

**MODERN ULUS DEVLETLERİN İNŞASINDA
SEKÜLER İDEOLOJİLER: BAASÇILIK
VE KEMALİZM KARŞILAŞTIRMASI**

Songül ALKAN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

AFYONKARAHİSAR 2015

T.C

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MODERN ULUS DEVLETLERİN İNŞASINDA
SEKÜLER İDEOLOJİLER: BAASÇILIK VE
KEMALİZM KARŞILAŞTIRMASI**

Hazırlayan

Songül ALKAN

Danışman

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

AFYONKARAHİSAR 2015

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Modern Ulus Devletlerin İnşasında Seküler İdeolojiler: Baasçılık ve Kemalizm Karşılaştırması” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yaralandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

07/09/2015

Songül ALKAN

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Jüri Üyeleri : Doç. Dr. İsmail HİRA

: Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK

İmza




Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Songül ALKAN'ın "**Modern Ulus Devletlerin İnşasında Seküler İdeolojiler: Baasçılık ve Kemalizm Karşılaştırması**" başlıklı tezi, 16.09.2015 günü saat 14:00'da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

MODERN ULUS DEVLETLERİN İNŞASINDA SEKÜLER İDEOLOJİLER: BAASÇILIK VE KEMALİZM KARŞILAŞTIRMASI

Songül ALKAN

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Eylül 2015

Danışman: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Modern bir kurgu olarak ulus devletler 19. yy'dan bu yana siyasi, toplumsal, ekonomik birçok araştırmanın konusudur. Siyasi bir biçim olarak ulus-devlet, imparatorluklar çağından sonra birçok toplumun kaderini belirler. Kendisine “vatandaşlık” bağı ile bağlı olan topluluklara “tek dil, tek din, tek devlet” argümanı ile yaklaşır. Bu nedenle ulus devletler sekülerist ve milliyetçidir. Ulus-devletlerin kurgulanması sürecinde toplumu dönüştürücü ideolojiler, uygulamalar ulus devlet olma yolunda önemlidir. Cumhuriyet Türkiye’inde ulus devlet olma sürecinin başat aktörü Kemalizm’dir. Benzer tecrübe Suriye’de Baas rejiminde de görülür.

Bu çalışmada Suriye ve Türkiye’nin bahsedilen uluslaşma sürecinde yaşadığı değişimler ve bu değişimlerin benzer ve farklı sonuçları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ulus-devlet, Baas, Kemalizm, Milliyetçilik, Sekülerizm

ABSTRACT

SECULAR IDEOLOGIES IN THE BUILDING OF MODERN NATION STATES: THE COMPARISON OF BA'THISM AND KEMALISM

Songül ALKAN

**AFYON KOCATEPE UNIVERSTY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

September 2015

Advisor: Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

As a modern fiction nation state, from 19 century have been so many political, social and economic researches. After a form of any political imperial era, many societies have determine down fate. They have approached to populations which they have “citizenship” link; with “single language, single religion, single government” arguments. Hence; nation state are secular and nationalist. In the period of manipulating nation state, ideologies that transform the society, practices are important in being a nation state.

In Republican Turkey, the key actor in being national governmentis Kemalism. Similar experiments are seen in Ba'th regime in Syria.

In this research; changes and similar/different effects of this changes in both Syria and Turkey are emphasized.

Keywords: National-government, Baas, Kemalism, Nationalism, Secularism

ÖNSÖZ

Uzun bir çalışma döneminin ardından hazırlanan bu tezin oluşumunda katkısı olan birkaç isme burada teşekkür etmem gerektiği kanaatindeyim. Öncelikle lisans ve yüksek lisans boyunca danışmanım olan ve bir hoca olarak üzerimdeki emeklerini hayatım boyunca hatırlayacağım Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ'a teşekkür etmeliyim. Eğitimimdeki katkısı sadece akademik veya teorik olmayan, aynı zamanda kendisinden sosyal ve düşünsel hayatıma etki eden birçok şey öğrendiğim hocamın üzerimdeki emekleri yadsınmaz. Ayrıca lisans eğitim hayatımda akademik hayata katılım için beni teşvik etmiş, yüksek lisans eğitiminde ve bu tezin oluşumunda ise tez konusunun belirlenmesinden, kaynakçanın oluşturulmasına bölüm içeriklerinin ayrıntılı olarak incelenmesine kadar yönlendirmeleriyle bu tezin iyi bir çalışma olmasını sağlamıştır. Bu tezin danışmanlığını yapması bile zaten çalışmayı kıymetli yapmaya yetmiştir.

Elbette burada teşekkür edilmesi gerekenlerden biri de eğitim hayatımda hep yanımda olan, bir anne babanın yapması gerekenden fazlasını yapmış annem ve babamdır. Bu süreçte psikolojik olarak sıkıntılı olan tez yazım sürecinde birbirimizden hep destek aldığımız arkadaşlarım Filiz Fındık ve Rasime Demir, Şeyma Dutar'ı da anmam gerekir. Son söz olarak emeği geçen ve destekleyen ancak burada ismi yazılmayan herkese duacı olduğumu da söylemeliyim.

Songül ALKAN

İÇİNDEKİLER

sayfa

YEMİN METNİ.....	iii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ MÜDÜRLÜĞÜ ONAYI	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR VE TANIMLAR

1. SEKÜLERİZM	5
2. ULUS DEVLET VE MİLLİYETÇİLİK	9
2.1. ULUS DEVLETLER	9
2.2. MİLLİYETÇİLİK; KAVRAMSAL ÇERÇEVE	17

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK ULUS DEVLETİ'NİN OLUŞUMU VE CUMHURİYET TECRÜBESİ

1. FİKRİ VE SİYASİ HAREKETLER	22
1.1. JÖN TÜRKLER VE İTTİHAT VE TERAKKİ.....	22
1.1.1. İttihat ve Terakki.....	23
1.1.2. Ulus Devlete Giden Yol: Türkçülük	26
2. KEMALİZM VE TÜRK ULUS DEVLETİ'NİN İNŞASI	30
2.1. BİR İDEOLOG OLARAK ZİYA GÖKALP	30
2.2. CUMHURİYET HALK PARTİSİ VE ALTI OK	33
2.2.1. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Kuruluşu	34
2.2.2. Cumhuriyet Halk Partisi'nin İdeolojisi ve Altı Ok	36
2.2.2.1. Cumhuriyetçilik	37
2.2.2.2. Milliyetçilik	37
2.2.2.3. Halkçılık	39

2.2.2.4. Devletçilik.....	40
2.2.2.5. Laiklik	41
2.2.2.6. Devrimcilik	42
2.2.3. Kemalizm	43
3. CUMHURİYET'İN KURUCU ÖTEKİLERİ.....	46
3.1. TÜRK OLMAYAN MÜSLÜMANLAR; KÜRTLER	48
3.2. AZINLIKLAR ;.....	51
3.2.1 Ermeniler	52
3.2.2. Aleviler.....	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SURİYE'NİN KURULUŞU VE BAAS TECRÜBESİ

1. SURİYE'NİN KURULUŞU	60
1.1. OSMANLI YÖNETİMİNDEN BAĞIMSIZLIĞA TARİHSEL OLARAK SURİYE	60
1.1.1 Manda Döneminde Suriye.....	65
1.2. SURİYE TOPLUMSAL YAPISI.....	67
2. BAAS PARTİSİ DÖNEMİ VE İDEOLOJİSİ	69
2.1. BAAS'IN SURİYE TARİH SAHNESİNE GİRİŞİ VE İDEOLOJİSİ	69
2.1.1. Bağımsızlık Döneminden Hafız Esed Darbesine Baas Partisi	74
2.1.1.1 Klasik Baascılıktan Neo-Baas'a Dönüşüm ve Hafız Esed'in Yükselişi.....	76
2.1.2. Hafız Esed Dönemi	78
3. SURİYE'DE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI VE BAAS	82
3.1. BAAS PARTİSİ DÖNEMİNDE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ	86
3.2. BAAS VE MEZHEPÇİLİK: ALEVİLİK-SÜNNİLİK	88
3.3. BAAS DÖNEMİ VE SURİYE ULUS DEVLETİ'NİN İNŞASI	91

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BENZERLİK VE FARKLILIKLARIYLA KEMALİZM VE BAAS

1. ULUSLAŞMA SÜREÇLERİ VE KULLANILAN ARAÇLAR	95
---	-----------

2. OTORİTER LİDERLİK	107
3. PARTİ-ORDU-DEVLET İLİŞKİSİ	111
4. BAAS VE KEMALİZM'İN “ÖTEKİ”LERİ VE UYGULANAN POLİTİKALAR	115
5. KARŞILAŞTIRMANIN DİĞER UNSURLARI	121
SONUÇ	125
KAYNAKÇA.....	130

KISALTMALAR

Akt: Aktaran

Bkz: Bakınız

CHP: Cumhuriyet Halk Partisi

Çev.: Çeviren

Der: Derleyen

Ed: Editör

Syf: Sayfa

TBMM: Türkiye Büyük Millet Meclisi

Vs: Vesaire

GİRİŞ

Sosyal Bilimler'in yirminci yüzyılda tartışmaya en açık konularının başında ulus-devlet yapıları ve yine bu bağlamda tartışılan milliyetçi ideolojiler gelmektedir. İmparatorluk çağının ardından ortaya çıkan modern karakterli ulus-devlet yapıları yeni bir siyasal sistemin adıdır. Bu yapılar imparatorlukların “çoklu etnik,dinsel ve kültürel” yapısından farklı olarak,“teklik” ve/veya “ortak”lık üzerine kurgulanmış yapılardır. Ortak bir dil, ulus-devlette yaşayanların çoğunluğunun ait olduğu ortak bir etnik köken ve ortak bir toprak parçası ulus-devletlerin en önemli üçlüsüdür. Ulusların mı ulusçuluğu ortaya çıkardığı yoksa ulusçuluğun mu ulusların müsebbibi olduğu tartışması bir yana,ulus-devlet yapılarında ulusun kurgulanışı bu çalışma için önemlibir noktayı oluşturmaktadır.

Çalışmanın temelini oluşturan Suriye ve Türkiye ulus-devletleri ortak bir geçmişe dayanmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu uzun dönem bu topraklarda hüküm sürmüş, varlığını devam ettirmiştir. Osmanlı,kendisine tabii olan azınlıkları etnik olarak değil dinsel gruplar şeklinde tanımlamış ve “millet sistemi”ne göre bu toplulukları yönetmiştir. Burada millet sistemi etnik farklılıklara değil dinsel farklılıklara işaret etmektedir. Millet sistemi, Osmanlı'nın son dönemlerinde çözülmeye başlamış ve Balkanlar'ın dağılmasıyla birlikte Osmanlı topraklarında bir Türk ulus devleti kurulma süreci başlamıştır. Bu süreç karmaşık ve uzun bir şekilde gerçekleşmiştir. Suriye ise tarihsel olarak Balkanların dağılmasından önce, Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'ı işgal etmesiyle başlayan sürecin bir sonucu olarak Osmanlı'dan ayrılmıştır.

Baas ve Kemalizm ideolojileri altında gerçekleşen Suriye ve Türkiye uluslaşma süreçleri, yine tarihsel olarak birbirinden farklı dönemlere denk gelmektedir. Osmanlı'nın mirası topraklarda yeni Cumhuriyet'in kuruluşu Kurtuluş Savaşı'nın ardından sağlanır. Bu süreçte Türkiye açık bir emperyalist işgal dönemi yaşamaz. Ancak bunun aksine Suriye'nin bağımsızlık mücadelesi uzun bir dönemi alır. Fransız mandası altında geçirilen yıllardan sonra bağımsızlık bir savaş olmaksızın politik yollarla kazanılmıştır. Bu iki ulus-devletin bağımsızlıklarını kazanma süreci tarihsel ve olaylar açısından birbirinden farklılık gösterse de

uluslaşma süreçlerinde oldukça benzerdir. Bağımsızlığın ardından her iki ülkede de milliyetçi hareketlerin önderliğinde uluslaşma süreci yaşanır. Arap ve Türk milliyetçilikleri üzerine geliştirilen söylemlerden önce her ikisinde de Pan'cı idealler varlık göstermiştir: Pan-Türkizm ve Pan-Arabizm. Her iki ideal de ulus-devlet yapısı içinde somut bir karşılık bulamamıştır.

Ulus-devletlerin varlığını meşrulaştıran bir ideoloji olarak milliyetçilik, Türkiye ve Suriye'de farklı isimler altında aynı sonuçlara yol açmıştır. Bu tezin asıl konusunu bahsettiğimiz bu benzerlikler oluşturmaktadır. Modern ulus-devlet yapılarının yukarıda saydığımız özellikleri hâlihazırda bütün ulus-devletlerde benzerdir. Ancak bu çalışmanın iddiası Baas ideolojisinin ve Kemalizmin uluslaşma süreçlerinde burada bahsedilen benzerliklerden daha çok ortak reflekse sahip olduğudur. Coğrafi anlamda birbirine komşu olan ve dünya siyasi tarihi açısından zor bir bölgede yaşayan Suriye ve Türkiye öncelikle ortak bir tarihsel geçmişe sahiptir. Bununla birlikte nüfuslarının çoğu Müslümanlardan oluşmaktadır. Uluslaşma sürecinde her iki devlette kendi içinden bir lider ve parti çıkarmıştır. Ülkelerin modernleşmesi de bu lider ve parti öncülüğünde gerçekleştirilmiştir. Uygulanan politika ve devlet refleksleri de ortaktır. Her iki lider de sırtını içinden geldiği sosyo-kültürel yapılara dayamaktadır. Aynı zamanda asker kökenli olmaları nedeniyle ordu-devlet-lider arasındaki ilişki de iç içe geçmiş, sınırları silikleşmiş durumdadır.

Burada anlatılanlar dışında birçok benzerlik daha bu çalışmada dikkatlere sunulacaktır. Ancak bu bölüme gelmeden önce çalışmanın bütünlüğü açısından bir sıralama izlemeyi uygun bulduk. Suriye ve Türkiye uluslaşma süreçleri arasında bir karşılaştırmanın yapılabilmesi için öncelikle ulus-devletlerin teorik çerçevesinin ve kısmen tarihselliğinin anlatılması gerekliydi ve birinci bölümde bu kavramsal çerçeve ortaya konulmaya çalışıldı. İkinci bölümde ise Türkiye'nin uluslaşma süreci Suriye'den bağımsız olarak incelendi. İttihat ve Terakki'den başlayarak anlatmaya çalıştığımız bu bölüm, temel aktörleri ve fikirleri itibarıyla hem Cumhuriyet dönemini hem de Kemalist ideolojiyi anlamak için önemlidir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, Suriye tarihi ve toplumsal yapısından başlanarak, Bağımsızlık süreci ve Baas Partisi dönemi incelenmeye çalışıldı. Hafız Esed'in Suriye siyaset sahnesine girişiyle yaşanan dönem ise bu bölümün ana

konusunu oluşturmaktadır. Dördüncü ve son bölüme gelindiğinde ise önceki bölümlerde anlatılanlardan faydalanılarak her iki ulus-devlet yapısı arasındaki benzerlikler vurgulanmaya çalışıldı. Bu benzerlikleri birkaç ayrı başlık altında anlatmaya çalıştık. Çalışmanın esas konusunu oluşturan bu bölümde tezin“Türkiye ve Suriye’nin uluslaşma süreçlerinde benzer siyasal aktörlere ve ideolojilere sahip olduğu ve benzer ulus-devlet refleksi gösterdiği” şeklindeki iddiasının kanıtlanmaya çalışıldığı bölümdür. İlk üç bölümde anlatılanlardan son bölümde faydalanılmış ancak tekrara düşmekten kaçınılmıştır.

Tezin bölümleri oluşturulurken anlamsal bütünlük gözetilmiştir. Bölüm alt başlıkları da kronolojik bir sıralama takip edilerek oluşturulmuş, ancak buna her zaman bağlı kalınmamıştır. Bunun birinci nedeni bu araştırmanın tarihsel sıralamayı öncelik kabul etmeyişi, ikinci nedeni ise tarihsel sıralamanın aksine ulusların geleceğine şekil veren Kemalizm ve Baas gibi ideolojilerin içinden çıktıkları siyasal ve sosyal yapıları açıklamaya çalışmasıdır.

Bu çalışma, araştırmalara sıkça konu olmuş birkaç farklı konuyu (Ulus-devlet, Türkleşme, Kemalizm vb.) ile yıllardır devam eden iç savaş ile dünyanın dikkatini çeken Hafız Esed’dan miras kalan Baas Suriyesi arasında daha önce başka bir araştırmaya konu edilmemiş biçimde karşılaştırma yapmayı ve literatüre katkı sağlamak amacıyla yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLAR VE TANIMLAR

Yirminci yüzyılda sosyal bilimler alanında en çok tartışılan konuların başında şüphesiz ulus-devlet yapıları, sekülerizm ve milliyetçilik hareketleri gelmektedir. Sanayileşme ve aydınlanmanın getirdiği modern dönemin siyasal hayattaki göstergesi ulus devlet yapılarıdır. Batı’da ortaya çıkan bu siyasal yapılar, Doğu’ya emperyalist hareketlerle aktarılır ve daha çok bu emperyalist saldırılara bir tepki olarak meydana çıkar.

İmparatorlukların yıkılması ile başlayan uluslaşma süreçleri Anderson’ın deyimiyle hayali bir yapıdır. Sınırları yapay biçimde çizilmiştir. Milliyetçi ideolojinin de katkısıyla bir toprak bütünü temelinde eğitim, bilim, tarih, coğrafya ve hatta doğal-tarihi güzellikler üzerinden oluşturulan bir söylem eşliğinde bir bağlılık oluşturulmaya çalışılmıştır. Özellikle modern süreçte artan eğitim ulus-devletlerin en önemli ideolojik aracı konumundadır. Ulus-devlete yönelen milliyetçi sadakat duyguları yalnız şahsi istek ve talep doğrultusunda gerçekleşmez, aynı zamanda güç ve şiddet yoluyla da böyle bir bilinç oluşturulur.

Çalışmanın temel çerçevesini bahse konu olan ulus-devlet yapısı oluşturmaktadır. Uluslaşma sürecine eşlik eden milliyetçilik hareketleri de önemlidir. Zira milliyetçilik, bu çalışmada ulus-devletlerin ideolojik bütünlüğünü sağlayan en önemli araç olarak kabul edilmiştir. Ulus-devletlerin en belirgin unsuru “ortak etnik bir köken, ortak bir dil ve ortak bir toprak parçası”na dayanıyor oluşuydu ve bu üç önemli unsur aynı zamanda milliyetçilik ideolojisinin de saç ayağıdır. Ulus-devletlerin seküler yapısına işaret etmek çalışmamız için önemlidir. Zira bu çalışmanın iki ana başlığını oluşturan Türkiye ve Suriye, nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu sosyo-kültürel bir yapıya sahiptirler. Ancak uluslaşma süreci, imparatorluk çağından miras kalan farklı etnik köken, farklı dil ve dinleri dönüştürmüştür. Bu dinsel farklılıklar ancak seküler bir müdahale ile görmezden gelinebilirdi.

Çalışmanın sınırlarının belirlenmesi ve bu araştırmada kullanılacak kavramsal yapılardan neyin kastedildiğinin doğru anlaşılabilmesi için bu bölüm araştırmanın kavramsal çerçevesini açıklamaya o ayrılacaktır.

1. SEKÜLERİZM

Aydınlanma bilimsel bilgiye, evrenin kontrolüne ve deneysel kanıtlama ölçütlerine dayalı rasyonel bir dünya görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmıştır ve Batı Avrupa’da hurafeye dayalı dogmaları yıkararak, inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyeliğın azalmasına, devam alışkanlıklarının ve bireysel dini pratiklerin erozyona uğramasına, mezhebi kimliklerin toplumsal anlamlarının kaybolmasına, inanç temelli kurum faaliyetlerine katılıma ve sivil toplumdaki dini gruplara verilen desteğın azalmasına sebebiyet vermiştir.

Batı ülkelerinde ortaya çıkan dini ve siyasi otoritenin birbirinden ayrışmasına yol açan ulus devlet fikri, İslam dünyasında 19. yüzyılın sonuna kadar ortaya çıkmamıştır. Batıda gelişen laiklik, dinin ve ruhban sınıfının siyaset ve devlet yönetimi üzerindeki baskı ve otoritesini ortadan kaldıran bir yapı doğurmuştur(Küçükcan, 2005:117). Laiklik, İslam dünyasının kendi tarihi tecrübe ve kültür geleneğinin bir ürünü olmadığı ve İslam ülkelerine milli devletlerin kuruluş tartışmaları sırasında veya müteakiben girdiğı için bu kavramın tam karşılığı bulunmamaktadır. Laiklik kavramı Türkçe’ye Fransızca’dan geçerken, Arapça’da bu kavramın karşılığı olarak 19. yüzyılda “materyalist” veya “ateist” manasına gelen ve aşağılayıcı ve küçümseyici bir imaya sahip olan “dehri” kelimesinin kullanıldığı görölmektedir. Günümüz Arapça’sında laiklik terimini karşılamak için “dünya” veya “dünyevi işler/konular” manasına gelen “ilmaniyye” kelimesi kullanılmaktadır. Türkçede ise yukarıda açıklanmaya çalışılan süreç “laiklik” kavramı ile ifade edilmekte; aynı zamanda “seküler”, “sekülerlik” ve “sekülerizm” gibi kavramlara da başvurulmaktadır. Laiklik kavramı sistemsel, yapısal ve kurumsal bir anlam ifade eder. Sekülerlik kavramı ise daha çok dini hayattaki bir dönüşüme, dinin toplumsal alandaki rolünde görölen bir değışime ve bir tür dünyevileşmeye işaret etmektedir(Küçükcan, 2005:118).

Laic (Laique), Latince “*Laicus*” olan Fransızca bir kelimedir. Yunancada “Halk” anlamına gelen “*Laos*” isminden türetilmiştir. Hıristiyanlık, Katolik dünyasını sınıfsal olarak ikiye ayırmış ve Ruhaniler sınıfının temsilcisi olan kişiye “*Clerge*” denmiştir. Bu grup da kendi arasında “*Regulier*” ve “*Seculier*” olarak ayrılır. “*Regulier*”, toplum hayatından uzak yaşayan ömürlerini ibadetle geçiren ruhanilerdi. “*Seculier*” ise halk içinde herkes gibi yaşayan kilise rahipleri ve bil fiil dini vazife gören ruhanilerdi. Yani “*Laiklik*” diye ruhaniler sınıfının bu iki zümresinden hiç birine mensup olmayan yani papaz, rahip, piskopos sıfatı taşımayan Hıristiyanlara deniyordu (Başgil, 2007: 164-165). “*Laikos*” ve “*Laici*” terimleri Hıristiyanlığın yayılmaya başladığı yıllarda din adamı sıfatı bulunmayan kimseler için kullanılan bir tabirdi. Laiklik kavramı, zamanla bu anlam temelini muhafaza ederek daha derinlikli ve köklü bir başka muhteva daha kazanmaya başlamıştır ki, bunlar “dünyevileşme” ve “hür düşüncedir”(Sinanoğlu, 1954:1-2). Modern Fransızca’da *laizcisme*, din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hatta din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır(Berkes, 2004:18).

Laiklik kavramı, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı entelektüelleri tarafından değişik terimlerle açıklanmaya çalışılmıştır. Mesela Ziya Gökalp, laiklik sözcüğü yerine dinsel nitelik taşımayan “Ladini” sözcüğünü kullanırken, Müşir Ahmet İzzet Paşa ruhbanlar sınıfı dışında kalan anlamında “La-Ruhbani” sözcüğünü kullanmıştır, fakat bu sözcükler yaygın bir kullanım alanı bulamamıştır. Ubeydullah Efendi de laiklik kelimesinin dilimize Ziya Gökalp tarafından “Ladini” şeklinde tercüme edilmesini, bu kelimenin iyi anlaşılmasına bağlayarak ve laiklikten halk hükümeti manasının anlaşılması gerektiğini savunmuştur(Yetkin, 2013:58).

Sekülerizm dünya-görüşüne ilişkin felsefi içerikli bir kavram iken, laiklik, anayasal(anayasa hukukuna ilkin) bir kavramdır. Yani laiklik/teokrasinin orijinal anlamı, hüküm’ün(yasama-nomos) değil, hâkimiyet’in (egemenlik) kaynağı ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle, bir ülkenin dini hükümlerle yönetilip yönetilmemesi değil, hâkimiyetin kaynağının Tanrı’ya mı, yoksa halka mı dayandığıdır. Eğer hâkimiyetin kaynağı “aşkın bir merci” ise teokrasi, halk ise laiklik söz konusudur(Gencer, 2000:152).

Sekülerizm ile laiklik arasında anlam farkının bulunup bulunmadığı da başka bir tartışma konusudur. Kıta Avrupa'sında Fransızların *laiklik*, Anglosaksonların *secularizm* olarak tanımladığı laisizm, klasik bir tanımla din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin dini temellere dayanmaması, aynı şekilde dinin de devletin işlerine karışmaması anlamına gelir. Türkiye'de uzun süredir devam eden laiklik tartışmalarında bu tanım iki ayrı kesimin görüşünü yansıtmaktadır. Laiklik bu taraflardan birinin sürekli söylediği gibi devletin dinsel faaliyetleri hâkimiyeti altına alması ya da bu faaliyetlere müdahil olması anlamına değil, aksine devletin dinsel faaliyet alanlarında bulunmaması anlamına gelir. Devletin resmi bir dini olmaması, inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü olması, kamusal hizmetlerde dini inanç ayrımı göstermeden herkese eşit davranması, vatandaşları karşısında sadece hukuk kurallarına göre muamele etmesi, din ve vicdan özgürlüğünü sağlaması demokratik devlet anlayışının da bir gereğidir(Duman, 2010:285). Fransız tipi laikçilikte devlet, dini kendisine rakip olarak gördüğü için onu alt etmek ve üstesinden gelmek gibi psikolojik bir tavır geliştirmiştir. Bu tavır alış, tutucu seçkinlerin ve iktidar güçlerinin kendi konumlarını sağlamlaştırmak noktasında ne kadar işlevsel bir rol oynamışsa, seküler bir toplum yaratma düşüncesinin benimsetilmesinde de o kadar etkili olmuştur denebilir(Duman, 2010:287-288). İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere Türk uluslaşma sürecinde Kemalist devletin dini alanlara müdahalesi bu şekilde gerçekleşmiştir.

İlk Hıristiyanlıkta, İsa dininin dünya ve devlet karşısındaki tutumunu ilk belirleyen kişi Aziz Pavlos olmuştur. Hıristiyanlık'ın gerçek kurucusu diyebileceğimiz bu kişiden önce Hıristiyanlığa katılanların dünya ve devlete karşı nasıl bir tutum takındıklarını bilmek güçtür. İlk Hıristiyanlık'a katılmayı dünyadan ve devletten bir kaçınma sonucu sayabilirsek, tutumlarının olumsuz olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Aziz Pavlos, Hıristiyanların iki alan ile karşılaştıklarını belirtmişti: Biri Kayzer'e ait olan, öteki Tanrı'ya ait olan. Ona göre Tanrı, kişinin, dünyanın ve devletin kurallarına uymasını ister; ama İsa'ya inanan kişi dinin kuralları ile dünyanın ve devletin kurallarını birbirine karıştırmamalıdır(Berkes, 2004:20-21).

İslam ve İslam tarihi tecrübesi, Hıristiyanlık ve Batı'dan oldukça farklıdır. Roma ve Protestan Hıristiyanlığı'nın her ikisi de farklı yorumlarla da olsa, otorite

sınıflarında devlet ve kilise arasındaki ayrımı kabul etmiştir. Ancak İslam’da böyle bir ayrım yoktur. İslam teologları din ve devlete ait sorunların ayrımına ilişkin sorunları tartışmaktadır. Ancak İslam asla politik ve dinsel sorunları iki ayrı kurumun varlığı şeklinde tanımlamaz. Devlet memurları İslami ihtiyaçlara hizmet etmek, ümmeti korumak ve şeriat hükümlerini gerçekleştirmek için hizmet eder(Smith, 1995:20-21).

Larry Shiner(akt. Küçükcan, 2005:112) sekülerleşmenin altı biçiminden bahseder. Bunlardan ilki, dini sembol, doktrin ve kurumların önemini ve prestijini kaybetmesidir. Ona göre bu prestij kaybının son noktası dinsiz bir toplumdur. Sekülerizasyonun ikinci biçimi ise, dünya ile uyumlu olmak ve dünyaya uyum sağlamaktır. Bu süreçte dini gruplar veya önem veren toplumlar doğaüstü güçlerden ve konulardan uzaklaşacak, bu dünyaya daha fazla ilgi göstermeye başlayacaktır. Sekülerizasyonun üçüncü biçimi, toplumun dinle ilgili bağlantısının kesilmesi ve dinin özel hayat alanıyla sınırlanmasıdır. Dördüncü biçim; dini bilgi, inanç ve kurumların işlevlerinin bu dünya ile sınırlı olmasıdır. Beşinci biçim ise, dünyanın kutsal karakterini aşamalı biçimde kaybedeceği, bunun yerine rasyonel olarak açıklanan bir alanın objesi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Altıncı ve son biçim ise kutsal toplumdaki seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen sosyal değişimdir. Toplumdaki bütün kararlar dini gerekçelere göre değil, rasyonel temellere bağlı ve yararları göz önünde tutularak sekülerizasyon süreci tamamlanmış olacaktır. Ancak bu süreçlerdeki farklı dönemler toplumlarda kesin ayrımlarla gözlemlenmez.

Sekülerizmi burada konu edişimizin nedeni ulus devletle olan ilişkisidir. Talal Asad’a göre (Asad, 2007) din, kamusal bilgi, ahlaki kimlik ve siyasi süreç arasındaki bağları çarpıtan “modernliğin tarihsel anlatıları”, “modern ulus-devlet projesinin merkezi”ni oluşturmaktadır. Örneğin, tarihin zirvesine, “dinin devletten ve bilimden” yapısal olarak “ayrılması sayesinde (çünkü “din” her zaman ve her yerde aynıdır)” batıl inançlardan kurtularak ulaşılabileceği şeklindeki yaygın modern inanç “basit bir hikâye”dir. Bu hikâye kendini bölünmelere ve istikrarsızlığa karşı korumak için dine sınırlar koyan ve sivil toplumun yapısını ve yurttaş uyruklarının kimliğini bu inanca göre biçimlendiren modern devletin “stratejik ve idari disiplinleri” için zorunludur. Dinin ulus devletler içindeki yeri komplekstir. Zira sekülerizm ile yurttaşların dini

inançları arasındaki farklar kaldırılmak istenir ancak ulus devletinin inşasında din aynı zamanda bir harç görevi de görmüştür.

Modernliğin “yerine geçme-yoluyla-geçiş” modelinin özü budur. Değişim bütün bütün paketler halinde, homojen bir biçimde tasavvur edilmiş toplumların heterojen bir biçimde tasavvur edilmiş tedrici gelişme aşamalarından meydana gelir. Siyasi araştırma alanında, birçok kişi sosyo-kültürel dinamiklerin değişmesinin, tedrici değişim eyleyicileri işlevini görecektir (hem bürokratik hem de girişimci/burjuva) yeni modernleştirici sınıflar ortaya çıkaracağını varsaymıştı. Bu sınıflar, eski otorite ilişkilerinin üzerine inşa edilmiş olduğu yapıları tahrip etmeyi, yıkmayı ve onların yerine geçmeyi hedeflerinden biri sayan modern ulus-devletler kuracaklardı. Bu süreç içinde de, eski bağlılıkların ve geleneksel yapılar için zorunlu olan atfedilmiş karakter özelliklerinin yerine yeni ulus-devlete duyulan bağlılık alacaktı. Eskiden geleneksel toplumsal dünyanın adetleri tarafından hapsedilmiş olan birey özgürleşip yeni modern devlette bir katılımcı ve yurttaş haline gelecektir (Davison, 2002:63-64).

‘Yurttaşların’ gelenek, din ve inançlarını bırakarak modern ulus devletlere bağlılıklarının artması sekülerleşme sürecinin önemli sonuçlarından biridir. Şüphesiz özellikle uluslaşma süreçlerinin başında din ve devlete ait olan alanların belirlenmesi gelmektedir ve yöneticilerin en önemli kartlarından birini oluşturur. Türkiye ve Suriye gibi İslami geçmişi olan ve Müslümanların da yoğun olarak yaşadığı bölgelerde sekülerizm bir devlet politikası olarak laiklik şeklinde tanımlanır.

2. ULUS DEVLET VE MİLLİYETÇİLİK

2.1 ULUS DEVLETLER

19. yüzyılın siyasal ve sosyal bilimler açısından en çok tartışılan konusu ulus-devletler ve bu ulusların yapılarıdır. Ulus devlet olgusu, kurgusal bir yapı ya da milliyetçilik açısından duygusal bir bütünlük olarak farklı biçimlerde tartışılabilir. Ancak ister duygusal bütünlük ister yapay bir kurgu olarak ele alalım iki şekilde de ideolojik bir birliğe karşılık gelirler. Modern ideolojik araçlarla oluşturulan vatandaşlık bağları bu yapıların temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle ulus-devletlerin tartışmaya en açık durumu bu aygıtları kullanım biçimidir. Bu bölümün

amacı, ulus-devletlerin oluşum sürecini ve yukarıda saydığımız ideolojik araçları kullanış biçimlerini çalışmamızın bütününe katkı sağlayacak şekilde açıklamaktır.

Tarihsel olarak ulus-devlet, kökenleri 1648’de imzalanan Vestfalya Antlaşması’nda bulunabilecek özel tarihi koşullara bağlı olarak ortaya çıkmış özgül bir siyasal örgütlenme modelidir. Territorial egemenlik kuran iktidarların “ulusal meşruiyet” kazanmaları ile paralel bir süreç içinde “ulus-devlet” biçimi ortaya çıkmıştır(Gülalp, 2007:11). Erken 17. yüzyılda, ulus kelimesi, etnik kompozisyondan bağımsız olarak, bir ülkede oturanları anlatmak için kullanılmıştır. Bu anlamda, daha az muayyen olan halk ya da tebaa gibi beşeri kategorilerin yerine kullanılır olmuştur, şimdiki kullanımda çok katlı anlam tabakalarına sahiptir(Yıldız,2007:27).

Ulus-devletlerin ortaya çıkış yeri Batı Avrupa’dır. Süreç Batı Avrupa’dan iki örnekle gözlenebilir. Bunların ilki, kendiliğinden (yani sanayileşmenin veya kapitalistleşmenin getirdiği yeni oluşum ve çelişkilerin bir sonucu olarak) meydana gelen ulus birimine işaret eder. İkinci örnek, erken sanayileşmeyle birlikte “ortak dil, ortak kültür, ortak tarih” sloganı etrafında, parçalılıktan bütünlüğe yönelen ve bu olurken Fransız Devrimi’nin fikir ihracının katkısı ile “Batıdan gelen” tehdit edici etkilere karşı bir savunma aracı olarak oluşmuş olan ulus birimidir(Aydın, 2000:58). Burada saydığımız ikinci örnek, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında emperyalist işgali ile karşılaşmış Ortadoğu ülkelerinde gerçekleşmiştir.

Ulus ve ulus-devlet fikri doğu’ya Bonaperte’in Mısır seferi sırasında sokulur. 2 Temmuz 1798 tarihinde İskenderiye’ye çıkan Fransız sefer kuvvetinde, yüz yirmi iki mühendis, doktor, kimyacı, jeolog, botanikçi, zoolog, astronom, oryantalist, ressam ve matbaacı vardır. Fransız Devrimi’nin oğlu, yanında getirdiği bir sürü bilginle birlikte, Nil Vadisi’ne, ulus ve güçlü devletin ilerlemenin temeli olduğu fikrinin tohumlarını eker. Bonapart’ın Mısır’ı işgali sadece Avrupa’nın bütün sömürgeci yayılmasını değil, aynı zamanda İslam topraklarında aydın despotların rolünü de haklı göstermekte kullanılacak olan uygarlık söylemini de böylece başlatmıştır(Luizard, 2013: 47).

18. ve 19. yy. da ulusçuluk, “halk” ve “devlet” kavramlarıyla benzer anlamlarda kullanılmıştır ve hangi toplumların ulus sayılacağı ise üç ilkeye bağlı kalınarak belirlenmiştir. Bu ölçütlere göre, bir toplumun ulus sayılması ve

dolayısıyla bağımsız bir devlet kurma hakkına sahip kabul edilmesi için öncelikle, ya halen var olan, ya da yakın bir geçmişe kadar uzun bir süre boyunca var olmuş bir devletle tarihi bağı olması; ikinci olarak, uzun bir süreçte oluşmuş, yazılı kültür birikimi ve yönetim geleneği bulunan bir seçkinler zümresine sahip olması; son olarak ise fetih yeteneğini kanıtlamış olması gerekliydi(Erözden, 1997:30). Ancak ondan sonraki dönemlerde ulus devletler kendilerini etnik köken, dil ve milliyetçilik üzerinden kurgulamışlardır.

Modern anlamıyla –siyasal bağlamda- ulus anlayışı 18. yy’ın ortalarına doğru ortaya çıkar: Bu yeni ve bozguncu bir fikirdir, çünkü eşitsiz haklara sahip katmanlara bölünmüş bir toplumu ve kendini ilahi bir yasaya veya fetih hakkına dayandıran monarşik bir iktidarın sorgulanmasına yol açmıştır. Aynı hükümdarın tebaası olarak tanımlanan bir nüfus topluluğunun aksine ulus, askeri tarihten veya hanedanlık tarihinden bağımsız biçimde ortaya konur: Ulus, hükümdardan önce gelir ve ondan sonra da devam eder. Meşru egemenlik ulusa verilmiştir. Uzlaşmaz iki ulus anlayışı, belli aralıklarla tekrar tekrar ortaya çıkan bir entelektüel sahada mücadele eder(Thiesse, 2010:52). Bunlardan birincisi, vatandaşların hür siyasal ortaklığının; akılcı ve iradeye dayalı bir inşanın ürünüdür. Sözleşmeci, seçici bu siyasal ulus, Aydınlanma filozoflarının tasarladığı ve Fransız Devrimi’nin hayata geçirdiği “Fransız tarzı ulus”tur. İkincisi, kültürel bir cemaatin cisimleşmesi, bir kimlik duygusunun dışavurumu, doğal bir birliğin yansıması biçiminde tarif edilir. Kolektif bir ruhun taşıyıcısı; kültürel ve organik bir bütün olan ulus “Alman tarzı ulus”tur(Dieckhoff, 2010:83).

18. yy. yalnızca milliyetçiliğin doğum çağı değil, aynı zamanda dinsel düşünce tarzlarının da günbatımıdır. Aydınlanma çağı, dünyevi akılcılık çağı, beraberinde, kendi modern karanlığını da getirmiştir. Dinsel inançların geri çekilmesiyle, onların kısmen yatıştırdığı ıstırap ortadan kalkmaz. Cennetin çözülmesi: Hiçbir şey mukadderatı daha rastlantısal kılmaz. Kurtuluşun, selametın abesliği: Hiçbir şey başka bir süreklilik tarzını daha gerekli kılmaz. O halde gereken, mukadderatı sürekliliğe, rastlantıyı anlama, dünyevi bir tarzda dönüştürecek yeni bir şeydi (Anderson, 1995: 25). Ve bunu yapmaya en elverişli şey ise Anderson’a göre ulus kavramıdır.

Anderson'a göre ulus sınırlı olarak hayal edilir, çünkü belki de bir milyar insanı kapsayan en büyüğünün bile, ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa sonlu sınırları vardır. Hiçbir ulus kendisini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal etmez. En Mesihçi milliyetçiler bile, sözgelimi bazı çağlarda Hıristiyan bir gezegen düşleyebildikleri gibi, insan ırkının bütün üyelerinin kendi uluslarına katılacağı bir günün rüyasını görmezler(Anderson, 1995:21).

Gellner, ulusların ve ulusçuluğun doğal olmadığını çünkü bunların insanlık durumunun kalıcı özellikleri olmadığını, sanayileşme ile ortaya çıktıklarını belirtmektedir. Keyfi, yani rastlantısal ya da önü alınabilecek olgular da değildir; sanayileşme ile yakın hatta zorunlu bir bağlantıları vardır. Bu da ulusları ve ulusçuluğu sanayi toplumu üyelerinin gözünde doğal kılmış ve ulusçuluğa gücünü bu "doğallık" vermiştir(Gellner, 2006: 29). Ulus, bir topluluk, bir cemaat olarak hayal edilir, çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Son iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın, birbirlerini öldürmekten çok, böylesi sınırlı hayaller uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, son kertede bu kardeşliktir(Anderson, 1995:22).

