
TÜRK DEVRİMİ, DEVLET ve KÜLTÜR

*

*Yılmaz Çolak**

ÖZET

Bu çalışmada, 21. yüzyılın ilk yıllarında Türkiye’de halen derinden hissedilen “kültür savaşlarının” yolaçtığı siyasal kutuplaşmanın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan, Türk Devriminin oluşturmaya çalıştığı kültür anlayışı ve onun siyasal sonuçları incelenmektedir. Burada, resmi kültür formatının, yaşayan ve geleneksel olandan ziyade “modern” ve “medeni” olmayı önceleyen yeni bir (modern ve laik) hayat tarzını gösterdiği ve bunu toplumda var olan hayat tarzları arasında katı bir hiyerarşi kurarak gerçekleştirdiği tartışılacaktır. Tartışma, Fransız devrimci geleneği temel alınarak sürdürülecektir. Bu bağlamda, siyasal anlamda modernite projesine içkin olan kültür kavramı devlet, milliyetçilik, kamusal alan ve vatandaşlık kavramları etrafında analiz edilecek ve günümüz vatandaşlık tartışmalarına olan etkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, devrim, milliyetçilik, medeniyet, vatandaşlık, Türk kimliği.

KÜLTÜR VE FRANSIZ CUMHURİYETÇİ DEVRİMCİ GELENEK

Son yıllarda dünya hızlı bir değişim sürecine girmiştir. Yaşadığımız bu dönemi, belirsizlikler çağı olarak adlandırabiliriz. Bu belirsizlik dönemi; ulus,

* Doç. Dr., Doğu Akdeniz Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Bölümü.

vatandaş ve egemenlik gibi ulus-devletin temel unsurlarını aşındıran, yukarıdan gelen çokuluslu güçler ile aşağıdan gelen kimlik hareketleri neticesinde belirginleşen küreselleşme süreci ile birleşmiştir (Bknz, Bauman, 1997: 3, 21-25). Zaman geçtikçe, yekparelikten daha çok farklılığa, homojenlikten heterojenliğe, tekkültürlülükten çokkültürlülüğe daha fazla önem verilmeye başlandı. Bu bağlamda bir fikir ve söylem olarak “kültür”, gittikçe artan oranda daha fazla tartışılan bir konu haline geldi ve özellikle devlet-birey ve devlet-toplum ilişkileri temelinde mücadele aracına dönüştü.¹ Böylece, ulus-devletin tekkültürlülüğüne yönelik çokkültürlü toplum yapısından kaynaklanan baskıların artması ile birlikte, siyaset ve kültür arasındaki ilişki de, yeni bir döneme girmeye başladı.

Bütün dünya kamuoylarını meşgul eden çokkültürcülük, vatandaşlık, kimlik üzerine yapılan tartışmaları daha iyi anlamlandırmak için, kültür kavramını, milliyetçilik ve ulus-devlet ilişkisi bağlamında analiz etmemiz gerekmektedir. Şayet böyle bir ilişki çerçevesinde ele alacak olursak, kültür, “inşa edilen” bir yapı olarak ortaya çıkmakta; dolayısıyla da, her zaman “tartışılan, tesadüfi ve tarihsel olarak temellendirilmiş” görüntü arz etmekte ve böylece “siyasi hareket ve kimliğin bir yapılandırma unsuru” olmaktadır (Warren, 1993: 17). Bu tarz bir yaklaşımda kültür, yaşamın her alanını standartlaştırıp zaptedmeye çalışan ulus-devletin milliyetçi ideolojisinin ürünü olarak belirir. Tarihsel olarak 19. yüzyıl boyunca Avrupalı devletler, kültürü, toplumu şekillendirip dönüştürme projesinin hem nesnesi ve hem de bir aracı olarak görmeye başlamıştır. Bu durum, “yaşam biçimlerini dönüştürmek için, aktif bir siyaset ve kültür politikasına” temel oluşturan modernist bir kültür programına dayanmaktaydı (Bennett, 1998; 104). Kısaca ifade edecek olursak, ulus-devletler, kendi kültürünü, faal bir şekilde yürüttüğü toplumu şekillendirme projesinin bir parçası olarak inşa etmiştir. Bu durum, Gellner’in değerlendirmesinde açık ifadesini bulmaktadır: Genel normlar içinde sosyalleşmenin ifadesi olan ulus-devletin en önemli görevlerinden birisi, homojen bir kültür tanımlamak ve bu homojen kültürü yeniden üretmektir (Gellner, 1987). Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, modern siyasal otorite, uyguladığı milliyetçi ve kültürel politikalarla kendine özgü bir kültür -milli kültür- tanımlayarak, bir yandan kendi meşruiyetini sağlamlaştırmaya, diğer yandan vatandaşlarını bu bütünün parçaları olarak kurgulamaya çalışmaktadır.

¹ Bknz (Eller, 1997: 251-53). Aslında bu “hangi grupların ve çıkarların gücü eline alacağı ve eğitim, hükümet, kurumlar ve sanat gibi alanlarda toplumun yeniden ve yeniden üretileceği”nin mücadelesidir (s.251).

Batıda, ulus-devletle ilişkisi anlamında, ideal tip olarak iki kültür yaklaşımı vardır: Bunlar Fransız ve Alman modelleridir. Fransız modelinde, kültür medeniyet söylemi ile örtüşmektedir. Kültür, Norbert Elias'ın (1978) vurguladığı "medenileşme projesinin" parçası olarak, genelde aydınlanma ideallerine dayandırılan "düzenli" bir toplum vizyonudur. Diğer bir deyişle, kültür işlenebilir bir şeydir, yeni ve "iyi" bir hayat tarzını gösterir. Bu anlamda hayat tarzları arasında bir "hiyerarşi" kurar. Aslında burada yapılan bir kültür derecelemesidir: Tabii olan ya da çağdaş olan kültür, geri/arkaik kültür şeklinde bir hiyerarşi. Evrensel kategorilerle tarif edilmiş genel bir söyleme oturtulan bu kültür, farklı geleneksel ve partiküler değer anlayışlarına kapalı değildir, yani dışlayıcı değildir. Fakat burada önemli bir şart vardır: Dışarıdakilerin tanımlanan kültürün bir parçası olmalarının yolu onu iyice özümsemelerinden geçer. Bir başka ifade ile çerçevesi çizilen kültür formatı, "asimilasyonist" bir mantığa dayanır. Bu modelin dayandığı milliyetçilik, yukarıdan aşağıya gerçekleşen ve devletin aygıtları kanalıyla etkili olarak yürüttüğü milliyetçiliktir. Diğer bir deyişle, var olan devletin kendine bir millet ve kültür inşa etmesi mantığına dayanır.² Böylece, siyasal elitlerin ve entellektüellerin, kültürel doktrinlerine uygun bir tarzda pompalanan, "iyi bir hayat" ve "iyi bir yarar" söylemi ön plana çıkmaktadır. Bu "yarar" söylemi, devletle kültür arasındaki ilişkinin olmazsa olmaz bir sonucudur. Bu bağlamda tek amaç, değinilen anlayışa dayanarak milli ve kültürel kimliğin temel unsurunu oluşturan "ortak değerler" yaratmaktır. Siyasal cemaate üyelik, yani, vatandaşlık, evrensel adalet prensipleri ve haklara sahip olmaktan daha çok, paylaşılan sembollere ve mitlere dayanan, duygusal ve etkili bir kimliği içselleştirmekten geçer.³ Çünkü, paylaşılan bir kültürel kimlik hissi, vatandaşlığı oluşturmanın ve güçlendirmenin ön şartı olarak değerlendirilir. Bu yüzdendir ki, farklılıklar özel alanın sınırları içinde düşünülür.

