Türk milliyetçiliklerinin birbirini dini kimlik temelinde etiketlemesine neden olmuştur. Mübadele politikası bu ayrışmanın doğal sonucudur. Dolayısıyla, din ulusal kimliğin katalizörü olmasa da, onu tamamlayan bir unsur olarak seküler milliyetçilik biçimlerine de nüfuz etmektedir.

1960’larda, İslam ile Türklüğün “*Türk İslam Sentezi*” doktriniyle ideolojik bir çerçeve kazanarak daha belirgin ve sistematik birleşmesi, bu eğili-

11 Türk modernleşmesinin yörüngesini Batılılaşmaya çeviren Atatürk, Batı ile İslam medeniyeti arasında bir sentez kurmayı hedefliyordu. Batı ile hem rekabet hem de ittifak üzerinden kurulan bu ilişki biçimi, aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin bir paradoksu. (Kadioğlu, 1999:191-192).

min bir devamı niteliğindedir (Çetinsaya, 1999; Kurt, 2010; Uzer, 2016). Örneğin, Necip Fazıl Kısakürek, Soğuk Savaş dönemi Türkiye'sinde fikirleri ve kaleme aldığı metinlerle, Türk kimliğini mukaddesatçılıkla yoğurarak yenden kurgulamış ve seküler ve muhafazakar kesimler arasındaki ayrışmanın belirginleşmesine katkıda bulunmuştur (Köseoğlu, 2023). Ancak, İslam'ın Türk kimliğinin özünde sürekli ve kalıcı ve değişmez bir kurucu unsur olarak konumlandığı yönündeki iddia, tartışmalı bir konudur (Haynes, 2010). Türk kimliğinin bileşenlerinin katkı düzeyi, farklı toplumsal ve siyasi aktörler arasındaki güç mücadeleleri ve küresel değişimlere paralel olarak dalgalı bir seyir izlemektedir. Laik-dinsel kutuplaşmanın zirveye ulaştığı 28 Şubat sürecinde, devletin seküler niteliğine yapılan güçlü vurgu ve "irticai faaliyetler" tanımının genişletilerek İslamileşmeyi sınırlandırma girişimleri, aynı zamanda Türk kimliğinin İslam'dan arındırılması (de-İslamizasyonu) yönünde bir eğilimi de yansıtıyordu. Ak Parti hükümetleri döneminde seküler milliyetçiliğin sorgulanması, din ile devlet arasındaki kurumsal bağların güçlendirilmesi ve milli duyguların İslami mobilizasyona eklenmesi önemli bir dönüşüme işaret etse de, Türk milliyetçiliğini *inşai model* kategorisine dahil etmek için tek başına yeterli değildir. Bu dönemde dindar kesimlerin büyük ölçüde iktidar çevresinde; seküler kesimlerin ise muhalefet etrafında birleşerek kutuplaşması, dinin milli kimlik ile bütünleşmesini hem pekiştiren hem de sınırlayan çapraz etkiler ortaya çıkarmaktadır (Gurses vd., 2023).

Karma modelde, toplumsal yapı ve siyasi sistemde köklü değişiklikler olmaksızın, dini semboller ve ritüellerin milliyetçi söyleme entegre edilmesiyle milliyetçilik daha dindar bir karaktere bürünmektedir (Juergensmeyer, 2019). Örneğin, Polonyalı siyasetçiler ve din adamları, Komünizm sonrası dönemde devletin seküler yapısını korumakla birlikte, Katolik Kilisesine olan bağlılıklarını vurgulayarak, dini unsurlar içeren melez bir milliyetçilik inşa etmek amacıyla işbirliği yapmışlardır. (Rieffer, 2003; Soper ve Fetzer, 2018). Türk milliyetçiliğinin İslam ile kurduğu güçlenen ittifak da benzer bir sentezi yansıtmaktadır. White, bu dönüşümü biraz erken ve genelleşici biçimde "Müslüman milliyetçiliği" olarak kavramsallaştırır. Bu adlandırma, Osmanlı geçmişine sıkça referans veren ve İslam'ı merkeze alan dindar Türk kimliğini, Kemalist projenin öngördüğü seküler ve modern Türklük anlayışından ayırır. Buna göre, etnik kökene dayalı ve dar sınırlarla tanımlanan Türklük tasavvuru terkedilerek, İslam'ın organik bir parçası olarak yeniden kurgulandığı ve kimliğin mevcut sınırlarının esneyerek genişletildiği "kültürel Türklük" anlayışı öne çıkar (White, 2013:19). Müslümanlığı merkeze aldığı varsayılan bu yönelim, grubun bekasını ve çıkarlarını Türk kimliği ekseninde tanımlar.