Avrupalı ulusların tarihsel oluşumunu, siyasal inşaları takip eder. Sanayi devrimi karşısında, her bireyi modern toplumun ve ekonominin içine katacak yeteneklerin geliştirilmesi önemliydi. Bu yüzden "şifacılık ve çobanlık bilgisi"nin yerine bilimin temellerini geçirmek gerekiyordu. Ulusal birliği inşa etmek için faaliyet gösteren devlet bu görevi üstlenir. Ve bunun için pedagojik araçları, laik, zorunlu ve parasız okulları kullanmıştır(Ferry, 2010:298). 'Ulusçuluk çağı' şu ya da bu ulusun uyanışı ve kendini siyasal anlamda kabul ettirişinden ibaret değildir. Daha çok, genel toplumsal koşullar, sadece seçkin azınlıklarla değil, bütün halka mal olan standartlaşmış, türdeş, merkezi olarak desteklenen yüksek kültürlerin oluşmasına el verdiğiğinde, iyi tanımlanmış bir eğitim sisteminin denetlediği ve bütünleşmiş kültürler, insanların gönüllü olarak ve çoğu kez şevkle özdeşleştikleri hemen hemen tek birimi oluştururlar(Gellner, 2006:137).

Ulusun oluşumu, modern devletin oluşumuyla yakından ilişkilidir. Hatta bazı sosyal bilimciler, iki olguyu neden-sonuç ilişkisi açısından da

değerlendirmektedirler. Devlet devamlılık açısından bazı değerler ve duygular ağına ihtiyaç duyar. Ulus inşa etme, kolektif anlatılar uydurmayı, etnik farklılıkların homojenleştirilmesini ve muhayyel bir cemaatin ideolojisini yurttaşlara benimsetmeyi gerekli gören bir süreç olduğu için özerk bir devletin kurulmasında ve ayakta durmasında önemli görevler üstlenir(Karakaş, 2000: 30).

Ulusçuluk, talihsiz biçimde ulusçu ideolojiden etkilenen otoritelerin hükmüne girmiş halklara, türdeşliğin zorla benimsetilmesidir. Örneğin Osmanlı Türkleri, geleneksel ulusçuluk ideolojisine bulaşmamış; yöneticiler, sadece düzeni sağlamak ve vergi toplamakla yetinmiş; bunun yanı sıra hükmettikleri toprakların çeşitli din ve kültürlerine hoşgörülle yaklaşmış, hatta bunlara gerçekten kayıtsız kalmışlardır. Oysa Osmanlıların ateşli ardıllarının, şu ulusçu ilkeyi, *cuius regio, eiuslingua*'yı(hükmeden kimse, dili geçerlidir) dayatmadan huzur bulmadıkları gözükmektedir. İstedikleri sadece maddi zenginlik ve itaat değildir; tebaalarının kültürel ve dilsel bakımdan da kendilerine bağlı olmasını istemektedirler(Gellner, 2006:125). Alt kültürlerin daha önceleri halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına hâkim olduğu bir toplumda bir yüksek kültürün genel olarak dayatılması da Gellner'in yaptığı bir başka ulusçuluk tanımıdır. Yani okulda okuyarak elde edilen, akademik dünyanın denetlediği, mümkün olduğunca açık bir bürokratik ve teknolojik iletişimin gereksinimlerine göre inceden inceye düzenlenmiş bir dilin genel topluma yayılmasından söz etmektedir. Ulusçuluk daha önceleri küçük gruplar tarafından yerel düzeyde kendilerine özgü bir biçimde yeniden üretilen folk kültürlerine dayalı yerel grupların karmaşık yapısı yerine her şeyden önce yukarıda sözü edilen bu tür bir ortak kültürün bir arada tuttuğu, birbirilerinin yerini alabilecek otomize bireylerin oluşturduğu anonim, kişisel olmayan bir toplumun kurulmasıdır. Eğer ulusçuluk zafere ulaşırsa, yabancı yüksek kültürü ortadan kaldırır ancak yerine eski yerel alt kültürü getirmez. Kendine özgü yerel bir yüksek (okuryazar ve uzmanlar arası) kültürü canlandırır ya da kendine göre yaratır; ancak bu kültürün eski yerel folk stil ve lehçeleriyle bazı bağlantıları olduğunu iddia etmekten geri kalmaz(Gellner, 2006:140). Ulusçuluk, aslında derinliğine içselleştirilmiş, her biri devlet tarafından korunan, eğitime bağlı yüksek kültürlerle dayanan yeni türden bir toplumsal örgütlenmenin sonucudur. Daha önceleri var olan kültürlerin bazılarını genelde bu süreç içinde dönüştürerek kullanır fakat hepsine birden kullanmasına

imkân yoktur. Çok fazla sayıda kültür mevcuttur. Geçerli bir yüksek kültürü ayakta tutan modern bir devlet, belirli bir asgari büyüklüğe sahip olmak zorundadır (yoksa asalak gibi komşularından geçinecektir); dünyamızda ise ancak kısıtlı sayıda bu tür devlete yer vardır(Gellner, 2006:127-128).

Ulus öncesi dönemde bir kimlik belirtme unsuru olan din, ulus sonrası dönemde de farklılaşarak bu misyonunu sürdürmüştür. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte laik bir ideoloji olarak biçim ve muhteva kazanan ulusçuluk, dinle olan ilişkisini değişik biçimlerde dizayn etmiştir. Toplumların modernite bağlamında dine karşı almış olduğu tavra bağlı olarak, ulusçulukla din arasındaki ilişki, biçim kazanmıştır. Bazı toplumlarda din, ulusçuluğun belirleyicilerinden olan etnik aidiyeti tayin edici bir unsur olurken, bazı toplumlarda da ulusal kimlik seçiminin önemli bir ögesi olmuştur. Bunun yanında ulusçuluğun laik karakterinin baskın olduğu toplumlarda din, tamamen etkisiz bırakılma durumuyla karşılaşmıştır (Karakas, 2000:46).

Modern devlet, yönettiği insanların hepsini kucaklayan, sürekli ve bölünmemiş, bir toprak parçası olarak tanımlanır, kendisi gibi diğer toprak parçalarından belirgin sınır çizgileriyle ayrılır. Modern devletin politik düzlemde kendi halkı üzerinde ara yöneticiler ve özerk kuruluşlar sistemine gerek duymayan, doğrudan bir egemenliği ve yönetimi söz konusudur. Ve eğer mümkünse, topraklarında yaşayan herkese aynı kurumsal ve idari düzenlemeleri(ama Devrim Çağından sonra artık geçmişin dinsel veya laik-ideolojik düzenlemeleri söz konusu değildi) dayatmanın yollarını aramıştır. Modern devlet gün geçtikçe kendi tebaasının yani yurttaşlarının düşüncelerini dikkate almak zorunluluğuyla yüz yüze gelmektedir. Çünkü yeni politik düzenlemelerde devlet, yurttaşlarına bir söz hakkı(seçilmiş türde temsilciler aracılığıyla) tanımakta ve/veya başka yollarla, yani vergi mükellefleri ya da potansiyel askerler olarak onların pratik onayı veya faaliyetlerine ihtiyaç duymaktaydı. Devlet, territoryal olarak tanımlanan bir “halk”ı yönetiyor ve bunu kendi toprakları üzerinde en yüce “milli” yönetim organı olarak (ve temsilcilerini giderek en ufak köydeki en mütevazı fertlere kadar yayarak) sürdürdü(Hobsbawm, 2010:102-103).

Ulusçuluğun üzerinde durduğu, başka bir ifadeyle onun şekillenmesini sağlayan unsurları şöyle sıralayabiliriz: Vatan (toprak) ve ulusal sınır, ulusal dil, yazı ve semboller, din bağlamında ortak inançlar, tarihsel bellek ve etkili eğitim, kısmen ırk, homojen kültür ve birlikte yaşama duygusu. Bütün bunların birlikte duygusal ve reaksiyonel bir aidiyetle güç haline gelmesi, ulusçuluğun niteliğini oluşturur(Karakaş, 2000:39).

Ulusçuluk, kültürle siyasal yönetimin birbirleriyle çakışması, bir kültürün kendi siyasal çatısının sağlanması ve bu çatının birden fazla olmaması olarak tanımlanmıştır. Bu arada kültür, ele avuca zor gelen bir kavram olduğundan, bilerek tanımlanmadan bırakılır. Ancak en azından geçici olarak dil, gerekli olmasa da yeterli koşul anlamında, kabul gören bir ölçüt sayılabilir(Gellner, 2006:122). Ulusal bir dil ise çok çeşitli işlevler görmekle yükümlüdür. Ulusal dil, ulus bünyesinde hem yatay hem dikey iletişim sağlamalıdır. Yani coğrafi kökeni ve toplumsal statüsü ne olursa olsun ulusun bütün mensupları o dili anlamalı ve kullanmalıdır. Ulusal dil, her fikri, her olguyu ifadeye izin vermelidir; en eskisinden en yenisine, en soyutundan en somutuna kadar. Ulusal dil, ulusu yansıtmalı ve onu kendisinde somutlaştırmalı; ulusun tarihinin derinliklerine kök salmalı; halkın izini taşımalıdır. Dolayısıyla ulusal dilin yapılanması karmaşık bir iştir. 18. yy'dan itibaren yazarlar ve bilginler büyük ölçüde harekete geçer. Modern, yazılı veya kolayca modernize edilebilir bir dilin var olduğu ve nüfusun kayda değer bir kısmı tarafından bilindiği durumlarda, yapılacak iş daha ziyade üsluba ve anlambilime ilişkin zenginleştirmelerden, dile ve öğretime değer kazandırmaktan ibarettir(Thiesse, 2010:160).

Anderson'a göre ulusçuluk, ulusların bir ürünü değildir, tam tersine, ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir. Ulusçuluk önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim yapar ve onları çoğunlukla tamamen dönüştürüyor olsa bile bu kültürel zenginlikten yararlanır. Ölü diller yeniden canlandırılır, gelenek icat edilir, oldukça hayali, eskiye ait olduğu sanılan birtakım saf özellikler gündeme gelir. Ulusçuluğun kullandığı kültürel parçalar ve yamalar çoğu kez gelişigüzel yaratılmış tarihsel icatlardır (Gellner, 2006:138). Benedict Anderson'ın o ünlü tabiriyle "ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur. Kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir"(Anderson, 1995:20).

Ulus, tek başına devlet değildir, tek başına kültür de değildir. Bütün bunlara karşılık ulus, ortak bir biyolojik kökeni, tarihsel belleği, hatıraları, sınırları belirlenmiş bir toprak parçasını, kitlesel kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri, ortak bir dili, bazen ortak bir inancı paylaşan, tarihin belirli dönemlerinde ve dünyanın belirli bölgeleriyle sınırlanan, ortak bir cemaat duygusu taşıyan yurttaşlar topluluğunun adıdır (Karakaş, 2000: 22).

Ulusal kimliğin çekirdek unsurları din, ırk ya da etnisite gibi tarihsel kökenlerden gelen kimliklerin bileşimini içerir. Çoğu kez bu tanımın kalbinde, bazen örtülü bazense açık bir şekilde, etnik ya da dini bir kimlik yatar ve bu kimlik devletin vatandaşlarına gösterdiği muameleyi etkiler. Dolayısıyla modern devletin ulusal topluluğu inşa etmesi sürecinde ve daha sonra o toplulukla süren ilişkisinde kaçınılmaz bir gerilim vardır: Ulus-devlet bir yandan bireyleri “geleneksel” (ya da “asli”) cemaat bağlarından koparmayı amaçlar, ama diğer yandan da ulusun tanımında “geleneksel” bir kimliğe atıfta bulunulur. Ulus-devletin ortaya çıktığı günden beri mevcut olan bu temel gerilim, son yıllarda ulusal sınırları zayıflatan ve geçirgenleştiren “küreselleşme” yönündeki eğilimlerle daha da derinleşmiştir. Daha önceden var olup da bu zamana kadar bastırılmış azınlık kimliklerin yeniden ortaya çıkması ve ulusötesi kitlesel göçler, bugüne kadar bütünlüklü oldukları öne sürülen ulusal topluluklar içinde farklı kültürel kimliklere sahip çok sayıda alt cemaatin oluşmasına yol açmıştır(Gülalp, 2007:12).

Ulus-devletlerin yukarıda saydığımız ilkelerinden biri etnik ya da dinsel kimliklerin bileşimini içermesiydi. Milletler üzerinden tarihsel geçmiş, dinsel ve etnik kimliklerin varlığı, ulus devletler kadar milliyetçilik ideolojisini de tartışmaya açmıştır. Milliyetçiliğin ilan ettiği en büyük hedef, ulus ile devletin bir ve aynı şey olması, ulus devletin en büyük miti de böyle bir birliğin sadece mümkün olmakla kalmayıp neredeyse gerçekten de var olduğudur(Gülalp, 2007:13). Ulus-devletlerin eğitim, tarih ve gelenek gibi araçlarla oluşturduğu bu ideolojik milletin varlığını anlamak ulus devlet mantığını anlamının da en açık yollarından biridir. Burada bahsedilen millet dinsel bir varlık değildir. Hatta aksine sekülerdir. Milliyetçi ideolojinin yarattığı bir “ortak”lık fikrine dayalı ulusun karşılığıdır.

2.2 MİLLİYETÇİLİK; KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Milliyetçilik modern dünyadaki belki de en zorlayıcı kimlik mitidir ve muhtelif biçimler alır. Milli kimliğe dair mitlerin, siyasi topluluğun temeli olarak ülkeye/toprağa ve soya(veya her ikisine de) atıfta bulunması manidardır ve bu konudaki farklılıklar, ekseriyetle ihmal edilmiş olmakla birlikte, dünyanın pek çok yöresinde patlak veren çatışmaların ve istikrarsızlığın kaynaklarını oluşturur(Smith, 1994:9).

Endüstri öncesi toplumlarda büyük kültürel farklılıklar ve karmaşık iş bölümleri vardı. Dilsel, gastronomisel, ritüel, doktriner farklılıklar çok yaygındı ve insanlar kimliklerini sosyal durumlarının bu özgüllüğüyle ifade etmiş ve tanımışlardı. Gellner'in verdiği örnekle anlatarak devam edersek, bir adamın kim olduğu, Alman atasözündeki gibi yalnızca yediği şeyden değil, aynı zamanda giydiği, konuştuğu şeyden, ettiği danstan, beraber yemek yediği ya da evlendiği kimseden anlaşılır. Ve aslında onu daha çok *iyemediği* şeylerle tanırız. 'Etnisite' ya da 'milliyet', bu sınırların çakıştığı ve örtüştüğü –öyle ki konuşmanın, ortak geçmişin sınırları aynıdır- ve aralarında söz konusu sınırlar bulunmayan insanların sahip oldukları durumun adıdır. Örtüşen kültürel özelliklerin tanımladığı etnik grup, kendi varlığından emin olmanın ötesinde kendine ayrıca politik bir sınır da istediği zaman etnisite politikleşir ve milliyetçiliği doğurur. Buradaki koşul, etnisitenin sınırlarının, aynı zamanda politik birimin de sınırları olması ve yönetenlerle yönetilenlerin aynı etnik kökenden olmasıdır(Gellner, 1998:59).

Birbiriyle bağlantılı yeni bir tür siyasa–rasyonel devlet- ve yeni bir topluluk türü –territoryal millet- ilk kez Batı'da ortaya çıkmıştır. Millete ilişkin Batılı anlamdaki düşünce mekansal ya da territoryal'dır. Buna göre milletlerin iyi tanımlanmış, ülkelere/topraklara sahip olmaları gerekir. Örneğin ellerindeki toprağı bir demirci örsündeymiş gibi işleyerek temellük eden, kendilerini yüksek denizlerin harcından gören eski Flamanlar gibi, halk ile toprak adeta birbirlerine ait olmalıdırlar. Ama söz konusu toprak parçasının herhangi bir yer olması mümkün değildir; o herhangi bir toprak parçası değil, 'tarihi' bir toprak, 'yurt', halkın 'beşiği' olmalıdır(Smith, 1994:25).

Bahsettiğimiz bu “Millet”in en önemli aracı dildir. Milli diller, hemen hemen daima yarı yapay kurgular ve yer yer modern İbranice gibi, neredeyse icat edilmiş şeylerdir. Milliyetçi mitolojinin varsayımının tersine, milli kültürün ilk temeli ve milli düşünce yapısının dayanağı olmayan milli diller, genellikle, fiilen konuşulan(ve lehçelere ayrılmış olan) çeşitli deyişlerden, standartlaşmış bir deyiş geliştirmeye yönelik girişimlerden hayat bulmuştur. Milli dillerin kuruluşundaki ana sorun, standart ve homojenleştirilmiş dilin temeli olarak hangi lehçenin seçileceğidir. Bu seçimden sonraki, milli grameri ve imlayı standartlaştırma ve homojenleştirme, sözcük dağarına yeni unsurlar ekleme sorunları tali kalmaktadır(Hobsbawm, 2010:73).

Devletin bir milletle özdeşleşmesi bir karşı-milliyetçilik yaratma riskini attırmaktadır. Çünkü temel olarak yazılı bir ‘milli dil’ vasıtasıyla o devlette yaşayanların homojenleşmesi ve standartlaşmasını içermektedir. Gerek modern hükümetlerin muazzam sayılara ulaşan yurttaşları doğrudan yönetmeleri gerekse teknik ve ekonomik gelişmeler bunu gerektirmekte, böylece genel okuryazarlığı istenilir, ortaöğretimin kitlesel düzeyde gelişmesini ise neredeyse zorunlu bir duruma getirmektedir. Bu, hem devletin etkili olduğu boyutları hem de sorunu yaratan yurttaşlarıyla doğrudan ilişki kurma ihtiyacını gösterir. Kitlesel eğitim pratik nedenlerle bir anadille yürütülmeliyken, sınırlı bir elit kesimin eğitimi halk topluluğunun anlamadığı veya konuşmadığı ya da Latince, klasik Farsça, klasik biçimde yazılan Çince gibi ‘klasik’ dil örneklerinde kimsenin anlayıp konuşmadığı bir dille sürdürülebilir(Hobsbawm, 2010:117). Devletler, ‘millet’ imajı ile mirasını yaymak, ‘millet’e bağlılık duygusu aşılacak ve herkesi (genellikle bu amaçla ‘gelenekler icat ederek’, hatta milletler icat ederek) ülkeye ve bayrağa bağlamak üzere, kendi halklarıyla iletişim kurmak için, gün geçtikçe güçlenen aygıtlardan, öncelikle ilkokullardan yararlanmaktadırlar(Hobsbawm, 2010:115).

Ulus-devletlerde rejim türü ve öne çıkan milli idealler, temsilcilerin dil politikası tercihleriyle sıkı ilişki içindedir. Bu yüzden milliyetçilik ile dil arasındaki bağların tarihi (ulusal davanın öncülerinin dille ilgili talepleri, belli bir dil yararına örgütlenen toplumsal hareketler, kraliyet dilinin dayatılması) ve ulus-devlet döneminde bilfiil uygulanan dil politikaları, her ne kadar yöneticilerin ve bireylerin dile tanıdıkları rolü ve yeri aydınlatmaya yararsalar da, iki ayrı alana aittirler. Modern

dil politikaları demokratik bir ideal kategorisinde değerlendirilebilecekken, resmi dil politikasının tarihi genellikle modern demokrasinin doğuşundan önce gelir(Busekist, 2010:180,181).

Ulus-devletlerde edebiyat salonları ve tiyatrolar, ulusal dili sözel boyutta yaygınlaştırmayı sağlar. Bu dilsel militanlık faaliyetlerinin ilk hedefi hali vakti yerinde tabakalardır. Dini olan yazılı dilin, modern ulusal dile dönüştürülemediği durumlarda olmuştur. Bu durumda ekonomik ve toplumsal manada aracı veya baskın konumdaki lehçelere başvurulur. Şifahi dilin elden geçirilmesi ve ona verilen değerin artması, halk şarkıları derlemelerinin yayımlanmasından destek alır. Böylece dilsel malzeme yığını, gramerin derlenip toparlanmasıyla, grafik bir yazı normuyla ve bir sözlük yardımıyla standartlaştırılır. Soyut veya modern terimlerin üretilmesi, ya doğrudan yabancı dilden alıntılarla ya da temelini milli dil semantiğinden alan yaratımlarla gerçekleştirilir. Bu kez de yeni dili tanıtmak ve seçkinler arasında yaygınlaştırmak için olağanüstü bir çaba harcanması gereklidir(Thiesse, 2010:161).

Ulusal kültürün temeli olarak kıymet kazanan halk kültürü, yaşayan köylü kültürüyle birbirine karıştırılmaz. Söz konusu olan, daha ziyade, yazılı kültürde yenilik yapmaya çalışan yazarların yürüttüğü bir inşa faaliyetidir. Bu inşa faaliyeti reel halk kültürünün öğelerini kullanır, fakat bu öğeleri toplumsal seçkinler tarafından sahiplenilecek şekilde dönüşüme de uğratar(Thiesse, 2010:158).

Milli kimlik ve millet, birbirleriyle ilişkili etnik, kültürel, territorial, ekonomik ve yasal-siyasi pek çok unsurdan oluşan karmaşık yapılardır. Kendi devletlerinde ifadesini bulsun ya da bulmasın, müştereken paylaşılan anılar, mitler ve geleneklerin bir araya getirdiği topluluk fertleri arasındaki dayanışma bağlarını gösteren bu kavramlar, devletin tamamen yasal ve bürokratik nitelikli bağlarından tümüyle farklıdır. Kavramsal olarak millet, her özgül durumda değişik oranlarda biri sivil ve territorial öteki etnik ve jenealogik olan iki boyutu birbirleriyle harmanlamıştır(Smith, 1994:34).

Territorial, etnik ve dilsel bu birliğin geleneği, tarihi ve anıları kullanarak ulus-devlet yapılarını meydana getirdiği tezi çalışmamız açısından çok kullanışlı bir tanımdır. İmparatorluk sonrasında Türkiye ve Suriye’de oluşturulmaya çalışılan siyasal yapılar böyle bir tanım üzerinden anlatılabilir. Birinci Dünya Savaşı

sonrasında ortaya çıkan seküler-milliyetçi hareketler de bu sürecin en önemli harcıdır. Türk ve Arap milliyetçilikleri farklı etnik kökene ve dile sahiptir ancak bu farklılıklar ulus devlet açısından bir engel oluşturmaz. Zira hangi dil'in, hangi etnik kökenin baskın olduğu, ulusçuluk için önemli değildir. Her ikisi de benzer süreçleri yaşamıştır.

Türkiye ve Suriye'de seküler, milliyetçi ve modern devlet oluşumlarını ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak anlatmaya çalışacağız ancak bu bölümlere başlamadan önce yukarıda anlattığımız üç yapının da anlaşılması çalışmanın bütünlüğü adına önem arzeder.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK ULUS DEVLETİ'NİN OLUŞUMU VE CUMHURİYET TECRÜBESİ

Türk Ulus Devleti'nin oluşum sürecinin inceleneceği bu bölümün amacı, Osmanlı ile onun mirası üzerine kurulan Cumhuriyet Türkiye'si arasındaki ilişkiyi ve geçiş sürecini incelemeye çalışmaktır. Bu nedenle Modern Türk Ulus Devleti'nin oluşumu üzerine hazırlanmış neredeyse bütün başucu kitaplarında olduğu gibi bu çalışmada, Osmanlı'nın son dönem hareketlerinden Jön Türk hareketini merkez kabul ederek bu süreci anlatmaya çalışacaktır.

Osmanlı modernleşmesi ve kısmen paralel olarak seyrettiğini söyleyebileceğimiz uluslaşma süreci aynı zamanda Osmanlı dağılma sürecidir. Bu dönemde kavramlar, kurumlar ve ideolojiler dönüşüm içindedir. Tanrı düzeni kavramı yerini tabiat düzeni kavramına, üstün devlet anlayışı yerini yasal devlete (hukuk devleti), “gelenek”in yerini de ilerleme” (terakki) kavramı alacak; “denge” kavramı yerine “devrim” kavramı gelecek; toplumsal sınıfların oldukları yerde kalmaları ülküsü yerine kişilerin toplumsal yapıdaki yerlerini sınıfsal bölünüşlere göre elde etmesi olgusu çıkacaktır (Berkes, 2004:33). İmparatorluk yerini modern ulus devlete, medreseler laik eğitim kurumlarına, ve dini toplumsal yapı her alanı yasal sınırlarla belirlenmiş olan hukuk kurallarına bırakacaktır.

Osmanlı'da uluslaşma ve modernleşme hareketleriyle başlayan dönüşümler siyasal hayatta da “eşitlik, hürriyet, adalet” fikirlerini toplumsal kesimlerin kulağına fısıldamıştır. Bu kavramların toplumsal hayatta yarattığı dönüşümler ve ardından gelen Cumhuriyet dönemi, imparatorluğun çok kültürlü, çok etnikli çok dinli yapısını dönüştürmüş “homojen vatandaşlardan oluşan bir ulus” yaratmıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinin halen uğraştığı sorunlar bu dönemin izlerini taşımakta ve köklerini bu dönemden almaktadır.

Çalışmanın temelini oluşturan bu sorunlara gelmeden önce yukarıda bahsedilendönüşümlerin yaşandığı dönemler kısmen tarihsel bir sıralama takip edilerek kurgulanılacak olmakla birliktebu bölümün amacı ise tarihselliğe fazla boğulmadan Osmanlı mirası topraklar üzerinde kurgulanmaya çalışılan “homojen ulus devlet”in oluşum sürecini ve bu sürecin içinden çıkardığı “ötekiler”i vurgulamaya çalışmaktır.

1. FİKRİ VE SİYASİ HAREKETLER

1.1. JÖN TÜRKLER VE İTTİHAT VE TERAKKİ

Esasen Fransızca bir kelime olan “*Jeune*” terimi 1840’larda Avrupa’da yaygınlaşmıştır. Niyazi Berkes’e göre bu terim yabancı düşünürler tarafından iki grup için kullanılır. Birincisi, Osmanlı kurumlarını eski saf geleneklerine döndürme yanlısı olan ıslahatçılar için; ikincisi, Şeriat’ın, zamanın ihtiyaçlarını karşılamadığı, devlet-din bileşiminin artık olanağı kalmadığı, devleti dinden ayırıp Avrupa modeline göre kurmak gerektiği düşüncesinde olanlar -ki bunlar Avrupalı ve kısmen dinsiz olarak görülürler- için kullanılır ve Berkes’e göre Şinasi bunlardan biridir. “*Jeune*”lük Avrupa’da ulusçuluk ve meşrutiyetçilik, hatta cumhuriyetçilik anlamına geldiği halde, Türkiye’de bu hem din, hem devlet düşmanlığı anlamına gelir. Bu yüzden Avrupa’ya giden “genç”ler ne “*jeune*” ne de “Türk” sözcüğünü alırlar ve kendilerine “Yeni Osmanlılar” adını verirler(Berkes, 2004:282-283). Yeni Osmanlıların önemli şahsiyetleri arasında Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa isimleri öne çıkmaktadır.

Mekteb-i Tıbbiye yani Askeri Tıbbiye Okulu öğrencilerinin “İttihadı-ı Osmanî” adıyla kurdukları ve daha sonra Paris’te kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birleşerek bu adı alan Cemiyet’in üyeleri esasen subaylardan oluşur. Abdülhamit’in bu Cemiyetin faaliyetlerinden haberdar olup üyelerini sürgüne yollamasıyla Jön Türkler olarak bilinen isimler yurtdışında Batılı fikirlerle tanışır(Tunaya, 2000:27). Hürriyet, eşitlik, özgürlük, parlamenter rejim gibi kavramlar Jön Türklerin Sultan Abdülhamit’e karşı muhalefesinde önemli rol oynamıştır.

Jön Türkler'in büyük ölçüde Askeri tıbbiye öğrencileri ve subaylardan oluşuyor olması, bazı üyelerinde karşılaşılan biyolojik materyalist görüşün nedenlerinden biri olarak görülebilir. Biyolojik bilimler, anatomi ve fizyoloji gibi pozitif bilimlerin etkisiyle “hayat” ve “sıhhat” gibi kavramlar dini izahlarla değil biyolojik dengenin sonucu olarak anlatılmıştır(Mardin, 1992:31). Toplumu “ilerletmek” ve “devleti kurtarmak” için, Batı bilim ve teknolojisini örnek alan akılcı esaslara göre belirlenmiş yeni bir düzenlemenin gerekliliği, bu düzenleme içinde anayasal ve parlamenter bir siyasal örgütlenmenin yerleştirilmesi ve ‘iyi’nin ne olduğunu bilen eğitilmiş ‘aydınlar’ın ‘halka doğru’ giderek halkı aydınlatması(Baydur, 2004:33) şeklindeki düşünceler Jön Türk ideolojisinin temel öğeleridir ve aynı zamanda bu saydıklarımız Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, İttihat ve Terakki ve nihayet Cumhuriyet Halk Fırkası arasında siyasal fikir sürekliliğini sağlayan en önemli ilkelerdir.

Jön Türkler'in Sultan'ın “otoriter” olduğuna yönelik muhalefetleri Abdülhamit'in ilk resmi Anayasa'yı ilan etmek zorunda kaldığı 1876 yılında doruğuna ulaşır. Ne var ki, reformcuların başarısı geçici olmuş; kendilerinin tahta geçirdiği Abdülhamit, 1878'de parlamentoyu dağıtarak ve Anayasa'yı kaldırarak durumu tersine çevirmeyi başarmıştır. Bu gerilemeye karşın, hareket, ortadan silinmez(Ahmad, 1999:8), 1908 hareketiyle Jön Türklerin oluşturduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti anayasal düzen taleplerini gerçekleştirmiş olurlar.

1.1.1İttihat ve Terakki

Sultan Abdülhamit'in Meclisi süresiz olarak kapatmasıyla anayasal hayatına ara veren Osmanlı Devleti, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle yeniden anayasal hayatına devam eder. II. Meşrutiyet, hem dağılma sürecine girmiş Osmanlı için hem de köklerini yine bu dönemde arayacağımız Cumhuriyet Türkiye'si için büyük önem arz eder. 1908 sürecindeki siyasal ve kültürel olaylar, Türk tarih yazımı içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş öyküsünün, en azından ideolojik ve kültürel yanının temeli sayılır. Türklük kavramları bu dönemde ortaya çıkar ve toplumsal söylemde yer etmeye başlar(Millas, 2010:65). İkinci Meşrutiyet dönemi olarak adlandırılan bu dönem, Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal hayatının prototipi olarak

da değerlendirilebilir. İttihat ve Terakki'nin yapısı, ona yönelen muhalefet ve sonrasında yaşanan 31 Mart Vakası, ilerleyen yıllarında I. Dünya Savaşının ve uluslaşma süreçlerinin Osmanlıyı kuşatması ve tüm bu süreçte yaşanan Türkleşme/Uluslaşma ideolojisinin pratiğe dökülmesi, Türkiye siyasal tarihi adına önemlidir.

1908 hareketinin “Devrim” sayılıp sayılamayacağı tartışması bir yanabu hareket, sonuçları ve yapısı itibariyle kuşkusuz çok önemlidir. 10 üyesinin sekizinin asker kökenli(subay) oluşu ve Osmanlı da yaşayan farklı etnik milletlerin bu dönemde uluslaşma sürecine girmeleri hareketi ve dönemi daha da önemli kılar. Batı'da toplumsal ve siyasal hareketlere öncülük eden burjuvazi sınıfının Osmanlı Devleti'nde bulunmayışı nedeniyle dönemin en organize yapısı olan askeri kanat bu vazifeyi üzerine almıştır. Yani bu hareketi daha çok askeri bir hareket olarak adlandırabiliriz. Askeri Tıbbiye'de yetişmiş eğitilmiş subaylar daha önce de yukarıda anlatıldığı gibi Avrupa'ya gidip dönemin ideolojik fikirlerinden beslenmiş ve dönünce “Burjuva Sınıfı”nın eksikliğini kısmen tamamlamaya çalışmışlardır. İşte 1908'de ortaya çıkan devrimci konjonktürü darbeye dönüştüren somut durumu böyle açıklayabiliriz. Dolayısıyla ikinci meşrutiyet, aslında yarı askeri bir siyasal rejim kurmuştur(Timur, 2010:53-54).

İttihatçı hareket, Cumhuriyet Türkiye'sinin “yönetici elit”lerinin de habercisidir. Belki de bu yüzden bir halk hareketi olarak adlandırılmaz. İttihat ve Terakki'nin burjuva sınıfı oluşturma çabaları Feroz Ahmad'a göre şaşkıncı değildir. Devletin kutsal kabul edildiği bir toplumsal yapıda dolayısıyla devlet yaşamının her alanına müdahale edecektir.(Benzeri ve daha ileri müdahaleler Kemalist seküler rejimde daha sık karşımıza çıkacaktır.) Bu nedenle parti (İttihat ve Terakki Cemiyeti) ile devletin iç içe geçtiği bir tek parti devletinin, yeni bir sınıf-Türk Burjuvazisi-yaratmaya yönelik sosyal ve ekonomik politikalar uygulaması şaşkıncı olmamakla beraber tam da bu nedenle de, “İTC “Türk burjuvasının öncü partisi” olarak tanımlanabilir.” Bununla birlikte Parti ile devletin bir olduğu ve partinin, “milletin” kişileşmesi olarak kabul edildiği bir tek parti devletinde İTC'nin, girişimci kadroları kendi safları arasından bulup çıkarması da tabiidir(Ahmad, 1999: 25-43).

Osmanlı'nın parçalanmaya başlaması İttihatçıları Türkçülük politikasına itmiştir fakat Osmanlılık bilincini oluşturma, İttihatçılar için beklenildiği kadar hızlı ve kolay gerçekleşmez. Bu dönemde karşılaşılan en büyük sorun dil sorunudur. Çünkü bir bütün olmanın en büyük birleştirici unsuru olarak ortak bir dil, yani Osmanlı dili yoktu. Osmanlı'da Türkçe'nin konuşulması ise "Osmanlılık" bilinci yerini "Türk ulusu" fikrine bırakacaktı (Mardin, 1992:268). Dolayısıyla böyle bir teşebbüs diğer Osmanlı unsurlarını dışarıda bırakacak, yine tek bir etnik unsurun hâkimiyetine neden olacaktı. Karşıdevrime kadar İttihatçılar Osmanlılık idealine azınlıklarla görüşmeler yoluyla varmaya çalışmışlardı. Bu yöntemin iflas etmesi, onları Meclis yoluyla bu hedefe ulaşmaya yöneltmiştir. Bu nedenle Haziran 1909'da azınlıkların siyasi ve kültürel özerkliğini kısıtlamaya ve bu faaliyetlerin –örneğin eğitim- denetimini devlete vermeye yönelik yasa önerileri getirmeye başladılar; böylece devlet daha sonra okullarda bir ortak Osmanlı kültürü yaratmaya girişebilecekti (Ahmad, 1999:99). Niyazi Berkes, Ahmad'ın "ortak Osmanlı kültürü" yaratma düşüncesine benzer bir düşünceye ünlü kitabında yer vermiştir. Ona göre de azınlıklar kendi haklarından ve belki de hatta dinlerinden vazgeçmeliydiler... Ancak bu bir ön şarta bağlıydı, "millet"lerin siyasi nitelikte birer birlik olarak değil, ancak "kültür niteliğinde birer varlık olarak" kalması için hepsinin din ve kiliseden bağımsızlaşması, devletin de dinden tamamıyla ayrılması gerekirdi (Berkes, 2004: 406-407).

Bu dönemde üç fikir akımı öne çıkmıştır. Osmanlı'nın dağılma sürecini önlemeye yönelik bu akımlardan Osmanlılık'a yukarıda kısmen değindik. Osmanlı içinde yaşayan tüm diğer unsurları bir arada tutmayı amaçlayan Osmanlılık ortak bir dil, ortak bir din ve ortak bir ırk ilkelerinin aksine tüm unsurlarında kendinden ödün vermesini ve ayrılık taleplerinden vazgeçmelerini amaçlar. Halifenin gücünden faydalanarak İmparatorluğa bağlı bütün Müslüman unsurları bir arada tutma amacı İslamcılık fikrinin temel argümanıdır. Türkçülük ise farklı dini ve etnik unsurların imparatorluktan ayrılma taleplerine karşılık Anadolu'da bir Türk ulusu oluşturmayı amaçlar. İttihat ve Terakki yöneticileri Osmanlılık düşüncesinin somutlaşmaması nedeniyle Türkçülük düşüncesine yönelmiştir. "Türk milliyetçiliğinin iki boyutu vardı: Osmanlı Türkleri arasında uzun zamandır kaybolmuş bulunan bir ulusal Türk kimliği arayışı ve bilinçlenen Türkler tarafından toplumsal birliğin kurulması ve

güçlendirilmesi.”(Araı, 2001:181). Bu fikir akımları arasında yer alan Türkçülük düşüncesi önemli araştırmanın önemli başlıklardan birini oluşturması nedeniyle aşağıda daha ayrıntılı şekilde anlatılmaya çalışılacaktır.

1.1.2. Ulus Devlete Giden Yol: Türkçülük

İttihat ve Terakki yöneticileri, Balkanlarda başlayan Osmanlı dağılma sürecini önleyemeyeceğini anladığında Anadolu’da Türklerin çoğunlukta bulunması nedeniyle Türklerden oluşan bir ulus devlet kurma yolunu tutmaya başlamışlardır. Rusya’dan gelen Türkler(Yusuf Akçura gibi) ve Ziya Gökalp gibi Türkçü düşünürler ile Türkçülük önemli bir ideoloji olarak konuşulmaya başlanır. Sonrasında Cumhuriyet döneminin en önemli ideologu olan Ziya Gökalp için Türkçülük; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak şeklinde sentezlenen üçlü saç ayağının en önemlisi ve Cumhuriyet Türkiye’sinin de en önemli ideolojilerinden biri olmuştur.

Osmanlı toplumsal yapısında birçok farklı dine ve ırka mensup topluluklar millet sistemi sayesinde yüzyıllar boyunca birlikte yaşamış, ancak yabancı devletlere verilen kapitülasyonların bu sisteme dâhil olan milletler arasında yarattığı eşitsizlikler nedeniyle bu sistem Osmanlı’nın son dönemlerinde bozulmuştur. Millet sistemi, etnik ırka dayalı bir sistem değil, uyrukların sahip olduğu dinlerin farklılıklarına dayalı bir sistemin adıdır. Bu sisteme göre her dine mensup topluluklar kendi dinsel özgürlüklerini yaşayabiliyordu. Yukarıda söylenildiği gibi yabancı devletlere verilen kapitülasyonlar Osmanlı toplumsal yapısını bu anlamda değiştirir, ayrıca yabancı devletlerin özellikle Balkanlar’da yaşayan milletlerin hamiliğini üstlenmesi ve uluslaşma süresinde bu milletlerin Osmanlı’dan ayrılmalarını desteklemesi de hem Osmanlı’yı hem de bahsedilen bu milletleri kaçınılmaz olarak ulus devlet kurmaya zorlar. Ermenilerin, Rumların, Yahudilerin Osmanlı ekonomisi açısından payı önemlidir. Geriye kalan Türkler ise zirai alanlarda geçimini sağlamaktadır. “Osmanlı Devleti’nde Müslüman unsurlar tarafından giderek daha fazla hissedilen ekonomik çöküntü, İttihat ve Terakki’yi belki de Türk milletinden önce Türk milli burjuvazisi yaratmaya yöneltir, böylece Türk burjuvazisi yaratma çabası Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını hızlandırmıştır.”(Göçek, 2008:68).

“İttihatçı hareketin belli başlı hedeflerinden biri, Avrupa’dan bağımsızlaşabilmek amacıyla milli bir ekonomi ve milli bir burjuvazi yaratmaktı.”(Ahmad, 1999:30).

Osmanlı İmparatorluğu’nda millet meselesi tartışılmaya başlandığında, modern ulusçuluk anlayışından farklı olarak ulusları bir arada tutabilecek, ‘Osmanlı milleti’ söylemi ön plana çıkarılmıştı. Aynı zamanda, Osmanlı’daki İslam unsuru da modern ulusçuluk anlayışının tartışılmasına bu anlamda engel teşkil etmiştir. İslam’daki ‘millet’ kavramı, ‘nation’ anlamındaki modern ‘ulus’ kavramından farklı olarak, dini cemaatlere verilen bir isimdi; İslam milleti, Hıristiyan milleti ve Yahudi milleti gibi. Bu anlayış, millet sistemine dayalı kültürel açıdan heterojen bir toplumsal yapının oluşmasını sağlamıştı. Osmanlı’nın uzun süre güçlü bir şekilde varlığını sürdürmesinde ve büyümesinde sözü edilen yapının güçlü bir katkısı olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı, bugünkü anlamıyla bu çok kültürlü yapının korunması ve güçlendirilmesini bir devlet politikası haline getirmişti. Böylece Osmanlılık temelinde bir üst kimlik oluşturmuştu ve bu kimlik bilinciyle farklılıkları bir arada tutabiliyordu. Bundan dolayı Osmanlı, devlet politikası olarak bu yapıyı ısrarla korumak istemiştir. Modernleşme süreci erken bir dönemde başlamasına rağmen bu yapıyı çözecek gelişmelerden uzak durmaya gayret etmiştir(Karakaş, 2006:141-142).