İkinci model ise Alman-romantik geleneğinden gelen kültürün organik ve farklılaştırıcı yaklaşımıdır. Bu model, Fransız medeniyet yaklaşımı ile örtüştürülen Aydınlanmanın evrenselci ve bireyci ideallerine ve "Aklın" hakimiyetine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzdendir ki, Fransız modelinin tersine, bu kültür söyleminde medeniyet ve kültür ayrımı ön plana çıkar. Romantiklere göre, medeniyet ikincil bir öneme sahiptir; insan hayatının görünen tarafını temsil eder ve toplumun kuru ve karanlık bir hal almasına sebep

² Yukarıdan aşağıya gerçekleşen milliyetçilik için Charles Tilly'nin (1996: 299-302) bakabilirsiniz. Bu milliyetçilik söylemi, "millet-inşa" mantığına dayanır (Parekh, 1995: 36).

³ Vatandaşlık nosyonu ile millet-inşa süreci ve kültürel kimlik arasındaki siki bir ilişki vardır (Kymlicka ve Norman, 1994; Brubaker, 1990).

olur (Elias, 1978: 4). Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, medeniyet, hayatı kuşatan ve ona anlam veren bir “Ruh’tan” yoksundur. Bunun karşısında ise kendine has, otantik gelenek oluşturma mantığına dayandırılan kültür vardır ve yaşayan değerler bütünü olarak toplumun ruhunu yansıtır. Bireyler ancak o bütünün içinde kalarak kişilik ve kimlik kazanabilirler.⁴ Medeniyet bu yapıyı bozan bir unsur olarak görülür. Romantik modelin dayandığı milliyetçilik söylemi, aşağıdan yukarıya doğru gelişen ve devletini arayan bir milliyetçiliktir (Tilly, 1996: 304; Parekh, 1995: 36-37). Öncelikle, var olan bir halkın kendi ulus-devletini oluşturması sürecini kapsamaktadır. Bu siyasal projeye göre, kültür, işlenecek, yeniden inşa edilecek bir yapı değildir. O vardır ve kendisine ait bir otantik değerler bütünü içinde barındırır. Devlet elitlerine ve entellektüellere düşen, sadece milletin kendine has tarihini bulup çıkarmak ve onu yabancı etkilerden korumaktır. Alman modelinde, “paylaşılan” kültür, daha çok etnik temelde tanımlanır. Bu gruba ait olmayanlar, siyasal üyelikten, vatandaşlıktan, mahrum kalırlar; yani dışlayıcı bir kimlik vazedilir (Brubaker, 1990: 394-95). Diğer bir ifadeyle, vatandaşlığın sınırlarını çizen siyasal cemaatin bir parçası olmanın yolu, katı bir şekilde tanımlanmış gelenek ve etnik temel oturtulan kültürel cemaate ait olmakla mümkün olur.

Yukarda da değinildiği gibi, Fransız Cumhuriyetçi, devrimci geleneğinde, Aydınlanma felsefesinden beslendiği için medeniyet ve kültür, ontolojik ve epistemolojik bir kopuşu yansıtır. Ayrıca bu iki kavram, yeni bir laik “Hakikat” ile “aydınlanmış” ve “medenileşmiş” yöneticilerin, tek kültür-yapıcıları haline geldiği, yeni modellere dayanan, yeni bir sembolik evren yaratma eğilimini de yansıtır. Bu eğilimin kalbinde ise, “düzenli” toplum ve “medenileştirilmiş” vatandaşlar yaratılması fikri vardır. “İnsanın kendi kendini eğitmesi” vizyonu, “düzenli toplum” inşa etmeyi ifade ediyordu. Bu anlayış, Fransız devrimi sonrası Jakobenlerin yönetimi altında, kapsamlı bir siyasi proje haline dönüştü. Projenin amacı için, bütün yaşam biçimleri, “medenileştirici” idareciler tarafından, yukarıdan aşağıya sürdürülen kültürel bir haçlı seferinin nesnelere haline geldi. Burada, modern kamusal alanı her açıdan belirleyen “yeni yaşam biçimi”, aile ilişkilerinden sanatsal ve müzikal beğeniye kadar her yapıya saldırarak özel alana doğru genişletilmiştir (Ranciére, 1995: 8). Bu dönüştürme çabası, Cumhuriyetçi bir istek etrafında, herkesi eşitlemeye çalıştı. Medenileştirme misyonu ile, devlet ve aktörleri, bu süreçte belirleyici bir rol oynadı. Üretilen kültür, “geri kalmış unsurları” medenileştirerek dönüştürmede kullanıldı. Bu dönüştürme çabası, yaşam biçimleri arasında geleneksel

⁴ Her şeyden önce, insanoğlu sosyalleştiği ve kişilik kazandığı mahalli ve geleneksel bağları aşan ve her şeyi kavrayacak üstün bir “Akla” sahip değildir. Dolayısıyla, kendisine yeni baştan bir değerler bütünü oluşturmaktan çok uzaktır (Schmitt, 1986: 80).

ile modern temelinde katı bir hiyerarşi kurarak “yüksek” ya da “gelişmiş” olanı öncüllemek suretiyle yürütülmüştür; aslında yapılmak istenen kültürel farklılıkları homojen bir bütüne dönüştürmekti.

İşte bu nedendir ki, kültürün bu nosyonu asimilasyonistti ve bu yüzden de hem kapsayıcı hem de dışlayıcı eğilimlere sahipti. Jakobenlerin kurmaya çalıştıkları cemaatleri, herkesin medeni ve vatansever vatandaşa dönme potansiyelinin olması anlamında oldukça kapsayıcıydı. Kapsamanın bu misyonuna karşı konulamazdı ve hatta reddedilemezdi.⁵ Jakobenlerin söylemine göre, Fransız siyasi topluluğuna ya da halkına katılma, ancak kültürel asimilasyon kanalıyla mümkündü. Aslında bu durum, Devrimle kurulan vatandaşlık ve milliyet arasındaki güçlü bağdan kaynaklanıyordu. Dışardakiler/yabancılar, eğer kendi eski hayat tarzlarından vazgeçip kültürel entegrasyon sürecinden geçtikten sonra, Fransız milletinin “gerçek” bir üyesi olarak kabul edilebileceklerdi. Eğer vazgeçmezlerse, dışlanacaklardı. Sonuç olarak Fransız olmanın yolu, sivil ve siyasal değerlerin içselleştirilmesi kadar, dil ve kültür asimilasyonunda da geçiyordu.⁶