Dolayısıyla, “Müslüman milliyetçiliği” kavramsallaştırması Türk milliyetçiliği bağlamında problemli olup, İslam ile teçhiz edilmiş milli bir etiket olmanın ötesine geçmemektedir. Türkiye içinde dindaş diğer etnik gruplar ile sınırlı işbirliği ve Sünni-Alevi geriliminin devam eden kırılabilirliği ile dışarıda Arap ayaklanmaları sonrası Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerde yaşanan güven bunalımı, Müslüman milliyetçiliği kavramının sınırlarının sorgulanmasına yol açmıştır. İslamlaşma politikalarına paralel olarak, paradoksal bir biçimde deizmin yaygınlaştığı ve seküler temalar etrafında şekillenen milliyetçi söylemin yükselişi gözlemlenmektedir (Gurses vd., 2023; Kardaş, 2023). Bu eğilim, İslam’ın kamusal alandaki ve Türklük üzerindeki etkisinin sınırlandırılacağı bir döneme geçişin ipuçlarını taşıırken, milliyetçiliğin de seküler bir zemine kayacağına yönelik işaretler barındırmaktadır.

Öte yandan, karma modelde kutsal metinlerin ve ritüellerin yerel dilde icra edilmesindeki sınırlılıklar, dinin etnik kimlikle özdeşleşmesini veya grubun kültürel sınırlarının inançla bütünleşmesini engeller. Sözgelimi, Kuzey İrlandalılar büyük ölçüde dillerini kaybetmiş olmalarına rağmen ulusal aidiyetlerine sıkı sıkıya bağlılık duymaktadır. Bu durum, dini pratiklerin milli kimliğin korunmasındaki rolünü tartışmaya açmaktadır (Connor, 1978:389-90). Kuzey İrlanda’da Katoliklik, ulusal kimliğin asli bileşeni olmaktan çok, çatışan taraflar arasındaki bölünmeyi pekiştiren bir simgeye dönüşmüştür. Katoliklik, İrlanda Cumhuriyeti ile birleşmeyi savunan kimlikle özdeşleşirken, Protestanlık ise Birleşik Krallık’a bağlı kalmayı tercih eden bir siyasi tutumu sembolize etmiştir. Mezhepsel ayrım sembolik bir öneme taşınmasına rağmen, uyuşmazlığın temelinde yer almamakta; daha çok çatışmaları tetikleyen bir katalizör işlevi görmektedir (Bruce, 1995, 1997; Brubaker, 2012; McGarry ve O’Leary, 1995). Çatışmanın ana unsuru ve toplumsal bölünmenin ayrım çizgisi, dinsel farklılıklardan ziyade, İngiltere’nin Kuzey İrlanda üzerindeki egemenlik iddiaları ile bölgenin tarihsel olarak maruz kaldığı siyasi ve demografik baskılara karşı gelişen gerilimdir.

İnşai modelde olduğu gibi, bu tür milliyetçiliklerde de etnik grubun üyeleri, dindarlık seviyelerinden bağımsız olarak dini bir topluluğa ait olma eğilimindedir (McGarry ve O’Leary, 1995:137). “*Kültürel din*” ya da “*sembolik dindarlık*” olarak da adlandırılabilir bu kategoride, grup üyelerinin dini kimliklerini benimsemeleri için düzenli ibadetlere veya ritüellere katılmalarına gerek yoktur (Gans, 1994). Dini pratikler, bireylerin günlük yaşamlarında belirleyici bir rol oynamasa da, dini semboller grubun sınırlarının belirlenmesinde kültürel ve kimliksele unsurlar olarak öne çıkar. Sembolik dindarlık, sekülerleşmenin bir habercisi niteliğindedir (Demerath, 2003). Dinsel ile sekülerin bir arada var olduğu bu ilişki biçiminde, din milliyetçi hedefleri