İttihat ve Terakki döneminde, Osmanlımillet sisteminin çözülüşü ve Osmanlılık fikrinin uygulanamaz oluşunun İttihatçı yöneticiler tarafından anlaşılmasının her alanda bir Türkleşme politikasına neden olduğu yukarıda vurgulanmıştı. İttihatçılar, ticaretteki Rum –Ermeni egemenliğinden rahatsız olurlar ve ticaretteki bu eşitsizliği gidermek, Müslüman Türkleri de aynı refah seviyesine yükseltmek isterler. 1854 senesinde başlayan Osmanlı Borçları, Osmanlı’nın iflasıyla Osmanlı Duyun-u Umumiye İdaresi kurulur. Yetkili makamlarında Avrupalılardan sonra Osmanlı azınlıkları görev alır, bu ekonomik müdahalenin azınlıkların ekonomik alandaki egemenlikleriyle birleşmesi, İttihatçıların giderek Türk unsurları desteklemesine yol açar(Göçek, 2008: 67). Osmanlıda toplumsal eşitsizliği ve gayri Müslimler arasındaki huzursuzluğa bir çare olarak ilan edilen 1839 Gülhane-i Hattı Humayun’un ve ardından ilan edilen 1856 Islahat Fermanı ile yapılan reformlar, toplumsal huzuru sağlamasının aksine Türkler ve azınlıklar arasında eşitsizliği

arttırmıştır. 1908’de yeniden anayasal hayata başlayan Osmanlı yönetiminde İttihat ve Terakki Cemiyeti, Türkçü politikalarını sürdürmüş ve azınlıkların hem memuriyetlerde hem de mecliste sınırlı biçimde varlıklarını sürdürmesine izin vermiştir.

Osmanlı’nın yeni siyaset üretmesini sağlamak amacıyla bir öneri olarak ortaya konulan Türkçülük siyaseti, yeryüzüne yayılmış çeşitli Türk halklarıyla olan yakın bağları değerlendirmek temeli üzerinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Yirminci yüzyıl başlarında Türk dünyası önemli gelişmelerin eşiğinde bulunuyordu. Rusya, Orta Asya içlerinde ilerlemesini ve bölgedeki halklar üzerinde baskısını artırmayı devam ettirirken, Ruslar’ın bu ilerlemeleri ve baskıları karşısında Türk toplulukları da, kimliklerini korumak amacına yönelmiştir. Bu amaçla Orta Asya Türkleri arasında Türkçülük, her fırsatta vurgulanmıştır. Yine Rus ilerlemesi ve baskısı önünde başarılı olabilmenin temel koşulunun birlik olduğu bilinci, Türk toplulukları arasında yaygınlaşmıştır (Karakas, 2000:139).

Türklerin aynı zamanda Müslüman olması İttihatçı lider Enver Paşa’yı birinci dünya savaşının ardından İpek yolu boyunca Edirne’den Çin’e uzanan ve başkenti Semerkant olan bir Türk İmparatorluğu yaratma hayaline yöneltmiştir. Savaşın ardından Enver Paşa, Azerbaycan’ın Rus ve Ermenilerden temizlenmesini istemiş ve Pakistan’ın kurtarılması için tüm Müslüman Türklere çağrı yapmış ve bu politikası Orta Asya’ya kadar uzanmıştır(Göçek, 2008:71). Ancak savaşların ardından bu politika Anadolu Coğrafyasındaki Türklerle sınırlı kalmıştır.

Osmanlı toplumsal hayatında Türklerin imparatorluğun hâkim milleti(millet-i hâkime) olduğu vurgusu Türkçülük fikriyle de uzlaşa gösterir. Yusuf Akçura’nın Üç Tarz-ı Siyaset olarak kurguladığı Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük fikri bu dönemin önemli düşünce sistemidir. Volga ya da Kazan Türklerinin çocuğu olarak dünyaya gelen Akçura, Fransa da bir süre eğitim görür. Rusya’ya yerleştikten sonra 1915 devrimine katılır ve Çarlık Rusya tarafından sürgüne gönderilir, 1918 Jön Türk Devriminden sonra ise Türkiye’ye yerleşir(Georgeon, 2008: 505). Akçura, Abdülhamit istibdadından Rusya ya kaçan kimselerle de bu süre içinde görüşür(Akçura, 1991:2).

Tatar modernizmi ve reformculuğu üzerine çalışan Akçura, İslam'da da bir reform gerektiği düşüncesine inanır. Ona göre İslam dinamizmini yitirmiştir ve modern bilimlerle İslam'ın pekâlâ uyumlu olabileceğini, böylelikle İslam'ın dogmatizmden kurtulacağını düşünür(Georgeon, 2008:506). Georgeon'a göre Akçura, üçlü sentezinden biri olan Türkçülük'e İslamiyet'ten daha fazla önem vermiştir. Hatta İslamiyet, Türk birliğine hizmet etmelidir. Akçura, Üç Tarz-ı Siyaset adlı makalesinde Osmanlıcılık'ı şu şekilde anlatır;

“Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu, pek yüksek bir hayali gayeye, pek yüksek bir ümide doğru yücelmiyordu, Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki Müslim ve gayrimüslim ahaliye aynı siyasi hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek; böylece aralarında tam müsavat husule getirmek; fikirlerce ve dince tam serbestiyet vermek bu müsavat ve serbestiden faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek,... Müşterek bir vatanla birleşmiş bir milliyet, Osmanlı milleti meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, “Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'yi asli şekilde yani eski hudutlariyle muhafaza etmektir. Ekseriyeti İslam ve mühim bir kısmı Türk olan bir devletin bekasında ve kuvvetinin çoğalmasında, bilcümle Müslümanlar ve Türkler için fayda olmakla beraber, bu siyasi yol onlara doğrudan doğruya taalluk etmiyordu. Bu cihetle Osmanlı hududu haricindeki Müslümanlar ve Türkler bununla o kadar meşgul olamazlardı.”(Akçura, 1991:19)

Georgeon, (Georgeon, 2008:509) Akçura'nın yukarıda alıntıladığımız cümlelerle Osmanlıcılığı uygulanamaz bulmasının yanında Panislamizm ve Pantürkizm'i de uygulanamaz bulduğunu ve ancak karşılaşılması muhtemel iç ve dış dengeler sorunları giderildiğinde uygulanabilir bulduğunu yazar. Akçura'ya göre “İslam'ın menfaati ile Osmanlı Devleti'nin menfaati birbirine uymaz. Zira İslam'ın kuvvet kazanması, ... gayrimüslim olanların sonunda kaybını ve Osmanlı'nın..... bir parçasının yok olmasını, Türklüğün müslim ve gayrimüslim dini anlaşmazlığıyla bölünmesine ve kuvvetsizlenmesine sebep olur(Akçura, 1991:26). Akçura, Türkleşmek ile Asya ve Avrupa'daki diğer Türklerle birleşme ve ırk temeline dayalı siyasal bir Türk milleti (Georgeon, 2008:509) olarak bütünleşmeyi savunmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte yeni Türk devleti Türk ulusu üzerine inşa edilmiş kendi ifadesiyle “Türkiye Cumhuriyet'inin başta Büyük Millet Meclisi Hükümeti namıyla, sonra hakiki adıyla kurulması, Türk milliyetçiliği açısından Türkçülük idealinin gerçekleşmesi demektir.” (Akçura, 2007: 219). Böylece Akçura'nın Pantürkist söylemi tamamen olmasa da kısmen karşılık bulmuştur, ancak Cumhuriyet Türkiye'sinin Kemalist ideolojisinin oluşmasında şüphesiz ki en büyük pay

Türkçülüğü ırki olmaktan çok, kültürel Türkçülük şeklinde savunan Ziya Gökalp'e aittir.

2. KEMALİZM VE TÜRK ULUS DEVLETİ'NİN İNŞASI

2.1 BİR İDEOLOG OLARAK ZİYA GÖKALP

1876 tarihinde Tevfik Efendinin ikinci oğlu olarak Mehmet Ziya Gökalp dünyaya gelir. Daha küçükken durgunluğu, daima düşünür gibi duran hali, okumaya merakı ile bütün aile efradının dikkatini çekmiş, babası mahalle mektebinden sonra, onu Askeri Rüştiye'ye vermiştir(Erişirgil, 1984:24). Ziya Gökalp, İslami ilimlerin yanı sıra Batılı pozitif bilimleri de öğrenir. İlerleyen süreçte Abdullah Cevdet ile tanışır ve ondan etkilenir.

Diyarbakır da doktor olan Abdullah Cevdet, Gökalp'e Tıbbiyelilerin teşebbüsüyle hürriyet ve meşrutiyeti elde etmek için gizli bir cemiyet kurulduğunu söyler ve bu harekete katılmasını tavsiye eder. Cevdet, hareketin öncülerinden İbrahim Temo ve İshak Sükuti ile görüşür ve Gökalp, hareketin azalarından biri olur (Erişirgil, 1984:43). Gökalp'in İstanbul'a gelişinde Erzincan Askeri Lisesi'nde okuyan ağabeyi Nihat'ın da desteği vardır. Askeri lise öğrencilerinin arasına karışıp İstanbul'a giden Gökalp, tıpkı Mehmed Âkif gibi başka okullara gitmeyi düşlerken parasız yatılı olduğundan Baytar Mektebine yazılır. Artık İstanbul'da İttihat ve Terakki örgütünün içinde yer alan ve örgüt çalışmalarına katılan Gökalp, takip edilmeye de başlanmıştır. Öğrencilik yıllarında cezaevine de atılmış, burada yaşlı bir ülkücü ile tanışmış ve çok etkilenmiştir. Cezaevinden çıktıktan sonra polis nezaretinde memleketi Diyarbakır'a gönderilen Gökalp artık öğrenim hayatı yarıda kesilmiş, mektepsiz-alaylı olmaya mahkûm bir aydın olarak İttihat-terakki'nin Diyarbakır şubesini kurmaya başlar(Şehsuvaroğlu, 2008:31-32).

Ziya Gökalp'in fikirlerinin oluşmasında Abdullah Cevdet'in de önemli bir yeri olmuştur. Mehmet Emin Erişirgil, "*Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamı'nın Romanı*" isimli kitabında Gökalp'in bir sohbet sırasında Abdullah Cevdet ile ilgili konuşmalarını bize şu şekilde aktarır:

“İstanbul yangınları imar bakımından belediyeye ne hizmet ediyorsa, Abdullah Cevdet in yazıları da fikir hayatımıza o türlü hizmet ediyor, dedi ve şunları ilave etti: Bu yangınlardan sonra oraları imar etmezsek şehir yangın yeri haline gelir ve böyle olunca da o yangınların zararından başka bir faydası olmaz. Abdullah Cevdet de eline balta almış, yıkılması gerekli düşünceleri yıkıyor, bu bir hizmettir. Fakat biz gençleri yalnız Abdullah Cevdet’e bırakıp da onların kafalarına yeni idealler, yeni inançlar yerleştirmesek fikir ve ruh bakımından onları harabe haline sokmuş oluruz.” (Erişirgil, 1984:36)

Erişirgil, aynı kitapta Abdullah Cevdet’in Gökâlîp hakkındaki söylemlerini de aktarır:

“Azizim onda bir şey varsa hepsi bendedir, Türkçülük fikri müstesna. Ona bilim ve felsefe, politika merakını ve bilgisini ben verdim.” (Erişirgil, 1984:39)

İttihat ve Terakki’nin Türk siyasi hayatı içindeki temel ideolojik konumunu, Türk ulusçuluğunun inşasındaki rolünün belirlediği yukarıda belirtilmişti. Balkan Savaşları ve “Düvel-i Muazzama”nın Hıristiyan azınlıklar üzerinde süregelen korumacı tavrı Türk ulusçuluğunun görünür hale gelmesini hızlandırmıştır. İttihat ve Terakki’nin Türk ulusçuluğu formülasyonunda en büyük pay Ziya Gökâlîp’in yanı sıra, aralarında Yusuf Akçura’nın da bulunduğu Türk Ocakları kurucu heyetlerindedir. Ulusal Ben’in yeniden keşfi, Avrupa merkezli değerler ve kurumlar karşısında aşağılık kompleksini aşmak ve İslam’la politika arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak Türkçülerin temel kaygıları olmuştur(Yıldız, 2007: 78).

Gökâlîp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak sentezinde muasırlaşmak Batılılaşma ve çağı yakalama anlamında kullanılır. Muasırlaşmak aynı zamanda Avrupa’nın bilimsel gelişimini, sanayileşmeyi yakalamaktır. Akçura da olduğu gibi Gökâlîp de İslamlaşmak fikri Türkleşmenin gerisinde kalır. Akçura’nın tarih ve milliyetçilik çalışmaları, Orta Asya ve Kırım gibi Osmanlı dışını gösterirken, Gökâlîp meşruluğu ve kökeni tarihte aramak yerine yeni bir hayat önermektedir. Bu Balkanlar’dan kovulmayı an meselesi olarak gören İttihatçılara, yeniden inşa edilebilecek bir hayatı önermesi demektir. Üstelik bu yeni hayat, devlet çıkarlarını merkezi kaygı haline getiren bir inşa şansını da sunmuştur(Dündar, 2008:78-79).

Ziya Gökâlîp’e göre Türkleşmek ve İslamlaşmak arasında bir çatışma yoktur. Aynı zamanda bunlarla çağdaşlaşma arasında da bir çatışma bulunmaz. Her birinin etki alanları ve sınırları ayrıdır ve bunlar bir ihtiyacın üç ayrı noktadan görünüşü

biçimidir. Bu nedenle biz “*Çağdaş bir İslam Türklüğü*” yaratmalıyız(Gökalp, 2013a:16). Ziya Gökalp, İslam dininin bir kültür ögesi olarak yerini koruduğu kanaatindedir. Daha önceki medeniyetimiz de zaten sadece yüksek tabakayı etkileyen Doğu Roma-Bizans medeniyeti olduğuna göre; medeniyetimizi değiştirmek de ve Batı medeniyetindenim, İslâm ümmetindenim, Türk milletindenim demeye bir mani yoktu. Üstelik de böylece, o güne kadar ayrı düşmüş zaman zaman çatışmış üç temel fikir akımını da uzlaştırmış oluyordu(Şehsuvaroğlu, 2008:79).

Kemalist ideolojiye birçok konuda olduğu gibi ekonomide de solidarist bir yaklaşımla katkı sağlayan Gökalp, Kemalist halkçılık ilkesinin temellerini bu yaklaşımla oluşturur. Gökalp’ın solidarist görüşünü Taha Parla’dan şu alıntıyla anlatmak Cumhuriyet Halk Partisi’nin Altı Oku’ndan halkçılığı açıklamayı kolaylaştıracaktır:

Her iki alt-türü de anti-Marksist ve anti-sosyalist olan ve kapitalizme anti-liberal bir teorik-moral rasyonel sağlamaya çalışan korporatizm, tanımı gereği sağ bir ideoloji ve dünya görüşüdür. Korporatizm, toplumun, Atatürk’ün deyişiyle birbirilerinin “lazımı ve melzumu” olan, birbirilerini uyum içinde tamamlayan organlardan (meslek zümrelerinden) oluşan bir organizma olarak görür. Hem liberalizm bireyciliğini, hem de sosyal sınıfların varlığını, sınıf çatışmasını, emek-sermaye çelişkisini reddeder. Bütünsel bir “kamu çıkarı”nı ve “ulusal çıkarı” meydana getiren mesleki çıkarların toplamının, devlet-işveren-işçi üçgeni içinde gerçekleştiğini ileri sürer(Parla,1989:7-8) .

Gökalp, İttihat ve Terakki ile Kemalist akıl arasındaki en önemli bağlantı noktasıdır. İttihatçı yönetime laik ve dini eğitimin birleştirilmesi; kitaplıkları ve dini eğitim bölümleriyle üniversitenin yeniden örgütlenmesi; Şeyhülislam’ın ve Vakıflar’ın kaldırılması ve aile hukukunun değiştirilmesi gibi çok önemli siyasi ve kültürel sorunlarda öneriler götürmüş, danışmanlık yapmıştır. İttihatçı yönetimin başlattığı bu uygulama ve reformlar, Kemalistler tarafından daha da enerjik biçimde sürdürülmüştür(Parla,1989:25, Heyd, 1979).

Gökalp’ın Cumhuriyet’le birlikte kurulmaya çalışılan yeni toplumun aktörleri üzerinde, özellikle de Mustafa Kemal üzerinde ciddi düzeyde etkisi bulunmaktadır. Ancak bu etki mutlak anlamda her konuda kendini hissettiren bir etki değildir. Çünkü Gökalp ile Mustafa Kemal arasında bazı farklılıklar da bulunmaktaydı. Farklılıklar hedefler noktasında değil, daha ziyade yöntem konusunda kendini göstermiştir. Aralarındaki fark şu şekilde somutlaştırılabilir. Gökalp’ın toplumsal değişme ve

toplumun yeniden inşası konusunda geliştirdiği düşünceler, Kemalizm'in yaklaşımlarına göre daha özgürlükçü, kuşatıcı ve çoğulcu nitelikler taşımaktadır. Kemalizm'le Gökâlğp arasındaki farklılıkların en belirgin olanı milli kimlik konusunda gözlemlenir. Gökâlğp, kültür kavramını, medeniyetten ayırıştırarak kimlik sorunu etrafında tanımlamaya çalışmıştır(Karakaş, 2008: 470-471).

Türk ulus devletinin kuruluş sürecinde bu ve daha sonraki bölümlerde yine anlatmaya çalışacağımız gerekli olan motivasyonu anlamak için Gökâlğp'in millet tanımlamasına bakmak yeterlidir. Gökâlğp'e göre millet, "ne kavme, ne ırka, ne coğrafyaya, ne siyasete, ne de iradeye bağılı bir topluluk değildir. Millet, din, dil, ahlak ve güzel sanatlar bakımından ortak olan yani aynı eğitimi almış bulunan kişilerden oluşan bir topluluktur"(Gökâlğp, 2013b:27). Bu tanım Türk milliyetçiliğinin etnik değil, kültürel olduğunun kanıtıdır ancak Gökâlğp'in bahsettiğı bu "ortak" duygular doğal koşullar ile gerçekleşmez. Bu "ortak" duygular ikincil kimliklerin yok sayılması, yok edilmesi ve ya eğitim yoluyla kazandırılma sürecidir.

Cumhuriyet döneminin ve bu dönemin ilk siyasi partisinin/fırkasının da önemli isimlerinden biri olan Ziya Gökâlğp'in ulus devlet ideolojisine can veren Türkçülük düşüncesi incelenmeye çalışıldı. Cumhuriyet döneminde ise CHP'nin Altı Ok'undan biri olan milliyetçilik ilkesine uygun şekilde Türkçülüğün Cumhuriyet Türkiye'sindeki iz düşümleri tartışılacaktır.

2.2. CUMHURİYET HALK FIRKASI VE ALTI OK

Bir devlet partisi olarak Cumhuriyet Halk Fırkası, Cumhuriyet tarihi ile de yaşattır. Cumhuriyet tarihinin geride kalan 92 yılı, Cumhuriyet Halk Fırkası(sonrasında parti adını alır) için, demokrasi-laiklik-Atatürkçülük arasında sıkışıp kaldığı, kendi devinimlerini oluşturamadığı ve bazense zamanın çok gerisinde kaldığı eleştirileriyle doludur. Fırka'nın ve Cumhuriyet'in ilk başkanı olan Mustafa Kemal henüz hayatta iken çok partili hayata geçiş denemeleri yapılmış, ancak yine Mustafa Kemal'in eliyle bir süreliğine askıya alınmış ve bu zamanda çıkan huzursuzlukların faturası Mustafa Kemal'in silah arkadaşlarına kesilmiştir.

Bu bölümde Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kuruluşu ile birlikte Cumhuriyet Anayasasının değiştirilemez hükümlerini(laiklik) oluşturan, devlet politikasının temellerini belirleyen (halkçılık, devletçilik gibi) ve Anayasa ile güvence altına alınan Altı Oku incelenmeye çalışılacaktır.

2.2.1. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Kuruluşu

Kurtuluş Savaşından sonra halen varlığını sürdüren Birinci Meclis, birçok farklı grup, cemiyet ve görüşten kimselerden oluşmaktaydı. Lozan görüşmeleri sırasında Ankara'da yayımlanan *Hakimiyeti Milliye (Ulus)*, *Yeni Gün* ve *Öğüt* gazetelerinin 6 Aralık 1922 tarihli sayılarında Mustafa Kemal tarafından verilen bir demeç yayımlanır ve bu demeçte Mustafa Kemal, ilk kez parti kurma fikrinden ve bu partinin de Halkçılık ilkesi üzerine kurulacağından bahseder(Bila, 1999:33). Halk Fırkası'nın kurulmasından önce Mustafa Kemal ve Arkadaşları Anadolu ve Rumeli Müdafaai Hukuk Cemiyeti'nde varlık göstermekteydiler. Esasen bir siyasi parti olmayan bu cemiyet bir parti gibi çalışmış ve yayınladığı dokuz umdelik bir seçim bildirgesi ile Halk Fırkası'na dönüşmüştür. 23 Ekim 1923 de partinin kuruluş dilekçesi sunulmuş ve halen akademik çevrelerce kısmen halef- selef ilişkisi olduğu düşünülen İttihat ve Terakki Cemiyeti ile aralarında herhangi bir ilişki bulunmadığını da ilan etmişlerdir. 10 Kasım 1924 tarihli Fırka Grubu umumi heyetinde Cumhuriyet Halk Fırkası olarak isimlendirilmiş ve 4. Büyük Kurultay (1935) da Cumhuriyet Halk Partisi olarak ismi değiştirilmiştir(Tunaya, 1995: 559-560). 1946 yılına kadar aralıksız olarak tek başına ülkeyi yöneten parti, 1950 yılında yapılan seçimlerde ise Demokrat Parti karşısında muhalefet konumuna düşmüştür.

Müdafaai Hukuk Cemiyeti'nden Halk Fırkası'na geçiş "9 Umde Bildirisi" ile açıklanmıştır. Bu dokuz umdelik bildiride parti programı ve seçim beyannamesi şöyle sıralanmıştır (Tunçay, 2012: 44-45);

- 1- Ulusal egemenliğe bağlılık, Yönetimle ilgili şu yasalar çıkarılacaktır: Bakanlar Kurulunun görev ve sorumlulukları, Şuralar- Genel Müfettişlikler- Bucaklar.
- 2- Saltanatın Kaldırılması kararının değişmezliği, TBMM'ne dayanan Halifeliğin İslamlararası yüksek bir makam olduğu.

- 3- İç güvenlik ve asayişin sağlanması.
- 4- Mahkemelerin hızlı işlemesi, Yeni yasalar yapılması.
- 5- Alınacak ekonomik ve toplumsal önlemler- on madde halinde
 - (1) Aşarın sakıncalarının düzeltilmesi
 - (2) Tütün tarım ve ticaretinin desteklenmesi
 - (3) Tarım, endüstri ve ticaret krediler
 - (4) Ziraat Bankasının sermayesinin arttırılması
 - (5) Tarım makineler
 - (6) Endüstrinin teşviki
 - (7) Demiryolları yapımı
 - (8) İlkokullarda öğretimin birleştirilmesi ve bütün okulların geliştirilmesi
 - (9) Genel sağlık ve toplumsal yardımlaşma
 - (10) Orman, madencilik ve hayvancılık.
- 6- Zorunlu askerlik süresinin kısaltılması; okuryazarlığa göre, daha azaltılması ve orduda görevli kişilerin güvenliklerinin sağlanması.
- 7- Yedek subaylara, malul gazilere, emeklilere, dul ve yetimlere yardım.
- 8- Bürokrasinin düzeltilmesi, aydınlardan kamu görevlerinde yararlanılması.
- 9- Bayındırlık işleri için ortaklıklar kurulmasının sağlanması ve kişisel girişimlerin kollarlanması.

Ulusal, ekonomik ve yönetsel bağımsızlığın sağlanması ilkesi ise kesin bir koşul olarak başka bir maddede yazılmıştır(Tunçay, 1992:45).

1927 CHP Kurultayı'nda CHF'sının en önemli görevlerinden birisi; Türk dili ve kültürünü ilerletmek olarak ele alınmıştır. "ilmi olmak" ise yine aynı belge de gerçek bir parti üyesinin özelliği ve hedefi olarak göze çarpmaktadır. Burada "fikir birliği" ve "ilmi olmak" zorunlulukları bir dünya görüşünü sergilemekte, laiklik konusunda bir milli bütünleşme öngörülmektedir. Tarih çalışmalarında da görüleceği üzere Türk düşünce hayatında, "ilmi olmak" demokratik ve eleştirel bir fikir ortamının inşası amacını değil, sadece dinin politika üzerindeki egemenliğinden

kurtulmaya çalışan bir tutum olarak anlaşılmıştır. Parti “pozitif deneysel bilimler”e olan inancını din ile siyasal yaşamı birbirinden ayırt edecek bir etken olarak pekiştirmek istemiştir(Ertunç, 2004:314).

İsmet İnönü başkanlığında toplanan 1931 Kurultayı’nda Mustafa Kemal yaptığı açış konuşmasında CHP’nin cumhuriyetçi ve halkçı bir teşkilat olduğuna ve bu özelliklerinin, bir bütün olarak ulusun özlemlerini ve yeteneklerini yansıttığına değinerek Türkiye’nin çağdaş devletlerin sahip oldukları güce ve medeniyet düzeyine ulaşabilmesi için halkçı ve milliyetçi bir rejim kurulması gerektiğini söyler. Böylece Cumhuriyet’in başlangıç ilkeleri olan halkçılık ve milliyetçiliği doğrulamış olan Mustafa Kemal, yönetimin aynı zamanda cumhuriyetçi, laik ve inkılapçı olması gerektiğini de konuşmasına ekler. Bu şekilde Parti’nin ideolojisine üç yeni ilke eklenmiş olur. Sonraki dönemlerde bu ilkelere devletçilik ilkesinin de eklenmesiyle altı ilkeyi temsil eden altı ok, Parti’nin simgesine dönüşür(Karpat, 2011:55). Bir devlet partisi olarak Cumhuriyet Halk Partisi ideolojisini Altı Ok olarak adlandırılan altı başlık altında biçimlendirmiş ve bunlar aynı zamanda Türkiye’nin resmi devlet ideolojisinin de belirleyicisi olmuştur. Dolayısıyla CHP’nin ve Türk ulus devletinin kurucu aklının anlaşılabilmesi için bu altı ilkenin de anlaşılması gerekmektedir.

2.2.2. Cumhuriyet Halk Partisi’nin İdeolojisi ve Altı Ok

Cumhuriyet Halk Partisi’nin ideolojisi aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’nin de resmi ideolojisidir. Bu ideoloji kapsamında kurgulanan Altı Ok ise; Türkiye tarihine bakıldığında ülkede yaşayan diğer azınlıklara, farklı din mensuplarına, eğitim, ekonomi ve hatta halkın dini inancına yönelik politikaların temel dayanağını oluşturur. Statükocu, durağan ve kendine miras bırakılanı eleştirmeden, öteki olanı daha da ötekileştiren, farklılıkları potasında eriten fikirlerin temelleri bu ilkelere yatmaktadır.

CHP’nin 1931 ve 1935 yıllarındaki parti programlarına bakıldığında aşağıda açıklanılacak ilkelerin bir rastlantı yahut acele belirlenmiş kararlar olmadığı, aksine uzun bir çalışmanın ve istikrarlı bir düşünce sisteminin meyveleri olduğu da görülmektedir. Ancak elbette ne CHP’nin ne de Türk ulus devlet inşasında devlet aklının ideolojisi yalnız bunlarla sınırlı görülmemelidir. CHP’nin altı oku ya da altı

temel ideolojisi şunlardır; Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve İnkılapçılıktır.

2.2.2.1 Cumhuriyetçilik;

“Parti, ulus egemenliği ölküsünü en iyi ve en sağlam surette imsileyen ve taplayan devlet şeklinin Cumhuriyet olduğuna kanığdır. Parti bu sarsılmaz kanaatle, Cumhuriyeti her tehlukeye karşı, bütün araçlarla korur. ¹(1931 CHP Programı) 1931, 1935, 1939 ve 1943 programlarında bu ilke değışmez. Parla’ya göre bu ilke monarşik ve teokratik devlet biçiminin karşıtı olarak kullanılmıştır(Parla, 1995: 40). CHP’nin altı okundan geri kalan beşinin temel direğini Cumhuriyetçilik oluşturmaktadır, bu nedenle diğerkel bir Cumhuriyet yönetimi üzerine kurgulanır.

Cumhuriyetçilik, anayasal rejim sistemine yönelerek, çok partili, özgürlükçü, demokratik, laik, milli, sosyal bir hukuk devleti anlayışını ortaya koymayı amaçlar. Ayrıca Komünizm, faşizm gibi her türlü diktayı ve dinsel esasa dayalı devlet yönetimi sistemlerini reddetmesi ve egemenliğin tek kaynağının halk olduğunu söyler(Olcaytu, 1998: 157). Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarına ve bir devlet partisi olarak hem Türkiye Cumhuriyetine hem de daha özelde bu programların kaynağı olan CHP’ye bakıldığında, bu ilkenin anlamının ve pratiklerinin metinlerde anlatıldığı şekilde gerçekleşmediğini görürüz. Çok partili hayata geçiş sürecinde yaşanan aksaklıklar egemenliğin yalnızca Kemalist elitlerin tekelinde ve onların rızası yönünde değıştiğinin bir göstergesi olarak gösterilebilir.

2.2.2.2 Milliyetçilik;

“Parti, ilerleme ve gelişme yolunda ve artı-ulusal değerlerde ve ilgilerde Türk sosyetesinin, çağdaş uluslarla yan yana ve bir uyumda yürümekle beraber, ikinci maddede izah olunduğu üzere, kendine özgü ıralarını ve erkin benliğini korumağı esas sayar.” (1931 CHP Programı) Parti programında yazıldığı şekliyle alıntıladiğimiz bu ilke, CHP ve Kemalist zihniyetin en büyük dayanak noktalarından birini oluşturur. Baskın Oran’a göre; “Atatürk milliyetçiliğı” kavramında Atatürk kelimesi bir tabuyu, milliyetçilik sözcüğü ise bayrak mukaddesatçılığını ve ırkçılığını

¹ 1931 Cumhuriyet Halk Parti Programından alıntılar birebir aktarılmış, yazım yanlışları düzeltilmemiştir. Akt (Parla, 1992: 40).

tanımlar. Böylelikle Atatürk milliyetçiliği belirli kesimler için bir fırsat/çıkarcapısına dönüşür(Oran, 1997: 26). Dini bir kavram olan “ümme”, Osmanlı'nın dağılması ve Türk ulusu yaratma sürecinde laik bir karakter kazanır ve din esasına göre değil, milliyetçilik(Gökalp'e göre bu kültürel milliyetçiliktir) esasına göre bir ulus oluşturulmaya girilir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında dil ve tarih araştırmaları bu laik ulus devletin “millileştirilmesini” amaçlamıştır. İlerleyen bölümlerde bu sürecin sonunda yaşanan dönüşüm ve uygulanan politikaları ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Kemalist milliyetçilik anlayışının günlük/pratik (ortalama) siyaset dilindeki karşılığının Atatürk milliyetçiliği olduğunu söyleyebiliriz. Bu, iki mana ifade eder. Birincisi, Türk milliyetçiliğinin sınırlarının çizilmiş, tayin edilmiş, üzerinde herhangi bir tartışma götürmez, herkes tarafından (benimsenmesinde de) tanımı icabı üzerinde mutabakat sağlanmış bir ideoloji olduğunu kabul eder. İkincisi, doktrinize edilmiş olduğunu varsayar. Ve nihayet üçüncü olarak (diğerlerinden daha önemsiz olmamak üzere) bunu tek bir kişinin, önderin (değişmez) görüşü olarak ortaya koyar. Oysa bütün bunlar, ne teorik olarak doğrudur, ne de günlük/pratik siyasetin bize her zaman gösterdiği gibi uygulamada doğrudur. Belki de tek doğru ve gerçekçi olan saptama, her türlü Türk milliyetçiliği tezahürünün kendisini Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı ile temellendirmeye, meşrulaştırmaya ve güçlendirmeye çalışmasıdır. Bu, Kemalist ideolojinin yegâne meşru siyaset zemini sağladığı genellemesinin, aslında yalnızca bir konudaki alt basamağını oluşturur. Özel alan genelden beslenir, ama aynı zamanda da geneldeki güçlendirir ve yeniden üretir. Bu bakımdan ayrılmazdır(Koçak, 2008:37).

Milliyetçilik, CHP'nin ilk açıklanan ilkelerinden biridir. Bugün klasik Altı Ok olarak tanımlanan Kemalist ilkelerin ilk olarak deklare edilen okları arasında yer almaktadır. 1927 tarihli CHF Nizamnamesi'nde ilk kez partinin cumhuriyetçi, halkçı ve milliyetçi olduğu zikredilmiştir. Burada milliyetçilik üçüncü sıradadır. Ancak CHP'nin ilk programının 1931 yılında kabul edilmiştir ve partinin ve dolayısıyla Kemalist iktidarın bu tanımı ilk kez bu tarihte resmi olarak ortaya koyduğunu da saptamamız gerekir. Bu tarihte ilk kez altı Ok tamamlanmıştır(Koçak, 2008:38). Cemil Koçak, Şükrü Kaya'nın 1937 yılında Türkçülük hakkındaki meclis

konuşmalarını aktararak partinin Türkçülüğe ilişkin bakış açısını anlamaya yardımcı olur:

“Zaten insanlık tarihi Türklerle başlamıştır. Türk olmasaydı, belki tarih olmazdı ve muhakkak ki medeniyet de başlamazdı.(...) Arz ettiğim prensiplerin başlıcalarının Teşkilatı Esasiamize geçmesi, Atatürk’ün prensiplerine milletçe beraber bağlılığımızın ve samimi ilgimizin hukuki ifadesidir.(...) Atatürk’ün vazettiği prensipler Türktür. Yani asliyeti ve menşei itibariyle tamamıyla milletin endi seciyesinden alınmış ve onun bütün ihtiyaç ve zaruretlerine uygun olarak seçilmiştir. Bu prensipler aynı zamanda Türkçüdür de (...)bu itibarladır ki, milliyetçilik vasfı kendiliğinden çıkan bir zaruret olur. (...) Türk milletli, behemehâl Türkçü ve millici olmak lazımdır. (...) millici olmak, bizim zaruri şiarımızdır. Fakat bizim zaruri şiarımız, dar ve inhisarcı değildir. Bizim milliciliğimiz, medeni beşeriyet içinde, onun esaslı bir unsuru olarak, insanlığın ila ve tealisine ve bütün dünyayı mesut ve müreffeh yaşatmaya matuf bir milliciliktir. (...) Türklerin fena mirası olarak diğer bir şeyi de, bir takım tarikatlara salık olmasıdır. Bizim bildiğimiz, Türk için yegane doğru yol ve tarikat, müspet ilimlere dayanan milliyetçiliktir. (Şükrü Kaya meclis konuşmalarından alıntılan Cemil Koçak 5.2.1937 Büyük Millet Meclisi’nde teşkilatı Esasiye Kanunundaki değişikliğe Dair Müzakereler, Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği, Ankara, 1937,s.3-7)

2.2.2.3 Halkçılık;

“İrde ve egemenlik kaynağı ulustur. Bu irde ve egemenliğin, devletin yurddaşa ve yurddaşın devlete arşı olan ödev ve yükümlerinin tamimiyle yerine getirmek için kullanılması, partinin başlıca prensiplerindedir. Kanun karşısında, saltık bir eşitlik kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir klâsa, hiçbir cemaata ayrılık tanımayan yurddaşları halktan ve halkçı olarak kabul ederiz. Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı klâslardan değil, iş bölümü bakımından, türlü hizmetlere ayrılmış bir sosyete saymak esas prensiplerimizdendir; çiftçiler, küçük zanaat sahipleri, esnaf ve işçilerle, özgür ertik sahipleri, endüstrieller, tecimerler ve işyarlar Türk ulusal kuramının başlıca çalışma örgenleridir. Bunların her birinin çalışması, öbürünün ve kamunun hayatı ve genliği için zorağdır.” (1931 CHP Programı)

Taha Parla, “Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Oku” isimli kitabında Halkçılık ilkesinin hem Cumhuriyet Türkiye’sinin hem de CHP’nin en öne çıkan ideolojik belirleyicilerinden biri olduğunu, sınıfların çıkar çatışmasını, hatta varlığını bile reddeden, iş kollarının ya da meslek zümrelerinin çıkar birliğini ve tek parti çatısı altında hem anti-liberal hem anti-sosyalist bir halkçılık olduğunu

vurgular. Ancak bu Parla'ya göre Kemalist Halkçılık programı sosyalizan, narodnikvari, orta sınıfçı, orta köylücü vb. bir popülizm değildir(Parla, 1995: 42).

Halkın siyasal hayata ve yönetime katılması anlamında demokratik bir ilke olan halkçılık, Kurtuluş Savaşı'ndan 1930'lu yıllara kadar evrim geçirmiştir. 1920'lerden 1930'lara gelinceye kadar gerçekleşen bu evrim iki aşamalıdır. Kurtuluş Savaşı'nı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını kapsayan birinci aşamada halkçılık, "*hakimiyet bila kayd-ü şart milletindir*" ve "*halkın kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahip olması*" gibi formüllerle ifade edilir. Bu doğrultuda halkçılık tartışmaları, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi kavramlarınca belirlenen bir çizgide yer almıştır. 1930'lara uzanan ikinci aşamada ise halkçılık, "halk için halka rağmen" formülüyle ifade edilmiştir. Halkın siyasal hayata katılması açısından Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin varlığı yeterli görülmüş ancak biçimsel olarak varlığını sürdüren Mecliste halkın dilek ve özlemlerinin özgürce ifade edilmesi engellenmiştir(Köker, 2000:137-138). Her şey "*Halk*" adına yapılacak ve aynı zamanda "*Halk*" "*Halkın temsilcileri*" tarafından bu "*temsilciler*" arzuladıkları yönde değiştirilecektir(Ertunç, 2004:76). Tek Parti döneminin halkçılığı da çoğulcu ve çok partili hayata izin vermemiştir.

2.2.2.4.Devletçilik;

"Devletin ekonomi işleri ile ilgisi fiili surette yapıcılık olduğu kadar, özel girişimlere ön vermek ve yapılmakta olan işleri düzenlemek ve kontrol da etmektir. Devletin, fiili olarak, hangi ekonomik işleri yapacağını belirtmesi, ulusun genel ve yüksek asıglarına bağlıdır. Bu lüzum üzerine, devletin, fiili olarak, kendi yapmağa karar verdiği iş, eğer, özel bir girişit elinde bulunuyorsa, onun alınması her defasında özgü bir kanun çıkarmağa bağlıdır." (1931 CHP Programı)

Kemalist devletçilik ilkesi, biri sanayileşme yolunda olumlu görülen özel teşebbüs faaliyetlerinin teşvik ve himaye edilmesi, diğeri de bizzat devletin iktisadi işletmeler kurarak "ulusal kalkınma" sürecini hızlandırmaya çalışılması olmak üzere iki öğeden oluşur(Köker, 2000:179). Devletçilik ilkesi CHP için hızlı kalkınmanın bir aracıdır ve Liberalizm ile Sosyalizmden farklıdır. Milli burjuvazi oluşturma fikri de bu devletçilik anlayışının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2.5.Laiklik;

“Parti, bütün kanunların, tüzüklerin ve usullerin yapılışında, en son ilim ve teknik esasları ile asrın ihtiyaçlarına uyulmasını prensip olarak kabul etmiştir. Din, bir vicdan işi olduğundan parti, dini, dünya ve devlet işleri ile siyasadan ayrı tutmağı, ulusumuzun çağdaş medeniyet yolunda ilerlemesi için başlıca şartlardan sayar.” (1931 CHP Programı) Cumhuriyetçilik ilkesinin bir tamamlayıcı ilkesi olarak laiklik ilkesi, İslam’ın Batı ile ilişkilere mani olacak ilkelerini zayıflatarak yeni kurulan ulus devletinin Batılı, çağdaş karakterinin oluşmasını sağlayacaktır. Baskın Oran, Atatürk Milliyetçiliği isimli kitabında laiklik ilkesi ile hedeflenen amaçlardan bazılarını sıraladıktan sonra laiklik ilkesinin asıl hedefinin eski seçkinlerin belkemiğini kırarak olmasını söyler. Ona göre; “Saray, çevresi ve ulemanın dayandığı birtakım ilkelerin ve kurumların ortadan kaldırılması, bu zümrenin de sonu demektir. Bu çevreler de dinden güç almaktadır.” (Oran, 1997:191) Oran’ın bu ifadeleri laik Cumhuriyet’in neredeyse yüzyıllık tarihinde Kemalist seçkinler ile Cumhuriyetin ötekileri(dindarlar) arasında yaşanan büyük kavganın nedenini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kemalizm yaratmak istediği devleti dinsel olmayan “millet”e dayandırmak istemiş, dinsel olmayan öğelerle desteklemiştir. Devletin millet tarafından oluşturulduğu kabul edilirken, millet kavramına kazandırılan yeni içerik sonucu devlet ile dini ayırmak da Kemalistler için mümkün olmaktadır. Kemalist milliyetçilik ilkesi ile laikliğin birbirlerini pekiştiren bir biçimde formüle edilmeleri, Kemal Atatürk başta olmak üzere Kemalist kadronun arzuladıkları değişimlere dayanak oluşturup zemin hazırlamıştır(Köker, 2000:162).