Bu bağlamda, Fransa, 19. yüzyıl boyunca, dil ve kültür birliğini, devlet aygıtlarını etkin kullanarak gerçekleştirmeye çalıştı. Bu dönemde Fransız devleti, yeni Fransız kimliğine ortak bir kültürel öz sağlamak için arayışlara başlamıştı. Devrimi tamamlama iddiası ile ortaya çıkan bu hareket, 3. Cumhuriyet döneminde doruk noktasına çıkmıştır. Fransız Cumhuriyetçiler, bir millet ve yurt duygusu yaratmak yoluyla, kitleleri, özellikle de köylüleri, asimile etmek ve medenileştirmek için çaba sarf etmişlerdi.⁷ Ayrıca bu medenileştirme misyonu, Fransa dışında Fransız emperyalizmini meşrulaştırmak için de kullanılmıştır. 1880’lerin bu milliyetçiliği, “temel şartları günümüze kadar da uzanan vatandaşlık yasaının yayılmacı ve asimilasyonist bir reformu” için temel oluşturuyordu (Brubaker, 1990: 393). Bu kanun, yeni vatandaşlığa kabul edilmiş yabancılar (genellikle göçmenler) ve koloni idaresi altında yaşayanlar için de uygulanı gelmiştir. Cumhuriyet kurumları, Fransa’da yaşayan köylüleri,

⁵ Giesen (1999; 247) bu kapsama misyonunu şöyle tarif ediyor: “Dışarda kalanların direnmeye yönelik her hareketi sadece bireyin (siyasal ve sosyal yapıya) dahil edilmesini riske sokmaz, ayrıca kapsamanın tüm misyonuna da meydan okur. Dışardakiler, ne bir hak ne de bir mantık çerçevesinde kapsamaya direnemezler. Bu misyonu her kim sorgular ise bastırılmalı ve yok edilmelidir.”

⁶ Vatandaşlık ve milliyet arasındaki ilişki ile onların asimilasyonist ve kapsayıcı özellikleri için bakınız Brubaker (1990).

⁷ “Üçüncü Cumhuriyet’in Fransa’nın kırsal kesimlerindeki medenileştirici çabaları” için bakınız Weber (1991: 31-32).

nasıl medeni ve milli Fransızlara dönüştürdüyse, aynı şekilde göçmenleri ve koloni idaresi altındakileri de dönüştürmek için çalışıyordu.

Ne var ki, üyeliğin bu asimilasyonist anlayışı, hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olmak suretiyle, çelişkili bir durum arz etmektedir. Fransa içinde siyasi topluluğa üye olmanın yolu, Fransız kültürüne veya merkezin değerler sistemine asimile olmaktan geçmektedir. Eğer birisi kendine has aidiyetleri koruma ve yaşatma konusunda ısrarcı olursa, genel kabul gören bir kamu kimliği edinmekten mahrum olur. Aslında yapılan şey, evrenselci bir sistem içinde “partiküleristik dışlama” dır (Dubois, 2000: 26). Bu durum, koloni idaresi altındakilerin ve son dönem gelen göçmenlerin durumuyla ilgili olaylarda ise daha da açık bir hal almıştır. Fransız koloni rejimine göre, onlar, “Cumhuriyet’in vatandaşları” olarak asimile olma potansiyeline sahip kişiler olarak görülmekteydi, fakat “bu asimilasyon, eğitim ve gelenekselden moderne doğru evrilme yoluyla yavaş yavaş gerçekleşebilecek bir dönüşüm sürecine dayanıyordu” (Dubois, 2000: 20).⁸ Dışlama, bu noktada, “tam vatandaş” olarak bütün özgürlüklere ve haklara sahip olmak için yeterli düzeyde gelişmemiş olarak farz edilen kişiler için söz konusudur. Tam vatandaş olmak demek, “arkaik” ve geleneksel yaşam biçimlerinden bağımsız olmak anlamına gelmektedir.

TÜRK DEVRİMİ VE DEVLET’İN KÜLTÜR ANLAYIŞI

Türk modernleşme tarihine baktığımız devlet ve kültür kavramlarının iç içe geçtiğini görürüz. Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarında kültürün yu-karda değinilen hakim iki modelinin Osmanlı aydınları arasında kabul gör-düğü ve hatta devletin uygulamalarına yansıdığı görülür. İkinci Meşrutiyet dönemi Türkçüleri ve İslamcılar arasında Alman tipi otantik kültür söylemi ağırlıklı olarak kabul edildiği ileri sürülebilir. İslamcılarının modernite projesi, medeniyeti maddi ve manevi diye ikiye ayırmak suretiyle, Batılı olarak ta-nımlanan kültürel unsurları tamamen reddeden bir yaklaşım geliştirmişlerdi (Berkes, 1964: 363). Ziya Gökalp’ın temsil ettiği Türkçüler ise, Alman Roman-tikleri gibi, kültür medeniyet ayrımı yapmışlar, ama onlardan farklı olarak kültür ile medeniyetin bir çatışma içinde olmaları gerektiği düşüncesini redetmişlerdi. Ziya Gökalp’e göre, kültür yaşayan, toplumda var olan değer-leri ifade eder ama medeniyetin gerekleri doğrultusunda evrilerek değişebilir ve işte bu nedendir ki birbirlerini tamamlarlar (Gökalp, 1975: 43-57). Bu dö-nemin diğer düşünsel ve ideolojik hareketi olan Garpcılar arasında ise Fransız tipi kültür söyleminin ön plana çıktığı görülür. Her alanda komple bir dönü-

⁸ Dubois’nun öne sürdüğü gibi, “bu kapsama ve dışlama karmaşası, ve evrensel prensiplerin uygulamalarının ertelenmesi, bir nevi ‘Cumhuriyetçi ırkçılık’ dır.”

şümü öngören Garpcıların modernite projesi, gelişip modern bir toplum olabilmek için geleneksel kültürel formattan tamamen sıyrılıp, Batının kültürel standartlarını benimsemenin gerekliliğini vurgular. Bir başka ifadeyle, otantik kültür söylemini reddeder, yeni bir moral ve değerler sistemi kurmanın gerekli olduğunu savunur (Hanioglu, 1983: 1384-86). Kemalist modernite projesi, özellikle Garpcı gelenekten beslenerek, her şeyden önce “muasır” medeniyetin içerisinde yer alabilmek için gerekli görülen bir “Kültür Devrimi”⁹ öngörmekteydi.

Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında devrimci devlet seçkinlerinin biricik amacı, yeni bir toplum ve yeni bir insan yaratmak olarak belirmektedir. Medeniyet ve kültür kavramları bu projede merkezi konuma sahiptirler. Daha çok Fransız modelinden esinlenilmek suretiyle, Kemalist söylemde iki kavramın örtüştüğü görülür. Bu söyleme göre, medeniyet bir bütün olarak değerlendirilmelidir, çünkü o insanların maddi ve manevi alanlarda ürettiği her şeyi kapsar. Bu özelliği ile evrenseldir ve her yerde uygulanabilir.¹⁰ Batı medeniyetinin temsil ettiği bu medeniyet, her şeyden önce “yeni” ve “gelişmiş” bir hayat tarzını gösterir. Böylece, Fransız modelinde olduğu gibi, “estetikleştirilmiş ve kibarlaştırılmış davranış”, “genel değerler” ve “gelişme ideali”, bu medeniyet söyleminde merkezi konuma sahiptir. Dolayısıyla, resmi yaklaşım, medeniyeti teknolojik ve yabancı bir moral değerler bütünü olması itibarıyla milli kültür açısından zararlı gören romantik anlayışı reddeder.¹¹

Kemalistlerin Batı medeniyetini bir üst kategori biçiminde yani evrenselci, tarih dışı ve gelişimci bazda içselleştirmesi, dünya tarihinin ve medeniyetinin Avrupalılaştırılması anlayışı ile örtüşmektedir. Temelde bir Aydınlanma ideali olan bu yaklaşımda, dünyanın doğrusal bir gelişim içinde olduğu varsayılmaktadır. Medeni ve barbar, gelişmiş ve ilkel, Batı ve Doğu gibi ontolojik ve epistemolojik düzlemde tanımlanan ikili kategoriler onun sınırlarını belirleyen unsurlardır. Bu çiftlerden ilkleri Batı medeniyetine, ikinciler ise Doğu medeniyetine aittir.