destekleyen ve teşvik eden bir güç kaynağı olarak milli iradenin belirlediği sınırlar içinde varlığını sürdürür. Ancak milliyetçilik, baskın bir güç olarak dinin özerkliğini sınırlandırır ve onu kendi projelerine entegre edecek şekilde yönlendirir. Böylece din, milliyetçiliğin kurumsal ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden yapılandırılır ve ona hizmet eder hale gelir (Greenfeld, 1996). Milliyetçi projeye dahil olmayan dini gruplar ve cemaatler, anaakım din anlayışının dışında bırakılarak toplumsal etkileri sınırlandırılır ya da marjinalleşir. Milliyetçiliğin din üzerindeki bu dönüştürücü etkisi, dinin özsel içeriğini geri planda bırakıp, pratikler ve ritüelleri sembolik bir düzeye indirger. Bu durum, dinin dünyevileşmesine ve dindarlığın görünürlüğünün azalmasına yol açar. Bosna Müslümanları ve Çin'deki Hui Müslüman toplumu, İslam'ı ayırt edici bir kimlik olarak benimsemelerine karşın sekülerleşme eğilimleri göstermektedir. Her iki topluluk, İslam'ı grup kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak görmelerine rağmen, dini uygulamalar giderek daha fazla bireysel ve özel alana kaymakta; kamusal alanda ise Müslüman kimliği sekülerleşmektedir (Bougarel, 2018; Stroup, 2017).

Reaksiyoner Model

Grup tahayyülünü dini sınırlar ekseninde çizen ve siyasi mobilizasyonun merkezine etnik referanslardan ziyade, makro düzeyde bir üst kimliği veya medeniyeti yerleştiren özgün bir dini milliyetçilik formudur. İnancı yalnızca düzen kurucu bir sistem olarak görmekle yetinmeyen bu anlayış, ona medeniyetler arası farklılıkların kaynağı olma işlevi yükleyerek, kolektif aidiyeti tanımlayan normatif bir çerçeve sunar. Batı dünyasında, dini ve kültürel kimliklerin harmanlandığı bir ideolojik yönelim olarak tezahür eden ve “*Hristiyan milliyetçiliği*” olarak adlandırılan bu form, İslam coğrafyasında ise kamusal alanın İslamlaşmasına dayanan “*Müslüman milliyetçiliği*” şeklinde tecessüm eder. Batı'da sekülerleşmenin ileri düzeylerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkan ve geleneksel değerlerin kamusal alanda görünür olmasını savunan muhafazakar eğilim, Amerika'da Donald Trump, Macaristan'da Viktor Orbán ve Brezilya'da Jair Bolsonaro gibi liderlerle özdeşleşmiştir. Küreselleşme karşıtlığını temsil eden Hristiyan milliyetçiliği, liberal değerlere karşı çıkarak geleneksel aile yapısının korunmasını önceler; eşcinsel birlikteliklerin yasaklanmasını talep eder, göçmen karşıtlığı ve kültürel homejenlik vurgusu yapar (Gorski ve Perry, 2022; Whitehead vd., 2018). Müslüman milliyetçiliği ise sekülerleşme karşıtlığının ötesine geçerek, din ile ulus devleti birbiriyle çelişen yapılar olarak formüle eder. Milli kimliğe dayalı hizalanmanın meşruiyetini sorgular ve İslam'ın toplumsal örgütlenmenin temel referans noktası olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur.

Hristiyan milliyetçiliği küreselleşme karşıtlığı üzerinden ulus devletle uyum içinde hareket ederken, *Müslüman milliyetçiliği* ulus devlete yönelik yapısal itiraz geliştirir. Bu nedenle, ilki siyasi iktidarlar tarafından, ikincisi ise genellikle devlet dışı aktörler tarafından temsil edilir. Pakistan ve Bangladeş'teki Cemaati İslami grubu, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki Müslüman Kardeşler'in çeşitli kolları, Hizb-ut Tahrir, Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD), El-Kaide gibi gruplar, İslamcılığın çeşitli formlarını temsil eden önemli aktörler olarak dikkat çeker. Bu gruplar, statükoyu değiştirmeye yönelik farklı stratejiler ve yöntemler benimsemekle birlikte, İslam'ı siyasal sistemin ve toplumsal düzenin kurucu unsuru haline getirme amacıyla birleşirler. İçeride İslami düzenin tesis edilmesini hedefleyen ideolojik yönelime, uluslararası sistemin dönüştürülmesi idealini eşlik eder. Ulusal sınırları aşan bir medeniyet vizyonuna dayanan bu tahayyül, bölgesel düzeyde yeni siyasi tasarımlar vaadeder. İlahi irade ile milli irade arasında sembolik bir rekabet kurgulayan ve seküler milliyetçiliğe alternatif bir arayış içinde olan bu anlayış, inancı kolektif eylemin itici gücü olarak konumlandırarak, paradoksal biçimde kendisini özgün bir milliyetçilik türü olarak inşa eder (Brubaker, 2012). Bu bakış açısına göre (*seküler*) milliyetçilik, asli kaynağını milli iradede arayan insan topluluklarını dünyevi prensiplere göre dizayn ederken; sonsuz yaşam vaadiyle aşkın bir yönelim sunan din, bu dünyanın ilahi bir irade ve kudret doğrultusunda düzenlenmesi gerektiği inancıyla takipçilerini yönlendirir. Hobsbawm'ın da belirttiği üzere, inanç kimi durumlarda milliyetçiliği pekiştiren bir rol oynarken, kimi zaman da ulus-devletin otoritesini ve üyeleri üzerindeki sadakat hiyerarşisini sorgulayan, hatta ona meydan okuyan bir nitelik kazanır (Hobsbawm, 1990:68).