Dinsel olmayan öğelerle tanımlanmış bir millet kavramı ile temellendirilen milli hakimiyet düşüncesi ve din ile devlet işlerinin ayrılması olarak belirlenen laiklik ilkesi olmaksızın Cumhuriyet’e geçmek hemen hemen imkansızdır(Köker, 2000:163).

CHP’nin Laiklik ilkesi aynı zamanda yeni kurulan Cumhuriyetin de en önemli anayasal maddelerinden birisidir. Halifeliğin ve Şeriat mahkemelerinin feshedilmesi ve dinsel okulların kapatılmasının ardında, laiklik politikası yatmaktadır. Laiklik ilkesinden Kurtuluş Savaşı boyunca pek söz edilmez. Kurtuluş

Hareketi'nin amaçları arasında bu ilkeye neredeyse hiç rastlanmaz. Dolayısıyla TBMM'nin laiklik kararı, kalkınma ve uygarlaşma için laikliğin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu düşünen bir avuç insanın tarafından tepeden uyguladığı baskıyla kabul ettirilmiştir(Karpat, 2011s:31).

Cumhuriyet'in yürürlüğe soktuğu diğer bütün reformların aksine laiklik eleştirel olarak pek tartışılmamıştır. Osmanlı zamanında her ne kadar meteryalizm ve pozitivism gibi laiklikle ilişkili kavramları hararetli tartışmalara konu edilmişse de laikliğin kendisinden çok bahsedilmez. Türkiye'nin, tarihsel olarak, inancın ve devletin özerk yetki alanlarına sahip olduğu kendine has bir "laiklik" anlayışı vardır. Cumhuriyet döneminde yanlış anlaşılan Fransız versiyonu bir laiklik uğruna bu kendine has anlayış terk edilmiştir(Karpat, 2010b:242).

2.2.2.6.Devrimcilik;

"Parti devlet yönetiminde, tedbir bulmak için dereceli ve evrimsel prensiple kendini bağlı tutmaz. Ulusumuzun sayısız özverilerle başarmış olduğu devrimlerden doğan ve olgunlaşan prensiplere bağlı kalmak ve onları korumak parti için esastır" (1931 CHP Programı).

Kemalist inkılapçılık ilkesi, kavramsal düzeyde ortaya konmuştur. Bu nedenle inkılapçılığın ilerleme fikri ile ilişkilendirildiği ve evrimsel gelişmeye karşıt bir biçimde tanımlanmaya çalışıldığını vurgular. Yapılacak işlerin çokluğu ve zamanın azlığı, Türk toplumuna getirilmesi istenilen yeniliklerin hızla gerçekleştirilmesini zorunlu kılması nedeniyle ilerleme evrimci değil, devrimci olmak zorundadır (Köker, 2000:170).

Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 Programına koyduğu altı okun neler olduğu araştırmanın bütünüyle doğrudan ilgili olmadığı için yukarıda kısaca anlatılmaya çalışıldı. Bu ilkelerden özellikle laiklik ve milliyetçilik ulus devlet kurma sürecinde Kemalist zihniyetin temel dayanağını oluşturmaktadır. Kemalizm'in bu ilkeler doğrultusunda gerçekleştirdiği politikalar bu çalışma için önem teşkil eder. Bu nedenle çalışmanın son bölümünde bu politikalar anlatılmaya çalışılacak ama daha önce bu ilkelerin merkezini oluşturan Kemalist ideolojiyi anlatmak araştırmanın bütünlüğü açısından daha önemlidir.

2.2.3. Kemalizm

Türk siyasal ve demokrasi tarihini anlamak için öncelikle bu siyasal ortama hakim olan ideolojiyi anlamak gereklidir. Kemalizm; hem bir ideoloji, hem bir siyaset biçimi hem de bazı kesimler için bir varoluş biçimidir. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 yılı parti programında belirlenen ilkeler, Kemalizm'in de çekirdeğini oluşturur. Pozitivist, laik, Batıcı olmakla birlikte, demokrasi açısından değerlendirildiğinde anti-demokratik olduğu söylenebilir. İçinde laiklik, devrimcilik, milliyetçilik gibi ilkelerin bulunduğu Altı Ok'tan biri demokrasi değildir. Bu nedenle Kemalizm hakkında en su götürür tartışma onun demokrasi ile ilişkisi üzerinedir.

Kemalizm bir toplumsal dönüşüm ideolojisinin adıdır. Bu ideolojinin Türk toplumunun geleceği hakkında belirlenen hedeflerde bir öncelik sırası güdülür. Gerçekleştirilmesi gereken ilk hedefler “sanayileşme ve toplumun kültürünün modernleştirilmesine verilirken, halkın siyasal hayata katılması anlamında demokrasi, gerektiğinde ve toplumun hazırlık düzeyine bağlı olarak izin verilebilecekti(Baydur, 2004:41). Kemalist rejim vatandaşların yasa önünde eşitliğini tanımakla birlikte temel haklarını (düşünce, söz, vicdan özgürlükleri vb.) güvence altına alıyor, ileri hukuk metinlerini ve hukuk kurallarını benimsiyor, özel mülkiyeti güvenceye kavuşturuyor, serbest bir emek piyasası oluşturuyor(Ahmad, 1999:168).

Kemalist ideoloji içinde milli devletin ana özelliği millet-devlet-parti özdeşliği oluşturmasıdır. Bu özdeşlik, halk için neyin iyi olduğunu bilenlerin halka rağmen bu iyiliği gerçekleştirebilecekleri bir siyasal mekanizmadır(Baydur, 2004:91). “Halk”a karşı yaklaşım belki de bu bakış açısı nedeni ile her zaman üst perdeden gerçekleşmiştir. Kemalist ideoloji açısından “halk” her zaman yönlendirilmesi gerekli bir yapıdır. Bu nedenle halkın inançlarını ve kimliği, dışarıdan bir ölçü gibi belirlenmiş ve yapılması gerekenler bir ödev olarak sunulmuştur. Kemalist epistemoloji, bize hem hakiki ‘mürşit’in bilim olduğunu söylüyor, hem ‘hak yok, vazife var’ düsturunu getiriyor, hem de, yeni kurulmuş bir ulus devlet içinde kimlik veriyordu(Baydur, 2004:106). Ulus devlet kurma

sürecinde oluşturulan Kemalist ulusal kimliğin oluşum sürecinin üç belirgin özelliğini aşağıda şöyle sıralayabiliriz;

- 1919-1923; bu süreç milli mücadele yıllarını kapsar. Bu dönemde dini karakter baskındır, millet “Müslümanlıkla” tanımlanmış. Etnik çoğulculuk vardır.
- 1924-1929; yılları arasına girmeden 1924 kopuş yılı olmuştur. Dini tanımdan uzaklaşmış. Çoğulculuk terk edilmiştir. Din vicdanlar ve mabetlerde yaşanmalı şeklinde sekülerizm hâkim olmuş. Cumhuriyetçi tanım en iyi ifadesini Halk Fırkasının programlarında bulur. “Millet; dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlanan vatandaşların oluşturduğu heyettir”. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türkçe konuşan Türk kültürüyle yetişmiş ve Cumhuriyet ülküsüne sadık olan herkes Türk kabul edilir.
- 1929-1938; yılları arasında etnikliğe kayış vardır. “dilde, kültürde, kanda birlik” sloganıyla ırk ve soya dayalı bir söylem oluşturulmuştur. Etnikliğe kayışın nedeni ise, Türk ırkını ikinci sınıf ırk (sarı ırk) olarak gören batıya karşı geliştirilen reaksiyondur(Yıldız , 2001).

Kemalist ideolojinin sınırlarının belirlenmesi, Türk Ulus devlet ve kimliğinin inşa edilmesi süreci, çeşitli zorlukları da barındıran bir süreç olmuştur. Yukarıda da söylediğimiz üzere Türk milliyetçiliği ve ulusu yalnızca tek bir dış düşman üzerine kurgulanmamıştır. Diğer milliyetçiliklerin aksine Türk ulusal kimliği “içeride” birçok “öteki”nin dönüştürülmesi sürecidir.

Cumhuriyet’in Kemalizm/Atatürkçülük esaslarında belirlenmiş olan siyasi-ideolojik temeli, önemli bir paradoks içermektedir. İdeolojinin gösterdiği hedef, “modernleşmek”, yani Türkiye toplumunu ekonomik, kültürel ve siyasi düzeylerde “muasır medeniyet seviyesi”nin üstüne çıkartmaktır. Ekonomide “sanayileşme”, kültürde “fikri, vicdanı, irfanı hür” birey-yurttaş esasını bir değer olarak hâkim kılma, siyasette ise –resmileşmiş ifadesi “milli hakimiyet” olan “demokratikleşme” hedeflerini içeren Kemalizm/Atatürkçülük, paradoksal bir biçimde, özellikle ifade ve örgütlenme özgürlükleri ile demokratik siyasetin

kurumlaşması bakımından varolan engelleri de meşrulaştırıcı bir işlev görmüştür(Köker, 2001:99).

Kemalist milliyetçilik Seküler bir “şimdi” oluşturmak için öncelikle “geçmiş” sekülerleştirmiştir. İslami tesirlerden arındırılmış ve İslam öncesi Türk geçmişinin ayıklanıp yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla “zenginleştirilmiş” Kemalist milliyetçilik, bütün sosyo-politik faaliyetleri belirleyen yüksek kuvvet olarak Cumhuriyet’in üzerine oturduğu temel çerçeveyi oluşturur. Milli kimliğin Kemalist sınırları belirginleştikçe, Cumhuriyet kendi hayatietini tazelemiştir. Tarih, Batı dünyasının “Türk” (yani müslüman) karşıtı önyargılarıyla yaralanmış Türk milli gururunu onarmak amacıyla, Osmanlı-İslam geçmişinin bakiyelerini tasfiye edip, bütünüyle Türki unsurlarla ikame etmede temel rolü yüklenmiştir(Yıldız, 2001:212).

Kemalist milliyetçiliğin “rasyonel, modern, medeni, ilerici, demokratik, birleştirici, onurlandırıcı, insancıl ve barışçıl” tasviri, Türk resmi literatüründe hâkim görüşü yansıtmaktadır. Bu hâkim görüş, Kemalist milliyetçiliğin bütünüyle medeniyasi bir milliyetçilik olduğu ve etnik-soya dayalı unsurlar ihtiva etmediği önermesine dayanır. Hem akademik hem de popüler Kemalist söylemdeki Kemalist milliyetçilik sunumu, Türkiye sınırları içinde yaşayan herkesi aynı kültür potasında eritmeye çalışan ve din, dil ve ırktan bağımsız kalarak Türk olarak değerlendiren, toprak ilkesini esas alan bir tutumu yansıtır. Bu tutum Kemalizmin etnik bir veçheye sahip olmasının, onun medeniyetçi kamusal imajına zarar vereceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır(Yıldız, 2001:212).

Türk milliyetçiliğine dönüşen Türkçülük, Kemalizm’le özdeş hale gelinceye kadar din ile bir çatışma alanı oluşturmamıştır. Kemalist Türk milliyetçiliğinin inşa edilmeye başlanmasıyla birlikte bu konuda radikal değişiklikler yaşanmıştır. Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte kurulan ulus devlet, tam Batılılaşma siyasi tercihiyle şekillenmiştir. Bu tercih bağlamında devlet, sorunlarını ‘Batı tipi toplum’ ve ‘ulus devlet’ ilkeleriyle çözmeye gitmiştir (Karakas, 2012:69).

Kemalist ulusçuluk anlayışı, Türklük üzerinde yeni bir Cumhuriyet kurma çabaları sırasında radikal politikalar izlemiştir. Halifeliği kaldırmış, laikliği kabul etmiş, harf devrimini gerçekleştirmiştir. Etnik unsurlar arasında da farklı etnik

unsurları kapsayıcı bir politika sergileyememiştir. Kültürel Türkçülük adıyla gerçekleştirdiği milliyetçilik politikalarının sonucu olarak Ermenileri sürgün etmiş, Kürtleri inkar ve asimile etmiş, Alevi ve Sünni Müslümanların ise dini inançlarını kullanmış, dönüştürmeye çalışmıştır. Esasen Kurtuluş Savaşı dönemi sırasında bütünleştirici ve kapsayıcı bir politika izlenmiştir ancak Cumhuriyet döneminin kurucu Kemalist elitleri daha sonraları tüm bu topluluklar için “ötekileştirici” politikalar izleyerek onları “düşman” olarak ilan etmiştir.

3. CUMHURİYET’İN KURUCU ÖTEKİLERİ

Türk Ulus devletinin kurucu “ötekileri”, Cumhuriyet’in kuruluşundan başlanarak en önemli sorunlardan biri olmuştur. Kuruluş sürecinde izlenen devrimci politikalar ile bir dizi yenilik yapılmış ve “millet” sisteminde yönetilen azınlık gruplar bu süreçte kendilerine uygun bir zemin bulamamıştır. Cumhuriyetle birlikte, Misak-ı Milli sınırları içerisinde, yeni tercih bağlamında, yeni bir kimlik de söz konusu olmuştur. Anadolu Türklüğü’ne dayalı olarak territoryal bir ülke biçiminde şekillenen Türkiye Cumhuriyeti devleti, yeni kimliğinin oluşumunu, toplumla bir ortaklık kurma çabası içerisinde gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu dağıldıktan sonra Türkler açısından sorun strateji değiştirmiştir. Amaç, Türkler’in kendi varlığını korumaya yönelik olduğu için, hedef de Anadolu Türklüğü’ne dayalı bir devlet kurmak şeklinde belirlenmiştir. Bu hedefe ulaşıncı, “Anadolu Türklüğü Kimliği”nin “Osmanlı Kimliği” ile uyuşmayan yönleri vurgulanarak, yeni sınırlı siyaset ve kimlik tanımlanmıştır. Özetle yeni kimlik, Osmanlı ve İslamiyet’in eleştirisi üzerine kurulmuş ve Türkçülük düşüncesi de bu kimliğin oluşmasını sağlayacak en önemli unsur olmuştur (Karakaş, 2000: 141-142).

Yeni Türkiye kurulduğunda ise Cumhuriyetçi elitlerin ulusal kimlik inşası açısından çözmesi gereken üç temel sorun bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi dindar talepleri olan Müslüman Türklerin ne olacağı; ikincisi ise etnik açıdan Türk olmayan Müslümanlarla özellikle Kürtlerle arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı; üçüncüsü de Ermeniler başta olmak üzere Hıristiyan azınlıkların nasıl tanımlanacağıdır. Bu konuda yeni rejim, sisteminin bir köşetaşı olarak gördüğü laisizm çerçevesinde

dindar talepli Müslümanlar, öteki olarak tanımlanmış ve İslam'ın kabul edilebilirliğinin alanı daraltılmıştır(Karakaş, 2006:155).

Daha önce de belirtildiği gibi Balkanlar'ın kaybedilmesiyle parçalanmaların yaşanmaya başlaması ve Osmanlılık ideolojisinin başarısız olmasının ardından İttihatçı yöneticiler bu kez, büyük çoğunluğu Türk ve Müslümanlardan oluşan Anadolu'yu kurtarma gayreti içine girmiştir. Verilen kapitülasyonlar nedeniyle etnik ve dinsel toplulukların dağılmasına Batılı devletlerin teşne olması ise İttihatçıları bu kez çareyi Türk olmak üzerinden kurgulanmış bir ulus devlet fikrine yöneltmiştir.

Yeni oluşacak bu Türk ulus devleti başta Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura olmak üzere çeşitli aydınlar tarafından öncelikle bir Türkçülük vurgusuyla başlar. Kurtuluş savaşı sırasında çeşitli cephelerde büyük görevler üstlenen Mustafa Kemal ise savaşın ardından başta Ziya Gökalp gibi ideologlarla Türkiye Cumhuriyetini kurmuş olur. Yukarıda geniş bir biçimde anlattığımız için şimdi çok kısaca değindiğimiz bu süreç, (Gökalp'in deyimiyle kültürel) “Türklüğün makbul,” ötekilerin ise(Kürt veya Ermeni) baş edilmesi, hatta asimile edilmesi gereken bir sürece doğru evrilir.

Ulus devlet, homojen bir birliğin oluşumudur ve kendi ulusal topluluklarını çeşitli biçimlerde tanımlarlar, fakat genellikle ulusal kimliğin çekirdek unsurları din, ırk ya da etnisite gibi tarihsel kökenlerden gelen kimliklerin bir bileşimini içerir. Ve esasen örtülü ya da açık biçimde dini ya da etnik bir kimliğin temsilcisidir. Bu baskın etnik ya da dinsel kimlik ulus devletin politikalarını belirler(Gülalp, 2007: 12). Burada ulus devlet gibi modern bir kavram ve tanımlama olan vatandaşlık tanımına ve ulus devletlerin belirlediği “makbul vatandaşlar” dışında ulus devletlerde yaşayan “öteki” kimliklerden bahis açılması gerekir. Haldun Gülalp, “Milliyete Karşı Vatandaşlık” isimli makalesinde, vatandaşlık kavramının iki yönünden bahseder(Gülalp, 2007: 13).

“Birincisi, bir toplumsal çevreleme düzeni olarak vatandaşlık, ulusal bir topluluğun üyesi kimliğiyle kimin içerde kimin dışarıda olduğunu belirler. İkincisi, vatandaşlık, topluluğun üyelerine bir dizi hak ve yükümlülük getirir. Bu durum, ulus devletin siyasal rejiminden bağımsız olarak geçerlidir. Örneğin, nasıl ki liberal demokrat bir ulus-devlet yalnızca (ya da öncelikle) kendi vatandaşlarına siyasal katılım hakkı tanıyorsa, aynı şekilde sadece sınırlı ölçüde siyasal haklar tanımına

karşılık cömert bir sosyal güvenlik desteği sunan, gayrı-liberal ve ataerkil bir ulus-devlet de bu desteği yalnızca (ya da öncelikle) kendi vatandaşlarına sunar. Her iki örnekte de devletin egemenliği ulusal topluluk adına yürütülür ve milliyetçi ideolojiye dayandırılır.”

Vatandaşlık tanımını üzerine yaptığımız bu alıntılama, Türk ulus-devletinde makbul vatandaş olarak kabul edilen Türklerin bulunduğu siyasal durumu anlatmak için önemlidir. Burada, siyasal katılım ve temsiliyet açısından sadece Türklerin olduğunu söylemek tamamen doğru bir ifade olmayabilir ancak, bilhassa Kemalist elitler olarak tanımladığımız kesimin Cumhuriyet geçmişi boyunca varolan konumlarını açıklamak için önem arzeder.

Osmanlı Devleti, Tanzimat sonrasında değiştirdiği ideolojisine uygun olarak kapsayıcı bir üst kimlik yaratmak istemiş ve en uygun çözümün din ve milliyet farklarını kapsayacak bir Osmanlı üst kimliği yaratmak olduğuna karar vermiştir. Böyle bir üst kimlik ile farklı etnik köken ve din bir arada yaşayabilecekti. Türkiye Cumhuriyeti de kimlik yaratma sürecinde mirasçısı olduğu Osmanlı’dan etkilenmiştir. Osmanlı döneminde geriye itilen dini kimlikler Cumhuriyet yeni üst kimliğin yani her türlü ikili kimliğin silinmesi gerektiğini düşünmüştür. Böylesi bir tavırla üst kimliğe çatışmacı bir karakter kazandırmıştır. Cumhuriyet, bütün kimlikleri birleştirecek bir unsur yaratmaktan ziyade, onu ortadan kaldırmayı tercih etmiştir(Hanioğlu, 2006:160-161).

Türk milliyetçiliğinin yarattığı ötekiler yalnızca diğer etnik gruplardan ibaret değildir, aynı zamanda Sünni ve Aleviler gibi farklı inanç grupları da yer almaktadır.

3.1. Türk Olmayan Müslümanlar; Kürtler

Cumhuriyet döneminin ilk kuruluş yıllarında ve 80’lerden bu yana yapılan tartışmalarda Kürtler varlıkları, kökenleri, dilleri, inançları dolayısıyla sıklıkla konu olmuştur. Ulus devletin “tek dil, tek bayrak, tek millet” söyleminin dışarıda bıraktığı en büyük etnik topluluğu Kürtler oluşturur. Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında Sümerlere kadar uzanan “ari ve üstün Türk ırkı” arayışı ile yapılan “bilimsel” araştırmalar Türk ırkının kökenlerini çok eski dönemlere kadar götürmüştür. Kürtlerin bir etnik köken olduğu gerçeğini kabul etmeye gelince de onların bir

tarihselliğinin olmadığı söylenmiştir. Kenan Evren döneminde askeri birliklere dağıtılan bir kitapta Kürtlerin aslında dağ Türk'ü oldukları ve yüksek karlarla kaplı dağlarda yaşadıklarından karda yürürken 'kart, kurt' sesi çıkardıklarından dolayı 'Kürt' olarak adlandırıldıkları, kendini Kürt diye adlandıranların asıllarının Orta Asya'dan geldiği ve öz be öz Türk oldukları anlatılır(Tan, 2010:18). Kürtlerin ırki köklerini araştırmak bu araştırmanın konusu değildir, bu nedenle bu bölümde yine Osmanlı'nın son dönemlerinden Cumhuriyet dönemine Kürtlere yönelik politikaları incelenmeye çalışılacaktır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde Kürt milliyetçilik hareketlerini "Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek" isimli kitabında inceleyen Mustafa Akyol, Tanzimat döneminde gerçekleşen isyanların milliyetçi karakterde olmadığını söyler. Ona göre, bunlar 1839 yılındaki "Gülhane Hatt-ı Hümayunu"yla başlayan Tanzimat reformlarına tepki olarak gelişmiş hareketlerdir. Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat'la birlikte, daha önce geniş bir otonomi verdiği bölgeleri merkeze daha sıkı bir biçimde bağlamaya çalışıyordu. Çünkü idarenin ve hukukun, hak ve ödevlerin merkezileştirilmesi, dünyanın her tarafında modernleşme sürecinin bir unsuruydu. Osmanlı'daki bu merkezileşmeye tepki gösteren ve aşiret tarzı otonomilerini sürdürmek isteyen yerel liderlerin bazıları ayaklandılar. Bunların kimi Kürt, kimi de Türkmen ve hiçbirinin milliyetçi olmadığını yazar(Akyol, 2006:40). Abdülhamit'in kendi döneminde gerçekleşen isyanları önlemek ve Kürtlerin kendine olan sadakatini arttırmak için kurduğu Hamidiye Alayından da burada bahsetmemiz gerekir.

1876'da tahta geçen Sultan Abdülhamit tarafından Kürt aşiretlerinden elemanlar toplayarak bölgeyi Osmanlı Devleti adına korumak için kurulan yarı askeri birliklerdir. Giderek büyüyen Rus tehdidine ve Ermeniler arasında gelişen milliyetçilere karşı bir güvenlik unsuru olan Hamidiye Alayları, aynı zamanda Kürtlerin İmparatorluğa olan sadakatlerini pekiştirmek gibi bir amaç da taşır. Hamidiye Alaylarının kurulmasının amaçları arasında Kürt önde gelenlerinin çocuklarının İstanbul'da eğitilmesi, bölgeye gönderilen din adamları yoluyla Osmanlılık bilincinin güçlendirilmesi gibi öğeler de vardır(Akyol, 2006:44).

Cumhuriyet Dönemine gelindiğinde ise Kemalist ideolojinin Kürtlere yönelik politikaları Osmanlı'dan çoğunlukla farklılaşmıştır. Kurtuluş Savaşı döneminden Birinci Meclis'e kadar Kürtlere yönelik söylemler kısmen pragmatik ve farklılıkların olmadığı yönündedir. İmparatorluğun ve -sonrasında da Cumhuriyet'in-modernleşmesi için avantajın korunurken, dezavantajın aşınması gerekiyordu. Yani hem Kürtler arasında, en önemli ortak unsur olan Müslümanlık bağına özen gösterilerek sadakat duygusu geliştirilmeli; hem de modernleşme yoluyla, milli eğitim, ulaşım, kentleşme, ortak bir milli pazarın oluşması, nüfus hareketleri ve vatandaşlık bilinci ile entegrasyon başarılmalıydı(Akyol, 2006:48).“Kürt Sorunu” isimli kitabında Altan Tan, Mustafa Kemal ile Kürtler arasındaki ilişkiyi şu beş madde ile aktarır:

“1- Mustafa Kemal Kürtlerin desteğini almak için öncelikle din kardeşliğini ileri sürerek, İslami dil, üslup ve kavramları kullanır.

2- İslam dünyası için çok önemli olan Halifelik kurumunu ve İngilizlerin elinde esir olduğu kabul edilen Halife'nin kurtarılmasını sürekli olarak ön planda tutar.

3- Kurulacak bir Ermenistan'ın Kürtlerin varlığına bir tehdit ve tehlike olduğunu vurgular.

4- Mustafa Kemal ileri gelen Kürt aydınlarından Mustafa Cemilpaşa'ya kimlikleriyle ilgili meşru taleplerinin karşılanacağı sözünü verdiğini söylemektedir. Bunun böyle olduğunu nakleden o dönemde yaşamış çok sayıda Kürt aydını vardır.

5- Kürtlerin çok büyük bir kesimi Mustafa Kemal'i hem Türkleri, hem de Kürtleri, topyekun bütün Müslümanları kurtaracak bir lider olarak görmüştür. Hem kurtaracak hem de herkesin hukukuna riayet edecektir. Ancak buna rağmen Bedirhaniler ve Cemilpaşaların gençleri buna inanmaz ve muhalefet ederler(Tan, 2010:180-181).

Kemalist Kürt etnik yönetim stratejileri zorunlu Türklüğe dayalı, özümsemeyi(asimilasyon) esas alan yani temsil şartıyla dışlayıcı olmayan bir yapıya sahiptir. Özümsemenin başarısızlığı, Doğu- Güneydoğu Anadolu'da uygulanan eğitim ve ekonomik gelişme programlarında görüldüğü gibi, izolasyon yoluyla tasfiyeye kadar uzanan etnisit politikaları devreye sokmuştur(Yıldız, 2007:245). 1925 Şeyh Sait isyanı bu politikalara yönelik başkaldırılardan biridir. Kürt hareketinin Cumhuriyet döneminin başlarında gerçekleştirdiği bu isyan kimilerine göre etnik karakterden daha çok dini bir yapıya sahiptir. İsyanın bastırılma süreci oldukça kanlı gerçekleşmiştir. İsyanın lideri Şeyh Sait yakalanmasının ardından gerek başkaldırı döneminde yayınladığı bildirimlerde ve gerekse Diyarbakır'daki

mahkeme süresince verdiği ifadelerde başkaldırısına sebep olarak İslami endişe ve hassasiyetlerini göstermiştir (Tan, 2010: 215).

Bu dönemde yürürlüğe konan “Tahrir-i Sükun” ve “Mecburi İskan” kanunları da Kürtlere yönelik başka asimilasyon politikalarıdır. Altan Tan, “Kürt Sorunu” isimli kitabında Tahrir-i Sükun kanununun Şeyh Said İsyanı’yla ilgisi olmayan muhalefeti ezdiğini ve asıl gazabını da isyan bölgesi üzerine yönelttiğini yazar. Şeyh Said İsyanı’nın liderleri yakalanır ve öbür asilerle birlikte idama mahkûm edilir. İsyanı bulaşmamış pek çok Kürt ileri geleni de tutuklanır, bir kısmı Anadolu’nun farklı bölgelerine sürülür. Tahrir-i Sükun döneminde bu gibi bireysel trajediler yaşanırken bir yandan da isyandan uzak duran Kürt kitlelerinin çoğunu tedirgin eden bir kimlik politikasına başlanmıştır. Kürtçe ve Kürt kültürüne dair her türlü simge ve ifade yasaklanır. Ve Kürtleri, tıpkı Alevilerin aslında Müslüman olduğuna inandırmaya çalışmaları gibi, “aslında Türk” olduklarına ikna etmeye yönelik uzun bir siyasete start verilir(Tan, 2010:243).

Mustafa Akyol’a göre; Tek parti devrindeki radikalizmden esinlenerek bugün liberal demokrasilerdeki din ve vicdan hürriyetini Müslümanlar için “fazla” bulan bu otoriter laiklik anlayışı, toplumda gereksiz bir din-laiklik gerilimi yaratmaktadır. Böyle bir resmi laiklik, Kürt sorununun daha fazla derinleşmesine engel olan ortak toplumsal bir bağ olan ortak dini hassasiyetleri ciddi bir biçimde zedelemesi, dindar kitlelerde yabancılaşma yaratması açısından da tehlikelidir(Akyol, 2006:235-236).

3.2 Azınlıklar;

Cumhuriyet döneminde oluşturulmaya çalışılan homojen bir toplum yaratma arzusu Mustafa Kemal ve CHP’li Kemalist elitleri azınlıklara karşı bir asimilasyon politikası uygulamaya yöneltmiştir. İttihat ve Terakki’nin uyguladığı zorunlu göç politikaları, Dersim Katliamı, Kürtlerin kimliğinin ve dilinin yok sayılması bu politikalardan bazılarıdır. Bunun yanı sıra azınlıklara yönelik “öteki”leştirme politikalarının kullandığı dil beş başlık üzerinde odaklanır. Fuat Dündar, bu beş başlığı şöyle sıralar(Dündar, 2008b: 895);

- a- Azınlıkların karışık, kırma oldukları ve ele alınan kimliğin aslında var olmadığı, var olsa bile “saf” değil diğer kimliklerin karışımı olduklarıdır.
- b- Azınlıkların göçmen oldukları ve sonradan geldikleri, Anadolu’da yaşayan gayri Türklerin aslında “yerli-otoktan” olmadıkları sonradan yerleştikleri, nereden geldikleri konusunda ise bir bilgiye sahip olunmadığı yönündeki tezler.
- c- Azınlıkların köksüz ve tarihsiz oldukları yani Türklük ne kadar çok tarihin derinliklerine uzanıyorsa diğer kimlikler de bir o kadar köksüz ve hamdırlar.
- d- Azınlıklar için ortak ve özgün bir kültürden bahsedilemeyeceği, azınlıkların aslında farklı ve özgün bir kültüre sahip olmadığı; onlara ait kültürel motiflerin, sembollerin aslında Türk milletine, Orta Asya kültürüne ait olduğunu savunusu.
- e- Azınlıklarda özgün bir dilden bahsedilemeyeceği, Anadolu’daki Türkçe’den ayrı dillerin aslında özgün gramer ve kelime haznesinin büyük kısmının Türkçe orijinli olduğu yönündeki birçok iddia bunlar arasındadır.

Kemalist uluslaşma süreci ile azınlıklara bu ilkelerin oluşturduğu bir politika ile yaklaşmıştır. Türk ulus devleti açısından en büyük etnik azınlık grubu Ermenilerdir. Ermeniler, özellikle Kurtuluş Savaşı sırasında yaşanan olaylar ve Cumhuriyet döneminde uygulanan politikalar ile Cumhuriyet adına önemli bir sorun olmuştur.

3.2.1 Ermeniler

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan Fatih Sultan Mehmet dönemine kadar gayrimüslimlere İslam Hukuku’nun tanıdığı haklar çerçevesinde muamele yapılmış, ancak onlara devletin hiyerarşik yapısı içinde örgütlenmiş dini-siyasi topluluklar

olarak özerk bir statü tanınmamıştır(Tok, 2009:441). Osmanlıda millet sistemi ile gayrimüslimlere dini ve cemaatsel özgürlüklere dayalı serbest bir hareket alanı oluşturulduğu önceki sayfalarda belirtilmişti. Millet sistemi ile zımmilere bir yandan din ve özel hukuk işlerinde büyük ölçüde müsamaha gösterilirken, bir yandan da Müslümanlardan ayrılmaları sağlanarak toplumdaki dini hassasiyet de korunmuş olur. Böylece millet sistemi ile Osmanlı toplumunda zımmiler ve Müslümanlar yan yana, aynı devletin hükümlerine altında, ama farklı hukuk düzenlerine tabi olarak yaşamışlardır(Bozkurt, 1996:10).

Osmanlı Millet sistemine göre yönetilen, dini ve sosyal işlerine karışılmayan Ermeniler, 19. yüzyıla kadar Osmanlı içindeki diğer tebaalar gibi huzur ve refah içinde yaşamışlardır. Devlet tarafından “Millet-i Sadıka” olarak adlandırılmışlardır. Esasen Osmanlı Devleti Hıristiyan tebaasına karşı eşit muamele etmiş, bunlardan birini diğerine tercih etmemiş ve birbirlerinin işlerine karıştırmamış, huzur ortamı sorunsuz şekilde sürdürülmeye çalışılmıştır (Karacakaya, 2005:25). Bu ortam Balkan savaşlarıyla birlikte yerini bir karmaşaya dönüşmüş ve farklı dini etnik gruplar sorun haline gelmeye başlamıştır. Osmanlı içindeki farklı dini etnik kimliklere karşı duruşa sahip İttihat ve Terakki Fırkası, Balkan savaşlarından sonra rağbet gören milliyetçilik fikri çerçevesinde farklı etnik kimliklere sahip toplulukları dışlama hevesinde bulunmuştur.

Balkan Savaşı'nın hemen sonrasında, 1913 yılında İttihat Terakki Cemiyeti'nin gizli oturumunda ise Anadolu'nun Türkleştirilmesi kararı alınır. Bu gelişme Alman Generali Goltz Paşa'nın Osmanlı Genelkurmayında etkili olacağı bir döneme denk gelmekteydi. Goltz Paşa henüz birkaç yıl önce gerçekleşen Belçikalılara yönelik soykırımı yürüten Alman komuta heyetinin aktif bir üyesiydi. O dönemde tüm Avrupalı büyük güçler kendi sömürgelerinde ve işgal ettikleri topraklarda muhtemel milliyetçi direnişleri önlemek için ‘nüfus sulandırması’ yöntemleri kullanmakta; yani nüfusu dağıtarak tehlikeli buldukları etnik kimliklerin oranını belirli yüzdelerin altına çekmeye çalışmaktaydılar. İttihatçıların çekirdek kadrosu Ermenilerin Anadolu'dan ‘temizlenmesine’ yönelik bir plan üretti. Bu tartışmalar Türkçülüğün genel kabul gördüğü ve içinde hiç Hıristiyan üye barındırmayan iç grupta yapıldı. Tehcir uygulaması ilginç bir biçimde önce

Süryanilerle başladı ve 1914 Eylül'ünde bu yönde emir yayımlandı. Osmanlı askeri arşivleri uygulamanın adım adım takip edildiğine dair birçok belge ihtiva etmektedir (Mahcupyan, 2008:123).

Ermeni meselesinin doğmasına yol açan nedenlerden biri Ermeni Kilisesi'dir. Başta Ermeni tarihçileri ve birçok Batılı yazarların belirttikleri üzere Ermeni Patrikhane ve Kiliseleri, Ermenilerin her devirde bir cemaat olarak yaşamalarını sağlayan, onların dini olduğu kadar dünyevi hayatlarını düzenleyen, onları birleştirip, birçok tehlikeden koruyan, bazen de siyasi, idari kışkırtmaları ve silahlandırmalarıyla onları tehlikenin kucağına atan müesseseler olmuştur(Karacakaya, 2005:28). Sadece Ermenileri değil diğer tebaaları da sorun eden düşence yapısı Ermeniler üzerinden hepsinden kurtulmaya çalışmıştır.

Uzun yıllar boyunca Osmanlı bünyesinde sorunsuz yaşayan Ermenilerle sorunlar savaş öncesinde başlamıştı. Bu dönemde İmparatorluğun meşruiyeti önce Hıristiyan ahalî, ilerleyen dönemlerde ise Müslümanlar tarafından sorgulanmıştı. Yusuf Akçura'nın 1904'teki tezlerinden itibaren İmparatorluğun sadece Türklük ekseninde kurgulanması fikri gün ışığına çıkmıştı. Avrupa'nın Hıristiyan ahalinin, bunların sosyalist fikirlerden etkilenmiş Batılılaşmış elitlerinin ve özellikle Arap ve Arnavutların oluşturduğu ahalinin Müslüman kesiminin de hor gördüğü öge olarak kabul edilmekteydi. Türklüğün ya da dar anlamıyla Müslüman Anadolu'nun savunulması, askeri bir disiplinle inşa edilmiş bir kalenin oluşturulmasından ve Batı'nın hor gördüğü unsurun üstünlüğünü silah gücüyle dayatacağı bir medeniyetler savaşından geçmekteydi. Bu, günümüz Türkiye'sinde dahi aşılamamış yükseklik-aşağılık diyalektiğinde, Batılılaşmış Hıristiyanlığın imhası, Türk ve Müslüman seçkinlerin Batılılaşması ve Batılılık söyleminde bir açık arttırmaya başvurusuyla bir arada yürümüştür. Bir kez daha Akçam'a atıfla şöyle diyebiliriz: Resmi tezlerin okunması bile pek az Ermeni'nin Birinci Dünya Savaşı sırasında isyan etmiş olduğunu gösterir. Bu süreçte Ermeniler yaptıklarının ve geçmişte olanların değil, esas olarak diğer Hıristiyan cemaatlerinin geçmişteki davranışlarının bedelini ödemiştir(Bozarslan,2008:96-97).

Yeni bir tarih ve yeni bir ulus yaratma çabasıyla yapılan eylemler, diğer etnik yapılara da sıfır hoşgörü sonucunu doğurmuştur. Kendi “beka” ve “güvenlik” kaygılarıyla gözleri kamaşmış/kapanmış olanlar, milliyetçiliğin bu kaçınılmaz gereği ve sonucuna bir yaradılış özelliği gibi alışmış olanlar, “Türk Müslüman Kimliği”nin oluşumundaki “tehcir” in payı ile aynı olayın Ermeni kimliğindeki derin ve devasa yerinin oranlanamaz olduğundan bile etkilenmemişlerdir(Laçiner, 2008:70).

3.2.2 Aleviler

1914-1915 yılları arasında, İttihatçı hükümet tarafından Bektaşilik başta olmak üzere birçok inancı araştırmak için Anadolu’ya gönderilen Baha Said, Alevilerin eski Türk şaman inancını devam ettirdiklerini söyler(Dündar, 2008a: 134). Baha Said’e göre Aleviler “en töreci, en halis Türkler” idiler ve “Arap’ın beynelmilele mefkûresi” ile uyuşamayıp “hürriyet zevkini tadacak bir ocak” aradıklarında Alevi tekkelerinde birleşmişlerdir. Osmanlı tarihi boyunca Alevilerin biricik hedefi, “Türk dilini, soyunu ve kanını korumak” idi. Osmanlıda padişah ve devlet erkânı “Latin, Hırvat, Germen, Grek, Ermeni, Çerkez, Gürcü, Arnavut vb. yetmiş iki milletten türemişken”, onlar Türk kalmayı başarmış ve İslamiyet öncesi Türk töresini dini halde muhafaza ettikleri için Osmanlı tarafından “Celali, zındık ve mülhid” olarak suçlanmışlardır(Küçük, 2008:902).

Alevilik/Aleviler tıpkı Cumhuriyet döneminin öteki dinsel ve kültürel yapısı olduğu gibi Osmanlı döneminde de makbul kabul edilen Sünni mezhebin ‘öteki’sini oluşturmuştur.Alevi tarih yazıcılığında bir metafor ve tanımlama biçimi olarak “Anadolu Aleviliği” yazar Gürdal Aksoy’a göre, Alevi olarak tanımlanan benzer inançsal dokulara sahip topluluklar, etnik, kültürel ve toplumsal farklılıklarına rağmen, Alevilik adı altında bir araya getirilip, aralarındaki etno-kültürel farkları örtme amacıyla kullanıldığı gibi bugün Alevi tarih yazıcılığının popüler bir metaforu haline gelmiş olan “Anadolu Aleviliği”de aynı hedef doğrultusunda işlevselleştirilmiştir(Aksoy, 2009: 9,23).