1930’larda Kemalizm’in devlet ideolojisi olarak kurgulanması için yazılan kitaplardan birinin yazarı olan Peyami Safa’ya (1993: 111-35) göre, Kemalist

⁹ Nur Yalman (1973: 154), “Kültür Devrimi” ile Kemalistlerin “varolan kültüre yönelik öldürücü bir darbe indirerek yeni bir kültür ve yeni bir insan oluşturulmaya” çalışıldığını söylemektedir.

¹⁰ Atatürk bunu Cumhuriyet’in ilk yılında, 1923’de, medeniyetin tek olduğunu ve günümüzde bu medeniyetin Batı medeniyetinin temsil ettiğini, gelişmek için muhakkak onun bir parçası olmak gerektiğini belirtmişti (Atatürk’ün medeniyet üzerine bu döneme ait değerlendirmeleri için bk. Atatürkçülük, 1983: 351 ve 353).

¹¹ Mustafa Kemal’in medeniyet anlayışının Fransız ve Alman anlayışları ile bir karşılaştırması için Karal’ın (1946: 39-45) çalışmasına bakınız.

söylemde Batı ve Doğu bir zihin ve ruh halini gösterir. İşte bu nedendir ki, medenileştirici yöneticiler yeni Türklerin Batı zihniyetini ve dünya görüşünü edinmelerini sağlamak için yoğun çaba sarf ettiler (Tunaya, 1960: 154). Bu yüzden, Kemalistler için, Batılı olmanın yolu içinde buldukları Doğu -İslam- medeniyetinden kurtulup, Batı medeniyetinin bir parçası olmaktan geçmektedir. Batı, esasında bir kültürel kimliğin adı olarak, kültürel dönüşüm için model olarak seçilmişti, çünkü onun medeniyeti tek ve evrenseldi. Her şeyden önce, Kemalist modernleşme bu anlayışa, yani, medeniyet değiştirme yaklaşımına dayandırılmıştır. Genel hatlarıyla bakılacak olursa, Kemalist modernite projesinin tek hedefi, medenileşmiş toplum ve bireyler yaratmadı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, özellikle 1930 yılına kadar olan dönemde, bahsi geçen medeniyet söylemi köklü reformların gerçekleştirilme sürecinde temel meşruluk ve referans kaynağıydı. 1923 ile 1930 arasında gerçekleştirilen bütün kurumsal (Cumhuriyet'in ilanı, Halifeliğin kaldırılması, eğitimin birleştirilmesi, tekkelerin kapatılması, v. b.), yasal (medenî kanununun kabulü gibi) ve sembolik (şapka ihdası, kadının toplumdaki pozisyonu, Latin harflerinin benimsenmesi, v. b.) dönüşümler, resmi söylemde yeni bir medeniyete geçmenin ön aşamaları ve kaçınılmaz şartları olarak değerlendirildi. Bu dönemde kültür kavramına yoğun bir vurgu yoktu ve kültür daha çok söylem düzeyinde yerel değerleri ön plana çıkaran bir anlayışla örtüşecek bir şekilde dile getiriliyordu. Her ne kadar medenileşmeyi öne çıkarsalar da, Türk Ocakları bu anlayışın temel taşıyıcılarıydı.

1930'dan sonra ise ekonomik kriz, radikal reformlara duyulan tepkinin artması ve rejimin giderek azalan meşruluğu ve bu nedenlerle insanlara paylaşacakları bir kimlik sunma ihtiyacının daha net bir şekilde ortaya çıkması ideolojik yeniden yapılanmaya gidilmesine sebebiyet verdi. Halkı bir ülkü etrafında birleştirmek ve dönüştürmek için Kemalizm devlet ideolojisi olarak kurgulandı. Devlet ve Parti (CHP) gittikçe daha da iç içe geçti ve Parti kontrolü dışındaki bütün yapılar ve örgütler kapatılmaya başlandı. Bu yeniden yapılanma döneminde, kültür kavramı medeniyet kavramını karşılayacak şekilde kullanılmaya başlandı. İlk defa Mustafa Kemal, 1930 yılında iki kavramın aynı şeyi ifade ettiğini ve aynı anlama geldiklerini belirtmiştir (Afetinan, 1969: 48-49). Toplum için biçilen "dünyanın gerçekten medenî ve kültürlü insanlarına" ait olan standartlarla, yaşayan bütün değerler yargılanıyordu. Ve Türk kültürünü, hayatla ilgili her konuyu kapsayacak biçimde yeniden üretme uğraşısına girildi. Yeni kültür söyleminin şekilleneceği Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve Halk Evleri gibi kurumlar Parti'nin kültür kolları olarak kuruldu. Tarih ve dil, bu kültürün özgün yanı olarak yeniden inşada Kemalistler için önemle ele alınması gerekli ilk unsurlardı. Bu çerçevede,

Türkleri, kültürleri ile diğer Batılardan farklılaştırmaktan ziyade, onların tarihleri ve dilleri ile medeni ve kültürlü bir millet olduğunu ispat etmek ve bu suretle batının bir parçası olduklarını göstermek için yoğun bir şekilde tarih ve dil çalışmalarına ağırlık verildi. Türk tarihi, doğrusal ve gelişimci tarih yaklaşımını vaaz eden pozitivist anlayışın tarihsicilik perspektifinden yeniden yazıldı. Bu tarih içinde gelişen Türk dili, bütün eski ve arkaik yaşam biçimlerine ait yabancı unsurlardan temizlenmeliydi. Bu yolla keşfedilecek ve oluşturulacak kültür, medeni batı ülkelerinde olduğu gibi, yüksek değerler bütünü olacaktır. 1930'larda, yapılmaya çalışılan şey, "kültürün meşru kullanımını" tamamen devletin tekeline alınması oldu; yani 1930 yılına kadar tam manasıyla gerçekleştirilemeyen toplum üzerinde tam kontrolü sağlamaktı. Bu politika İnönü dönemi (1938-45) boyunca, Köy Enstitüleri, yaygınlaştırılan Halk Evleri ve Halk Odaları vasıtasıyla geniş halk kitlelerine (o zamanlar nüfusun %80'den fazlasını oluşturan köylü kitleye) ulaşılarak sürdürülmeye çalışıldı.

"Modernlik" imgesini tekeline alan bu kültür, kendine has bir yarar ve iyi hayat söylemi vaaz etmekte ve işlenerek şekillenip gelişecek medeni bir hayat tarzını göstermekteydi. Yaşayan geleneksel yapılar oluşturulan bu formatın dışında düşünülmedi. Böylece, Kemalist kültür tasarımı, kültür kavramını medeniyet kavramından ayıran Ziya Gökalp'ın yaklaşımından ayrışır. Gökalp'a göre kültür yaşayan ve milli orijinaliteyi yansıtan değerler bütünüdür, bir anda değiştirilmemeleri gerekmektedir. Medeniyet ise teknolojik ve bilimsel olanla birlikte evrensel siyasal ve hukuki yapıları kapsar.