Mevcut devletlerarası sistemde ulus normunun aşıldığını iddia etmek mümkün olmasa da (Greenfeld, 1996:170), modern dünyada ulusun rakipsiz bir konumda olduğu ya da hâlâ karşı konulamaz ve işleyen tek güç olarak varlığını sürdürdüğü (Gellner, 1983:138) yönündeki görüş giderek daha fazla sorgulanmaktadır. Kutsallık atfedilerek yüceltilen etnik ve sivil milliyetçilikler, beşeri iradeyi ilahi iradenin önüne koymaları nedeniyle siyasi bir inanç sistemine dönüşmüş (Smith, 2000) ve bu yönleriyle eleştirilerin odağı haline gelmişlerdir. Bu asimetrik konumlandırma, egemenliğin ilahi bir kaynağa dayanması gerektiğini savunan bazı İslami gruplar ile egemenliği etnik ya da ulusal bir kimlik temelinde tanımlayan milliyetçilik anlayışı arasında derin bir çelişki doğurmuştur. Her ne kadar din ve milliyetçilik düzen kurma ve sürdürme yönünde eşdeğer iddialar taşısalarda, yöneldikleri nihai amaçlar ve referans aldıkları kaynaklar bakımından aralarında süreklilik arz eden bir gerilim bulunmaktadır (Juergensmeyer, 2023). Bu gerilim, iki ol-

guyu birbirlerine karşı alternatif ideolojik hipotezler ve rakip düzen kurucu paradigmalara dönüştürür. Bazı İslamcı hareketlerin milliyetçiliğe yönelik karşıtlıkların temelinde, bu iki ideolojinin rakip düzen projeleri olarak algılanması yatmaktadır. Buna göre din, birey ile siyasi otorite arasındaki ilişkileri normatif değerler ve idealler aracılığıyla düzenlerken; milliyetçilik, bu ilişkiyi daha seküler ve rasyonel bir mantıkla kurgular.

İslami ekoller arasındaki küresel etkileşimler tarih boyunca süreklilik göstermiştir ve bu durum büyük ölçüde İslam'ın teolojik kökenlerinden kaynaklanır. İslam, bir inanç sistemi olmanın ötesinde, toplumsal dizaynı hedefleyen ve kolektif arzular içeren bir yapı olarak öne çıkar. Bu aksiyoner ruh, mensuplarını bir arada tutacak bütünlüklü ve istikrarlı bir siyasi mevcudiyet kazanamasa da, etnik gruplar arasında birleştirici bir köprü işlevi görerek milliyetçi duyguları törpüler ve ortak inancı paylaşan mü'minlere ümmetin bir parçası oldukları hissini kazandırır. Hem etnik kimliğe hem de ümmete yönelik aidiyeti içeren ikili bağlılık, etnopolitik seferberlikten ziyade ümmete dayalı siyasal tasavvur ve pratikleri teşvik eder. Bu akımı "*Müslüman milliyetçiliği*" olarak tanımlamak, formüle edilen kimliğin ve teritoryal vizyonun sınırlarının belirsizliği nedeniyle ilk bakışta kavramsal açıdan sorunlu görünebilir. Ayrıca, ideolojik söylem ile cari toplumsal gerçeklik arasındaki mesafe de eleştiriye açıktır. Ancak birçok müslümanın zihin dünyasında siyasi bir tasarım olarak yer edinen bu görüş, kitleleri kolektif eyleme yönlendirerek teori ile pratiğin buluşmasını sağlar.

Sömürgecilik karşıtı duruş ve Batı medeniyetine yönelik eleştiriye merkeze alan bu eğilim, aynı zamanda onun yerel (*seküler*) işbirlikçilerine karşı tepkiye dayanan ideolojik bir çerçeve sunar. Başka bir deyişle, ümmet anlayışı, birincil sadakatin yalnızca dini topluluğa yöneldiği, bu sadakatin sınırlarının etnik değil inanç eksenli çizildiği bir siyasi bilincin referans noktası haline gelir. Aynı etnik gruba mensup olsalar dahi seküler kesimler dışlanır; böylece ümmet tasavvuru, dini aidiyeti merkeze alan kapsayıcı ama aynı zamanda dışlayıcı bir kimlik politikasına dönüşür. İslam, toplumsal sorunlara yönelik sunulan yegane reçete olarak sunulur. Müslüman tarihine ve kültürel birikimine yabancı bir ideoloji olan ve beşeri egemenliğe dayanan seküler milliyetçilik, ilahi iradenin öngördüğü bir topluluk yaratmayı amaçlayan İslami düzene aykırı görülür (Zubaida, 2004).