Türkiye’deki Alevi araştırmalarının öncüsü, folklor incelemelerinin babası ve 1924’te Darülfünun bünyesinde kurulan Türkiyat Enstitüsü’nün ilk müdürü olan tarihçi Fuat Köprülü(1890-1965)’dür. Baha Said’in, İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin

isteği üzerine yaptığı çalışmalar Alevilerin Türk dilini ve kanını korumaya çalıştıklarını ve Türklük milli idealini taşıdıklarını söyler(Massicard, 2007:40-43). Aleviler ‘Anadolu insanı’ şemsiyesi altına alındıklarında, yalnızca etnik ve dinsel kimliklerinden de yoksun bırakılarak, Mustafa Kemal’in ‘sınıfsız imtiyazsız zümresi’nin bir parçasına dönüşür(Aksoy, 2009:19).

Alevilerin Kemalizmle ilişkisi açıklanırken, siyasal temsiliyet açısından Cumhuriyet Halk Partisi ile olan yakın ilişkileri örnek verilerek sıklıkla Alevilik ile Kemalizm arasında sıkı bir bağ olduğu savunulur. Ancak Massicard’a göre bu abartılı bir yaklaşımdır. Mustafa Kemal’in Kurtuluş savaşı sırasında Bektaşî tarikatı ile yaptığı görüşme ve Bektaşîlerin verdiği destek konjonktürelidir. Nitekim bu buluşma Mustafa Kemal’in Hıristiyan olmayan ahaliyi yabancı işgalcilere ve İstanbul hükümetine karşı mücadele çevresinde toparlama çabalarının bir parçasıdır. Bu çerçevede İslam davasını da benimsiyormuş gibi yapar ve Sünnî tarikatların nüfuzlu şeyhleri de dâhil olmak üzere kendine müttefik arar. Aleviler ve Bektaşîler Kurtuluş Savaşı’nın kendine özgü bağlamındaki bu çok geniş ittifak stratejisi içine katılmış olsalar da, orada ayrıcalıklı bir yere sahip değillerdir(Massicard, 2007:47).

Erdoğan Aydın, “Kimlik Mücadelesinde Aleviler” isimli çalışmasında farklı yörelerde farklı Alevi topluluklarla karşılaştığımızı söyler ve bunu 6 kola ayırır. Altı farklı Alevi topluluklardan bizim için burada anlatılması gereken grup Kürt Alevilerdir. Kemalist tek tipleştirme politikası nedeniyle “Anadolu Aleviliği” şeklinde bir mekâna sıkıştırılan Aleviler aynı zamanda Türkleştirilmeye de çalışılmıştır. Türkleştirme çabaları ise daha çok Kürt Alevilerin üzerinden yapılmaya çalışılır. Kürt Alevilerin, Türk olmayışını ve Türkçe dışında başka bir dil kullanımını eleştirenler, Kürt Alevi olmayacağı, Anadili Kürtçe olanlar dâhil Alevilerin mutlaka Türk olduğu tezi sol kalemlerce çok sık dile getirilir. Siyaseten devletin toplumu tektipleştirme iradesinin ürünü olan bu manipülatif yaklaşım, ideolojik olarak da, aslında Kürt etnisitenin de olmadığını, onların kendini Kürt zanneden Oğuz boylarından biri olduğu şeklindeki malum Türk Tarih Tezi’nin yadsımalarından biridir. Kürdü inkâr geleneğinin, inkâr edilemez hale geldiğindeyse de hiç olmazsa Alevi kimlikli Kürtlerin Kürtlüğü kuşkulu hale getirilmeye çalışılır(Aydın, 2013:202).

Osmanlı döneminin dışlayıcılığının aksine Cumhuriyet döneminde devletin Alevi politikası, Alevilerin şeriat korkusunu kullanarak, laiklik ekseninde içermek için uğraşmak oldu. Ancak bu içerikle, onların kimlik haklarının tanınması ve bu kimlikleriyle eşit haklı vatandaş kabul olarak edilmeleri değil; İslam inancı ve kurumları ekseninde yaşadıkları sürece toplumsal hayata dahil olabilmelerini kapsar. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş misyon gereği, ortak inanç paydası olarak cami, Ramazan orucu, Ramazan ve Kurban bayramları, Sünni ritüellere göre gömülme, vb. yönlendirmelerle, gerçekte Alevilerin Sünnileştirilme çabasıdır(Aydın, 2013:263).

Türk uluslaşma sürecini anlatılmaya çalışıldığı bu bölümde birkaç dikkat çekici noktanın öne çıktığı görmek mümkündür. Bunlardan biri, bu bölümün başında da söylenildiği üzere Jön Türkler, İttihat ve Terakki ve Kemalist ideoloji arasında düşünsel sürekliliğin olduğu şeklindeki görüştür. Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kuruluş aşamasında İttihat ve Terakki ile arasında bir halef-selef ilişkisinin olmadığını söylemesi bu algıyı değiştirmemiştir. Diğer bir nokta da Cumhuriyet'in Kurucu Ötekileri bölümünde anlattığımız Aleviler ve Ermenilere ilişkindir.

Aleviler ve Ermenilerin İttihat ve Terakki'den başlayarak hem bir Türkleştirme hem de ötekileştirme politikası birlikte devam etmiştir. Özellikle Alevilere karşı bir paradoksa da burada ayrıca yer vermek gerekmektedir. İttihat ve Terakki döneminden başlanarak aslında Alevilere Anadolu'dan geldikleri şeklinde köklerine ilişkin araştırmalar ortaya çıkmıştır. Paradoksu oluşturan nokta ise Kürt Alevilere yönelik olarak belirlemektedir. Onların aslında Ermeni dönmesi oldukları tezi öne sürülmüştür. Bu tezin önemli savunucularından birisi Yusuf Halaçoğlu'dur. Halaçoğlu'na göre Kürt Aleviler'in büyük dedelerinin kökleri araştırılığında Ermeni olduklarını görmek mümkündür. "Kim ki Türk'üm demekten kaçınır, bilin ki, ya Ermeni dönmesi ya Yahudi dönmesi, ya da kendini gizlemiş Ermeni-Rum kırmasıdır." (<http://www.gundem.be/tr/turkiye/halacoglu-pkk-lilarin-yuzde-sekseni-ermenihalaoglu>'ndan yapılan bu alıntı Cumhuriyet döneminde Türk olmayan ya da resmi Türklük ideolojisinin dışında kalanlara yönelen bir hakaret biçiminin "Ermeni dönmesi" olmak şeklinde ortaya çıktığını da göstermiştir.

Osmanlı'dan modern Türk devletine geçiş sürecini incelenmeye çalışıldığı bu bölümün amacı İttihat ve Terakki'den başlayarak Kemalizm'e tevarüs eden zihniyetin yaşanan geçiş sürecindeki politikaları ve bu politikaların etkilerini incelemeye çalışmaktır. Özellikle milliyetçilik ve laiklik çerçevesinde anlam kazanan uluslaşma süreci Türkiye tecrübesinin bir parti ve onun çevrelediği ideoloji ekseninde varlık gösterdiği de anlatılmaya çalışıldı. Çalışmanın son bölümünde Kemalist ideolojinin politikaları daha kapsamlı biçimde vurgulanmakla beraber bunun Suriye uluslaşma tecrübesiyle benzerlik ve farklılıkları da vurgulanacaktır. Ancak öncesinde Suriye devletinin tarihselliğinin ve Baas ideolojisinin anlatılması gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SURİYE’NİN KURULUŞU VE BAAS TECRÜBESİ

Suriye siyasal tarihi, modern dönemde Ortadoğu olarak adlandırılan bölgede varlık sürdürmesi nedeniyle oldukça karmaşıktır. Osmanlı’nın dağılmasıyla başlayan değişim süreci esasen birçok bölgenin ve halkın kaderini değiştirmiştir. Osmanlı’nın varisi olarak görülen Türkiye ve emperyalist Fransız ve İngiliz müdahalelerinin ardından Arap milliyetçilik hareketleriyle bağımsızlığa kavuşan Suriye ise bu bölgede varlık sürdürmeye çalışan siyasal yapılardan yalnız ikisidir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılma süreciyle kaderi değişen ve bağımsızlık sonrası uluslaşma süreçlerine giren bu iki ulus-devlet yapısı tezin esas konusunu oluşturmaktadır. Bahsedilen değişim ve dönüşüm sürecinin Türkiye’ye ait olan kısmı yukarıdaki bölümlerde anlatılmaya çalışıldı. Bu bölümde ise Suriye’nin Osmanlı döneminden Hafız Esed’in ölümüne kadar olan süreçte siyasal ve toplumsal yapısı ve geçirdiği dönüşümler tartışılacaktır.

Suriye’nin bağımsızlık sonrasında devletleşme süreci, tıpkı diğer ulus devletlerde rastlandığı üzere milliyetçi fikir akımlarının ortaya çıkması ve hareketlilik kazanması ile başlar. Ortak bir dil, baskın bir etnik grup ve kültürel dayanak olacak ortak bir din inşa etme süreci Suriye’de Arap milliyetçiliğinin yükselişi ile gelişir. Elbette bu süreci kurgulayacak bir lider/parti de gereklidir. Suriye’de bu boşluğu Hafız Esed önderliğinde Baas Partisi doldurmuştur. Bir parti devleti olarak adlandırabileceğimiz Suriye’de Hafız Esed bir darbe ile yönetime el koymuş, 30 yıl boyunca da aralıksız biçimde yönetimini mezhep farklılıkları üzerinden yarattığı korkulara dayalı olarak sürdürmüştür. 30 yılın ardından ise hem devlet yönetimini hem de partiyi oğlu Beşar Esed’a bırakır.

Suriye toplumsal yapısının temel dinamiklerinden birini oluşturan mezhep farklılıkları da burada bahsedilmesi gereken önemli bir unsurdur. Alevi kökenli olan Hafız Esed, Suriye toplumsal yapısında dini azınlık olarak sayılabilecek bir grubun

üyesidir. Sünnilerin çoğunluğu oluşturduğu ve baskın olduğu Suriye’de Alevi bir iktidar sırtını ancak mezhepsel farklılıklara dayandırarak sürdürebilirdi. Tüm bunlarla beraber Osmanlı döneminden başlanarak Suriye siyasal ve toplumsal yapısı, Arap milliyetçiliği ile başlayan uluslaşma süreci bu bölümün konusunu oluşturmaktadır. Bunu bölümün merkez noktası ise Baas Partisi ve Hafız Esed dönemi olacaktır.

1. SURIYE’NİN KURULUŞU

1.1. OSMANLI YÖNETİMİNDEN BAĞIMSIZLIĞA TARİHSEL OLARAK SURIYE

Osmanlı İmparatorluğu Suriye ve Lübnan topraklarını Yavuz Sultan Selim tarafından 1516’da Mercidabık Savaşı sonrasında topraklarına katar, Sultan Selim’in 1517’de ortadan kaldırdığı Memluk İmparatorluğu Mısır ile Suriye’de 7 eyaletten oluşuyordu: Gazze, Safed, Karak, Şam, Trablusşam, Hama ve Halep. Osmanlılar, Biladeşşam’ın(bugünkü Suriye, Lübnan, İsrail, işgal altındaki Filistin ve Ürdün) idari yapısını bir hayli basitleştirmiş ve dört eyalete bölmüşlerdir. Halep, Şam(Cebel-i Lübnan ve Kudüs sancaklarını da kapsıyordu), Trablusşam ve Rakka (Raymond, 2000, akt. Gürson, 2010:5) Osmanlı İmparatorluğu bölgeyi gönderdiği valiler, paşalar aracılığıyla yönetmiştir. Merkezi yönetim biçimini uygulayan Osmanlılar, Şam’a atadığı valilerin yanı sıra yerel yöneticilere de geniş yetkiler vermişlerdir(Gürson, 2010:5).

Suriye, Mısır ve Hicaz yabancı güçlerden gelen benzer tehditlere fazla maruz değildi. Mısır ve Suriye’nin iratları Osmanlı bütçesinin önemli bir bölümünü oluşturuyordu ve buraları her yıl Mekke’ye yapılan haccın başlangıç noktalarıydı. Kutsal kentlere sahip olmak Osmanlılara, hiç bir Müslüman ülkenin sahip olmadığı bir tür meşruluk ve İslam dünyasının ilgi merkezi olma iddiası sağlıyordu(Hourani, 2013:273-274).

Halep, Şam ve Trablus gibi Suriye vilayetlerine buralardan sağlanan vergi gelirleri, Halep’in uluslararası ticaret sistemi içindeki yeri, Şam’ın haccın örgütlendiği merkezlerden biri olması, Kudüs ile El-Halil’in kutsal kentler olması gibi nedenlerle doğrudan denetim gerektirmiş ve İstanbul hükümeti hem

Anadolu'dan geçen kara yollarıyla hem de deniz yoluyla doğrudan bir denetim kurabilmiştir. Ancak bu denetim, büyük kentler, bunların çevresindeki tahıl üretim alanları ve kıyı limanlarıyla sınırlı kalır. Coğrafi yapı nedeniyle denetim sınırlı kalmıştır. İradı toplayıp iletmeleri, ticaret ve orduların geçişi için kullanılan yolları tehdit etmemeleri şartıyla yöredeki toprak sahibi aileleri tanımak Osmanlı için yeterli olmuştur. Aynı şekilde, Suriye çölündeki ve Mekke'ye giden Hac yolundaki kırsal aşiretlerin reisleri de resmen tanınıyordu. Bir aileyi veya bir aile üyesini diğerinin karşısına çıkarma şeklindeki güdüm siyaseti genellikle İmparatorluğun çıkarları ile yerel çıkarlar arasındaki dengeyi korumak için yeterliydi, ama zaman zaman çıkarlar tehdit altına girebiliyordu(Hourani, 2013:274).

Suriye ve genel anlamda Ortadoğu bölgesi tarihin her zamanında büyük devletlerin güç mücadelelerinin yaşandığı bir yer olma özelliği taşımıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu bölgeye hâkim olmasından itibaren yaklaşık üç yüz yıl kadar bölgede herhangi bir değişiklik yaşanmaz ancak Avrupa'da yaşanan devrimlerin etkileri Ortadoğu'ya ulaşmaya başladıkça buradaki istikrar da bozulma sürecine girmiş ve Ortadoğu yine derin sessizliğinden uyanarak çatışmaların bugün dahi devam ettiği sorunlu ve istikrarsız bölgelerden birisi olmuştur. Osmanlı'nın parçalanma sürecine girmesiyle yaşanan emperyalist saldırılar bu süreci zorlaştıran nedenlerden biridir. Bu istikrarsızlığın içerisinde Suriye'nin de ayrı bir yeri vardır(Gürson, 2010:6).

16. yüzyılın ikinci yarısından 17. yüzyıl boyunca hem iç hem de uluslararası meydan okumalar nedeniyle Osmanlı imparatorluğunun değişim ve kriz çağı başlamıştır ve imparatorluğun bazı bölümleri merkezden yürütülmeme süreci olarak adlandırılan önemli bir değişim sürecine girmiştir (Hathaway 2008, akt. Salık, 2014: 39). Bu gücün değişimi yani tek bir merkezden yönetilmeme sürecinin temel belirleyicisi vezir, paşa, ulema ve yeniçerilerden oluşan yeni güçlerin ortaya çıkışı ve tımar sisteminin dönüşümüdür. 17 ve 18. yüzyılda yeni yerel güçlerin ortaya çıkışı ve toprak tımar sisteminin değişmesi aynı belirtilerle ifade edilen bu merkezden yönetilmeme süreci Arap topraklarında ve özellikle Suriye'de ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda bu merkezden yönetilmeme yani gücün bölünmesi süreci özellikle Suriye ekonomik yapısında derin bir etki bırakmıştır. Gücün, hem kentlerde

hem de kırsal alanlarda, Sultandan vezir, paşa, ulemaya doğru dönüşümü genellikle ayanların devri olarak bilinir(Salık, 2014:41).

18. yüzyıla gelindiğinde ise Napolyon'un Mısır'ı işgali Fransa'yı Osmanlı topraklarına doğru yakınlaştırır ve bir kargaşa dönemine neden olur. Fransızların Mısır harekâtı, Doğu ile ticaret yolu olarak tekrar yakın doğu'ya dönme fikrini Avrupa'da canlandırmış ve diğer devletlerin de artan ilgilerinin de ötesinde İngiltere, Körfez şeyhlikleri ile anlaşmalara yönelmiştir. Bu gelişmeler, deniz ve demiryolu ulaşımı şebekelerinin kurulmasına yol açtığı gibi, 17 Kasım 1869'da Süveyş kanalının açılmasına kadar varmıştır. Büyük devletler arasında yakın doğu'daki Hıristiyan azınlıkları himaye yolundaki rekabet de 19. yy. da artmıştır. Misyoner faaliyetleri, bilhassa Hıristiyan Araplar arasında milliyetçi fikirlerin gelişmesine sebep olmuştur. Fransızların işgali geri püskürtüldükten sonra Osmanlı İmparatorluğu yeni bir sorunla baş başa kalmıştır: Mehmet Ali Paşa ayaklanması(Gürson, 2010:6-7).

Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesinin ardından bölgeye gönderilen Kavalalı Mehmet Ali Paşa sonraki dönemde Mısır'da etkin bir güç haline gelmiştir. Balkanlar'daki Rum milliyetçiliğinin ayrılıkçı bir isyana dönüşmesi üzerine Osmanlı Devleti'nin yardımına gelen Mehmet Ali Paşa, kendisine Girit ve Suriye valiliklerinin verileceği sözünü almıştır. Osmanlı Devleti bu sözün gereğini yerine getirmeyince, taraflar arasındaki ilişki gerginleşmiş ve sıcak bir çatışmaya dönüşmüştür. Osmanlı Devleti, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan yeni çıkmış,1826 yılında kaldırılan Yeniçeri Ordusu'nun yerine güçlü bir yeni ordu henüz oluşturulamamıştır. Ülkenin her tarafında, Suriye de dâhil, isyanlar patlak vermesiyle Osmanlı Devleti açısından Suriye'de bir otorite boşluğu yaşanır. Bu fırsattan yararlanan Mehmet Ali Paşa, Suriye'yi işgal etmek üzere Ekim 1831'de oğlu İbrahim paşa ile birlikte harekete geçmiştir(Şen, 2004:23). İbrahim Paşa'nın yönetimi sırasında Suriye'nin eski bölünmüşlüğü ortadan kaldırılmış ve Suriye yönetimi Mısır hükümdarı Eşref Paşa altında birleştirilmiştir. Büyük Mısır ordusu bu birleşim için büyük rol oynamıştır. İbrahim Paşa bu sırada kendisine karşı yapılan 1834 ve 1837'deki isyanları bastırır. Suriye'de Mısır yönetiminin en önemli yönlerinden birisi Hıristiyanların memnuniyetidir. Zira İbrahim Paşa onlara mal varlığını, saygınlığını ve hayatlarını

güvenliğini eşit derecede sağlamıştır. İbrahim Paşa Suriye’de Müslüman olan ve olmayan topluluklar arasında eşitlik sağlamıştır. Örneğin Hıristiyanlara ibadet yerleri inşa ve tamir etme izni vermiş ve yine Hıristiyanlara Müslüman vekillerin yanı sıra yerel meclise katılma izni de vermiştir. İbrahim Paşa’nın eşitlikçi tedbirleri Müslüman toplulukları telaşlandırmış, onlara ilk defa Müslüman olmayanlarla eşit olma hissi vermiş Mısır yönetiminden onları yabancılaştırmıştır(Salık, 2014:50). Suriye’deki Mısır yönetimi Avrupalı müdahalelerle sonlanmış ve 1840’ta imzalanan yeni bir anlaşma ile Suriye yeniden Osmanlı topraklarına katılmıştır. İmparatorluk’ta ise bu krizleri aşma adına reform dönemi başlar.

1839 Tanzimat Fermanı “eşitlik” prensibini benimseyerek gayrimüslimlerin, esas olarak da Hıristiyanların, Müslümanlarla “eşit” olduğunu ilan etmişti. Bu prensip, esasen İngiltere, Fransa ve Avusturya temsilcilerine hazırlanıp yürürlüğe konmak üzere Osmanlı hükümetine verilmiş olan 1856 Islahat Fermanı’nda daha da ayrıntılandırılmıştır(Karpat, 2008:99-100). Tanzimat Fermanı’nın Osmanlı eyaletlerinde ve toplumsal hayatında yarattığı etkileri yukarıda anlatılmaya çalışıldı. Fermanın Suriye’de de amacına ulaşip ulaşamadığı da tartışmalıdır. Tanzimat Fermanı’nın merkezileştirme siyaseti Suriye’de tamamen uygulanamamış ve Osmanlı memurları önceki yüzyıllara benzer şekilde Suriye’de bölgesel eşrafın siyasetini uygulamaya devam etmiş, devlet ve ayanlar arasındaki işbirliği veya yerli eşrafın politikaları Tanzimat dönemi boyunca Suriye’de en etkili yönetim biçimi olmaya da devam etmiştir. Bu durum ise merkezi otoritenin uygulaması ve geleneksel yerel önde gelen ailelerin gücünü tasfiye etme şansı veren 1860 Şam olaylarına kadar devam etmiştir(Salık, 2014:55-56). Tanzimat Reformlarının getirdiği eşitlik fikri özellikle Hıristiyanları memnun eder ancak bu durum ayan ve ulema arasında Avrupa ve Hıristiyanlığa karşı duyarlılığı arttırmasına yol açar. Bu da farklı topluluklar arasında sert ilişkilerin patlak vermesine neden olmuştur. 1850’de Halep, 1856’da Nablus ve 1860’da Şam ve Lübnan da yaşanan Hıristiyanlara yönelik katliamlar bunun örnekleridir. Özellikle 1860’da yaşanan Lübnan ve Şam olayları Ortadoğu ve Suriye’de derin bir etki bırakmıştır. Lübnan da Dürzi ve Maruni toplulukların kanlı karşılaşması Suriye’ye de sıçramış ve Şam’da ulema ve ayanlarında yardımıyla Hıristiyanlar öldürülmüştür. Bu olayların ardından Hariciye

Nazırı Fuat Paşa Şam'a ulaşmış ve bu katliamlara katılanları cezalandırmıştır, özellikle de yerli geleneksel aileleri(Salık, 2014: 57-58).

Suriye'de yaşanan bu olayların etkisiyle 1864'te yeni bir Vilayet Nizamnamesi çıkarılmış ve eyaletlerin adı vilayet olup yönetim biçimlerinde bazı değişimler yapılmıştır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Suriye'li bazı politikacılar Osmanlı'ya karşı bir ayaklanma için İngilizlerle anlaşmış ve hâlihazırda bir ayaklanma için hazırlık yapan Şerif Hüseyin ile iş birliğine karar vermiştir. Bu dönemde Suriye valisi olan Cemal Paşa ise isyana teşebbüs eden bir dizi Hıristiyan ve Müslüman Arabı sürgüne yollamıştır. Şerif Emir'in oğlu Kral Emir Faysal 1915'te Arap milliyetçi ayrılıkçılarla görüşmüş ve babasını isyana ikna etmiştir. Mayıs 1916'da gizli yapılan Sykes-Picot anlaşması ile İngiltere ile Fransa Ortadoğu'da bağımsız bir Arap Devleti'nin kurulmasını kabul etmişlerdir. Sykes-Picot Anlaşması Suriye'yi A ve B şeklinde ayırır ve bu bölgeleri Fransa ve İngiltere'nin hâkimiyetine sunar. Bu anlaşma ile Suriye "çifte vaat edilmiş" ülke konumuna girer. Çünkü Suriye hem Fransa'ya hem de Şerif Hüseyin'e vaat edilmiş olur. Ancak Şerif Hüseyin bundan ancak isyan sırasında haberdar olmuştur (Gürson, 2010: 16-17). Emir Faysal ve ordusu 4 Ocak 1918'de Şam'a girmiş ve 1920'ye kadar Faysal'ın yönetimi Suriye'de devam eder. 1919 Paris Barış Konferansı'na Şerif Hüseyin'in temsilcisi olarak katılan Emir Faysal Bağımsız Suriye taleplerine karşılık bulamaz, 1920 Nisan ayında ise İngiliz ve Fransız temsilciler San Remo'da bir araya gelmiştir. San Remo Konferansı, Suriye'nin Kuzeyinde kalan kısmı Fransızlara bırakmış ve burası "Suriye ve Lübnan Mandası" şeklinde isimlendirilmiştir. Fransızlar bölgeyi İngilizlerin yaptığına benzer şekilde değişik alt bölgelere ayırır, 1920 Eylül'ü ile 1923 Mart ayları arasında 6 yeni bölge ortaya çıkmıştır. Bunlar: Lübnan, Şam, Halep, Lazkiye, Cebel ül Dürzi ve Hatay'dır. Daha sonra 1946'da Fransa Suriye topraklarını terk edene kadar bu bölgeler yeniden Suriye içinde birleştirilir.1946 yılında başkenti Şam olan Suriye Devleti kurulmuştur ancak kurulduğunda sadece bir isimden oluşmaktaydı. Suriye ve Lübnan'daki Suriye mandası bu bölgeyi alt bölgelere bölmek, birbirinden kopuk sosyal yapıları desteklemek suretiyle Fransızların kontrolünü kolaylaştırmıştır. 1950'li yıllara kadar bir Suriyelilik kültüründen bahsetmek zordur. Ancak Fransa'nın mandası olan Suriye 'de Arap milliyetçiliği ile birlikte bağımsız Suriye talepleri artar. 1963 Baas

devriminden sonra ise Suriyelilik bilinci hızla gelişme göstermiştir(Gürson, 2010:31-32).

1.1.1 Manda Döneminde Suriye

Fransa'nın Suriye'de egemenliğini kurma sürecinde başlangıçta uyguladığı politika "böl ve yönet" şeklinde tanımlanabilir. Bu politikanın uygulanmasında Suriye'nin toplumsal yapısının da etkisi büyüktür. Fransa'nın Suriye'de manda yönetimi oluşturması sırasında Büyük Suriye topraklarının sosyo-politik yapısı Fransız otoriteleri tarafından derinden dönüştürülmüştür(Şen, 2004:88). Büyük Suriye topraklarının ilk politik parçalanması 1920'de Lübnan'ın kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Fransa toplumsal farklılıkları vurgulamak için Suriye'yi dört yönetim birimine bölmüştür. 1920'de Şam ve Halep Devletleri, 1921'de Dürzi devleti ve son olarak ise 1922'de Alevi devleti kurulmuştur(Arı, 2008:160).

Suriye'de Manda döneminde, dini ve milli farklılıklar, özellikler, azınlıkların yerel nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu yerlere özerklik statüsü verilmesiyle kamçılanmıştır. Bu politikanın bir uzantısı da, Alevilerin çoğunlukta olduğu Lazkiye bölgesi ile Dürzilerin çoğunlukta olduğu Cebel el-Dürüz bölgesinin, manda yönetimi altında uzunca bir süre kendi hükümetleri ile yönetilmesi idi. Resmen özerk ve Suriye Cumhuriyeti'nden bağımsızdılar. Fransız Mandası altında, Hıristiyanların ağırlıklı olarak temsil edildiği ve Kürtlerin yerel çoğunluğu oluşturduğu kuzeydoğudaki Cezireh eyaletine özerklik resmen tanınmamış ancak doğrudan Fransız yönetimi altına girmiş ve buradaki Kürtlerin özerklik arzuları teşvik edilmiştir(Van Dam, 2000:21).

Fransızlar tarafından Suriye'de "Troupes Speciales du Levant" isimli bir ordu kurulmuş ve düzeni sağlamak için kurulan bu orduya hafif silahlar verilmiştir. Bu orduda ki asker ve subaylar Suriyeli azınlıklardan seçilmiştir. Bağımsızlıktan sonra bu askerler modern Suriye ordusunun çekirdeğini oluşturmuş ve eğitilmek üzere silah altına alınan genç subayların sayısında dikkat çekici bir artış olmuştur. Bu dönemde yaşanan paralel bir gelişme de ordunun artan bir şekilde siyasileşmesi olur. İkinci Dünya Savaşı sonrası kolonyal yaşamdan kurtulan çoğu Üçüncü Dünya ülkesine benzer şekilde Suriye ordusu da modernleşmenin ve değişimin lokomotif

rolünü oynamıştır. Dolayısıyla Suriye ordusu bir taraftan ülkeyi koloniyal yaşamın kalıntılarından kurtarmak isteyen milliyetçi bir nesil için çekici görünür. Diğer yandan ordudaki bu genç subaylar politik partilerle ilişkiler kurmaya başlamıştır. Bu durum ise sivil siyasi çatışmaların orduya bulaşmasında ve ordu içinde hizipleşmenin doğmasına neden olmuştur(Gürson, 2010:39).

1928’de Suriye’de bağımsızlığa giden yol aralanır. Suriye’li milliyetçiler tarafından Ulusal Blok oluşturulur, Blok bağımsızlık adına Fransa ile görüşmelerde bulunur. Fransa ve Suriye arasında Suriye ve Lübnan’ın bağımsızlıklarını kabul eden ve mandayı sınırlayan bir anlaşma imzalanmıştır.1936’da yapılan seçimlerde Blok seçimleri kazanmış ve Hashim al-Atasi başkan olarak seçilmiştir. 1946 yılında Fransa, her iki ülkeden de çekilir ve Fransa’nın zorunlu olarak Levant’tan çıkması Suriye ve Lübnan’ın bağımsızlıklarını kazanmasını sağlar. 1945 Mart’ında Mısır, Irak, Suriye, Lübnan, Suudi Arabistan, Yemen ve prensipte henüz İngiliz mandasındaki Filistin bölgesinin bir parçası olan Transüdü, Arap devletleri birliğini kurmuştur. Bir yıl sonra, 1946 Mart’ında Transüdü, Ürdün adını alarak bağımsız olur(Gürson, 2010:40).

24 Şubat 1955 yılında ise Türkiye ve Irak’ın öncülüğünde Bağdat Paktı imzalanır. Bu pakt Cemal Abdülnasır’ı güçlendirmiştir. 1958’de Mısır ve Suriye’nin birleşmesiyle Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulmuştur. Suriyeli liderleri, Mısırla birleşmeye sevk eden nedenler arasında en önemli etken ülke içindeki siyasi bölünmüşlüktür. 1957’nin sonunda Suriye’de hayat neredeyse felç olmuştur... Muhafazakâr feodal yapı ve sermaye sınıfları, Baasçı ya da Nasırcı ya da Arap milliyetçileri, komünistler ve onların sempatanları. Bütün bu gruplar içerisinde Baas partisi, “tutarlı ve samimi” bir biçimde Arap milletinin siyasal birliği için çalışan tek organize kurum olarak öne çıkar(Gürson, 2010:50). Nasır’ın isteksizliğine rağmen 1 Şubat 1958’de Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulur, ancak bu birleşme de Mısır, Suriye ile eşit bir tarafı oluşturmaz. 1959’da Baasçı Suriyeli kabine üyeleri hükümetteki görevlerinden istifa ederler.

1.2 SURIYE TOPLUMSAL YAPISI

Suriye'nin Müslüman nüfusu Sünni çoğunluk ve dört ayrı Şii azınlık mezhebinden oluşur. Ülkedeki nüfusun yaklaşık % 70'inin Sünnilerden oluştuğu tahmin edilir. En geniş Şii mezhebi olan Aleviler, nüfusun % 12'sini oluşturur ve Suriye'nin kuzeybatı bölgesinde yer alan Lazkiye bölgesinde yaşarlar. Nüfusun yalnız % 3'ünü oluşturan Dürziler güneybatısında yer alan Süveyda bölgesinde baskın çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Hama'da yaşayan İsmaililer ve Halep'de Twelver Şiiilerinin küçük bir bölümüyle birlikte nüfusun %1'ini oluşturur(Commins, 1995:156) Suriye toplumu üzerinde Sünni-Müslüman baskı sosyo-ekonomik hayatta doğrudan gözlenir ve politikalar Bağımsızlıktan Baas Devrimi'ne kadar kentsel Sünni elitler tarafından yönetilir(Salık, 2014:37).

Nüfus, dil ve dine göre alt gruplara ayrıldığında, % 82.5'inin Arapça konuşanlardan, % 68.7'sinin Sünni Müslümanlardan oluştuğu görülür. Din ve dil açısından, toplam nüfusun % 57.4'ünü oluşturan Arapça konuşan Sünni Müslümanlar çoğunluğu temsil eder. Geri kalan gruplar ise etnik ve/veya dini azınlıklar olarak tanımlanabilir. Suriye'de başlıca etnik azınlıklar ise Kürtler (% 8.5), Ermeniler(% 4.0), Türkmenler(% 3.0) ve Çerkezlerdir. Kürtler, Türkmenler ve Çerkezler neredeyse tamamı Sünni Müslüman olmaları nedeniyle çoğunluğa dâhildirler. Buna karşılık Hıristiyan olan Ermeniler, hem etnik hem de dini açıdan azınlığı temsil etmektedir. Sözü edilen dini azınlıklardan Aleviler, Dürziler, İsmaililer ve Rum Ortodoks Hıristiyanların tamamına yakını Arapça konuşmaktadırlar(Van Dam, 2000: 17-18).

Sünniler, Lazkiye ve Süveyde hariç Suriye'nin tüm illerinde çoğunluğu oluştururlar. Lazkiye'de ise Aleviler çoğunluktadır(% 62.1). Kırsal kesimde kümeler halinde yaşayan Rum Ortodoks Kilisesi mensupları ise, ülke çapında % 4.7 oranına kıyasla, burada ulaştıkları % 12.8'lik oranla güçlü bir şekilde temsil edilmişlerdir. Aynı zamanda Cebel el-Dürüz ya da Cebel el- Arab diye bilinen El-Süveyde'de ise, nüfusun % 87.6'sını oluşturan Dürziler bölgede ezici çoğunluğa sahiptir. Burada görece büyük Rum Ortodoks ve diğer Hıristiyan cemaatleri de bulunur. El-

Süveyde'deki Sünnilerin oranı ise % 2'den azdır ve bu oran, bütün illere kıyasla en düşük olanıdır(Van Dam, 2000:25).

Osmanlı dönemi boyunca Sultan, devleti İslam'a uygun olarak yönettiğini iddia ederek otoritesini meşrulaştırmıştır. Suriye'nin kentsel elitlerinde ulema'nın üstün yerine uygun olarak bu dinsel meşrulaştırma başkent ile iller arasında aracılık eder. Dini ileri gelenler arasında en yüksek memurlar müftü(*mufti*) ve peygamber soyundan gelenlerdir(*naqib al- ashraf*). Dini kurumlar, taşra elitlerinin dışında cami görevlileri ve alimlerle birleştirilir. Aslında ulema arasındaki statü ve zenginliğe göre katmanlaşma kent toplumunda geniş ölçüde yansır. 19. yy'ın ilk yarısında Arabistanda dini reformist Vahhabi hareketinin propagandistleri tarafından yayınlanan isyan çağrısını, Suriye'nin dini kurumları redderek Osmanlı Sultanına bağlılığı temsil etmişlerdir(Commins, 2000:156-157).

Şam'da ise ulema son derece yüksek olumlu bir sosyal onur atfının muhatabı olmuştur. Özel giyim-kuşamları vardı. Dost ulemanın kızkardeşleriyle, kızlarıyla evlenmişlerdir. Ve ulema statüsüne giden yol dini bilgiye, o bilginin edimine taalluk eden konvansiyonlardan (icat edilmiş ifade biçimlerinden) geçirdi. Dini bilgi ulemanın statü onurunun temelini teşkil etmekteydi. Bu nedenle de onların statüsü, diğer sosyal grupların dini bilgiye izafe ettikleri değerle bağlantılı olmuştur (Commins, 1993: 16).

Suriye toplumsal yapısında yukarıda da görüleceği üzere mezhepsel farklılıklar, kent-taşra arasındaki ilişki ile paraleldir. Sünniler genelde kentlerde yaşarlar, azınlık konumundaki mezhepler ise genellikle devlet yönetiminin dışında kalabilecek kırsal bölgeleri tercih etmiştir. Ancak Lazkiye gibi bazı bölgelerde farklı mezheplerin ağırlıkları gözlenir. Azınlık mezheplerin nüfusu az ancak çoğu birlikte yaşamakta ve bu nedenle buldukları bölgelerde azınlık olarak görülmemektedir. Özellikle Baas döneminde yaşanan gelişmelerle Suriye'de bahsedilen mezhepsel farklılıklar arasındaki ilişkilerin ve iktidara yakınlık biçimlerinin nasıl değiştiği ve kullanıldığı da aşağıda incelenmeye çalışılacaktır.

2. BAAS PARTİSİ DÖNEMİ VE İDEOLOJİSİ

2.1 BAAS'IN SURIYE TARİH SAHNESİNE GİRİŞİ VE İDEOLOJİSİ

Sosyalist Baas partisi², liderliğini Ortodoks Hıristiyan Mişel Eflak'ın(1912-1989) ve Selahaddin Bitar'ın(1911-1980) yaptıkları neredeyse hepsi Batı eğitimi almış ve Suriyeli bir grup Arap entelektüeli tarafından Suriye'nin henüz bağımsız olmadığı 1943 yılında, Arap Yeniden Diriliş Partisi (al-Ba'th al-Arap, Arap Resurrection) adıyla kurulmuştur. Arap Yeniden Diriliş Partisi Batı Avrupa'da egemenliğin Tanrı'dan halka/millete verilmesine, skolastik düşüncenin modernizme evrilmesine yol açan gelişmelerin temellerini atan Rönesans kavramının izlerini taşımaktaydı. Bu anlamda "Ba'th" kelimesi, Avrupa'nın yaşadığı tarzda bir uyanışın Arap dünyasındaki temsilciliğine göndermede bulunmaktadır. Parti'nin iki önemli kurucusu Mişel Eflak ve Selahaddin Bitar'a göre Arap ulusu tarihte süreklilik göstermişti, bu nedenle yapılması gereken "yeniden diriliş"i sağlamaktı(Özkoç, 2008:33-34).

Baas Partisi'nin kurucuları savaşlar arası dönemde milliyetçi duygunun gelişiminin ürünüdür. Ortodoks Hıristiyan olan Mişel Eflak ve Sünni Müslüman olan Salah al-Din Bitar, Şamlı orta sınıf tüccar ailelerin çocuklarıdır, 1920'lerde liseye, 1930'larda üniversiteye başlamıştır. Bu yıllarda onlar, Suriye ve Irak okul sistemlerinde özellikle etkili olan pan-Arabist ideolojiyi içtenlikle kabul etmişlerdir. 1942'de bu iki arkadaş kendi kişisel kariyerlerini bırakmış ve kendini Arap devletlerinin birliğine, Arapların yabancı güçlerin kontrolünden özgürlüğe kavuşmalarını sağlamaya adanmışlardır(Devlin, 1991:1397). Burada bahsedilmesi gereken başka bir önemli isim de Parti'nin kuruluş felsefesini oluşturan Zeki Arsuzi(1900-1996)'dir. Arsuzi Alevi kökenli bir aileden gelir, Fransa'nın Sarbone Üniversitesi'nden mezun olmuştur. Arsuzi aynı zamanda hareketin isim babasıdır ve Bergson, Nietzsche, Fichte gibi düşünürlerden etkilenen Arsuzi'nin harekete en büyük katkısı, alevi kesimi de partinin tabanına katmasıdır(Gürson, 2010:55).

² Partinin tam adı bu şekildedir ancak çalışmanın devamında partinin adı Baas Partisi şeklinde kullanılacaktır.

Nisan 1947'de Şam'da ilk parti kongresi düzenlenmiş ve parti tüzüğü yani "Baas Dusturu" temel bir metin olarak ilan edilmiştir. Parti, Osmanlı baskısı ve Avrupa kolanizasyonuna karşı "diriliş, birlik ve özgürlük" şeklinde bir toplanma çağrısında bulunmuş ve devrimi savunmuştur. Baas ideolojisi hem Avrupa milliyetçiliğinin karşısında bir milliyetçilik geliştirmiş hem de Alman ve İtalyan faşizmine de karşı çıkmıştır. Bu Arap milliyetçi ideolojisi ırki bir milliyetçilik olarak değil kültürel milliyetçilik olarak tanımlanır. "Basra Körfezinden Atlantik Okyanusu"na uzanan bu genel Arap kimliği nosyonunu üç unsur oluşturur. Birincisi tarihtir. Doğu Arabistan'ın merkezinde İsrail'in kuruluşu, emperyalizmin modern tarihi ve bilhassa Ortadoğu'da tarih öncesinde bile Araplar vardır. İkincisi ise Arap dilidir(Arsuzi'ye göre Arap dili insanlığın doğal dilidir.) Sonuncu unsur ise bir din olarak görünmeyen ancak Kur'an ve dil sayesinde Araplar için eşsiz bir ruhsal ve kültürel bir tecrübe olarak İslam'dır. Baas dini özgürlüklere saygılı ve dini fanatizminde karşısındadır(Picard, 1995:203).