Kemalizm, bu otantik kültür söylemini, yani batı normları ve değerleri ile örtüşmeyen kültür fikrini reddeder. Bu yüzdendir ki çağdaşlaşmak ve modern milletler seviyesine ulaşabilmek için geleneksel yapıların tamamen dönüşmesi lazımdır. Çünkü Batının gelişmişliğinin sebebi, onun sadece bilimi ve tekniği değil, kültürel ve moral değerleridir de. Bu nedenle, yeni kültür söyleminin taşıyıcısı olan Kemalist milliyetçilik diğer Batı-dışı ve koloni tecrübesi olan milliyetçiliklerin aksine, Batılı değerlere düşman bir içerik taşımamaktadır ve onlar gibi mahalli kültürel değerler ile Batının maddi medeniyetinin bir sentezini öngörmemektedir. Koloni karşıtı milliyetçilikler de, böyle bir senteze vurgu çok belirgindir ve yabancılardan veya kolonizatörlerden farklı bir kültürel kimlik oluşturmaya çalışır (Chattarjee, 1992). II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar ve kısmen de Türkçüler, medeniyeti maddi ve manevi diye ayırarak (Türkçülerde belirli bir farklılıkla da olsa kültür, manevi yanı temsil eder), koloni tecrübesi olan milliyetçiliklerin yaptığı gibi bir sentez arayışı, ve "Ötekileri" tamamen sınırları net bir şekilde çizilmiş manevi alanın dışında tutma

gayreti vardır. Her iki grup için de aynı durumun büyük ölçüde Cumhuriyet tarihi boyunca devam ettiği söylenebilir.

Kemalist milliyetçilik yaklaşımı her şeyden önce “Doğulu” olmanın ve Batının hasmı bir “Öteki” konumunun reddedilmesi fikrine dayanmaktadır. Basitçe ifade edecek olursak, temelde Kemalist milliyetçilik, İslamcılığın ve Türkçülüğün gelenekselciliğine karşı kendini konumlandırmıştı. Bu noktada şu söylenebilir; Kemalist milliyetçilik mevcut siyasal ve dini kurumsal yapılar ve geleneksel toplumsal yapı, tarikat gibi Osmanlı-İslam mirasının ana unsurlarını dönüştürmek çabasına, ideolojik alt yapı oluşturuyordu.

Bu çerçevede, Kemalist proje yeni bir sembolik dünya tanımlamada, devletin ve toplumun geri kalmışlığının sorumlusu olarak gösterilen Osmanlı ve İslam mirasının reddedilmesi mantığına dayandırılmıştı. Geleneksel kurumları ve sembolleri dışlayan Cumhuriyetçi aydınların amacı tamamen laik bir devlet, laik bir sosyo-kültürel yapı inşa etmektir.¹² Yeni sistem, Osmanlı ve İslam mirasını siyasal ve sosyal alanın dışına atmasının yanı sıra, geleneksel ve mahalli kültürel sembolleri, etnik ve alt-kültürel kimliklerinde kamusal alanının dışına atılmasını öngörmekteydi. Hatta daha da ileri gidilerek, gerekli semboller ve mitler üreterek yeni Türklerin gündelik yaşamlarının da düzenlenmesi öngörülmekteydi. Mustafa Kemal Atatürk göre, bu yeni Türkü tepeden tırnağa medenileşmiş bir kişidir. O, yeni Türk kültürünü, her “medenî” Türk vatandaşının (“kültürlü” adamın) kendi yolunu belirlemede sahip olması gereken bir mantalite olarak değerlendiriyor (Afetinan, 1959: 272).

Öteden beri var olan güçlü ve merkezileşmiş devlet, hiç bir muhalif sosyal grubun ve sınıfın olmadığı ortamda, kültürel kimliği tanımlama, geliştirme ve yayma aracı olarak belirdi. Bu çerçevede, kültür, devlet aygıtları kanalıyla yürütülen sosyal mühendisliğin bir ürünü olarak belirir. Devletin yönlendirdiği bir milliyetçilik ideolojisi, kültür yaratma uğraşısında başrolü oynamıştır. Bu hedef doğrultusunda, okullar yoluyla yapılan kitle eğitimine ek olarak, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu gibi resmi kurumlar ile desteklenen Halk Evleri, Halk Odaları ve Köy Enstitüleri faaliyet gösterdiler. Bunların asli görevi, halkı “bilimin” süzgecinden geçmiş dünya görüşü ile donatmaktır. Oluşturulmaya çalışılan “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kitle” genel yararı ve milli

¹² Kemalist laiklik, nevi şahsına münhasır bir örnek oluşturmaktadır. Söylem düzeyinde din ve devlet işlerinin ayrımına fazla vurgu yaparken, dinin devlet kontrolüne verilmesi nedeniyle kurumsal anlamda bir laiklikten bahsedemeyiz. Dolayısıyla ayrımı, kurumsal anlamda algılamamalıyız. Kemalist söylemde devletin kontrolü, mümkün olabilecek reaksiyoner hareketlerin önünü kesme mantığı çerçevesinde meşru bir temele dayandırılıyor; yani “kontrol” devlet-din “ayrımını” kuvvetlendirmek için gerekli görülüyordu (Davison, 1999: 159-163).

çıkarı yansıtmalıydı, milli bütünlük için tehlikeli olan partiküler ve bireyci olanı değil.

Değinen kültürel mühendisliğin en önemli sonucu, devlet elitlerinin var olan sembolleri ve hareket tarzlarını, devlet aygıtlarını kullanarak tamamen silmeye çalışmaları oldu. Yerlerine üretilen yeni semboller ve doğrular, vatandaşların nasıl konuşması gerektiğinin, nasıl giyineceğinin, nasıl eğleneceğinin, ne müzik dinleyeceğinin, kamusal ve özel alanda nasıl davranacağına standartlarını belirler. Bunlar genelde, Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba'nın (1997: 5 Türkçesi „) vurguladığı gibi, modernliğin törensel, sembolik ve estetik görünümünün, modernliğin kendisi imiş gibi algılanmasının sonucuydu. Tek Parti dönemindeki bütün resmi ve popüler metinlerde çok sık rastlanan, Batılı olmayı gösteren bazı görsel ve davranışsal semboller ve imgeler şunlardır: modern tarzda giyinmiş kadınların traşlı erkeklerle eğitim ve profesyonel ortamlarda yan yana durması, okul üniformasıyla güzel, gülbüz ve çoğunlukla sarışın çocuklar ve gençler, tiyatro, opera, senfoni orkestrası ve bale gösterileri, dans eden çiftler gibi.¹³ Medeni insanlara ait bu standartlar, Kemalist kültürçülüğün ifadesi olarak çok net bir şekilde yukarıdan aşağıya gerçekleştirilmeye çalışılan “medenileştirme sürecinin” tartışmasız ana unsurlarıydı.

Batılı olmamanın göstergesi olan semboller ve imgelerle donatılmış bu hayat gelişmiş yüksek bir kategoriye gösterir. Altta ise geri, yozlaşmış, ilkel bir yaşam vardır. Bu hiyerarşide üstte olan medeni ve kültürlü topluluğa aittir. Biriçik hedef, geri kaldığı düşünülen grupları bu hayat tarzı içinde eritmeye çalışmaktı.¹⁴ Kemalist rejim, bu anlamda “radikal asimilasyonist” (bk. Mason, 1999: 267) bir eğilimle, hakim kültürel cemaatin dışındakilerin ayırıcı vasıftaki gelenek ve uygulamalarının hiç bir şekilde yer almadığı bir siyasa kurmaya çalışırlar. Çünkü, sınırları derin çizgilerle çizilen hayat tarzının dışında kalanlara, hem siyasal hem de sosyal arenada kendilerini ifade edebilecekleri saha bırakılmamıştı.