Ancak özellikle Arap dünyasındaki bazı İslamcı hareketler, İslam'ı Arap milliyetçiliği ile uyumlu hale getirmeye çalıştıkları ve onu milliyetçiliği destekleyen bir araç olarak kullandıkları yönünde eleştirilere maruz kalmaktadır (Myhill, 2010; Tibi, 1997). Nitekim, Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan

el-Benna'nın, ulusal duyguları vurgulayan bir şekilde, “Araplar, İslam'ın dayanağı ve koruyucularıdır; her müslümanın Arap birliğinin yeniden canlanması ve desteklenmesi için çalışması bir görevdir” dediği aktarılmaktadır (Zubaida, 2004: 411). Bu tür söylemler, İslamcı hareketlerin milliyetçiliğe duydukları ideolojik yakınlıktan ziyade, ulus-devletin kimlik inşası sürecinde uyguladığı hegemonik baskılara karşı entelektüel direnç geliştiremeyeişlerini ve iktidar mücadelesinde avantaj sağlamak amacıyla milliyetçilikle kurdukları pragmatik işbirliğini gözler önüne sermektedir (Asad, 2003: 195-200). Dolayısıyla, İslamcıların ulus-devletin hegemonik yapısına karşı geliştirdikleri tepkiler, yalnızca bir ideolojik tutarsızlık ya da kararsızlıkla sınırlı değildir; aynı zamanda, meşruiyet kazanma, siyasal alanı genişletme ve güç dengesinde avantaj elde etme arayışlarının da bir yansımasıdır.

Buna paralel olarak, ulus devletler de İslami hareketlere yönelik mutlak baskı politikaları uygulamaktansa, bu yapıları siyasal sistem içerisinde denetim altına alarak ılımlılaştırma ve entegre etme yoluna giderler. Bu strateji sayesinde, potansiyel tehdit unsurlarını sistem içi aktörlere dönüştürerek yönetilebilir kılmayı amaçlar. Bu etkileşim, sadece İslamcıların siyasal sisteme adaptasyonu ile sınırlı kalmayıp, aynı zamanda devletin seküler reflekslerinde tolerans düzeyinin giderek düşürüldüğüne dair açık ve belirgin işaretler taşımaktadır. Türkiye’de son yirmi yılda devlet-toplum ilişkilerinde yaşanan dönüşüm ve milliyetçiliğin İslamileşerek melez bir karakter kazanması, söz konusu değişimin somut ve çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. Devletin seküler niteliği *müslüman kimliğiyle* uyumlu bir hal alırken, İslamcı hareketlerin söylem ve pratikleri de devletin ulusal çıkarları ve güvenlik politikalarıyla paralel bir seyir izlemeye başlamaktadır. Ulus-devletin seküler kimlik takıntısı ve uygulamaları yumuşadıkça, İslamcı hareketlerin ideolojik çizgileri giderek bulanıklaşmakta ve siyasi otoriteyle kurdukları ilişki daha pragmatik bir nitelik kazanmaktadır. Bu süreç, ulus-devletler ile İslamcı hareketler arasında karmaşık ve çok katmanlı bir etkileşim doğurur; hem direnç hem de işbirliği olasılıklarını aynı anda barındırarak, iki taraf arasında esnek ve çok boyutlu bir ilişki ağı oluşturmaktadır. Sonuç olarak, *seküler milliyetçilik* ve *müslüman milliyetçiliği* metamorfoza uğrayarak, karma ve melez dini milliyetçilik formlarının gelişimine zemin hazırlamaktadır.