Baas Partisi, gelişimini kısmen tamamlamış ve giderek Arap dünyasında daha fazla taraftar toplamaya başlamış olan Arap milliyetçiliği düşüncesinden etkilenecek doğmuştur. Suriye siyasetinde 1920'lerde etki kazanan Milli Blok (al-Kutla al-wataniya), Milli Hareket Birliği ve Antun Saada'nın Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi gibi milliyetçi hareketler ve partilerden farklı olarak, amacını açık bir biçimde ortaya koydu. Milli Blok Suriye'deki geleneksel elitin çıkarlarını temsil ediyor; Arap Milliyetçiliğini Fransızlara karşı güçlü olabilmek için savunuyordu. Lübnan'da kurulan, "Büyük Suriye" idealinden yola çıkan Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi'nin milliyetçiliği, Bereketli Hilal temelinde gerçekleştirilecek bir birliği temel alıyordu. Baas Partisi, en çok Suriye toplumunda yeni yeni filizlenen orta sınıfın ve bir grup küçük aydının Milli Hareket Birliği'nden etkilenmişti. Bununla beraber II. Dünya Savaşı sonrasında Arap dünyasında ortaya çıkan siyasi partilerin tersine Baas Partisi Birleşik bir Arap Devleti idealiyle tanımlanan tek parti olmuştur (Davisha, 1974: 23 akt. Özkoç, 2008: 35).

Baas ideolojisi ilk yıllarında sınıf çatışmasına inanmamasına rağmen, parti kırsal bölgelerden üyeler, siviller ve askerler tarafından baskın oldukça sınıf çatışması için bir araç olmuştur. Büyük birleşme çabaları başarısız olur fakat

endüstrinin ve ticaretin millileştirilmesi ve toprak reformu, Birleşme dönemi boyunca Mısır'dan Suriye'ye ihraç edilmesi işçi devrimi olmaksızın, Suriye'nin eski politik ve ekonomik gücünün ortadan kaldırılması ihtimalini göstermiştir(Galvani, 1974:6).

Baas Partisi'nin sosyalizm anlayışı ise Avrupa sosyalizmi ve komünizminden farklıdır. Yerel bir hareket olarak, uluslararası hareketlerle bir bağlantısı yoktur. Batı demokrasisi ve Marksist komünist anlayışına karşı çıkarak, bunlardan hiçbirinin Arapların ekonomik ve sosyal problemlerini çözmek için uygun olmadığına inanılır(Şen, 2004:). Baasçılar için de sosyalizm uygulamaları, bütün Arap milletinin yenilenmesi için bir ön koşul ve gelenekselcilerin ekonomi-politik hegemonyasından insanların kurtarılması için gerekliydi.. Sosyalizm, Aflak'ın *İnkılab*'ı için güvenilir bir araç olarak benimsendi. Ekrem Hurani başından beri radikal solun seçkin politik bir figürü olarak öne çıkar. Onun rolü, her ne kadar birbiriyle ilişkili olsa da, iki ayrı katmandan oluşur: Hama muhafazasında köylüler arasında muazzam popülaritesi ve orduda genç milliyetçi memurlar arasındaki geniş etkisi(Kaylani, 1972:10). Sabahattin Şen, "Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi" isimli kitabında Majid Khadduri'den alıntı yaparak Arap devrimci ideolojisinin temel niteliklerini şöyle aktarır (Khadduri, 1951: 146-147 akt. Şen, 2004: 144-145):

Arap devrimci hareketi bir sınıf hareketi değil, popüler kitle hareketidir. Sosyal ve ekonomik reformlarla ileri bir topluma ulaşmayı hedefler. Aydınlanmış ulusal bilinci temsil ederek, ulusun tamamını özgürleştirmeyi amaçlayan bir kurtuluş hareketidir.

Ulusun tamamını sosyal ve siyasi devrimlerle iç ve dış baskılardan kurtardıktan sonraki amaç; bireyi özgürleştirmektir. Devrimci süreç, her ülkede kendilerini devrimci ideolojiye adanmış küçük bir grup tarafından kitle hareketine dönüşüncüye kadar sürdürmelidir. Geniş bir popüler kitle desteğine sahip olacak şekilde kurulacak sistemin nihai amacı, sosyal adalet ve bireysel özgürlüktür.

Devrimci sürecin amacı, halkın birlikte hareket etme konusundaki gücünü zayıflatan, Arap kaynaklarının tam olarak işletilmesini engelleyen ve Arap ülkelerini birbirinden ayıran suni engelleri ortadan kaldırmaktır. Arap devrim süreci kendini, ulusal kurtuluş ve insani ilerlemeyi amaçlayan dünya devrimci hareketinin bir parçası olarak kabul eder. Arap devrimci hareketi Arap ulusal karakterine vurguda bulunmak ve Arap ulusal çıkarlarını amaçlamakla birlikte, diğer devrimci hareketlerle işbirliğine de açıktır.

Baas Partisi sosyalizmi bir amaç değil araç olarak gördüğü için sosyalizm sözcüğü 1953 yılına kadar partinin adında yer almamıştır. Arap Baas Partisi, 1953 yılında Ekrem Hurani'nin Arap Sosyalist Partisi'yle birleşince, partinin adı Arap Baas Sosyalist Partisi olmuştur(Şen, 2004:162).

Baas Partisi'nin kuruluşundaki baskın ideoloji, birçok kere dile getirildiği üzere, Arap milliyetçiliğiydi. Ancak 1950'lerde Ortadoğu coğrafyasının dünya sistemindeki dengelere bağlı olarak iki blok arasındaki güç mücadelesi alanı haline gelmeye başlaması ve buradaki bağımsızlık mücadelelerinin çoğunun tam anlamıyla olmasa da Sovyet deneyiminde ya da Leninist self-determination anlayışından esinlenmeleri, alternatif bir kalkınma modeli olarak sosyalizmin -ama sosyalizmin Arap versiyonunun- bu coğrafyada milliyetçilik kadar etkili bir ideoloji olmasının yolunu açmıştır. Baas Partisi'nin 1953'te Ekrem Hurani'nin Arap Sosyalist Partisi ile birleşmesinin pragmatik nedenleri olsa da bu birleşmeden sonra Parti'nin, Arap Baas Sosyalist Partisi(Hizb al-Ba'th al-Arabi al-İshtiraki) adını alması önemlidir(Özkoç, 2008:37).

Eflak'a göre, Bitar'dan farklı olarak, bağımsızlığını yeni kazanan Suriye devletinin doğduğu toplumsal ve ekonomik yapı bunu gerektirmektedir. Hem sömürgecilerin nüfuzlarının kırılması bakımından hem de ilerlemenin, modernleşmenin önünde engel teşkil edecek feodal kalıntıların tasfiyesi bakımından, sömürü ilişkilerine son verilmesi böyle bir toplumsal ve ekonomik yeniden yapılanma planıyla sağlanabilirdi(Özkoç, 2008:45).

Eflak, Parti'nin üç amacını “birlik, hürriyet ve sosyalizm” olarak ilan etmiş ve temel sloganı “sonsuz misyonu olan Arap ulusu” olarak belirlemiştir(Özkoç, 2008:46). Eflak, benimsediği metodoloji itibariyle Arap Uлуу'nu tarihsel ilerlemenin belli bir aşamasında ortaya çıkmış bir unsur olarak ele almıyordu. O, daha çok Arapların varlığını götürebileceği en uzak tarihte konumlandırma çabasıydı. Dolayısıyla Muhammed peygamber dönemi, Eflâk'ın ulus kavramsallaştırmasında işlevsel bir tanıma sahiptir. Eflâk'a göre, Hz. Muhammed'in bütün çabası bir Arap ulusu yaratabilmektir. Hatta Muhammed peygamberden önce de varolan “şanlı Arap geçmişi”nin Baas Partisi'yle ve Arap Birliği'nin

sağlanmasıyla yeniden kazanılacağına ilişkin temel bir görüşe sahipti. Eflak, Hz. Muhammed ile Arap ulusu arasında bağlantı kurarak, ulus-devletleşme sürecinde kritik önemi olan “tarihin pragmatik olarak yeniden kurgulanması”na hizmet etmişti. Buradaki diğer amaç da milliyetçi söylemin sekülerleşmesine bağlı olarak İslam’la olan bağların koparılmasına içkin olarak gözlenir(Özkoç, 2008:50).

Parti’nin ilkelerinden bir olan hürriyet, sömürgeciliğe karşı verilecek mücadelede, emperyalistlerle işbirliği içinde olan kesimleri ve feodal yapıları da kapsar. Yapıların tavsiyesi, ilerde değinileceği üzere, Baas Parti’sinin sınıfsal tabanını oluşturan önemli unsurlardan biri olan kırsal kesimden gelenlerin ve köylülerin taleplerine cevap vermekteydi. Ayrıca Baas’a göre modernleşmenin sağlanabilmesi için, bu feodal yapıların tasfiyesi ve devlet eliyle kalkınma şarttı(Özkoç, 2008:54).

Bağımsızlık sonrasında aidiyet bağlarının zayıfladığı, bunların yerini milliyet ve sınıf bağlılıklarının aldığı doğru olmakla birlikte; aşiret, bölge ve mezhep bağları Baas Partisi’nin iktidar mücadelesinde etkili olmuştur. Ancak burada önemli olan nokta, bu aidiyet bağlarını hissedenlerin etnik ve dini kimlikleriyle sınıfsal konumlarının örtüşmesiydi. Arap sosyalizminin gerçekleştireceği ekonomik ve toplumsal dönüşümden en büyük yararı elde edecek olanlar, kırsal kesimde yaşayan ve Suriye siyasetinde etkileri bulunmayan azınlıklardı. Bunlar kendilerini siyasal sisteme entegre ederken, özellikle 1960’lardan sonra aşiret, bölge ve mezhep bağlarını kullandılar ve patronaj ilişkilerine dayanan bir rejimin kurulmasında etkili oldular. Dolayısıyla Parti’nin ideolojisi belli sınıflara hitap etmekle birlikte; hem aşiret, bölge ve mezhep bağlarının Suriye siyasetindeki yeri hem de Suriye gibi “azgelişmiş” ülkelerde ordunun modernleşmenin lideri olarak görülmesi nedeniyle iktidara gelme süreci bu unsurlar tarafından şekillendi. Sınıfsal konumlarıyla etnik kimlikleri örtüşen unsurların bölge, aşiret ve mezhep bağlarını kullanarak hem Parti içinde hem de orduda yapılanmaları ve bu yolla iktidara gelme süreçleri Suriye siyasetini derinden etkilemiştir.

2.1.1 Bağımsızlık Döneminden Hafız Esed Darbesine Baas Partisi

Suriye’de bağımsızlığın kazanılmasından sonra(1946) Humus’taki Askeri Akademiye alınanların sayısı her yıl belirgin bir şekilde artar. Bunun başlıca nedeni, alt sınıf insanların çocuklarına eğitim fırsatı sağlayan okulların sayısındaki büyük artış olarak gösterilebilir. Bu nedenle köylerden gelen azınlık mensubu subayların sayısı da artmıştır. Azınlıklara mensup birçok kişinin, özellikle 1949’dan sonra yaşanan bir dizi darbeyle Suriye siyasetini hakimiyeti altına alan ordu içinde yer alması bu nedenle anlaşılırdır(Van Dam, 2000:58). Azınlık mensuplarının Suriye ordusunda sayıca fazla olmasında ve bu kişilerin hem siyasi hem de stratejik açıdan önemli askeri görevlerin başında bulunmasına rağmen, Baas Partisi’nin iktidarı ele geçirmesinden önceki dönemde önemli hiziplerin liderliği genellikle Sünni Subayların elindedir(Van Dam, 2000:59).

Bağımsızlık sonrası Suriye’de, 1954’e dek geleneksel elitlerin siyasete egemen oldukları bir dönem yaşanır ve 1949-1951 yılları arasında, Şükrü el-Kuvetli’nin cumhurbaşkanı olduğu dönemde yeni kuşağın huzursuzluğunu yansıtan Baas Partisi de muhalefette bulunmuştur. Kuvetli’nin tekrar cumhurbaşkanı seçilmesine izin verebilecek şekilde Anayasa’nın ilgili maddesinin değişikliği için faaliyetlerde bulunması Baas tarafından kınanmış ancak yine de Kuvetli tekrar seçilmiştir(Özkoç, 2008:76). Baas Partisi, 1948’de Arap-İsrail savaşında, Mısır, Ürdün, Irak ve Lübnan koalisyonunun yenilgisi Suriye yönetimine muhalefeti arttırmış ve Cemil Merdam hükümetine karşı yapılan 30 Mart 1949’da Hüsnü el-Zaim önderliğindeki darbeyi desteklemiştir. Bu darbeyle birlikte Suriye’de üst üste darbeler yaşanmış ve istikrarsız bir dönemin başlangıcı olmuştur. Zaim darbesinin ardından dört ay sonra 14 Ağustos 1949’da iktidara Sami el-Hınnavi darbe yapmış ve Haşim Attasi yeni cumhurbaşkanı olmuştur. Eflak bu hükümette Eğitim bakanlığı görevini üstlenmiştir.

19 Aralık 1949’da yani bir yıl dolmadan Edip Çiçekli darbesiyle ordunun hükümete yeniden al koymasından sonra yeni hükümet Halid el-Azm tarafından kurulmuş ve Hurani de yeni hükümette savunma bakanlığı yapmıştır. Parlamenter hayata geçişin sağlanamaması üzerine Edip Çiçekli bu kez 29 Kasım 1951’de

Suriye'nin dördüncü darbesini gerçekleştirmiş ve parlamenter hayata son vermiş ve bütün yetkileri kendinde toplamıştır. Çiçekli siyasi partileri yasaklamış ve Baas partisi ve Arap Sosyalist Partisi partileri de kapatılmıştır. Partilerin kapatılmasının ardından Lübnan'a sürülen Eflak ve Bitar, Ekrem Hurani ile partileri birleştirme kararı alır. Hurani'nin ordu ile ilişkilerini kullanmak isteyen Eflak, Suriye'de geleneksel yapının demokratik yollarla en azından seçimle kırılmayacağını görmüş, ordunun etkinliğinin farkına varmıştır(Özkoç, 2008:80).

1954'e gelindiğinde ise Çiçekli görevinden uzaklaştırılır, bunda Baas Partisi büyük rol oynamıştır. Çiçekli'nin devrilmesinden sonra geçici hükümet kurulmuş ve iki tur şeklinde yapılan seçimlerde Baas Partisi 16 milletvekili çıkararak Suriye siyasi hayatındaki yerini güçlendirmiştir. Bu dönemde siyasi istikrarsızlık sürmekle birlikte Mısır ile Birleşme çabaları da artar. 1958'de ise Baasçı liderler Süveyş Krizi, Bağdat Paktı ve Filistin yenilgisinin yarattığı sorunlarla başa çıkmanın bir yolu olarak Mısır'la birleşmeyi öngörmüştür. Nasır'ın birleşmeye ikna olmasının ardından Nasır Suriye'deki partilerin kapatılmasını istemiş ve Baas da bu süreçte tekrar kapatılmıştır. Üzerinde uzun süre ve ayrıntılı bir program hazırlanmadan yapılan bu birleşme ancak dört yıl sürmüş, 1961'de ise Birleşik Arap Cumhuriyeti yine bir darbe ile dağılmıştır.

Suriye siyasal hayatını yaşanan kısa süreli darbeler belirlemiştir. Mısır ile gerçekleştirilen birleşme bu kez bir "ayrılıkçı darbe" ile son bulmuştu. Yarbay Abdül Kerim el-Nahlavi önderliğindeki subaylar bu "ayrılıkçı dönem" in başrolleri olmuştur. Nahlavi, 1962'de ordu içinde zayıflayan liderliğini sağlamlaştırmak için yeniden darbe yapmış ve başarısız olmuştur.

8 Mart 1963 tarihinde Baasçı, Nasırcı ve Birlikten yana bağımsız subaylar tarafından "ayrılıkçı rejim" devrilir. Kısa bir süre sonra da, Suriyeli subaylar arasındaki azınlık mensuplarının sayısı, Sünnilerin aleyhine, yeniden artmaya başlamıştır. Bu askerlerin büyük bölümü ise başta Alevi, Dürzi ve İsmaili olmak üzere, azınlık kökenliydi(Van Dam, 2000:63-64) Baas Partisi'nin Suriye'de iktidara gelmesi sadece ayrılıkçı rejime son vermiyordu; aynı zamanda, Suriye'nin bağımsızlığını kazanmasından sonra siyasi iktidarı ele geçirmiş olan geleneksel elitin

kurmuş olduğu sosyo-politik yapı da çökmüş oluyordu(Şen, 2004:231). Parti-ordu işbirliği 1960'lardaki dönüşümün temel dinamiklerinden biri haline gelir. Suriye'deki darbeye itici gücünü veren bir diğer etken ise Şubat 1963'te Irak'ta gerçekleşen Baasçı darbedir. Irak Baas Partisi'nin Abdülkerim Kasım'ın Irak odaklı politikalarını sonlandırmaya dönük başarısı, Suriye'de de aynı dönüşümün yaşanabileceğine dair beklentiyi arttırmıştır. Ayrıca Baas Partisi'nin Irak'taki kanadı Suriye'deki eski kuşak Baasçılara yakınlığıyla, geleneksel Baas evresi için de bir örnek teşkil etmektedir(Özkoç, 2008:117).

2.1.1.1. Klasik Baascılıktan Neo-Baas'a Dönüşüm ve Hafız Esed'in Yükselişi

Ayrılkı rejime yönelik yapılan Baas'ın da desteğinin bulunduğu darbenin ardından yeni hükümet Baas liderlerinden biri olan Bitar tarafından kurulur. Bu dönemde Baas içinde farklı hizipler ortaya çıkmış ve Neo-Baas adı verilen bir dönem yaşanmıştır. Hafız Esed işte bu dönemin liderlerinden biri olarak öne çıkar. Baas'ta yaşanan ideolojik dönüşüm Parti-Ordu arasındaki ilişkiden doğar. Darbeden sonra Baas Partisi'nin yapılanmasında en önemli unsurlardan biri, Parti'nin Askeri Komitesi'nin ordu içinde gittikçe daha fazla yer almaya başlamasıdır. Dolayısıyla Parti'nin sivil ve askeri kanadı arasındaki ayrım netleşmiş olur. İdeolojik ve yeri geldiğinde de mezhep farklılıkları temelinde ayrılığa düşen hizipler, özellikle orduda kendi yandaşlarını istihdam ederek güç kazanmaya yönelmiştir(Özkoç, 2008:133).

Baas'ın eski kuşak liderleri ve kurucuları Mişel Eflak, Salah Bitar ve Emin el-Hafız'ın başını çektiği grup Pan Arabizm'i savunurken, Salah Cedit, Hafız Esed ve Muhammed Ümran gibi alevi subaylardan oluşan diğer bir grup önceliğin Suriye'ye verilmesini doğru bulmuş, öncelikle Suriye'nin sosyalistleşmesini savunmuşlardır. Mart 1963 darbesinden sonra Baas partisi ve ordu içinde Nasır yanlılarına yönelik etkisizleştirme kampanyası başlatılmış, partinin sivil ve askeri kanat arasındaki ilişkiler gerginleşmişti. 1963 askeri darbesinden sonra yeni üyelere açılan Baas partisinin profili böylece değişmeye başlamıştır. Genç ve radikal grup parti içinde çoğunluğu elde ederken, Mişel Eflak ve Salah Bitar yanlıları parti içinde azınlığa düşmüş olurlar. Yani 1960'ların Baas Partisi ile 1940 ve 1950'li yılların Baas partisi artık farklıydı. Nitekim 1963 yılında yapılan Altıncı ulusal kongre'de

alınan kararlar bize, partinin Pan Arabizm fikrinden Marksist-Leninist Sosyalist bir partiye dönüştüğünü göstermektedir(Gürson,2010:59).

Bu dönemde parti içi üyelik çalışmaları artmış ve üyeler arasında sosyo-kültürel değişiklikler de görülmüştür. 8 Mart 1963 darbesinden sonra parti sivil üye sayısının artırılması yönünde bir karar almış ve darbeyi izleyen yıl içinde parti üyelerinin sayısı tam beş kat artmıştır. Uygulamadaki gevşekliği fırsat bilen bazı parti liderleri, eğitim düzeyine ya da parti ideolojisini benimseyip benimsemediğine bakmaksızın, aile bireylerinin, eş-dostlarının partiye girmelerini sağladı. Bu nedenle söz konusu parti lideri ile yandaşları, bazı parti şubelerini kendi çıkarları doğrultusunda oluşturmalarına fırsat tanınmış olur. Sonuç olarak ideolojik ilkeler yerine mezhep, bölge veya aşiret bağlarının bir arada tuttuğu parti içi bloklar oluşmuştur. Böylece partinin ideolojisi bile bölgesel, aşiretsel ve dinsel farklılıkların önüne geçememiştir. Partideki iç disiplinin bu şekilde bozulması, partinin hem sivil hem askeri teşkilatında yaşanan iktidar mücadelelerinin üzerinde etkili olmuştur(Gürson, 2010:61-62).

Salah Cedid ve Hafız Esed etrafında toplanan, çoğunluğu Alevi, bir bölümü de Dürzi subaylardan oluşan grup 23 Şubat 1966'da yaptıkları yeni bir darbe ile iktidarı ele geçirmiştir. Bu darbe kendinden önce yapılan darbelere kıyasla en kanlı darbe olmuştur. Salah Bitar ve Mişel Eflak gibi eski Baasçılar bu dönemde tutuklanmış ve Neo Baasçılar partiyi ele geçirmiştir(Şen, 2004:251). Cedid, Alevi kökenli olmasına rağmen devlet başkanlığına Sünni Nurettin el Atasi'yi getirmiştir. Bu dönemde Hafız Esed ise Hava Kuvvetleri Komutanlığı'nın yanı sıra Milli Savunma Bakanlığı da yapmıştır.

1967'de yeni bir Arap-İsrail savaşı yaşanmış, bu savaştan alınan yenilginin ardından Hafız Esed yenilgi nedeniyle kendisine yönelen muhalefete aldırış etmeyerek Salah Cedid ve hükümeti suçlamıştır. Suriye'nin Filistin politikası Hafız Esed ile Salah Cedid'in arasını iyice açmıştır. Ordu içerisindeki üst düzey Cedid yanlısı subayları önemli görevlerden alan Hafız Esed, Nasır'ın ölümüyle Arap dünyasında yeni bir lider arayışının yükselen ismi olmuştur. Hafız Esed tüm bu gelişmelerin ardından 13 Kasım 1970'de Suriye tarihinde darbe yaparak iktidarı ele

geçiren liderler arasına girmiş olur. Darbenin ardından Salah Cedid ve Nurettin Atasi de tutuklanır. Bu tarihten sonra 30 yıllık Hafız Esed dönemi başlamış olur.

2.1.2. Hafız Esed Dönemi

Hafız Esed, 6 Ekim 1930 yılında, Suriye nüfusunun en önemli azınlık grubunu oluşturan Alevi-Nusayri mezhebinden çiftçi bir ailenin çocuğu olarak Lazkiye'nin yakınlarındaki Kardaha'da dünyaya gelmiştir. Altı erkek, iki kız, toplam sekiz çocuklu ailenin en büyük oğlu olan Esed'in asıl soyadı Vahş(Vahşi Hayvan) iken daha sonra soyadını Esed'a(Aslan) çevirmiştir(Koyuncu, 2013:133).

Lise yıllarında siyasete ilgi duyan Hafız Esed, Fransız manda himayesi zamanında birçok Suriyeli öğrenci gibi Fransa karşıtı faaliyetlere katılmıştır. Bu faaliyetler nedeniyle Fransızlar tarafından bir süre hapsedilir. Baas Partisi'nin laik ve milliyetçi görüşleri ona çekici gelmiş ve 1947 yılında partiye üye olmuştur. Esed 1951 yılında Humus'taki Askeri Akademi de öğrenimini tamamlayıp, Mezze Hava Üssü'ne savaş pilotu olarak tayin olur. Hafız Esed'ın hayatını, azınlığa mensup olmak ve kendisine yükselme olanağı sunan orduya katılmış olmak şekillendirirken 1958 yılı ortalarında Sovyetler Birliği'ne giderek burada 11 ay uçuş eğitimi almıştır. Birleşik Arap Cumhuriyeti kurulunca Mısır'a gönderilen Esed burada, 1959 yılında kurulan Askeri Komite'nin kurucuları arasında yer alır. Suriye'deki ayrılıkçı rejim tarafından 2 Aralık 1962'de ordudan çıkarılarak, sivil bir bakanlıkta görev almıştır. Askeri Komite'nin 8 Mart 1963'teki darbesinde kilit isimlerden birisi olan Hafız Esed, 1964 yılında generalliğe terfi etmiş ve Hava Kuvvetleri komutanı olmuştur. 23 Şubat 1966 Darbesi'nde Salah Cedid'i desteklemiş olan Esed, darbeden sonra ise Savunma Bakanı olarak görev yapmıştır(Şen, 2004:273).

Esed, Cedid yönetimine yönelik gerçekleştirdiği darbenin ardından Nasır'ın modelinden etkilenerek, "kolektif liderlik" yerine başkanlık sistemini kurar. Baas Partisi'nin asıl yönetim modeli ise kolektif liderlik modeline dayanır. Baas Partisi temel açmazını Kitle Partisi-Kadro Partisi sarmalında yaşamıştır. 13 Mart 1971 tarihinde kabul edilen anayasa ile bütün yetkileri kendinde toplanan bir devlet başkanlığı modeli ortaya çıkar. Bu modelin üç temel özelliğinden birincisi, Esed yönetiminin iktidarını yasal bir zemine oturtmuş olmasıdır. Anayasa'nın 83-114.

maddeleri devlet başkanının yetki ve görevlerini tanımlamaktadır. Bu şekilde iktidar kanunlarla hem tanımlanmış hem sınırlanmış olur. İkinci özellik ise iktidarın büyük halk çoğunluğuna dayanarak sürdürülmesidir. Anayasa'nın 85. maddesine göre devlet başkanı yedi yılda bir halk tarafından seçilen Suriyeli bir Arap olmalıdır. Üçüncü özellik ise devlet başkanlığının demokratik denetim mekanizmalarının dışında bırakılmasıdır yani Ordu ve güvenlik tamamen tek lider sultasının mahafazası ve sürekliliğini sağlayacak şekilde düzenlenmiştir(Koyuncu, 2013:140-141).

Suriye'nin ilk Alevi devlet başkanı olan Hafız Esed, 30 yıllık iktidarı süresince izlediği pragmatist politikalara sırtını yaslamış ve hem ordu ile arasındaki ilişki ile hem de izlediği mezhep politikalarıyla konumunu sağlamlaştırmıştır. Rejimi güçlendirmek ve kendisine yönelen eleştirileri sindirmek için 7 Mart 1972'de Ulusal Cephe'yi kurmuştur. Suriye'deki en yüksek otorite mercii olan Ulusal Cephe'nin 18 üyesinden 9'u Baasçılardan oluşmaktadır. Geri kalan 9 üye ise diğer parti üyelerinden oluşmaktadır(Şen, 2004:274). Hafız Esed, iktidara gelmesinin ardından anayasa da yaptığı değişiklikle Suriye devletinin resmi dininin İslam olduğu şeklindeki ibareyi anayasadan çıkarmak istemiş ancak özellikle Müslüman Kardeşler'den gelen muhalefet nedeniyle, bu maddenin yerine devlet başkanının Müslüman olması gerektiği şeklinde bir madde eklemeyi teklif etmiştir. Lübnan'dan üst düzey bir Şii liderin "Alevilerin Şii mezhebinin bir parçası olduğu" şeklindeki fetvasıyla durum çözülmüştür. Belirtilen anayasa değişikliği ise % 95'in üzerinde bir oyla kabul edilir.

Esed, 1971'de yedi yıllığına devlet başkanı olarak seçilmesinden yaklaşık beş ay sonra Baas Partisi'nin Genel Sekreterliği'ne seçilmiş; bunlara ek olarak Suriye silahlı Kuvvetleri'nin de başkanlığını üstlenmiştir. Devlet başkanlığı, Parti Genel Sekreterliği ve ordu komutanlığı gibi Suriye siyasal hayatının –ve herhangi bir devlet oluşumunun- en önemli kurumlarının tek bir kişide toplanmış olması, her bir kurumun hareket serbestisini ve özerklik alanını sınırlamaktaydı. Bu durum ayrıca, Baas Partisi'ndeki kolektif liderlik anlayışının tek bir kişinin egemenliğinin ikame edildiğine de işaret etmekteydi. Diğer yandan Esed, bu formel kurumlar üzerindeki egemenliğinin yanı sıra, istihbarat servisi ve güvenlik güçlerinin sıkı denetimiyle

informel yapılar üzerinde de denetim kurmaktaydı. Dolayısıyla 1970 Esed iktidarıyla birlikte, Baas Partisi'nin arka plana itildiği ve tek kişide cisimleşmiş bir iktidar yapılanmasının olduğu yeni bir aşamaya geçildiğini göstermiştir(Özkoç, 2008:163-164). Esed rejimi temel olarak kendisini merkeze alan bir "tek adam" yönetim biçimidir. Fakat Esed bir aileye aittir, hatta bir kabileye. Hafız Esed'in oğlunu yetiştirmesi bu durumu açıklar. O sayısız etkili pozisyona kan bağı olan akrabalarının yanı sıra aynı kabilede olanları atamıştır. Nüfusun küçük bir yüzdeliğini oluşturan Alevilerin oynadığı merkezi rol rejimin genel karakterinin kanıtıdır. Alevi memurlar, rejimin çeşitli öğelerini birbirine bağlayan bağları oluştururlar(Zisser, 1998:33).

Esed, Suriye ordusunda da değişiklikler yapmış ve bu değişiklikler ile orduda bütün yetkilerin tek bir elde toplanmasına engel olmuştur(kendisi dışında). Şahsi koruması için 20.000 kişilik bir birlik oluşturan Esed, birliğin başına kendi aşiretinden Ali Haydar'ı atar, Şam'da bulunan başka bir birliğin başına ise kuzenleri Albay Adnan Esed ve Albay Muhammed Esed'ı atar. Esed'in kayınbiraderi Adnan Mahluf ise yine Şam'da bulunan ve iki bin kişiden oluşan Cumhuriyet Muhafızları'nın başına getirilir. Esed'in kardeşi olan Cemil Esed, Lazkiye'de Nusayrileri korumakla görevlendirilen dört bin kişilik Murtaza Milisleri'nin yöneticisi olarak getirilir. Cemil Esed'in oğlu Feyyaz, başka bir akrabası Muhammed Esed'da yine önemli görevlerde üst düzey yöneticilik yapmaktadırlar(Ma'oz, 1991:92-97).

Devlet başkanlığı, parti genel sekreterliği ve silahlı kuvvetler başkomutanlığı gibi çok önemli mevkiler Esed'in kişiliğinde tüm devlet ve toplum kurumlarını kapsayan çok karmaşık bir sistemin merkezi durumuna gelmiştir. Ancak bu mevkilere gelebilmenin tek yolu her hangi bir kan bağı ya da aşiret bağından daha çok Esed'a sadakat duygusudur. Esed en yakınlarından dahi kendisine rakip olabilecek, egemenliğini tehdit edebilecekleri zamanla kendinden uzaklaştırmıştır. Hatta iktidara geldikten sonra hem parti içi hem de yakın çalışma arkadaşlarından kendine tehdit olarak gördüklerini hapse attırmıştır. Kardeşi Rıfat Esed'ı göreve geldiği yıllarda istihbarat ve ordu teşkilatları içinde önemli görevlere getirmiş, 1982'de kendisine yönelik Hama ve Humus isyanlarını bastırması için de yine Rıfat'ı görevlendirmiştir. Buna rağmen Hafız Esed'in bir süre rahatsızlandığı ve ülkenin

Esed'in belirlediği bir grupla yönetildiği dönemde Rıfat'ın yaptığı darbe girişimi nedeniyle kardeşini sürgüne göndermiş ve yürüttüğü görevler yalnızca sembolik kalmıştır(Vurmay, 2011:62).

Esed, yukarıda anlatılan ordu ve parti tarafından güçlendirilmiş "tekçi" yönetim sistemini güçlendirmek için istihbarat servisinin de geliştirilmesine ağırlık verir. 1970'li yılların sonunda tüm ülke yaygın bir istihbarat ağının içinde kalır. Rejim; ordudan, muhaliflerden ve dış güçlerden gelebilecek muhtemel tehditleri gözetim altına alma fonksiyonu olan çoklu istihbarat veya güvenlik servisleri(*mukhabarat*) yürütür. Bu servisler yeni memur adaylarını ve memur atamalarını inceler, herkesin, küçük suçlar dahil, dosyalarını tutar. Bu görevi gerçekleştiren memurlar özellikle 1970 ve 1980'lerdeki İslamcı isyanlardan sonra özel güç sahibi olarak adlandırılırlar ve bu kurumlar devlet başkanın kontrolündedir(Hinnebusch, 2011:111).

Esed rejimi mezhepçi karakteriyle dikkat çekmiş ve çalışmalarda çoğunlukla böyle tanımlanmıştır. Bu nedenle de mensubu olduğu Alevi menfaatlerini gözeten acımasız bir diktatör olarak adlandırılır. Alevi subayların ve diğer personelin çoğunlukta olduğu askeri birimlere sırtını dayamıştır. Ancak rejimin yapısı bundan daha karmaşıktır. Rejim üç ana yörünge üzerine kuruludur. Alevi, Suriyeli ve Arap(Arap, İslami ve Afrika yörüngeleri üzerinde hareket eden ve Mısır'ın Nasır'ından bir milliyetçilik anlayışı) Esed, dini menşeinden ve şekillendiren etkileri bakımından alevi, görünüş olarak ve taşıdığı sorumluluklar bakımından Suriyeli, içerideki inanç ve mecburiyetlerden dolayı da Arap kimliğine sahipti. Aleviler bu nedenle rejimin iç çekirdeğini oluşturmuş, Suriye'deki diğer topluluklara mensup Suriyeliler bu çekirdeği çevrelemiş ve Arap duygusu ve kimliği bu yapıya ruhunu, amacını, meşruiyetini vermiştir(Gürson, 2010:79).

Hafız Esed'in mezhep farklılıklarına dayanan yönetim politikaları Suriye'de Alevilerin ve diğer dini azınlıkların genelde kent dışında yaşamaları, Sünnilerin ise kentlerde hayatlarını sürdürmeleri nedeniyle kent ile taşra arasında bir ayrım varolmuştur. Bu ayrım Parti'ye üyelik ve katılımda da gözlemlenir. 1985 yılına ait Örgüt Raporuna bakıldığında Baas Partisi'ne üyelik oranı Şam ve Halep gibi büyük

kentlerde en düşük, kırsal kesimlerde ise yüksek olduğu görülür. Parti'ye tam üye olanların coğrafi dağılımının toplam nüfusa oranı, 1980'ler boyunca Baas Partisi'nin (Alevilerin çoğunlukta olduğu) Lazkiye Bölgesi ile güneydeki kırsal bölgelerde ağırlığını koruduğunu gösterir(Van Dam, 2000:204).

1980'lerin ortalarından 1990'lara kadar Esed rejimi iki önemli sorunla uğraşmak zorunda kalmıştır. Kötüye giden ekonomik koşullar ve velayet(succession) problemi, liberalleşme denemeleri ile ekonomik problemler aşılmaya çalışılır. Velayet problemi ise Hafız'ın büyük oğlu Basil'in 1994 Ocak ayında trafik kazasında ölmesi nedeniyle kısmen karmaşıklaşmıştır. Basil'in ölümünün ardından baba Esed küçük oğlu Beşar'ı yetiştirmeye başlamış, bunun üzerine oğul Esed askeri koleje kaydolmuş, aynı kolejden yüzbaşı rütbesiyle mezun olmuştur. Beşar Esed, Cumhuriyet Muhafızları Komutanı iken Albay rütbesine yükseltilir. 2000 yılında babasının ölümü üzerine devlet başkanı seçilme yaşı 40 olmasına rağmen oğul Esed'in yaşı olan 34'e düşürülür ve Suriye'nin yeni devlet başkan adayı olur. Sadece Beşar Esed'in aday olduğu referandum da %92.27 oy oranı ile Suriye'nin yeni devlet başkanı ve aynı zamanda Silahlı Kuvvetlerin Başkomutanı ve Baas Partisi'nin yeni genel sekreteri olarak seçilir(Gürson, 2010:78).

3. SURİYE'DE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ'NİN ORTAYA ÇIKIŞI VE BAAS

Kuzey Afrika'da Atlantik sınırından başlayıp, doğuya doğru Asya'da Basra Körfezi'ne kadar uzanan, güneyde İran sınırlarında, kuzeyde Türkiye'de biten bölge, İsrail hariç, genellikle burada yerleşmiş bulunanlar ve dışarıdakiler tarafından "Arap dünyası" olarak adlandırılır. Yirminci yüzyılın ortalarına doğru, bu bölgeye yerleşmiş olanların çoğu İslami yönetimin ilk dönemindeki tarihsel bağları, gelenek ve görenek benzerliğini ve özellikle de "Arapça"yı anadil olarak kullanabilmeyi vurgulayan bir "Araplık" tanımını kabul etmekteydi(Davişa, 2004:14).

Modern dönemde Arap Ortadoğu'su olarak adlandırılan bu bölgede ortaya çıkan hareketlerden birisi Arap Milliyetçiliği'dir. Mısırın özel tarihi nedeniyle diğer Arap yerleşimlerinden önce Mısırda ortaya çıkan bir milliyetçilik hareketidir. Önce Memlûklülük sonra Mehmet Ali Paşa ve onun ataları hâkimiyetinde yönetildikten

sonra Mısır bağımsızlığını kazanmıştır. Mısır aynı zamanda politik aktivistlere ve entelektüel sınıflara da ev sahipliği yapmıştır. Bunların bazıları Mısır'ın İngiliz kontrolünde olduğu dönemde baskı ve zorbalık nedeniyle diğer Arap yerleşim birimlerine sürgüne gönderilmiştir. Diğerleri ise gelişmeyi teşvik eden Batılı veya Batı tarzı kurumlarda yetişmiştir. Bu kurumlarda yetişen entelektüeller Arap milliyetçiliğinin gelişiminde sonraları rol oynayacak olan meslektaşları gibi Mısır milliyetçiliğinin gelişiminde aynı rolü oynadılar. Sonunda İngiliz işgali sonradan hareketlenecek milliyetçi bir harekete karşı açık bir hedef olmuştur. Bütün bu faktörler Mısırdaki milliyetçi bir hareketin yükselişine katkı sağlamıştır(Gelvin, 2005:203)

Arapçılık ve “Suriyecilik” 20. yüzyıl boyunca tartışılan Suriyeli kimliğinin iki ucuna işaret eder. Başka bir uç olan Pan-Arabizm ise bağımsız veya ayrı bir Suriyelilik varlığını inkâr eden Arap birliği idealini temsil eder. Bir başka uç Pan-Suriyecilik ise Suriye'nin doğal sınırlarında, Büyük Suriye(Bilad al-Şam) hayalini ve Suriyelilik tahayyülünü anlatır. Bu kimlikte İslamcı ve Arap öğeleri bastırılır, inkar edilir veya görmezden gelinir. Şaşırtıcı olmamakla beraber çoğu Suriyeli düşünür ve liderler hem Arapçılığı hem de Suriyeciliği sentezleyecek ortak bir zemin aramaya eğilimlidirler. Bu ideologların bazıları “Arap Suriyeciler” olarak tanımlanabilir. Onlar Arap birliği vizyonları nedeniyle Arap kimliğine öncelik verirler. Bazıları da bağımsız bir Suriye devletine öncelik verdiği için onlar da “Suriyeli Arapçılar” şeklinde tanımlanır(Zisser, 2006:183).

Arap Milliyetçiliği'nin en önemli isimlerinden Sati El Husri³, Avrupa'nın eğitimde milliyetçiliğe verdiği önemden etkilenerek, gelecek kuşaklara milliyetçilik aşılacak amacıyla eğitimde reformun yapılması gerektiğine inanmıştır. Faysal hükümetinde eğitim bakanlığı yapan Husri, Suriye okul sistemini tamamen Araplaştırmaya çalışmıştır. Ders kitapları Arapça'ya çevrilmiş; tarihle ilgili ve sosyal

³ Husri, 1882'de Suriyeli bir ailenin çocuğu olarak Yemen'de dünyaya gelir ancak İstanbul'da uzun bir süre yaşar. Arapça'dan önce Türkçe ve Fransızca öğrenmiş ve Arapçayı bir Türk aksanıyla konuşmuştur. Avrupa'ya öğrenim görmeye gidip orda milliyetçi akımlarla tanışır. Geri döndükten sonra da Osmanlı bürokrasisinde üst düzey görevlerde bulunur (Daviş, 2004: 45). Arap milliyetçiliğinin önemli isimlerinden biri olan Sati El Husri, Arap milliyetçiliği teorisini geliştirmiş ve bu teorisinin merkezine Arap dilini ve eğitimi yerleştirmiştir.

bilim alanlarındaki çalışmaların Arap milliyetçisi kaygıları yansıtması beklenmiş ve hatta bilimsel ve teknik terimlerin Arapça karşılıklarını bulmak amacıyla bir Arap akademisi bile kurulmuştur (Davişa, 2004: 38).