RESMİ KÜLTÜR ANLAYIŞI ve VATANDAŞLIK

Aslında belirlenen bu kültürel cemaatin sınırları, Kemalizmin vatandaşlık statüsünü de belirler. Başka bir ifadeyle, vatandaşlığın kavramsallaştırılması, yeni üretilen ve empoze edilen “yekpare”, “eşsiz” ve “tarih dışı” (ahistoric)

¹³ Bu durum özellikle, 1930'lu yıllarda prestij anlamında dış ülkeler için basılan ve Fransızca ağırlıklı çıkan La Turquie Kemaliste dergisinin sayılarında çok net gözlemlenir.

¹⁴ Yukarıdan aşağı millet inşa etme mantığına dayandırılan milliyetçiliklerin temel özelliği olan bu yaklaşım, aynı karakterdeki Kemalist milliyetçiliğin de nüvesini teşkil eder.

kültür kavramı ile örtüşür. Siyasal anlamda haklar ve vazifelerle donanmış faal ve özerk vatandaş yerine, vatandaşlık, daha çok bir kültürel bütünün asli unsuru şeklinde yukarıdan aşağıya kurgulanmıştır.¹⁵ Bu kültürel bütün, vatandaşlık kategorisini belirleyen bir “eşitler cemaatini”¹⁶ gösterir. Kemalist söylemde, her eşit/vatandaş kendi kaderini tayin edebilme bilincini elde edene kadar “terbiye” edilmeliydi. Fakat, bu otoritaryan çerçevede ele alınan vatandaş profili, medeni ve vatanperver olması gereken, uysal ve sadece devlete karşı vazifeleri olan birey olarak belirmiştir (Üstel, 1996). İyi kurgulanmış davranış kalıpları ile donatılan her Türk vatandaşı devletine sadık olmalıydı. Çünkü, bu devlet, Türk vatandaşı olmanın avantajlarını vazedenden ve milletin ve vatandaşların kolektif kişiliğini yansıtan bir devlettir. Kısaca belirtirsek, geleneksel yapı, değerler ve aile gibi alanlara saldırarak bir vatandaş formatı ortaya çıkarılmaya çabalandı; bir başka ifadeyle, vatandaşlık daha çok bir “kültürel statü” olarak tanımlandı.

Asimilasyonist mantığa dayandırılan vatandaşlık, kabaca kan bağına dayanacak bir şekilde etnik temelde tanımlanmamıştı. Bu bağlamda 1934 yılında çıkarılan İskan Kanunu (Resmi Gazete, 21. 6. 1934/ 2733), kolayca uyum sağlayabilecek, yani Türk kültürünü benimseyenlerin muhacir statüsüne alınmasını öngörüyordu. Türk kültürüne dahil olmayan gruplar; anarşistler, göçebe çingeneler, casuslar ve sürgün edilenler olarak tanımlanmıştı. Bu kanunda, ayrıca göçebelerin yerleşik hayata geçirilmesi, onların eğitilip terbiye edilmek suretiyle medenileştirilmesi, yani “kültürlü” ve “eşitlenmiş” vatandaşlar haline getirilmesi de vurgulanmaktaydı.

Yeni tanımlanan Türklüğün sınırları siyasal üyeliği de belirlemekteydi. Bu yüzden, yeni baştan inşa edilen Türk kültürü, milletin ve devletin üyesi olmayı kabul eden yani bu kültüre kültürel ve dil olarak kaynaşmakta istekli olan Türk olmayan diğer Müslüman gruplara açıktı. Osmanlı zamanında, millet sistemi çerçevesinde Müslüman gruplar farklı etnik kökenden gelseler bile, büyük ölçüde Cumhuriyet ile birlikte Türklük sınırları dahilinde düşünülürdü. Burada bir paradoks beliriyor: Oluşturulmaya çabalanan yeni anlayışta Osmanlı ve İslam mirasını reddeden Cumhuriyet yönetimi, yine de bu mirastan tam manasıyla kopamıyor. Aynı şekilde Türkiye’de kalan gayri-Müslim gruplar Osmanlı İmparatorluğu’ndaki cemaat konumlarının devamlılığı çerçevesinde Türk vatandaşları olarak tanındılar. Fakat 1920’lerde gayri-Müslim

¹⁵ Hatta bir organik bütün olarak tasavvur edilen toplumda, özerk bireylerin olduğunun varsayılması büyük ölçüde bölücülük olarak tellakki edildi. Bu konuda 1920’lerin sonlarına doğru Adalet Bakanı olan Mahmut Esat Bozkurt’un bir değerlendirmesi ve diğer yaklaşımlar için bk. M. Baydar (1973: 208-210).

¹⁶ Cemaat ve eşitlik için bk. Rancière (1995: 64-66).

cemaatlerinin konumları ve onların vatandaşlık sorunu üzerine tartışmalar vardı. Temel tartışma gayri-Müslim nüfusun asimilasyonu ve eşitliği üzerinedi.¹⁷

Cumhuriyet dönemiyle birlikte nüfus mübadelesi ve bazı uygulamalarla oluşturulan homojen Müslüman nüfus, bu çerçeveden bakınca anlam kazanıyor. Dolayısıyla üretilen Türk kültürü, Türk etnisitesine ait olmayan Müslüman gruplara açıldı (İçduygu, Çolak & Soyarık, 1999). Ama bir şartla, şayet kültür ve dil düzeyinde, üretilen Türk kültürüne entegre olmayı kabul ederlerse milletin ve devletin üyesi olabilirlerdi. Bu durum özellikle Balkanlardan ve az da olsa Kafkasya'dan gelen göçmenlerin vatandaşlığa kabul edilmelelerinde açıkça gözlemlenir. Fakat milli sınırlar dahilinde yaşayan farklı etnik ve alt-kültürel gruplar için bu tarz iradi bir durum söz konusu değildi. Diğer yandan Müslüman olmayan yabancıların çok zor vatandaşlığa kabul edilmeleri hasebiyle, tanımlanan kültür dışlayıcıdır.

Özetleyecek olursak, 1950'ye kadar kültürel kimliği tanımlama, geliştirme ve yayma aracı olarak beliren devlet, vatandaşı sadece siyasal anlamda bir birey olarak haklar ve sorumluluklarla yüklenmiş vatandaş yerine, daha çok bir bütünün parçası (bu çerçevede tanımlanan ve vazifeleri olan insanlar: Vatandaşlar), yani daha çok bir "kültürel konum" olarak tanımlamıştır. İşte bu tanımın sonucu ki, vatandaşlık günümüze kadar sorunlu ve tartışmalı bir alan halinde gelmiştir.