Sonuç

Dini milliyetçilik olgusu, akademik literatürde ve ulusal-uluslararası kamuyunda çeşitli örnekler üzerinden tartışılmasına rağmen, kavramın taşıdığı müphemiyet yeterince ele alınmamıştır. Bu çalışma, küresel ölçekte farklı ör-

neklerden yola çıkarak kavrama ilişkin kategorik bir sınıflandırma sunmakta ve söz konusu kavramsal belirsizliği gidermeyi hedeflemektedir. İlk modelde inanç, grup kimliğini “ötekinden” ayıran kurucu bir unsur olarak öne çıkar. Bu bağlamda, dini mensubiyet ile etnik iddialar arasında *geçici* ve *kurumsal* olmak üzere iki temel yönelim belirginleşir. Sekülerleşme kapasitesine ve çevredeki rakip milliyetçiliklerle kurulan ilişkilere bağlı olarak, din bazı durumlarda milli bilincin oluşumuna katkı sunduktan sonra kamusal alandan geri çekilirken; kimi vakalarda ise dini aidiyet ile etnik kimlik arasında istikrarlı ve kurumsallaşmış bir uyum göze çarpar. Din ekseninde biçimlenen topluluk bilinci, direngen karakteriyle, toplumsal aktörler nezdinde dinin yalnızca milli kimliğin bir bileşeni değil, aynı zamanda kolektif aidiyetin vazgeçilmez bir parçası olduğu yönünde güçlü bir farkındalık oluşturur. Karma modelde ise din, doğrudan milli kimliğin kesintisiz bir işaretleyicisi olmasa da, onu pekiştiren ve sınırlarını esneten bir işlev üstlenir. Dini ve etnik kimlikler arasında pürüzsüz bir eşleşme bulunmamakla birlikte, dinin milli bütünlüğün korunması ve sürekliliği açısından kritik bir rolü olduğuna dair inanç, bu iki kimliği bütünleştirme yönündeki çeşitli girişimlere zemin hazırlar. Din, milli benliğin ayrılmaz bir parçası haline getirilmesine yönelik çabalar ve bu yönelime karşı gelişen dirençler sonucunda, toplumsal kimlik inşası sürecinde hem teşvik edilen hem de sınırları karşıt söylemlerle tartışmaya açılan bir olguya dönüşür.

Üçüncü kategoride, kolektif kimlik ve grup tahayyülü dini sınırlar boyunca çizilirken, siyasi mobilizasyonun odağına etnik referans yerine daha geniş bir üst kimlik veya ait olunan medeniyet yerleştirilir. Bu model, dini kimliğin kapsayıcı bir kültür ve medeniyet havzasıyla birleştiği özgün bir dini milliyetçilik formunu temsil eder. Böylece inanç, yalnızca toplumsal düzen kurma arayışlarının referans kaynağı olmanın ötesine geçerek, medeniyetler arası gerilimin merkezinde konumlanır. Bu durum, ulusal sınırların giderek belirsizleştiği ve küresel sistemin köklü bir sorgulamaya tabi tutulduğu normatif bir çerçeve sunar. Bu çalışmada ortaya konan üçlü sınıflandırma, dini milliyetçiliğe yönelik tekil ve kapsayıcı bir tanım geliştirmekten kaçınarak, din ile milliyetçilik arasındaki kesişim ve ayrışım sınırlarının sabit olmadığını, tarihsel ve bağlamsal koşullara bağlı olarak esnek bir nitelik taşıdığını vurgulamaktadır. İlk iki modelde dindarlaşma ve seküler bilinçlenme paralel ilerlerken, reaksiyoner modelde *mutlak hakikat tasarımı* yalnızca metafizik düzlemle sınırlı kalmayıp, dünyevi alanın tüm katmanlarına nüfuz eden bir fenomen olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak, seküler olguların kutsallaşması ile kutsal geleneklerin sekülerleşmesi arasındaki karşılıklı etkileşim, sadece dinin geri dönüşünü değil, aynı zamanda sekülerleşmenin taşıdığı çok

katmanlı anlam ve karmaşıklıkları da yansıtır. Dini ve seküler milliyetçilik biçimleri arasında giderek artan yakınlaşma, katı milliyetçiliklerin bu etki-leşime hızla uyum sağlayarak evrim geçirmesine ve daha melez modellere dönüşmesine zemin hazırlar.