Sati El Husri kendi millet tanımında, kategorik olarak Herder, Fichte ve Ernest Moritz Arendt tarafından geliştirilen kültürel milliyetçilik fikirlerini tercih eder. Alman kültürel milliyetçiliğine göre millet, “insanların iradesi” gibi gelip geçici temellere bağlı olamaz; bunun yerine bir millet nesnel olarak kendi dil cemaatine ve tarihinin tutarlılığına dayanır. Bir kimsenin milli kimliğini kendi tercihi değil, onun tarihi ve dili belirler. Alman romantiklerin kimin “Alman” olduğuna ilişkin tanımına benzer şekilde Sati El Husri, Arapça’yı kendi anadili olarak konuşan kimselerin ki; bunlar uzun ve özgün tarihlerinin ortak olduğunu bilen kimselerdir, Arap olduğunu belirtir. Bu nedenle Arap milleti önceden belirlenmiştir; ezeli ve ebedidir(Davişa, 2004:58).

Sati el-Husri gibi Eflak da Arap milletini dil temelinde tanımlamıştı. Ona göre, Arap olmak Arapça konuşmakla ilgiliydi. Bu düşünce köklerini 19. yy’ın ikinci yarısında Ortadoğu’ya ulaşan “matbuat kapitalizmi”nin etkisiyle yükselişe geçen Arapça’nın edebi uyanışı temelinde şekillenen “Arap Rönesansı”nın(Nahda) inşasından almaktaydı. Ne zamanki Osmanlı İmparatorluğu, devletin resmi dilini Türkçe olarak belirledi, Araplar için de Arapça’nın ön plana çıkarılması bir iktidar dili yaratabilmenin ön koşulu haline gelmiştir(Özkoç, 2008:53).

Çağrısı ve siyasal gündemi Arap devletlerinin coğrafi sınırlarının ötesine taşıdığı için kendisi de ulus-üstü bir ideoloji olan Arap Milliyetçiliği, başlangıcından itibaren diğer bir ulus-üstü ideoloji ile, İslam’la, rekabet etmek zorunda kalmıştır. Kuşkusuz neredeyse Ortadoğu’nun Arapça konuşulan her parçasının sömürgeci ya da emperyalist güçlerin egemenliği altında olduğu dönemde İslamcılar ve Arapçılar, rekabet halindeyken bile, bazen birbirlerine hoşgörü göstermişlerdir. Fakat bu tamamıyla taktik gereğidir; çünkü onların kimliklerinin özünü tanımlayan amaçlar tanım gereği birbirini dışlayıcıdır(Davişa, 2004:77).

Bağımsız Arap devletlerinin kurulmasıyla beraber Arap birliği elde edilemeyince hareket, Arapların birlikte birduruşu benimsemeleri ve ortak hareket

etmeleri amacına yakınlaşmıştır. Arap milliyetçiliği 1950 ve 1960'larda yaşanan Arap-İsrail savaşları ile birlikte yeniden yükselişe geçmiştir. Bu dönemde ise, Arap milliyetçiliğinin odak noktasında İsrail karşıtlığı/düşmanlığı bulunmuştur. Ancak ne var ki, 1967 yılında yaşanan ve Arapların İsrail karşısındaki en büyük hezimetini olarak değerlendirilen Altı Gün Savaşı'nda alınan ağır yenilgiler, Arap dünyasını henüz hedefe ulaşmadan önce fikir, sonra politika ayrılığına düşürmüş, ardından da Arap ülkeleri arasında geri dönüşsüz bir şekilde yollar tamamen ayrılmıştır. Nitekim Arap yazarların çoğu, 1967 Savaşı'nı, Arap milliyetçiliğinin "ölüm fermanı" olarak nitelendirmektedirler (Vurmay, 2011:27).

Fransa'nın Suriye algısının ve Arap milliyetçiliğini sindirmeye yönelik siyasetinin de Suriye'de milliyetçi bir vatan tahayyülünün oluşmasında bizzat kurucu bir işlev gördüğünü burada belirtmemiz gerekir. Burada kastedilen kuruculuk, Fransa'nın sembolik dominasyonu ya da siyasi bir bağlam olarak manda dönemi değil, daha reel bir belirleyiciliktir. Başka bir deyişle Suriye-Arap milliyetçilerinin Fransız/batı medeniyetinin üstünlüğüne olan mutlak inançlarından ziyade somut koşulların dayatması altında oluşan bir tahayyülden bahsedilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Suriye'nin dini/etnik esaslı özerk muhtar sancaklara bölünmesi Arap milliyetçileri tarafından "ezelden beri mevcut Suriye vatani"nin yabancı bir güç tarafından parçalanması (*inşikak*) olarak addedilmiş; yani Fransa'nın Suriye'deki varlığı milliyetçi vatan nosyonunun oluşmasını mümkün kılan parametrelerden birini oluşturmuştur. Bahsedilen bu özerk idareye sahip sancaklarda 1936 sonrası ortaya çıkan manda ve özerk idarenin devamını talep eden siyasi hareketler ise bölücülük (*infisal*) olarak damgalanmış; bu hareketlerin oluşumundaki esas fail Suriye'deki Fransız yönetimi olarak görülmüştür. "Vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğü" (*wahda al- wataniyya*) söylemi bu çerçevede 1936 sonrası manda-karşıtı bağımsızlık hareketinin kurucu unsuru haline gelmiştir. 1920'lerin sonuna kadar kavramsal olarak henüz muğlak olan din esaslı cemaatçilik (*ta'ifiyya*), azınlık, milliyetçilik, vatandaşlık gibi kavramların zamanla hem terminolojik hem içerik olarak netleşmesinde de Fransa, Fransa'nın Suriye algısı ve bunların kamusal alandaki tezahürleri önemli bir referans noktası oluşturmuştur (Altuğ, 2008:81).

3.1 BAAS PARTİSİ DÖNEMİNDE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ

1970’lerde Suriye siyasal hayatında dört temel ideoloji rol oynar. Bunlardan ilki bir varolma sorunu olan Arap Milliyetçi ideolojisidir (temel olarak Baas ideolojisi) ve Arap Birliği Batı’ya karşı reaksiyoner ve savunmacıdır. Bu ideoloji Hafız Esed’in gücünü sağlamlaştırmasından bu yana ordu, bürokrasi ve devlet elitlerinde baskındır. İkinci ideoloji ise Büyük Suriye milliyetçiliği, yani bölgeciliktir. Bu ideoloji bugünkü Lübnan’da 19. yy’ın sonlarında gelişmeye başlamıştır. Bu ideolojideki temel argümana göre Bilad el-Şam Fransız kolonisi sırasında yapay ve küçük sınırlarla parçalanmış kültürel ve politik bütünlüğü olan bir bölgedir. Bir arada yaşayan milliyetçi ideolojilerin üçüncüsü ise Pan İslamcı ideolojidir. Bu ideoloji 1960’larda Nasrist evrimciliğe, seküler ve radikal Baasçılığa karşı gelişmiştir. 1970’lerde ise Ortadoğu’da radikal İslamcı politikaların yükselişiyle güç kazanmıştır. Milliyetçi ideolojilerin sonuncusu henüz yeni ortaya çıkan Suriye liberal milliyetçiliğidir. Bu grup Arap milliyetçiliği ütopyasının ölümünü ve Pan Arap birliğinin başlangıcının başarısızlığını savunmakla beraber modern Suriye’de ekonomik, politik ve sosyal reformların gerekliliğini savunmuştur (Kara, 2007:76-78).

Suriye’de Bağımsızlık dönemi sırasında yükselişe geçen Arap Birliği düşüncesi de Arap milliyetçiliği fikri ile birlikte gelişme göstermiş ve kısa bir dönemde Suriye’de pratiğe dökülme şansı bulan fikir akımlarından biri olmuştur. Esed iktidarı sırasında Arap birliği düşüncesi yeniden gerçekleşme imkanı bulamamıştır. Bunun sebepleri arasında 1980’li yıllarda Arap milliyetçiliğinin çöküşü en önemli faktörler arasında sayılabilir. Filistin davasının, liderlerin kişisel çekişmeleri sonucu zayıflaması İran-İrak savaşında Suriye’nin İran tarafında olmayı tercih etmesi, Mısır’ın Enver Sedat dönemiyle birlikte İsrail ile barış görüşmelerine başlaması, Camp David Anlaşması’nın imzalanması ve Arap ülkeleri tarafından dışlanması gibi etkenler, Arap milliyetçiliğini zayıflatan nedenler arasında olmuştur. Ancak hala anayasa da yer alan “Suriye Arap dünyasının bir parçasıdır.” Şeklindeki ifade ile bu ideal korunmaya çalışılmaktadır (Koyuncu, 2013:158-159).

Baas Arap milliyetçiliği fikrini Arap sosyalizmi ile birlikte kabul etmiş ve bu milliyetçiliğin vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. Çünkü sosyalizmin eşitlikçi ve tabakaları kabul etmeyen yapısı onları gerçek bir Arap birliğine ulaştırabilirdi. Baas Partisi'nin Arap sosyalizminin Batı'daki sosyalist anlayıştan farklılık temelinde kurgulanmasının nedenleri vardır. Daha önce de değinildiği gibi, sömürgeci geçmişi olan Batı ile bağlarını koparabilmek ve buradaki sömürgecilerle işbirliği içindeki kalıntıları tasviye edebilmek için Arap entelektüelleri Arap sosyalizminin farklılığına değinmişlerdir. Savunulan sosyalist sistem –Batı'dan ithal edilmeksizin- bu coğrafyanın toplumsal ve ekonomik koşullarından doğacaktı(Özkoç, 2008:55).

Baas Partisi'nin kendi iç organlarında gerçekleştirdiği analizler, resmi bir belge olarak 1966'da yayımlanır. Bu belgede “sosyalist milliyetçilik”in partiye göre tanımı yapılmıştır:⁴

Parti, ‘sosyalist milliyetçilik’, ilkesini benimsediği zaman bu hedefe ulaşmak için vereceği mücadeleyi de tanımladı. Arap halkının vermesi gereken mücadeleyi de ortaya koydu. Bu mücadele'nin birbiriyle ilintili iki aşamadan oluşmasını öngörürdü: bir yanda mahrum bırakılmış, zorluklar içindeki sınıf ile onu sömürenler arasındaki mücadele; diğer yandan emekçi sınıfın, bölünmüşlükten, toplumsal durumun talihsizliğinden çıkar sağlayan sömürücü sınıf ve emperyalizme karşı verdiği mücadele.

Parti, bu tanıma uymayan herhangi bir mücadeleyi halkın çıkarlarına hizmet edecek mücadelede uzaklaşma olarak nitelendi. (Bu uzaklaşma), bölünmüşlüğü artırır, çabaları etkisiz kılar ve gelişme potansiyelini köreltirdi. Bu açıdan bakıldığında Parti, başından beri bölgecilik, mezhepçilik ve aşiretçiliğin her türlü yöntemle savaşılmaması gereken tehlikeli birer sosyal hastalık olduğunu belirtti, zira bunlar toplumda bölünmüşlüğü ciddi biçimde artırıyor ve derinleştiriyordu. (Parti) aynı zamanda bölgecilik, mezhepçilik ya da aşiretçiliğe dayanan herhangi bir sosyal mücadelenin halkın varlığını ve refahını tehdit eden bir mücadele olacağını belirtti. Bu nedenle Arabizmin, insani anlamda halkı birbirine bağlayan temel bağ olduğunu, başka herhangi bir sadakat bağının, Arap halkının gelişimini garanti eden milliyetçilik ilkesi ile

⁴ “Cehalete (cehiliyah) ve klancılığa Parti'nin cevabı Arabizm'dir” başlıklı, Suriye'deki Baas Partisi Örgütü Bürosu'nun kendi resmi analizini aktardığı *al-Munadil*'de No. 3 Nisan 1966, s.13'te yayınlanmıştır, (akt. Van Dam, 2000:235)

uyuşmaz olduğunu ve temel bağı zedeleyeceği için kabul edilemeyeceğini söyledi.

Yukarıda yaptığımız alıntıda Suriye'nin sosyo-kültürel yapısında yerleşik olan aşiretçilik ve mezhepçiliğin toplumda yaratacağı bölünmeye vurgu yapılmış ve bu aynı zamanda da bu bölünmüşlüğün sosyalist milliyetçiliğe ve Arabizm'e engel olacağı belirtilmiştir. Baas dönemi sırasında hem kırsal-kent arasındaki ayrım hem de mezhepler arası farklar ve Esed'in bu ortamda kendini "sağlama" alma amacıyla kurduğu muhaberat sistemi ve yukarıda kısmen değindiğimiz bölgesel gelişmeler nedeniyle Esed döneminde Suriye'de belki de bir Arap milliyetçiliğinden daha çok Esed'a sadakatin duvarlarını oluşturan bir ulus devlet inşa edilmeye çalışılmıştır.

3.2. BAAS VE MEZHEPÇİLİK: ALEVİLİK-SÜNNİLİK

Çoğunluğu Müslümanlardan oluşan Suriye'de dini azınlık grupları başka dinlerden ziyade farklı Müslüman mezhep gruplarıdır. Ülkede Müslümanlar dışında ikinci en büyük din,% 14.1 ile Hıristiyanlar'dır. Ancak bu çalışma da dini azınlıklar olarak Hıristiyanlardan daha çok ülkedeki Müslüman nüfusun % 11.5'ini oluşturan Aleviler, % 3'ünü oluşturan Dürziler ve % 1.5'ini oluşturan İsmaililer kastedilmektedir. Suriye'deki etnik azınlıkları ise nüfusun % 8.5'ini oluşturan Kürtler, % 4'ünü oluşturan Ermeniler, % 3'ü oluşturan Türkmenler ve Çerkezler (Van Dam, 2000:17) oluşturur. Suriye'de Osmanlı himayesinin olduğu dönemlerde Sünni eksenli bir toplumsal yapı bulunmaktaydı. Ancak Fransız mandası döneminde Fransızların "böl ve yönet" politikaları ile mezhep ve aşiret farklılıkları körüklenmiş ve bu farklılıklar siyasi çıkarlar adına kullanışlı hale getirilmiştir.

Ülkede bağımsızlık sonrası yaşanan siyasi istikrarsızlıkların ve darbelerin ardından yine bir darbe ile iktidara gelen Baas Partisi ile mezhepsel farklılıklar daha da belirginleşmiştir ve bu kez merkezde önceden azınlık konumunda olan Aleviler vardır. Baas ve Esed döneminde hem parti çevresi hemde devlet yönetim sistemi Aleviler ile birlikte gelişir. Örneğin yukarıda da bahsedildiği gibi Baas Partisi'nin ilk yıllarında üyelerinin çoğunluğu Alevilerin yoğunlukta olduğu bölgelerdendir. Yalnız Parti üyelikleri ile de sınırlı kalmaz ve mezhepler arası politika, subayların tayinin de

bile gözlenir. Parti içinde önemli isimler tarafından da bu durum zaman zaman ifade edilmiştir. Basın komutanlarından Selim Hatun 13 Eylül 1966'da Amman'da düzenlediği bir basın toplantısında Hafız Esed ve Selah Cedit iktidarın temelini oluşturan mezhepler ve aşiretler arasındaki bölünmenin boyutlarını şu şekilde ifade eder ("Filastin" Kudüs, 14 Eylül 1976 ve al-Difa' 14 Eylül 1976 tarihli yayınlardan akt. Van Dam, 2000: 103) :

Mezhepçilik ruhu Suriye'de, ordu içinde subay nakilleri veya orduya yeni asker alımı yoluyla utanç verici şekilde yayılmakta. İktidarda bulunan grup kendisine muhalif olan subayları ve grupları tasfiye ederek, onların yerine çeşitli görevlere kendi taraftarlarını yerleştiriyor... Devletin önemli mevkileri ve kurumları Suriye halkının belli bir kesimi (yani aleviler) ile dolduruluyor. Bu sayede ordu içinde Alevilerin diğer azınlık cemaatlerine oranı beşe bir düzeyine yükselmiştir.

Kenti çevreleyen kırsal bölgede, başta İsmaililer, Aleviler ve Rum Ortodokslar olmak üzere dini azınlıkların yaşadığı Hama'da mezhepsel farklılıklar belirgindir. Kent-kırsal kesim ayrımı mezhep farklılıklarıyla örtüşmüş ve hatta bazen bunların gölgesinde kalmıştır. Nisan 1964'te Hama'da, Müslüman Kardeşlerin önemli rol oynadığı mezhepçi karakterde Baas karşıtı bir ayaklanma meydana gelmiştir. Ayaklanmanın kanlı bir şekilde bastırılması, kentin Sünni çoğunluğu, liderlerin çoğu dini azınlıklara mensup olan Baas rejimi arasındaki uçurumu büyütüştür. Kimilerine göre Hama'daki ayaklanmanın kanlı bir şekilde bastırılmasının nedeni, Baas'ın ileri gelenlerinden Dürzi albay Hamad 'Ubayd'ın güttüğü mezhepler arası kan davasıydı(Van Dam,2000:47).

Toplum içinde yaşanan mezhepsel gerilimler, Suriye'de Sünni gruplar arasında rahatsızlığa sebep olmuş ve Müslüman Kardeşler grubunun Suriye şubesi en muhalif grubu olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde Suriye Baas partisi liderlerine karşı yapılan bir dizi suikast ve saldırılar yapılmış ve bunların bir tanesi de 16 Haziran 1979'da Halep topçu okulunda meydana gelen çoğu Alevi 32 öğrencinin öldüğü 54 kişinin yaralandığı saldıdır(Van Dam, 2000:150). Alevilere yönelik bu saldırıyı Sünni *Mücahidin* (mücahitler) grubu üstlenir. Bu saldırıdan sonra Suriye'de Sünni Alevi gerginliği iyice artmış ve Sünni Müslümanlara yönelik özellikle Müslüman Kardeşler grubuna baskı politikaları uygulanmıştır.

Siyasi tercihlerde de Alevi mezhebi arasındaki ilişki 1960'lı yılların ortasında 1970'lerin sonuna kadar Sünni'lere ait yazılarda sık sık dile getirilmiştir... 1980'lere

gelindiğinde kimi yazarlar sadece dini argümanlar üzerinde yoğunlaşarak, Alevileri Müslüman sayılıp sayılmayacağı konusuna indirgemeye başlarlar. Dini tartışmalarda, Alevilerin Müslüman olmadığını ima etmek isteyenler ‘Nusayri’(dokuncu yüzyılda Irak’ta kurulan daha sonra Suriye ye yayılan aşırı uçtaki bir Şii mezhebinin kurucusu Muhammed İbn Nusayr’in adından gelmektedir) terimini kullanırken, Alevilerin Müslüman (bu durumda Onikinci Şiilerden) sayılacağı görüşünü benimseyenler ise (Hz. Muhammed’in damadı Ali Bin Ebu Talip’in adından gelen) ‘Alevi’ terimini kullanmayı tercih ediyorlardı. Alevi karşıtı yazılarda amaç, dini amaçlarla teolojik bir tartışma başlatmaktan çok, Alevilerin egemen olduğu Baas yönetiminin güç kullanarak devirmeyi amaçlayan Sünni Müslüman harekete zemin hazırlamak olmuştur(Van Dam,2000:179).

Suriye’nin mezhepsel ve toplumsal yapısına ilişkin en önemli çalışmalardan birini hazırlayan Van Dam’a göre; “mezhep, bölge ve aşiret bağlarının Baas rejiminin iktidar yapısında belirleyici rol oynaması, Alevi yöneticiler ya da diğerlerinin bu bağları sömürmede istekli olduğu ya da onlarsız olmayı yeğlemeyecekleri anlamına gelmez ve aslında Baas’ın ileri gelenleri ve daha alt düzeydeki kadroları, mezhep ve diğer geleneksel sosyal bağlılıkların suiistimal edilmesine olumlu bakmıyordu. Onların gözünde geri kalmışlığın sembolü olan bu bağlar, seküler ve eşitlikçi Arap milliyetçiliği idealine ters düşüyordu. Alevi ya da diğer azınlık gruplarına mensup birçok Baasçı, azınlık statüsünden kurtulmak istiyordu. Sürekli mezhep kökenlerinin hatırlatılmasından ve buna göre tanımlanmaktan hiç hoşlanmıyordu. Ancak uygulamada başarılı olamadılar ve bu alanda hedeflerini gerçekleştiremediler”(Van Dam, 2000:224).

Tüm bunlarla birlikte Baas Partisi; Suriye’de en büyük açmazı kitle partisi-kadro partisi sarmalında yaşamıştır. Bu parti kitle partisi olmayı amaçlamış ve laik ve sosyalist tonlar taşıyan ideolojisi, Suriye’de azınlıklara cazip gelmiştir. Baas Partisi’nin ideolojisi, Suriye’deki geleneksel Sünni egemenliğine meydan okurken, azınlık grupları ise bu ideolojiyi kendilerine Suriye toplumsal sisteminde dikey hareketlilik sağlayacak bir olanak olarak görmüşlerdir. Bu durumun bir sonucu olarak, Baas Partisi’nin sosyal tabanı kırsal kesimdeki azınlık gruplarından oluşurken; parti şehirlerde yaşayan ve Suriye nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturan

Sünni kesimin desteğinden mahrum kalmıştır(Şen, 2004:316-317). 30 yıllık iktidarı sırasında Esed bütün bu ayrılıkların hem kurucusu hem de bir anlamda mağduru sayılabilir. Kurucusudur, çünkü Suriye’de uzun ömürlü tek adam iktidarını buna borçludur, mağdurdur çünkü bütün bu ayrılıklar Suriye Ulus devlet oluşum sürecini geciktirmiş ve zorlaştırmıştır.

3.2. BAAS DÖNEMİ VE SURİYE ULUS DEVLETİ İNŞASI

“Suriye milli kimlik” duygusu Hafız Esed’in(1970-2000) 30 yıllık yönetimi sırasında oluşmaya başlamıştır. Onun liderliği altında Suriye’nin statüsünde etkili bir geri dönüş meydana gelir. Zayıf ve istikrarsız olan Suriye Esed döneminde bölgesel bir güç olmuş ve çevresindeki ülkeler üzerinde de hegomanik bir güç oluşturmaya başlamıştır.

Bilad al-Şam’ın mirasçısı olarak modern Suriye’yi canlandırma teşebbüsleri de Hafız Esed döneminde destek bulur. Rejim, Suriye’nin geçmişini rivayetlerle anlatarak övünme yolunu benimser, bunu yaparken Arap İslam’ını ve hatta İslam öncesi ve tarih öncesi dönemi bile Suriye devletinin tarihsel ethosları olarak kullanır. Bu ethosun çekirdeğinde aynı zamanda hem dünya medeniyetlerinin hem de Arabçılığın beşiği olan Bilad al-Şam olan iddialara uzanır. Bu nedenle, Suriye devleti kuruluşunun ilk on yıllarındaki hayal kırıklığı, kendinden kuşku duyma gibi duyguların yerini modern Suriye devletinin başarılarıyla övünme duygusu almıştır ve geçmişi yeniden inşa etme duygusuyla da desteklenmiştir. Bu ulusal aitlik duygusu başka bir bileşen ile de arttırılır. Hafız Esed’in 30 yıllık yönetimi boyunca insanların hayatlarında ve özellikle de sosyo-ekonomik çevrede bu artıştaki merkezi rol devletindir (Zisser, 2006:184).

Suriye’deki sivil toplumsal güçlerin tamamının desteğini sağlama başarısını göstermemek, bu partiyi zinde güçlerin desteğine sığınmaya mahkum etmiştir. Bu durumun Suriye’deki en çarpıcı sonucu ise, siyasetin toplumun geniş bir kesimini ilgilendiren faaliyet olmaktan çıkarak, dar bir kadronun kendi içindeki iktidar mücadelesine dönüşmüş olmasıdır(Şen, 2004:317).

Suriye rejimi, Suriyeli kimliğini sadece Bilad al-Şam'ın Müslüman ya da Arap geçmişine dayalı olarak değil, modern Suriye devletinin varlığına vurgu yaparak da rejimi güçlendirmeye çalışmıştır. Esed'in Suriye ulusal kimliğinin oluşması yolunda harcadığı çaba, ulus kurma süreci olarak adlandırılabilir. Ancak, ulus olma süreci için gerekli şartlar Suriye'de oluşmamıştır. Ulusal bir kimlik oluşturmanın bazı şartları vardır. Buna göre ilk şart teritoryal/ülkesel özelliktir. Bir toprak bütünlüğüne sahip olan Suriye kendine tarihsel bir geçmiş yaratamaz. Yani modern bir devlet olma sürecinin teritoryal bütünlüğü tarihi olmayan bir mekanla sınırlı kalır. Tarihsel olarak Suriye, Filistin, Ürdün, Irak ve Lübnan'ı kapsar. Ancak sömürge döneminde bu ülkeler yapay sınırlarla bölünmüştür. Bu durum mekansal özelliği eksik hale getirir. İkinci özellik, vatan fikridir. Bu fikir, ortak düzenleyici kurumlar gerektirir. Bu noktada da Suriye'de bazı eksiklikler göze çarpar. Bu kurumlar yalnızca nesnel yapılar değildir ve yine içinde bir "ortaklık" duygusu barındırır. Ancak Suriye bu noktada henüz ulusal bütünleşmesini bile sağlayamamıştır. Ortak kurumları söz konusu değildir. Adem-i merkezi yapı, bu fikrin kök salmasını engellemiştir. Üçüncü özellik ise, yasal-siyasi topluluktur. Bu topluluğun fertleri arasında yasal ve siyasi topluluk fikrinin doğuşu ile aynı zamana denk gelen bir yasal eşitlik fikrinin izleri de mevcuttur. Ancak yakın bir tarihte bağımsızlığını kazanmış ve sanayileşme-kentleşme gibi modernleşme unsurlarını gerçekleştirememiş olan Suriye'de yerel aşiret ve cemaat yapıları baskındır. Kent ve kırsal arasındaki ayrım ve bunların siyasal erklere yakınlığı belirlediği bir toplumsal yapıda cemaat ve aşiret yapısı tamamen aşılamaz. Dördüncü ve son özellik olarak uluslar, yurt içinde halkı bir arada tutan bir anlayış, emel, hissiyat ve fikirleri, ortak kamusal kültüre sahip olmalıdır. Uluslar daha önce de ifade edildiği gibi mensupları için yaratılan mitler, kutsallar, ortak tarihsel bellek, simge gelenekler aracılığıyla bağlanmış topluluklardır. Bu sebeple bu bağlar içerisinde faktörlerden birisi olan kültür, paylaşılan ana unsur olmalıdır. Ancak Suriye için en temel özellik olan homojenleşme sağlanamadığı ve yaratılan bir ortak kültür olmadığı için, bu özellik de geçerli değildir(Koyuncu, 2013:159-160).

Parti-Ordu-Devlet eksenine kurulu olan Baas Partisi yönetimi sırasında devlet ideolojisi de bu üçlü saçı ayağı üzerine kurulur. Ulus devlet olma sürecine uzun bir manda sürecinden sonra giren Suriye, daha sonraları ise sık sık darbelerle

karşılaşmış ve mezhepçi-aşiretçi yapılardan kurtulamamıştır. Tek adaylı seçimlerin yapıldığı siyasi sistemde demokratik bir yapıdan söz edilemez. Bu nedenle kurulan yeni yapı Seküler bir ulus devlet yerine “otoriter tek-adam yönetimi” olmuştur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BENZERLİK VE FARKLILIKLARIYLA KEMALİZM VE BAAS

Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye ve Suriye’de uzun bir dönemvarlık göstermiş, önce Mehmet Ali Paşa sorununun yarattığı krizin devamı olarak Suriye kaybedilmiş, sonrasında da dünya devletlerinin Birinci Dünya Savaşı’nın eşiğine gelmesiyle Osmanlı’nın mirası topraklar, yerini Modern Türkiye Cumhuriyeti’ne bırakmıştır. Türkiye ve Suriye, iki komşu ülke olarak, benzer siyasal kodlar ve yapılara sahiptir. İmparatorluğun yıkılmasının ardından her iki ülkede de yaşanan Batılılaşma hareketleri bir parti ve bir lider önderliğinde sürdürülmüştür.

Türkiye’nin aksine Suriye, Osmanlı’nın ardından siyasi hayatının önemli bir kısmını Fransız mandası altında geçirmiş ve bağımsızlık kazanma süreci Türkiye tecrübesinde olduğu gibi bir kurtuluş savaşı ile gerçekleşmemiştir. Türkiye bir manda dönemi geçirmez. Mustafa Kemal’in önderliğinde gerçekleştirilen askeri zaferlerle kazanılan bağımsızlık, Birinci Meclis’in kurulması ile de siyasi alanda güçlendirilmiştir. Suriye’nin şüphesiz en önemli siyasi figürü olan Hafız Esed gibi Mustafa Kemal’de askerdir. Bunun yanı sıra her ikisinin de lideri olduğu, Türkiye ve Suriye uluslarının kurucu ideolojisini oluşturan bir parti vardır; Baas Partisi ve Cumhuriyet Halk Partisi.

Suriye ve Türkiye, biri Arap diğeri Türk olmak üzere iki etnik köken üzerine inşa edilmiş milliyetçi siyasal yapılardır. “Düşman” yahut “dost” bu etnik yapılar üzerinden belirlenmiştir. Fransız milliyetçiliğinin aksine her iki ülke de Alman kültürel milliyetçiliğini benimsenmiştir. Bahsedilen kültürel milliyetçilik de esasen bir inşa sürecidir. Etnik yapılar farklı olmakla birlikte her iki ülkede de Müslümanlar büyük dinsel çoğunluğu oluştururlar.

Uluslaşma sürecinde Suriye ve Türkiye, uyguladığı bazı politikalar veya yaslandıkları etnik grupların dışındaki yapıları “öteki” haline getirmiştir. Bahsedilen bu ötekiler Suriye için Sünni Müslümanlar iken, Türkiye için ise Aleviler, Kürtler ve

başka gruplardır. Karşılaşılan muhalif hareketlere karşı her iki ulus devletinde benzer devletçi refleksi göstermiştir.

Buraya kadar anlatılanlar iki ülkenin siyasal yapıları ve aktörleri arasında bu bölümde ayrıntılandırılması planlanan benzerlik ve farklılıkların birkaç tanesidir. Bu çalışmanın ilk ve en önemli önermesi; Suriye’de Baas düşüncesinin ve ideolojisinin, Türkiye’nin Kemalist ideolojisiyle benzer ideolojik alt yapılara, devletçi reflekslere ve Batılı seküler özlemlere sahip olduğu tezidir. Bu bölümde bu benzerlikler ve farklılıklar vurgulanmaya çalışılacaktır.

1.1. ULUSLAŞMA SÜREÇLERİ VE KULLANILAN ARAÇLAR

Uluslaşmanın iki farklı türü olduğunu birinci bölümde ulusları ve milliyetçilikleri anlatırken belirtmiştik. Bunlardan birincisi Fransız ulusçuluğu diğeri ise Alman ulusçuluğudur. Baas ve Kemalizm kendisine Johann Herder ve Johann Fichte tarafından geliştirilen ve ortak bir toprak parçasına ve ortak bir dile dayalı Alman ulusçuluğunu ilke edinmiştir.

Alman ulusçuluğu, devlete (ulus-devlete) dayalı oluşmamış, aksine kendi ulus-devletini yaratmıştır. Ulusçuluğun oluşmasında etkin olan unsur, kültürel bir birlik çerçevesinde inşa edilen Alman ulusudur. Almanlar kendilerini sabit bir toprak parçasına ait bir topluluk halinde değil, her şeyden önce ortak bir tarihe, dile ve kültüre ait bir halk olarak algılamaktadır. Alman ulusçuluğunun başka bir özelliği de itici gücünü belirleyen felsefeyle ilgilidir. Bu anlamda itici gücünü Aydınlanma felsefesinin temel ilkelerinden değil, bu felsefenin bir kritiği olan Romantizmden alır. Fransız ve Alman ulusçuluk tarzları, birbirleriyle farklılaşarak ve belki de biri (Alman) diğeri (Fransız) anti-tezi şeklinde oluşmuşlardır. Bu çerçevede birbirleriyle hem felsefi söylem biçimiyle hem de pratik yansımaları yönüyle bünyelerinde farklı nitelikler barındırırlar. Gecikmiş bir kimlik ve ilke olarak Almanya’da ulusçuluk, ulus ve ulus-devlet birimlerinden önce oluşarak söz konusu siyasal birimlerin ortaya çıkmasında en önemli rolü üstlenmiştir. Bu durum Alman Ulusçuluğunda etnik ve kültürel öğeleri daha öncelikli bir konuma taşımıştır (Karakas, 2000: 72-73). Kemalist ideolojinin önemli isimlerinden Ziya Gökalp, anlatılan bu özelliklere benzer şekilde Türk ulusçuluğunu tanımlamıştır. Gökalp,

Türk'lüğün ırksal değil, kültürel Türklük olduğunu söylerken yeni oluşacak Türk ulus devletinin kültürel bir birlik olduğunu kastetmiştir. Gökalp'e göre millet, "ne kavme, ne ırka, ne coğrafyaya, ne siyasete, ne de iradeye bağlı bir topluluk değildir. Millet, din, dil, ahlak ve güzel sanatlar bakımından ortak olan yani aynı eğitimi almış bulunan kişilerden oluşan bir topluluktur"(Gökalp, 2013b:27). Bu tanım Türk milliyetçiliğinin etnik değil, kültürel olduğunun kanıtıdır ancak Gökalp'in bahsettiği bu "ortak" duygular doğal koşullar ile gerçekleşmez. Bu "ortak" duygular ikincil kimliklerin yok sayılması, yok edilmesi veya eğitim yoluyla kazandırılma sürecidir.

Arap Milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Sati Al-Husri de görüşlerini Johann Fichte ve Johann Herder'e dayandırır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülmesinin sebebinin imparatorluğu oluşturan uluslar arasındaki çekişmelere ve dil çeşitliliğine bağlar (Harbi,1998:84-85).

Mustafa Kemal'in ulus kavramı, doğrudan doğruya 19. yüzyıl Alman romantizminden ve o dönemde Almanya'nın içine işlemekte olan Almanların birliği düşüncesinden (Pan-Almancılık) mülhemdir – yani, dil, kültür ve tarih birliği. Fichte Alman Ulusuna Söylev'inde "Aynı dili konuşanlar, tabiatın birçok bağla birbirine bağladığı bir bütün oluştururlar," diye yazmıştır. Şair Arndt, WasistDerDeutschenVaterland?'da şu dizeleri yazmıştır: "Nerde Alman dili yankılanıyorsa / Orası bütün Almanya'dır." (Luizard, 2013:49). Türk ve Suriye ulusçuluğunun dil konusundaki politikalarının ve dile verilen önemin nedenini Luizard'tan yapılan bu alıntı açıklamaktadır. Ulus-devletlerin "tek dil" politikası yalnızca bir arzu değildir, önemli bir belirleyici unsuru da oluşturmaktadır. Sati Al Husri de Arap ulusunun en öncelikli aracının dil olduğunu vurgulamıştır.

Sati Al Husri tarafından ulus hakkındaki bilgisini derinleştirmek ve onu tanımlamaya yönelik kriterleri seçmek için izlenen aydın tutumunun, kendisini, düşüncelerini izlemeye değer ve kendisinininkine oldukça yakın bir kişi olan, Kemalist doktrinin kurucularından Ziya Gökalp'le tartışmaya itmiş olması, özellikle anlamlıdır. Her ikisinde de Alman romantiklerinin etkileri ve ulus gizemine duydukları tutku dikkate alındığında, bunun hiç de şaşırtıcı olmadığı görülür. Yena Bozgunu'ndan sonra(1806) kaleme alınan "Alman Ulusuna Söylev" in yazarı

Fichte'i okumaları, ikisini de Husri'nin tüm hayatı boyunca sürdürdüğü, öncelikle dil ve kültür, sonra da tarih gibi "objektif" milli kimliğin temelleri hakkında verimli bir tartışmaya yöneltir (Picard,2007: 62-63).

Türkiye'nin izinde giden "devrimci" Irak ve Suriye tarafından benimsenen resmi doktrin, artık resmi sayımlarda ve bilgi toplamalarda görünmeyen azınlıkların varlığının reddini içermektedir. Dolayısıyla, bu azınlıkların dışavurumunda ilgili her türlü belirtileri, giysileri, folklorları ve özellikle dilleri yasaklanmıştır. Kemalist Türkiye'de olduğu gibi, milli katalizör unsuru gerçekten de dildir ve Suriye'nin(1963'ten beri) ve Irak'ın(1968'den beri) Baas rejimlerinin militan Arapçılığı, Nasır'cı Mısır örneğinde olduğu kadar, kuzey komşunun coşkun pan Türkçülüğü imajına uygun olarak inşa edilmiştir (Picard, 2007:77).

Alman ulusçuluğunun militarizmi içselleştirmiş yapısı, diğer ulus devletleri de harekete geçirerek; içte homojen bir yapı oluşturma, dışa karşı da güçlü olduğunu göstererek saldırgan bir ulusçuluk anlayışının oluşmasına yol açmıştır (Karakaş, 2000: 58). Bu saldırganlıktan Suriye ve Türk Ulus devleti de nasibini almıştır. Türkiye'de bu homojenleştirme, göçe zorlama yahut asimilasyon politikaları şeklinde kendini göstermiştir. 1915'de Kemalist ideolojinin selefi olarak tanımlayabileceğimiz İttihat ve Terakki Partisi tarafından uygulanan zorunlu göçve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Kürt-Alevilere yönelik çıkarılan İskân Kanunu(1934) da bu iddiayı kanıtlar niteliktedir. Suriye'de ise bu saldırganlık içerde mezhepsel boyutta yaşanmaktadır. Suriye ve Baas'ı anlattığımız üçüncü bölümde de ifade edildiği üzere Baas bir azınlık mezhebi olan Alevilerin baskın olduğu ve Sünniler üzerinde parti yoluyla baskı kurulan bir partidir. Karakaş'tan yaptığımız alıntıya tekrar döndüğümüzde ise ulus-devletlerin bahsedilen dış düşmanları; Suriye için İsrail, Türkiye için ise Yunanistan'dır.

Kemalist milliyetçilik, etnik, hatta irki, şoven, iç siyasette kültürel (ve genel olarak siyasal) çoğulculuğu bastıran bir milliyetçiliktir. Özgüven tazeleme amacıyla başlayan ve ulusal kimliği-benliği bulmaya çalışan defansif milliyetçilik; kendini övme dozunu o dereceye yükseltmiştir ki, milletler arasındaki eşitsizliğe başkaldırı,

“bir Türk dünyaya bedel”e en eski –en üstün- şimdi de/ gelecekte de yine “en büyük ulus biziz”e varmıştır (Parla, 1995: 326).

Batı Avrupa’da ortaya çıkan ulusçuluğun Suriyede ortaya çıkış nedeni Suriye’nin yaşadığı emperyalist müdahaledir. Uzun bir dönem Fransız mandası altında yaşayan Suriye’nin bağımsızlaşma talepleriyle Arap Milliyetçiliği yükselişe geçer. Tarihinde sömürge dönemi yaşamamış ve sömürge edinmemiş bir ülke olarak Türkiye’de ulusçuluk hareketleri ise Osmanlı’nın Balkanlarda toprak kaybetmesiyle başlar. Bunlar tarihsel olarak birbirinden farklı dönemlerdir. 1923’te Türkiye’de Cumhuriyet ilan edildiğinde Suriye, Fransa baskısı altındadır. Türkiye’de Mustafa Kemal ile başlayan devrimler döneminin başlangıcı da yine 1920’lerdir. Ancak Hafız Esed, gerçekleştirdiği darbe ile Suriye siyaset sahnesinde temel bir aktör olarak rol aldığı tarihten itibaren 1970’i göstermektedir. Bu nedenle Hafız Esed önderliğinde Suriye modernleşme ve uluslaşma hareketleri, geç başlamış ve 30 yıllık iktidarı döneminde yoğun ve sert biçimde uluslaşmanın getirdiği politikaları kısa dönemde uygulamaya çalışmıştır.