Çok partili hayata geçişle birlikte, kültürün ve Türk kimliliğinin resmi tanımının içeriği siyasal arenada gittikçe artan oranda tartışma konusu haline geldi. Özellikle resmi ideolojinin şekillendirdiği kültürel kimliğin geniş bir taban oluşturamaması sebebiyle, resmi semboller insanların geleneksel-İslami değerlere bağlılıklarının yerini tamamen almada başarısız olmuştur (Keyder, 1993: 24). Bunun sonucu olarak, değişen siyasal şartlarla birlikte resmi tanım, sınırlı da olsa değişime uğramaya başladı. İslami ve geleneksel değerlere vurgu yapan Demokratlar, Kemalistlerin aydınlanmış, medenileştirilmiş ve vatanperver vatandaşın sınırlarını belirlemede, dışladıkları bu değerleri belirli ölçüde kapsayan yeni bir yaklaşımı vurgulamaya başladılar. Bu tavır, yukarıda değinilen dönüşümün temel dinamiğini teşkil eder. Böylece modernleşti-

¹⁷ Örneğin Yahudi cemaati içinde tam entegrasyon isteyenler vardı; bazıları Yahudi dininden esinlenerek Yahudileri Türkler olarak ele aldılar, dönme bir yahudi olan Tekinalp ise Türkleşmeyi tek hedef olarak vurguluyordu. Türkiye'de Yahudilerin konumu üzerine tartışma için Avner Levi (1993) Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler isimli çalışmasına bakınız.

rici devlet az da olsa ehlileşme sürecine girmiş oldu.¹⁸ Bu süreçte resmi düzeyde tanımlananın dışında, Türklük kavramının içeriği tarihi ve geleneksel mirasa vurgu yapılarak tarif edilmeye başlandı. Fakat bu denemeler ve 1980'lere kadar olan uygulamalara rağmen, resmi söylemde geleneksel ve İslami değerler, Türk vatandaşlığının belirleyici unsurlarından birisi olarak zikredilmez.

1960 askeri müdahalesinden sonra, 1961 Anayasası göreceli de olsa toplumsal örgütlenebilme açısından bir liberal anlayış getirmişti. Böylece bazı sivil toplum unsurlarının kendilerini ifade edebilecekleri alanının tesisine yönelik düzenlemeler geldi. Bu noktada vatandaşlık faaliyet alanının genişletiliyor görünmesine rağmen, vatandaşlığın dar bir kimlik çerçevesinde tanımlanmaya devam edilmesi ve askerlik, vergi verme, oy kullanma gibi vazifelerle donatılmış vatandaşların katılımın sadece oy sandığı ile sınırlı tutulması (Üstel, 1995) büyük oranda öteden beri sürdürülen vatandaşlık anlayışının devam ettiğinin göstergeleridir. Hatta 1961 Anayasasında yukarıda da zikredilen iyi yaşam anlayışı iyi bir formülasyonla geniş yer bulmuş ve belirleyici konuma getirilmiştir.

Vatandaşlaştırma sürecindeki son halka, 1980 askeri darbesi ile başlar. 1982 anayasası, Türklerin tarihi mirasına ve dinine göndermeler yapmak suretiyle Türk vatandaşlarının kimliğini tanımlamaya yeni bir boyut katmıştır. Ve böylece, İslam dini Türk birliğini ve kimliğini sürdürmede Komünizme ve bölücü hareketlere karşı panzehir olarak, resmi düzeyde önceki dönemlere nazaran daha net bir şekilde kabul görmüştür. Aslında bu durum, çok partili hayatla birlikte modernleştirici devletin içine girdiği ehlileşme sürecinin önemli sonuçlarından birisi olarak değerlendirilebilir. Günümüze kadar resmi vatandaşlık anlayışı sınırlı bir katılım ve devlete karşı olan bir takım sorumluluklardan öteye geçmemiştir, fakat değişen sosyo-ekonomik ve siyasal şartlarla birlikte yükselen kimlik siyasetinin de etkisiyle birlikte resmi vatandaşlık anlayışı ve resmi kültür yaklaşımı derinden sorgulanmaya başlanmıştır.

Yukarda vurgulandığı gibi, Türkiye'de vatandaşlık düşüncesi büyük ölçüde millet-inşa sürecinin önemli bir ürünü olan homojen, eşsiz bir kültür ve kimlik temelinde kavramsallaştırılmıştır; kabaca söylemek gerekirse, devlete sadakate dayanır ve bir (milli) cemaate doğrudan aidiyet hissini vurgular. 1960'lardan beri artan Türkiye'den Avrupa'ya olan işçi göçü ve özellikle 1980'lerden sonra ivme kazanan etnik ve dini hareketler, bu vatandaşlık telak-

¹⁸ Chris Hann (1995) ehlileşme (domestication) sürecini şöyle tanımlıyor: Türk devletinin alttan gelen talepleri dikkate alması ve bu taleplerin baskı unsuru oluşturarak resmi politikaları etkilemeye başlamasıdır.

kisini tehdit etmeye başlamış ve yeni alanlara yönelik hak taleplerinin atmasında önemli rol oynamıştır. Genişleyen ve çeşitlenen taleplerin ışığında kültürel, siyasal ve sosyal düzeyde üyelik sorgulanır oldu. “Anayasal vatandaşlık”¹⁹ tartışmaları ve “çifte vatandaşlık” uygulaması, resmi vatandaşlık konusundaki ihtilafın sonuçlarıdır. Çifte vatandaşlık, resmi söylemi çok fazla rahatsız etmediği için ve ekonomik getirisinden dolayı çabuk kabul görmüş, fakat resmi ideolojinin temel dinamiklerini tehdit eden anayasal vatandaşlık tartışmaları resmi düzeyde kabul görmemiştir (İçduygu, Çolak ve Soyarık, 1998). Çünkü siyasal ve kültürel düzeyde üyeliği sorgulayan ve farklılıkları öne çıkaran yeni toplumsal hareketler, resmi kültürün bir parçası olmadıklarını, dolayısıyla onun vazettiği vatandaşlık kimliğini kabul etmediklerini ve kamusal alanda temsil edilmeleri gerektiğini belirtiyorlardı.

Bu tartışma, ağırlıklı olarak vatandaşlığı “T.C. Devletine vatandaşlık bağıyla bağlı olan herkes Türk’tür” şeklinde tanımlayan Anayasanın 66. maddesinin değiştirilmesinin gerekliliği üzerinde yoğunlaştı. Fakat sadece bazı maddelerin değiştirilmesi, yeni bir vatandaşlık anlayışı için yeterli değildi. Bakır Çağlar (Çetinkaya, 1994) bu konunun, vatandaşlığın etraflı bir tanımını yapan Anayasa Mahkemesinin kararlarına -özellikle “parti kapatma” kararlarına- bakılarak incelenmesi gerektiğini belirtiyor. Çağlar’a göre parti kapatma kararlarının dayandığı üç ayak var. Öncelikle, Anayasa Mahkemesi milleti “birlikteliği oluşturan toplumsal yapıdır” diye tanımlıyor. Sonra bu yapının üzerine kurulu kültürel ve siyasal anlayışı milliyetçilik şeklinde isimlendiriyor. Ve üçüncü unsur, millet ve onu somutlaştıran milliyetçilik formülasyonuna dayanarak, Anayasa Mahkemesi T. C. vatandaşlığını tarif ediyor; “Anayasa Mahkemesinin burada kullandığı kilit kavram, T. C. vatandaşlığının bir *ulusal* kimlik olduğudur”. Tek millet ve tek kimlik anlayışı, bu bakış açısının dayandığı siyasal ve kültürel bir felsefe ile örtüşür. Bu sebeple, partiküler -etnik, dini, sekteryar, v. b.- kimliklerin “ayrımçılığa” varacak şekilde kamusal alanda ifade edilmesi anayasaya aykırıdır. Bu yüzden Bakır Çağlar, anayasal vatandaşlıkla ilgili bir değişiklik, çok köklü bir anayasa reformuna gitmeden, sadece anayasanın bir iki maddesinin değiştirilmesi ile mümkün olmadığını söylüyor.