Kaynakça

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Open road media.
- Berger, P. L. (1969). *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Anchor (Vol. 715). Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, P. L. (1996). Secularism in retreat. *The National Interest*, (46), 3-12.
- Berger, P. (1997). Epistemological modesty: an interview with Peter Berger. *Christian Century*, 114(30), 974.
- Berger, P. L. (2017). The desecularization of the world: A global overview. *The new sociology of knowledge*, 61-76.
- Bougarel, X. (2018). Bosnia-Herzegovina-How much Did Islam Matter?. *Journal of Modern European History*, 16(2), 164-168.
- Brass, P. R. (1991) *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, Sage Publications.
- Breuilly, John. (1994). *Nationalism and the State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brubaker, R. (2006). *Ethnicity without groups*. Harvard university press.
- Brubaker, R. (2012). Religion and nationalism: Four approaches. *Nations and nationalism*, 18(1), 2-20.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago press.
- Connor, W. (1978). A nation is a nation, is a state, is an ethnic group is a.... *Ethnic and racial studies*, 1(4), 377-400.
- Çağlayan, M. (2024). How does religion influence an emerging nationalism? Evidence from the Kurdish context in Turkey. *Nations and Nationalism*.
- Çetinsaya, G. (1999). Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of "Turkish-Islamic Synthesis" in modern Turkish political thought. *The Muslim World*, 89(3-4), 350-376.
- Demerath, N. J. (2003). *Crossing the gods: World religions and worldly politics*. Rutgers University Press.
- Dingley, J. (2011). Sacred communities: Religion and national identities. *National Identities*, 13(4), 389-402.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. The Free Press.

- Eastwood, J. ve Prevalakis, N. (2010). Nationalism, religion, and secularization: An opportune moment for research. *Review of Religious Research*, 90-111.
- Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought: The response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century*. Macmillan.
- Farzaneh, M. M. (2007). Shi'i ideology, Iranian secular nationalism and the Iran-Iraq war (1980-1988). *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7(1), 86-103.
- Flood, G. (2006). Reflections on Tradition and Inquiry in the Study of Religions. *Journal of the American Academy of Religion*, 74(1), 47-58.
- Gans, H. J. (1994). Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation. *Ethnic and racial studies*, 17(4), 577-592.
- Gellner, E. (1964). *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Cornell University Press.
- Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (Oxford/New York: Oxford University Press, 1996), pp. 41-55.
- Gorski, P. S. (2000). The mosaic moment: An early modernist critique of modernist theories of nationalism. *American Journal of Sociology*, 105(5), 1428-1468.
- Gorski, P. S. ve Perry, S. L. (2022). *The flag and the cross: White Christian nationalism and the threat to American democracy*. Oxford University Press.
- Greenfeld, Liah (1996). The modern religion?. *Critical Review*, 10(2), 169-191.
- Greenfeld, L. (2005). Nationalism and the mind. *Nations and Nationalism*, 11(3), 325-341.
- Gurses, M., Fox, J., & Ozturk, A. E. (2023). State and faith: the supply-side theory of religion and the case of Turkey. *Southeast European and Black Sea Studies*, 24(3), 617-637.
- Hastings, A. (1997). *The construction of nationhood: Ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge University Press.
- Haynes, J. (2010). Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Atatürk to the AKP. *Australian Journal of International Affairs*, 64(3), 312-327.
- Hechter, M. (1975). *Internal colonialism: The Celtic fringe in British national development*. University of California Press.
- Hibbard, S. W. (2010). *Religious politics and secular states: Egypt, India, and the United States*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Hobsbawm, E. J. (1990) *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press.
- Hroch, M. (1993). *Social preconditions of national revival in Europe: A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations*. Columbia University Press.
- Islam, M. (2024). Authoritarianism and majoritarian religious nationalism in contemporary India. *World Affairs*, 187(2), 137-150.
- Iveković, I. (2002). Nationalism and the political use and abuse of religion: The politicization of orthodoxy, Catholicism, and Islam in Yugoslav successor states. *Social Compass*, 49(4), 523-536.
- Juergensmeyer, M. (2019). The new religious state. In *Religion and Politics* (pp. 259-271). Routledge.

- Juergensmeyer, M. (2023). *The new cold war?: Religious nationalism confronts the secular state* (Vol. 5). Univ of California Press.
- Kadioğlu, A. (1996). The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity. *Middle Eastern Studies*, 32(2), 177-193.
- Kardaş, M. Ö. (2023). The 'ascendance' of deism in Turkey: Context, drivers and debate. *Southeast European and Black Sea Studies*, 24(3), 595-615.
- Keddie, N. R. (1998). The new religious politics: where, when, and why do fundamentalisms appear?. *Comparative studies in society and history*, 40(4), 696-723.
- Kedourie, E. (1996) *Nationalism*, Oxford: Blackwell, 4th Expanded Edition
- Köseoğlu, T. (2023). Mukaddesatçılık: A Cold War Ideology of Muslim Turkish Ressentiment. *International Journal of Middle East Studies*, 55(1), 84-105.
- Kurt, U. (2010). The Doctrine of "Turkish-Islamic Synthesis" as Official Ideology of the September 12 and the "Intellectuals' Hearth-Aydınlar Ocağı as the Ideological Apparatus of the State. *European Journal of Economic and Political Studies*, 3(2), 2010.
- Lord, C. (2017). Between Islam and the nation; nation-building, the ulama and Alevi identity in Turkey. *Nations and Nationalism*, 23(1), 48-67.
- Margolis M.F. (2020). Who Wants to Make America Great Again? Understanding Evangelical Support for Donald Trump. *Politics and Religion*, 13(1), ss. 89-118.
- Marsh, C., Herb, G. H. ve Kaplan, D. H. (2007). Religion and nationalism. *Nations and Nationalism*, 1, 1770-1880.
- McGarry, J. ve O'Leary, B. (1995). *Explaining Northern Ireland: Broken Images*. Wiley-Blackwell.
- Mitchell, C. (2006). The religious content of ethnic identities. *Sociology*, 40(6), ss.1135-1152.
- Myhill, J. (2010). The Islamization Of Arab Nationalism. *Critical Review*, 22(1), ss.19-43
- Nairn, T. (1977). *The break-up of Britain: Crisis and neo-nationalism*. Verso.
- Nandy, A. (1997). The Twilight of Certitudes: Secularism, Hindu Nationalism, and other Masks of Deculturation. *Alternatives*, 22(2), ss.157-176.
- Oommen, T. K. (1997). Citizenship, nationality and ethnicity: Reconciling competing identities. Cambridge: Polity Press.
- Özkırımlı, U. (2009). *Milliyetçilik kuramları: Eleştirel bir bakış*. Doğu Batı Yayınları.
- Renan, Ernest. 1996. "What Is a Nation?," çev. Martin Thom, *Becoming National: A Reader*, der. Geoff Eley and Ronald Grigor Suny, Oxford University Press, ss. 41-55.
- Rieffer, B. A. J. (2003). Religion and nationalism: Understanding the consequences of a complex relationship. *Ethnicities*, 3(2), 215-242.
- Roshwald, Aviel. (2006). *The endurance of nationalism: Ancient roots and modern dilemmas*. Cambridge University Press.
- Saygı, H. ve Aslan, C. (2020). Türkiye'de Partilerin Milliyetçilik ve Din Anlayışları. *Liberal Düşünce Dergisi*, 25(99), ss.79-104.
- Shady, S. N. (2021). Territory and the divine: the intersection of religion and national identity. *West European Politics*, 45(4), 744-766.
- Smith, A. D. (1996). Opening statement Nations and their pasts. *Nations and nationalism*, 2(3), 358-365.

- Smith AD. (2000). The Sacred Dimension of Nationalism. *Millennium*, 29(3):791-814.
- Smith, A. D. (2003). *Chosen peoples*. Oxford University Press.
- Snyder, L. L. (1976). *Varieties of nationalism: A comparative study*. Dryden Press.
- Soper, J. C. ve Fetzer, J. S. (2018). A Theory of Religion and Nationalism. *Religion and Nationalism in Global Perspective*.
- Spohn, W. (2003). Multiple modernity, nationalism and religion: a global perspective. *Current sociology*, 51(3-4), 265-286.
- Stark, R. (1999). Secularization, rip. *Sociology of religion*, 60(3), 249-273.
- Stroup, D. R. (2017). Boundaries of belief: Religious practices and the construction of ethnic identity in Hui Muslim communities. *Ethnic and Racial Studies*, 40(6), 988-1006.
- Tibi, B. (1997). *Arab nationalism: between Islam and the nation-state*. Springer.
- Uzer, U. (2016). An intellectual history of Turkish nationalism: between Turkish ethnicity and Islamic identity. *Insight Turkey*, 18(4), 228-231.
- Van der Veer, P. (1994). *Religious nationalism: Hindus and muslims in India*. Univ of California Press.
- Van Der Veer, P. (2008). Religion, secularism, and the nation. *India Review*, 7(4), 378-396.
- Weber, M. (1993). *The sociology of religion*. Beacon Press.
- White, J. (2014). *Muslim Nationalism and the new Turks*, Princeton University Press
- Whitehead, A. L., Perry, S. L. ve Baker, J. O. (2018). Make America Christian again: Christian nationalism and voting for Donald Trump in the 2016 presidential election. *Sociology of religion*, 79(2), 147-171.
- Wilson, B. (1983). *Religion in sociological perspective*. Oxford University Press.
- Yıldız, T. ve Çengel, E. (2024). The Repertoires of Religious Nationalism: The Case of İsmet Özel. *Nationalities Papers*, 52(2), 380-396.
- Zubaida, S. (2004). Islam and nationalism: continuities and contradictions. *Nations & Nationalism*, 10(4)