Belirtilen çerçevede, merkezin sınırlarını kalın çizgilerle çizdiği resmi kültür ve vatandaşlık anlayışlarını tehdit eden anayasal vatandaşlık ve benzeri tartışmalar kabul görmemektedir. 2000’lerin başında, “globalleşen” dünyada

¹⁹ Anayasal vatandaşlık anlayışı, herkese temsil imkanı tanıyan, çoğulcu, toplumsal uzlaşmanın ürünü olan bir anayasa etrafında biçimlenmiş vatandaşlık anlayışını savunan ve anayasaya sadık vatandaşlar topluluğunu vurgulayan bir yaklaşımdır.

çoğulcu bir yapı temelinde tanımlanan ve anlamlandırılan vatandaşlık kavramı, Türkiye’de merkezin belirlediği gittikçe daralan kültür formatının içine hapsedilmektedir.

SONUÇ

Erken Cumhuriyet dönemi kültür politikasının temel amacı, yeni bir toplum, yeni bir kültür yaratmak olarak belirir. Bu politikanın sonucu, Batılı olmayı önceleyen ve hiyerarşik olarak tasarlanmış bir hayat tarzı oldu. Büyük ölçüde sembollere vurgu yapan bu hayat tarzı üst bir yaşamdı. “Medeni” ve “gelişmiş” bir kategori olarak kendini, daha “arkaik” ve “gerici” olarak tanımlanan alt bir kategoriye göre konumlandırır. Bu yüzdendir ki diğerleri (geri kaldığı düşünülen, arkaik yaşam biçimleri) buna entegre olmak zorundaydı. Bu anlamda, söylem ve pratik düzeyde, geleneksel olanı tamamen dışlamak suretiyle, Kemalist kültür söylemi, asimilasyonist ve dışlayıcı bir eğilim göstermektedir. Sonuçta, ortaya çıkan kültürel cemaat, siyasal cemaatin da sınırlarını oluşturmaktadır. Yeni Türk kültürü temelinde tanımlanan hayat tarzı, kültürel ve sosyal olan kadar, siyasal hayatı da ifade ediyordu. Bu söylemde, siyaset ile yaşamın tüm unsurları iç içe geçmişti. Kültür, sembollerin üretildiği bir savaş alanı olarak belirlemekteydi. Sonuçta, dil, edebiyat, tarih, sanat, eğitim, içki, cinsiyet, kıyafet gibi hayatın bütün unsurları, siyasallaştırılmıştı. Dolayısıyla, kültür, siyasete kimlerin katılabileceği, kimlerin devlet imkanlarından ne ölçüde faydalanacağını belirleyen temel kriter haline gelmişti. Bu cemaatin tam anlamıyla bir üyesi olabilmek için sunulan kültür formatını içselleştirmek gerekmektedir.

Vatandaşlık, tarihsel gelişimi sürecinde bireyler ile devlet kurumları ve temsilcileri arasındaki zorunlu, karşılıklı bir ilişkiyi ifade eden bir “bağ” olarak belirir. Bir “kimlik” olarak vatandaşlık, bu bağın “tecrübe edilmesi ve kamusal temsilini” gösterir (Tilly, 1996: 8). Vatandaşlık haklarından ve siyasal temsil imkanından faydalanmak kaçınılmaz olarak bu kimliğin benimsenmesi ile paralel gitmektedir. Türkiye’de değinilen “bağ” öncelikle dışlayıcı ve asimilasyonist bir reflekse dayanan devletin kültür yaklaşımı temelinde şekillenmiştir. Devletin imkanları ve nimetleri, sadece istenilen kimliği her şeyiyle özümsemiş vatandaşlara açıktı. Dolayısıyla Devlet herşeyden önce vatandaşların eşitliği ve özgürlüğü fikrini tam manasıyla benimsemiş gözükmemektedir. Günümüzde hakim resmi yaklaşımın bu dışlayıcı boyutu, Türk vatandaşlığını çoğulcu ve demokratik bir yapı temelinde değişen toplumsal ve siyasal şartlara uydurmak için gerekli düzenlemeler yapılmasının önündeki en büyük engel olarak belirir.

KAYNAKÇA

- Afetinan, Afet. (1959). *Atatürk Hakkında Hatıra ve Belgeler*, Ankara: T. İş Bankası Yay.
- _____ (1969). *M. Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Ankara: Altınok Matbaası.
- Atatürkçülük* (1983) (Birinci Kitap), Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.
- Brubaker, Roger (1990). "Immigration, Citizenship, and the Nation-State in France and Germany: A Comparative Historical Analysis," *International Sociology* 5/4.
- Chattarjee, Partha (1992). *Nationalist Thought and the Colonial World*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Çetinkaya, Z. 1994. "Ne Mutlu'ya Kimlik Aranıyor," *Pazar Postası*, Haftalık Gazete.
- Elias, Norbert (1978). *History of Manners, The Civilizing Process: Vol. I*, New York: Pantheon Books.
- Gellner, Ernest (1987). *Culture, Identity and Politics*, Londra ve New York: Cambridge Uni. Press.
- Gökalp, Ziya (1975). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: İnkılap.
- Hanioğlu, Şükrü (1983). "Batıcılık," *Tanzimat Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim.
- Hann, Chris (1995). "Subverting Strong States: The Dialectics of Social Engineering in Hungary and Turkey," *Deadalus*, 124/2.
- İçduygu, A. & Y. Çolak & N. Soyank (1999). "What is the Matter with Citizenship? A Case of Turkey," *Middle Eastern Studies* 53/4.
- Karal, E. Z. (1946). "Atatürk'ün Siyaset Üzerine Düşünceleri," *Atatürk Hakkında Konferanslar* içinde, Ankara: TTK.
- Keyder, Ç. (1993). "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe," *Review*, XVI.
- Kymlicka, W. & W. Norman (1994). "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory," *Ethics* 104 (January): 352-81.
- Levi, A. (1993). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İstanbul: İletişim Yay.
- Mason, A. (1999). "Political Community, Liberal-Nationalism, and the Ethics of Assimilation," *Ethics*, 109 (January): 261-304.
- Parekh, B. (1995). "Ethnocentricity of the Nationalist Discourse," *Nations and Nationalism* 1/1: 25-52.
- Ranciére, J. (1995). "Politics, Identification, and Subjectivization", *The Identity in Question* içinde (John Rajchman) (New York and London: Routledge).

- Safa, P. (1993). *Türk İnkılabına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Schmitt, C. (1986). *Political Romanticism*, çev. Guy Oakes, Cambridge, MA: MIT Press.
- Tilly, C. (1996). "The State of Nationalism," *Critical Review*, 10/2.
- _____ (1996). "Citizenship, Identity and Social History," Charles Tilly (der) içinde, *Citizenship, Identity and Social History*, Cambridge & New York: The Press Syndicate: 1-17.
- Tunaya, T. Z. (1960). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Üstel, F. (1996). "Cumhuriyet'ten Bu Yana Yurttaş Profili," *Yeni Yüzyıl*, 24 Nisan.
- Yalman, N. (1973). "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey," *Daedalus*, s. 139-168.