Türk ve Suriye ya da Arap ulusçuluğu gecikmiş ulusçuluklardır. Türk ulusçuluğunun gecikmesinin nedeni, Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı mirası üzerine inşa edilmek zorunda oluşudur. Osmanlı, daha öncede vurgulandığı üzere, çok etnikli ve çok kültürlü ve “öteki”ye karşı hoşgörünün hâkim olduğu bir imparatorluktu. Ancak ulus-devletler (yalnızca Türkiye ve Suriye değil) bu farklılığın barınabileceği siyasal yapılar değildir. Çoklu etnik yapılara yer olmadığı gibi farklı dinlere de yer yoktur. Osmanlı’nın cemaat yapısı da ulusçuluğun gecikmesinin nedenlerinden biridir.⁵ Geleneksel cemaat yapısının modern cemiyete dönüşmesi süreci de uluslaşma sürecine paralel olarak gerçekleşmiştir. Suriye’ye bakıldığında ise uluslaşma sürecinin gecikmesinin en önemli nedeni sömürgeleşmiş

⁵Tabii ki bütün bu nedenleri kapsayan temel etken ise Türklerin öncülüğünde kurularak varlığını devam ettirmiş Osmanlı toplumunun bir dünya devleti olmasıdır. İmparatorluk ideolojisiyle toplumlar arası ilişkilerde ve dünya siyasetinde belirleyici bir konuma sahip olmuş olması ve özellikle Doğu-Batı ilişkilerinde öncü rolünü üstlenmesi, güçlü bir imparatorluğa sahip olma bilincini güçlendirmiştir. Bu bilinç, Osmanlı Türklerinin on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan Batı tarzı ulusçuluk anlayışına karşı, gücü yettiği oranda direnmesine neden olmuştur. Bu durum, ulusçuluk temelinde inşa edilen ulusal kimliğin gecikmesinin belki de en önemli nedenidir (Karakaş, 2006-134-135).

olması ve uluslaşmayı sağlayacak siyasi bir kadronun, bağımsızlığın hemen ardından ortaya çıkmayıdır.

Türk ve Suriye ulusçuluğunun gecikmesinin nedenlerinden diğer önemli bir tanesi de dinsel karakterli yapılar üzerine inşa edilmek zorunda olmalarıdır. Şeriat usullerine göre yönetilen Osmanlı'nın ardından kurulan modern ulus-devlet yapıları ise seküler özellik taşır. Yani herhangi bir dinle yakın bir ilişkiden uzak ve halkının dinsel inançlarına mesafelidir. Hem Suriye hem Türkiye'nin halkın çoğunluğunun Müslümanlardan oluştuğu yukarıda vurgulanmıştı. Bu nedenle Baas ve Kemalizm'in Seküler uluslaşma süreçlerinde sorun olarak görülen din, İslam'dır. Kendilerinin herhangi bir dine mesafeli olduğunu savunan bu ideolojiler, dinsel kurumlara müdahale etmiş ve devlet, dini baskı aracı olarak kullanmıştır. Burada her iki ulus içinde bir paradoks göze çarpar. Zira iktidara geldiğinde anayasadan devletin dininin İslam olduğu şeklindeki ibareyi kaldıran Esed ile dini eğitim veren Tekke ve Zaviyeleri kapatan, halifeliği kaldıran ve laikliği Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın değiştirilemez maddeleri arasına koyan Mustafa Kemal, İslam dinini; toplumsal bütünlüğü arttırmak, ulus devlete bağlılığı sağlamak ve aynı zamanda Müslüman halka sempatik görünmek için kullandığı da sıklıkla görülmüştür.

Baas'ın kurucularından Ortodoks Hıristiyan Mişel Eflak'a göre, İslam, Arapçılığın yenilenişi ve bütünleşmesi olarak düşünülmelidir ve İslam Peygamberi'nin hayatı, Arap yaşamının özünü oluşturmaktaydı. İslam'ın dini mesajı, milliyetçi uyanışın açıklanmasıydı. Sati El Husri ise milliyetçi duyguların canlanmasında dinin zaman zaman önemli rol oynadığını kabul etse de, bunun sadece Yahudilik gibi belli bir halka ait olan "milli dinler" için doğru olduğunu ifade eder. Diğer taraftan İslam ve Hıristiyanlık gibi farklı dil, kültür ve bölgelerden halkaların kabul ettiği evrensel dinler, tanımları gereği milliyetçiliğe karşıdır. Ve bir rekabet söz konusu olduğunda, Sati, din birliği etrafında kurulan dayanışmanın laik kültürel milliyetçiliğin gücüne karşı koyamadığından emindir (Davişa, 2005:62).

Baas Partisi resmi olarak İslam'ı tanımaya zorlandığında, Parti'nin Seküler kökleriyle de uzlaşmayı sağlayarak, 25 Nisan 1964'te yapılan anayasa değişikliğiyle bu zorunluluğu gerçekleştirmiştir. Bu değişikliğe göre devlet başkanının dininin İslam

olması yasalaştırılmış ve Müslüman kanun yapıcılar tarafından da onaylanmıştır. Baas'ın temel ideolojik yapısı seküleristtir, reel pratikler ise “İslam’la bir arada var olma” şeklinde özetlenebilir (Lenczowski, 1966: 39). Hafız Esed ise Alevi bir aşiretten gelmektedir. Baas Partisi'nin bu önemli iki lideri için de İslam, toplumda işlevsel bir role sahiptir. Alevi olan Esed, Sünni Müslümanların tepkisini azaltmak ve sadakatlerini arttırmak için anayasada yer alan devletin dininin İslam olduğu maddesini kaldırmasının ardından gelen tepkiler üzerine o maddenin yerine bu kez devlet başkanının Müslüman olması zorunluluğunu eklemiştir. Aynı zamanda Hafız Esed, çeşitli fırsatlarla, Seküler Baas rejimine Ortodoks dinsel bir görünüm vermeye çalışmıştır. Örneğin kamuoyu önünde, (çoğu Sünnilere ait) camilerde (Şam'daki ünlü Umayyad Camii de dâhil) namaz kılmış; üst düzey Sünni din görevlileri ile halk önüne çıkmış; konuşmalarında Kur’andan alıntılara yer vermiştir. Esed, doğduğu kent olan el-Kardaha dâhil, çeşitli yerlerde camiler yaptırmıştır (Van Dam, 2000:231).

Türkiye’de ise İslam, özellikle Kurtuluş Savaşı döneminde Mustafa Kemal tarafından bütün tarikatların bağımsızlık savaşına desteğini arttırmak amacıyla araç olarak kullanılmıştır. Cumhuriyet’in ilanından sonra kaldırılan halifeliğin yine bu dönemde korunacağı açıklanmış ancak sonradan kaldırılmıştır. Kemalizm’in İslam’la ilişkisi çok tartışılmış Cumhuriyet’in ilanından sonra yapılan özellikle laik uygulamalar Mustafa Kemal’in önemli gündem maddelerini oluşturmuştur. Halifeliğin kaldırıldığı gün Şer’iyye ve Evkaf Vekâleti de kaldırılmış, Tevhidi Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir. Tevhidi Tedrisat Kanunu laik eğitim kurumlarının habercisidir. Bu kanunun getirdiği yeniliklerden birkaçı medreselerin kapatılması, bütün okulların Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlanması kararıdır. Bu kanunla eğitimin modernleşmesi amaçlanmıştır. En çok tepki çeken uygulama ise resmi ideolojinin eğitim-öğretimi kolaylaştırmak olarak aktardığı ancak halk tarafından Osmanlı ile ve hatta İslam’la bağların koparılması olarak düşünülen harf devrimidir (1 Kasım 1928).

Harf Devrimi toplumun hafızasını silmiş ve Osmanlı’dan kalan kültürel miras bir gecede ötelenmiştir. Kaldırılan Arap Harflerinin yerine Latin alfabesi getirilmiştir. Bu alfabe, yeni kurulan Cumhuriyet’in ulus devletle olan bağlarını güçlendirir. Kemalist ideolojinin laik karakterine uygun olarak gerçekleştirilen bu uygulamalar, halkın rejime yönelik tepkisine neden olmuştur. Bir bütün olarak ele

alındığında, Türkiye'deki alfabe değişikliği Mustafa Kemal'in Türkiye'yi İslam'dan koparmasının yeni bir işareti olarak yorumlanmıştır. Günümüzde bu reform, Kemalist reformlar arasında Müslüman ve özellikle Arap kamuoyu tarafından en az kabul gören reform olma özelliğini korumaktadır. Oysa aynı reform, Türkiye'de Kemalizm'in en temel kazanımlarından biri olarak görülmektedir (Georgeon, 2007: 44). Ancak tüm bunların aksine Mustafa Kemal ve Kemalist Cumhuriyet'in ideoloğu Ziya Gökalp gibi düşünürler, Mişel Eflak gibi İslam'ın toplumsal bütünleştirici rolüne de vurgu yapmıştır. Ulus-devletlerin her şeyi yeniden inşa etme ve hâkim olma isteği Baas ve Kemalizm ulusçuluklarında da görülür. İslam ve halkın İslami kurumlarla ilişkileri de bu tahakküm kurma isteğinden nasibini almıştır. Halifeliğin, medreselerin kaldırılmasının ardından halk inançlarında özgür bırakılmamıştır. Cumhuriyet döneminde kurulun Diyanet İşleri Başkanlığı ile inançlar devlet kontrolü altında tutulmak istenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, ulus devletin ideolojisi gereğince, her dine kapı aralayan bir yapıya değil, yalnızca Türk Sünni Müslümanlığı önceleyen bir yapıya sahip olmuştur.

Ulus-devletlerin her alana tahakküm edici yapısı Suriye'de Baas rejiminin öncülüğünde ortaya çıkmıştır. Baas yönetiminin Sünni dini kurumları fark edilir biçimde kendine özgüdür. 1946 ve 1963 arası bağımsızlık döneminde Suriye hükümeti, Kemalist Türkiye ve Nasırist Mısır'a benzer bir yaklaşım benimsemiştir. Onlar dini kurumları millileştirmiştir. Devlet, meşru ve idari yapılar geliştirmiş (Cumhuriyet Müftüsü pozisyonunun oluşturulması, Osmanlı'daki Evkaf Vekâletine benzer bakanlıkların kurulması), aktif olarak dini eğitim modernleştirilmiş (Faculty of Sharia at the University of Damascus isimli fakültenin açılması), Müslüman hocaların çoraplarının rengine kadar ayrıntılarıyla belirlenmeye çalışılmış, hatta üniforma giymeye bile zorlanmıştır (Pierret, 2014:3).

Esed, 1970 yılında kansız bir darbe ile iktidarı ele geçirdiğindeseleflerinin özel sektöre ve dini kurumlara getirdiği sınırlamaların birçoğunu kaldırmış ve ulemaya bazı artı jestler yapmıştır. 2000 kadar din adamını çeşitli derecelere yükseltmiştir ve Din İşleri Başkanlığı'na bir âlimi atamış, camilerin yapımına çeşitli teşvikler getirmiş ve Suriye anayasasındaki başkanlık yeminini İslami unsurlarla yeniden düzenlemiştir. Günlük hayatta İslam'ın ve Müslüman liderlerin rolünü

alkışlarken Esed, kendisini de sadık bir Müslüman olarak göstermeye çalışmıştır. Şam Müftüsü Şeyh Ahmed Kaftaru'nun inanırlılığını tasdik ettiği Esed, Cuma namazlarına ve diğer dini törenlere katılmış ve bir de umre yapmıştır (Ma'oz, 1991: 235).

Baasçılar sosyalist sistemle yönetilen, birleşik, laik bir Arap toplumu kurmayı amaçlamıştır. Bu toplumda hangi dinden olursa olsun bütün Araplar eşit olacaktır. Van Dam'a göre bu durum, Baasçı Arabizm'de, İslamiyet'in ikincil konuma itildiği anlamına gelmiyordu. Baasçıların gözünde İslamiyet, Arap ulusal kültürünün temel ve ayrılmaz bir parçasıydı. Ancak Sünni Arap milliyetçilerin aksine, Baasçılar İslamiyet'i Arapların ulusal dini olarak değil, Arapların ulusal kültür mirasının önemli bir ögesi olarak görmüşlerdir. Buna göre ister Müslüman ister Hıristiyan olsun, bütün Araplar bu kültürün varisleriydi. Michel Eflak, Baas'ın ideologları olan Hıristiyan Arapların Arap milliyetçisi olamayacakları düşüncesini yersiz buluyordu (Van Dam, 2000:42). Eflak, Baas Partisi üzerine yazdığı makalesinde (Eflak, 1963 akt. Van Dam, 2000: 42) ;

Hıristiyan Araplar, milliyetçi duyguları tümüyle uyanıp özelelerine döndüklerinde, İslamiyet'in onları doyuran ulusal kültürleri olduğunu anlayacak ve onu, Arap kimliklerinin en değerli ögesi olarak görececek, sevecek ve koruyacaklardır.

Çalışmanın tamamında ulusları “yapay bir kurgu ya da inşa süreci” şeklinde tanımladık. Karakaş'a göre; Modern dünya ulusları sosyo-politik, kültürel-psikolojik olmak üzere iki düzeyde davranmaya zorlamıştır. Bu anlamda uluslar, ulus-öncesi dönemin etnik topluluklarıyla form ve muhteva açısından farklılaşmıştır. Bu farklılaşma, davranış biçimi itibariyle ulusları oluşturulan veya inşa edilen bir olgu haline getirmiştir. Bu oluşum sürecinde duygu ve idealleri belirleyen üç temel referans ve atıf ön plana çıkmaktadır. Bunlar “toprak/ülke, tarihsel bellek ve topluluk” olmak üzere bu referansların ana unsurlarıdır (Karakaş, 2000: 29).Ulus-devletler işte bu üçlü referansı inşa etmektedir. Baas ve Kemalizm'in uygulamalarına bakıldığında “toprak” unsuru tamamdır. Suriye ve Türkiye ulusları tarihsel süreçte bu topraklara sahiplerdir.Ancak tarihsel bellek, topluluk ve en az bunlar kadar önemli “bir ulusa ait olma duygusu”ise sonradan oluşturulmaya çalışılmıştır. Arap ve Türk

milliyetçiliklerinin gelişimi devlet politikalarıyla biçimlendirilir ve eğitim bu süreçte önemli bir rol oynamıştır.

Suriye’de tarihsel belleğin yaratımı Hafız Esed döneminde etkili bir biçimde politize edilerek, iç politika malzemesi olarak kullanılmış ve bu belleği oluşturmak için resmi tarih tezlerinden yararlanılmıştır. Bu tezler özellikle Osmanlı imzası taşıyan geçmişin reddi üzerine kurulmuştur. Osmanlı dönemi geri kalmışlığın ve geç modernleşmenin müsebbibi olarak gösterilmiş ve 400 yıllık Osmanlı hâkimiyet dönemi topyekûn bir şekilde reddedilmiştir. Söz konusu reddin üzerine “yeni Suriye” tarihi; yeni mitler ve kahramanlar ile tarihin yeniden yazımı üzerine oturtulmuştur. Resmi tarih tezlerinin yazımından sonraki aşama ise resmi tarih tezlerinin hedef kitleye ulaştırılmasıdır. Bu noktada Hafız Esed döneminde oluşturulan söz konusu tezleri halka öncelikli olarak eğitim ve öğretim kurumlarında ulaştırılmıştır. Yalnız Suriye ya da Türkiye’de değil, birçok ülkede tarih eğitiminin en önemli öğretim aracı ders kitaplarıdır. Suriye’de Hafız Esed döneminde okutulan tarih ders kitapları incelendiğinde resmi tarih tezleri hakkında önemli bilgiler göze çarpmaktadır. Suriyeli tarihçi Ahmet İbrahim Abdullah tarafından yazılan “Çağdaş Arap Tarihi” adlı lise tarih ders kitabında Osmanlı ve Türkler “emperyalist ve sömürgeci” sıfatları ile nitelendirilmiş ve aynı zamanda Türklerin Araplar üzerinde asimilasyon politikaları izlediklerinden bahsedilmiştir. Osmanlı’dan ve Türklerden açıkça ve sıklıkla “düşman” olarak bahseden söz konusu tarih ders kitabı Hafız Esed döneminde Suriye’de tüm liselerde okutulmuştur (Vurmay, 2011: 91).

Suriye resmi tarih tezinin bir diğer önemli nüvesi de Suriye’nin antik çağlardan beri var olduğunu, yeni ve yapay bir devlet olmadığını, kökleri vekökenleri olduğunu ortaya koymak amacı ile hazırlanmış olan “Suriye, 5000 Yıllık Köklü Tarih” ismini taşıyan tarih projesidir. Hafız Esed döneminin önemli loganlarından biri olan “Büyük Suriye” idealini de içeren söz konusu proje, Esed’in son dönemlerinde projelendirildiği için Esed tarafından bu isimle kullanılamamıştır. Hafız Esed dönemindeki resmi tarih çalışmaları, Suriye’nin ne kadar köklüne kadar eski bir medeniyete sahip olduğu vurgularının hâkim olduğunu göstermeye çabalayan bir çalışma olarak dikkatleri çekmiştir (Vurmay, 2011: 91).

Cumhuriyet Döneminde benzer çalışmalar, Kemalist ideolojinin öncülüğünde yapılmıştır. Kemalist ideolojinin de bu tezleri hazırlarken karşılaştığı en büyük sorun Osmanlı ve onun İslami kökleri ve yapısı olmuştur. Bu tezlerin iki amacı vardır: Bunlardan ilki İslam-Osmanlı geçmişinden arındırılmış milli bir kimlik oluşturmak için Türklerin Asya köklerini öne çıkarma ve övmektir. İkincisi, Anadolu'yu sahiplenme iddiasındaki Rum ve Ermeni milliyetçiliklerinin tezlerine karşı, Anadolu'nun ezeli-ebedi Türklüğünü "ispat edebilmek" amacıyla Anadolu atalar bulmak ya da "önce gelen haklıdır" önermesinden hareketle Anadolu'nun ilk sakinlerinin Türklüğünü ortaya koyarak "köksüzlük" problemini çözmek, bunlar Türk Tarih Tezi'ni biçimlendiren iki temel kaygıdır. Tezin ana amacı, arkeolojik bulguları kullanarak Anadolu'da Türklerin tarihi bakiyelerini ortaya çıkarmak, böylece bir millet olarak Türklerin büyük bir medeniyete sahip olduklarını göstermektir. Türk Tarih Tezinin bir türevi de, Güneş-Dil Teorisi'dir. Dilin Türkleştirme yoluyla sekülerleştirilmesi, Kemalist milliyetçiliğin önemli çabalarından birini oluşturur. Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin ikamesi, ezan da dâhil olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin "geriliği ve şarklılığı" temsil ettikleri gerekçesiyle dilden kovulması, "milli ülkü'nün" dil reformunun önemli unsurlarıdır. Bu reformların gerçekleştirilmesi amacıyla Türk Dil Kurumu kurulmuştur (Yıldız, 2001: 228,229).

Cumhuriyet'in kurucuları, yeni bir Türk tarihi bulmak ya da icat etmek için Osmanlı'nın altı yüz yılını atlamak ve çok gerilere gitmek, Türklük duygusunu yaratmak adına, toplumun Osmanlı geçmişi ile bağını koparmak zorunda kalmışlardır. Deyim yerinde ise, bu dönemin kolektif hafızadaki yerini yok etmek için özel bir çaba sarf edilmiştir. Örneğin 1928'de Arap alfabesi yerine Latin alfabesi getirildi. İzleyen yıl Türkçeyi yaygınlaştırmak ve bazı durumlarda Türkçe sözcükler icat etmek üzere Türk Dil Kurumu kurulmuştur. Ani bir şekilde yapılan alfabe değişikliği ile sonraki kuşaklar artık 1930 öncesinde yazılmış hiçbir belgeyi okuyamaz hale getirmiştir, Osmanlıca Cumhuriyet kuşağı için yabancı bir dil haline dönüşmüştür (Akçam,2008:158-159).

Okul, Cumhuriyet'in ilanını izleyen dönemde, kurucu önderlerin ulus inşa projesinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Kurucu önderlerin; yurttaşların

ulusal toplulukla bütünleşmesinde özel bir yer tanıdıkları “okul”, Cumhuriyetçi ideoloji ve özelde Fransız cumhuriyetçilerinin bu kurumdan beklentileriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Kemalist Cumhuriyet seçkinleri için “okul”, öncelikle bireylerin sosyalizasyonunda, yeni toplum projesine eklemlenmelerinde, dolayısıyla da söz konusu projeyi tanımlayan norm ve değerlerin genç kuşaklar tarafından içselleştirilmesinde merkezi bir yere sahiptir. Okul, devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak bilginin, ulusal değerlerin ve özellikle de ulusal kimliğin belkemiği olan Türkçe'nin aktarımında temel bir öneme sahiptir. Aynı zamanda okul, inşa edilmek istenen Seküler toplum –laik devlet projesinde vicdanların eğitim ve denetimini tek merkezden yönlendirebilmek ve biçimlendirebilmek avantajını sunmuştur (Üstel, 2011: 127-128).

Ulus-devletlerin “toprak, tarihsel bellek ve topluluk” bileşeninin tamamlayıcı unsuru olarak “ulusa ait olma duygusu”nu da yukarıda saymıştık. Ulus-devletler için bunun en önemli aracı milli duygulardır. Önemli günler ve kutlamalar, zafer yıldönümleri, marşlar, müzeler bu ait olma duygusunu diri ve coşkun tutmayı amaçlayan araçlardan bazılarıdır. Baas ve Kemalizm ideolojileri bu tür araçları oluşturmaya çalışmış ve onları başarılı biçimde kullanmışlardır.

Bu anlamda özellikle emperyalist işgaller bir yere ait olma duygusunu bir övünç kaynağına dönüştüren milliyetçi sembollerdir. Suriye’de hem Fransız mandası hem de bağımsızlık döneminde bazı önemli günler seromonik ulusal günler olarak temsil edilir. Suriye ulusal tatil günleri takvimi şu şekildedir (Zisser, 2006:188):

-Suriye Milli Günleri; 22 Şubat Arap Ulusal Günü, 17 Nisan Bağımsızlık Günü, 6 Mayıs Anma günü, 1 Ağustos Ordu günü, 6 Ekim Ekim Savaş Yıldönümü.

-Baas Partisi'nin yıldönümleri ise; 7 Nisan Baas Partisi'nin Kuruluşu, 8 Mart Baas Devrimi, 16 Kasım Hafız Esed Devrimi.

Suriye'nin yanı sıra Cumhuriyet Türkiye'sinde de resmi kutlama ve tatil günleri takvimlerde yer almıştır. Cumhuriyet'in ilan edildiği tarih 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açıldığı 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı olarak milli duyguların

canlandığı önemli günlerin bazılarıdır. Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal'in ölüm yıldönümü olan 10 Kasım'da resmi törenlerin yapıldığı bir başka önemli gündür. Bu tatil günleri ve kutlamalar ulusal bilincin ve kimliğin bir gösteri biçimi ve aitlik duygusunun sembolü olarak ulus-devlet sürecinin önemli göstergelerinden biridir.

Hafız Esed döneminde ulus inşası sürecinde kullanılan bir diğer önemli simge de bastırılan pullar olmuştur. Dönem içerisinde Esed'in talimatları ile bastırılan pulların üzerinde kimi zaman ideolojik, kimi zaman tarihi simgeler bulunuyordu. Kimi zaman da sadece Hafız Esed'in fotoğraflarının bulunduğu pullar bastırılmıştır. Zira Suriye'de, birçok ülkede olduğu gibi dönemin önemli kişileri, olayları vs. onuruna çeşitli pullar bastırılır ve bunlar tüm ülkeye dağıtılmıştır. Söz konusu dönemlerde haberleşmenin önemli araçlarından biri olan mektupların üzerine yapıştırılan pullar, böylece zaman içerisinde neredeyse tüm halka ulaşır ve üzerlerindeki fotoğraf, sembol, motif ve yazılarla halka mesaj verilmeye çalışılmıştır (Vurmay, 1991: 95).

Ulus inşası çerçevesinde Baas ve Kemalizm arasında yapılacak bir başka karşılaştırma sonunda öne çıkan benzerlik ise ulus inşa sürecinin yapısına yöneliktir. Yani bu süreç içerisinde her iki ideoloji de "dayatmacı biçimde" ve "halka rağmen halk için" anlayışı ile hareket etmiştir. Türkçülük akımı, ulus devleti inşa eden bir ideoloji ve bilinç olmaktan ziyade devlet eliyle kurgulanan bir düşünce sistemi olarak temayüz etmiştir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği, kurulan ulus devletinin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Bu gelişmede kurucu iradenin ve bizzat Mustafa Kemal'in rolü belirleyici olmuştur. Bu süreçte yeni bakış açısı ile inşa edilen resmi ideoloji, reddi miras politikası gümüşür. Başından itibaren daha çok elit bir aydın grubun ya da bürokratik kadro tarafından geliştirilen Türkçülük, toplumun sosyolojik dokusunda yer bulma arayışına da yönelmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra geliştirilen "halka doğru" yaklaşımı bunun bir örneğidir. Ancak bu çabalar Osmanlı Türkiye'sinde de Cumhuriyet Türkiye'sinde de halk nezdinde ciddi bir karşılığı olmamıştır (Karakaş, 2013: 18).

Kemalist ideoloji içinde milli devletin ana özelliği millet-devlet-parti özdeşliği oluşturmaktır. Bu özdeşlik, halk için neyin iyi olduğunu bilenlerin halka rağmen bu iyiliği gerçekleştirebilecekleri bir siyasal mekanizmadır (Baydur, 2004: 91). “Halk” a karşı yaklaşım belki de bu bakış açısı nedeni ile her zaman üst perdeden gerçekleşmiştir. Kemalist ideoloji açısından “halk” her zaman yönlendirilmesi gerekli bir yapıdır. Bu nedenle halkın inançlarını ve kimliği, dışarıdan bir ölçü gibi belirlenmiş ve yapılması gerekenler bir ödev olarak sunulmuştur. Kemalist epistemoloji, bize hem hakiki ‘mürşit’in bilim olduğunu söylüyor, hem ‘hak yok, vazife var’ düsturunu getiriyor, hem de, yeni kurulmuş bir ulus devlet içinde kimlik veriyordu (Baydur, 2004: 106).

Kurucu bir parti ve ideoloji olarak Cumhuriyet Halk Partisi’nin Altı Ok’undan birisi Halkçılık’tır. Yani halkın kendi kaderini demokratik yollarla belirlemesi ve siyasi hayata eşit bir şekilde katılımının sağlanmasıydı. Ancak uluslaşma sürecinde gerçekleştirilen devrimler ve halka rağmen gerçekleştirilen uygulamalar itibariyle dayatmacıdır. Kemalist ideolojik söylemi halk tabanından zaman geçtikçe toplumdaki uzak ve onu küçümseyen bir anlama bürünmüştür. Kemalist devrimlerde bu şekilde gerçekleştirilmiş ve çıkarılan kanunlar ile bu yenilikler dayatılmıştır. Şapka Kanunu, Harf Devrimi, Tekke ve Zaviyelerin kapatılıp modern eğitim sistemine geçilmesi Kemalist ulus-devlet ideolojisinin ürünüdür. Halkın bu devrimlere yönelik tepkisi bastırılmıştır.

1.2 OTORİTER LİDERLİK

Türkiye ve Suriye ulusçuluklarının benzerlikleri arasında anlatılması gereken başka bir unsur, liderler ve bu liderlerin ulusları için buldukları üstün konumlardır. Smith’e göre; “modern uluslar daima bir takım mitoslar ve etnik değerler yaratmışlardır; kutsal bir toprağa, kahramana, altın çağa ihtiyaçları vardır. Kısacası vatandaşlar da topluluğa mensubiyet duygusunu besleyen bir etnik özellik şekline neden olurlar.” (Smith, 1986 212-213 akt. Karakaş, 2000: 29) Smith, ulusların oluşumunda bu liderlerin ortaya çıkışını kahramanlar olarak değerlendirmiştir. Ancak bu, ne Mustafa Kemal’i ne de Hafız Esed’ı anlatmak için yeterli değildir. Onlar

ulusları için yalnız bir “kahraman” değillerdir, aynı zamanda ulusları için “Ata”, “Şef”, “Milli Komutan” ve hatta fazlasıdır.

Milletlerin babaları olan bu kişilere tapınılması, fazla hızlı imal edilip hazmedilememiş bir kimliğin yarattığı boşluğu doldurmaya yöneliktir. Türkiye’de Atatürk, Kemalizm’in değerlerinden başka değer, Atatürk’ten başka kahraman tanımayan resmi ideolojisinin tek referansı olarak kalmıştır. Mustafa Kemal’e tapınma, 1930’lu yıllarda ciddi şekilde pekiştirilmiştir: Mustafa Kemal, bir yandan Gazi (İslam’ın muzaffer önder’i- bu unvan 19 Eylül 1921 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından verilmiştir) ve Milli Şef unvanlarını da bırakmadan, 1934 yılında çıkarılan özel bir kanunla Atatürk, yani, “Türklerin Babası” olmuştur ve aynı kanunla, bu soyadını başkalarının kullanması yasaklanmıştır. Bu tapınma estetik ifadesini de bulmuştur. Atatürk heykelleri, onu kaba kuvvetin cisimleşmiş hali olarak sunmaktadırlar (Luizard, 2013: 58-59).

Esedda Baas ve Suriye içindeki konumu itibariyle Mustafa Kemal’in halk arasında kullanılan isimlerine benzer adlandırmalara sahiptir. Ancak Esed’in toplum içinde bu algıyı oluşturmaktaki payı yadsınamaz. Esed’in adamları, Esed’in emriyle fotoğrafçılara onun resmini çekerken belirli açılardan çekmelerini söyler ve gösterir. Yine gazete, radyo ve televizyonda kendisi ile ilgili bahisleri bizzat o yönetmiştir. Medyada ve çeşitli yayınlarda Esed, “Emir” (el-muallim), “başkan” (er-reis), “general” (el-farik), “yoldaş, lider” (er-refik el-kaid), “tarihi lider” (kaid tarihi), “İslah hareketinin kahramanı” (batal el-hareke el-tashihiye) ve “Suriye’nin Esedi” (Suriye’l-Esed) olarak tanıtılır. Suriye ordusunda da sloganlar Esed, “Ebedi Liderimiz” olarak anılmaktadır (Ma’oz, 1991: 77-78).

Ma’oz, Hafız Esed hakkında şimdiye kadar yazılmış en iyi biyografilerden biri olan “Esed: Şam’ın Sfenksi” isimli kitabında Middle East Insight’tan bir bölüm aktararak Esed’in putlaştırılmasını şu şekilde örneklemiştir (Marto, 1986: 4 akt. Ma’oz, 1991: 77-78):

“Son zamanlarda hiçbir ülkede... Ne Mao’nun Çin’i, ne Tito’nun Yugoslavyası’nda liderlerin putlaştırılması bu derece uç noktalara ulaşamamıştır. Samimi veya sert, heybetli veya düşünceli olsun, Esed’in görünüşü,

konuşması, gülümsemesi... her yerde! Bazen bir arada yarım düzine kadar resmi yan yana bulunabiliyor. Onun yüzü telefon kulübelerini, kamyonları, kiliseleri ve camileri kuşatıyor. Bir Suriyeli gazeteyi eline aldığı anda ilk gördüğü onun siması..."

Moshe Ma'oz aynı kitabında Hafız Esed ile ilgili şunları da yazmıştır (Ma'oz, 1991: 77): "Hafız Esed'in bakanları arasında şöyle bir söz vardır: "Başkan, her zaman masanızın arkasında bekliyor!" Bir amir olarak Esed, oldukça ukala ve kabadır... Kendisini hor görenleri kesinlikle bağışlamaz... Bağımsız görüş açıları ve yolları olanları, yönetimini tehlikeye sokabilecek, kişiliğini gölgede bırakacak derecede hırslı ve zeki olanlara da asla tahammül edemez. Bu özelliklere sahip olanlar önemsiz mevkilere getirilir, tutuklanır ya da idam edilir..."

Hafız Esed ve Mustafa Kemal, buldukları ulus için birer "ulus kurucu" role sahiptirler. Onlar resmi tarih tezlerinde anlatıldığı üzere uluslarını "düşman işgalinden kurtarmış ve onlara birer ulus kimliği kazandırmıştır."Bu liderlerin halkları için kahraman olarak çeşitli isimlerle tanımlanmaları yalnızca tarihsel akış içinde bütünüyle kendiliğinden gerçekleşmemiştir. Hafız Esed ve yakın çalışma arkadaşları bu algıyı yönetmiştir. Mustafa Kemal'in vefatından sonra çıkarılan "Atatürk'ü Koruma Kanunu" 5816 sayılı bu kanun ile putlaştırılması neredeyse kaçınılmaz olmuştur.

Türk ve Suriye ulusçulukları için bu liderler "Tek Adam"dır. Buradaki tek adamlık ulus devletin bütün alanlarında en üstün konuma sahip olmaları ve onları yönetmeye olan yetkileridir. Türkiye Cumhuriyeti'nin seçilmiş ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'dir. Mustafa Kemal'in vefatına (1938) kadar geçen 18 yıllık bir dönem vardır ve bu süre içinde yeni Türkiye devleti birçok devrim yaşamıştır. Esed'in iktidarı ise gerçekleştirdiği 1970 darbesinden öldüğü 2000 yılına kadar 30 yıllık bir iktidar süreci kapsar. Bu süreler boyunca Hafız Esed ve Mustafa Kemal Tek Adam olmuşlardır. Buradaki "tek adam"lık kelimenin tam anlamıyla kullanılmaktadır. Örneğin iki lider de hem devlet başkanı, hem parti başkanı hem de ordunun başıdır.

Şevket Süreyya Aydemir, 1924'ten itibaren yavaş yavaş gelişen ve 1930'larda "resmileşip", 1940'larda doruk noktasına erişen bu anlayışın mahiyetini ve "resmileşmesini" sağlayan meşruluk dayanaklarını şöyle açıklar:

Normal bir demokrasi de Devlet Başkanı'nın vazife ve hizmet sınırlarını kanunlar ve şekiller tayin eder. Bu sınırlar ve şekiller içinde bir devlet başkanı, ne bir milli kahraman, ne de bir *Milli Şef*'tir. O sadece, kanunların ve şekillerin emrinde bir reisicumhurdur. Fakat bir ülke, eğer bir inkılâp geçirmiş ve bu inkılap eğer son sözünü söylememişse, o ülkede "*Kahramanlar Devri*" sona ermemiş demektir. O zaman ve bu şartlar içinde, o inkılâbın tarlasını hazırlayan, tohumlarını saçan ve bu tohumların ilk mahsullerini devşiren bir Milli Şef, sadece bir reisicumhur değil, bir Önder'dir. Yahut bizim milli kurtuluş mücadelemizde olduğu gibi, bir Tek Adam'dır. (Aydemir, 2000: 49).

Aydemir, Mustafa Kemal'den sonra İsmet İnönü'ye de verilen Milli Şef tanımlamasını İsmet İnönü için neden kullanıldığını ve onun vazifelerini ise de şöyle anlatır:

"Böyle bir Tek Adam'ın yerini alan İkinci Adam'a ise, tarihin yüklediği büyük bir vazife ve sorumluluk vardır: Başlanılan inkılâpları devam ettirmek ve onları ikmal etmek" (Aydemir, 2000: 49).

Bu liderlerden sonra da tek adamlık başka isimler altında devam etmiştir. Mustafa Kemal'den sonra Cumhurbaşkanlığı yapan İsmet İnönü dönemi de "Milli Şef" ya da "İkinci Adam" dönemidir. Hafız Esed'dan sonra da yerine oğlu Beşar Esed geçmiştir. Oğul Esed'in iktidarı hala devam etmektedir.

Hafız Esed ve M. Kemal "kurucu otoriter liderler" olarak da adlandırılabilirler. Hafız Esed bu konuda kısmen istisna olarak da görülebilir zira Esed iktidarı eline aldığı anda kendinden önce Suriye devleti kurulmuştur ancak siyasi istikrarsızlıkların, darbelerin yoğun olarak yaşandığı, sistemli bir devlet düzeninin kurulmadığı bir dönemdir bu. Hafız Esed, Suriye siyaset sahnesine 1946'da Suriye'nin bağımsızlık kazanmasından sonra giriş yapmıştır. Esed, "Büyük Suriye" idealini ilerletmek ve Sünni çoğunluk üzerinde Alevilerin baskısını sağlamak için Baas ideolojisini kullanmıştır. Esed, içerde ve dışarıda terörü kullanarak totalitaryen bir yöntem ile devleti yeniden organize etmiştir (Sicherman, 2000: 2).

Hafız Esed'in iktidarıyla Suriye için istikrar ve ilerleme dönemi başlar. Yapılan seçimlerde Esed, % 90'ları aşan oy oranlarıyla iktidarını her seferinde güçlendirmiştir. Esed'a Sünni kesimden gelen muhalefete rağmen bu oy oranları

değişim göstermez. Mart 1971’de yapılan referandumda oyların %99.2’sini alan Esed, Suriye Devlet Başkanı olmuştur. Daha sonra yapılan iki ayrı halk oylamasında; 1978 Martında % 99.6 ve 1985 Şubatında % 99.9 oranında oy alarak başkanlığını devam ettirmiştir (Ma’oz, 1991: 87). Cumhuriyet Halk Partisi ise 1946 yılına kadar seçimlere hep tek başına katılmıştır. Bu sürece kadar çok partili hayata geçiş birkaç kez denenmiş ancak başarısız olmuştur. Cumhuriyet Halk Partisi 1950 yılında yapılan seçimlere kadar hep iktidar olmuş. 1950 yılında gerçekleştirilen seçimlerde de Demokrat Parti karşısında muhalefet konumuna düşmüştür.

1935 CHP’nin Tüzüğü’nün 95. Maddesi şöyledir (Parla, 1995:153): “Parti, kendi bağrından doğan hükümet örgütü ile kendi örgütünü birbirini tamamlayan bir birlik tanır.” Parla’ya göre eğer “otoriterlik”, partinin ya da devlet-partisinin yalnızca siyasete egemen olması ise, Kemalist CHP en az 1923’ten beri otoriterdir; eğer “totaliterlik”, partinin ya da devlet-partisinin bütün toplumsal alanlara yani ekonomiye, kültüre, toplumsal örgütlenmelere (devlete değil) egemen olması ise, Kemalist CHP en az 1931-35’ten itibaren bir kül olarak totaliterdir.

Mustafa Kemal ve Hafız Esed, uluslaşma süreçlerinde çok önemli roller üstlenmiş, kurucu liderdir. Yalnızca bir devlet lideri değil, aynı zamanda buldukları partilerin ve ait oldukları ordunun da lideri olmuşlardır. Bu nedenle çok sayıda taraftarın yanında belki onlardan daha fazla muhalifleri ortaya çıkmıştır.

1.3. PARTİ -ORDU- DEVLET İLİŞKİSİ

Baas ve Kemalizm arasında bir karşılaştırma yapıp, benzer unsurları vurgulamaya başladığımızda en dikkat çekici unsur, her iki yapının da kurucusu oldukları ulusun üçlü yönetim ağına sahip oluşlarıdır. Bu iki ideoloji Cumhuriyet Halk Partisi ve Baas Partisi kuruculuğunda gerçekleşmiş devlet ideolojileridir ancak bir parti ideolojisi olmaktan ziyade bir ordunun ve bir devletin de ideolojisini oluşturmuşlardır. Parti liderleri ise aynı zamanda devletin ve ordunun da lideridir.

Esasen asker olan Mustafa Kemal, 1. Dünya Savaşı sırasında kazandığı zaferler ile dikkatleri üzerine çekmiş ve bu zaferlerin ardından Cumhuriyet Halk Fırkası’nı kurarak Birinci Meclis’te bulunmuştur. Sonrasında bu fırka partiye dönüştürülmüş ve Cumhuriyet döneminin ilk siyasi partisi olmuştur. Parti’de bulunan

asker yalnızca Mustafa Kemal değildir. Cumhuriyet Türkiye'si ile de yaşıt olan Cumhuriyet Halk Partisi 1935 yılında parti ile devletin birleştirilmesini öngören bir tasarı kabul etmiştir. Kabul edilen tasarıya göre, Parti Genel Sekreteri İçişleri Bakanlığı görevine getirilmiştir. Tasarının kabul edilmesinden iki yıl sonra, İçişleri Bakanı Şükrü Kaya bu tasarının gerçekleşmesindeki mutluluğunu dile getirmiş ve “tek bir kalp gibi çarpmak gerekir” şeklinde özetlemiştir. Bunu sağlamanın yolu da parti ile devletin birleşmesi olarak görülür. Parti-Devlet birleşmesi ve Parti Devleti'nin inşası ile gelinen noktayı ise İsmet İnönü 6 Mart 1939'da İstanbul Üniversitesi öğrencilerine yaptığı konuşmada “CHP, memleketin bütün menfaatlerini ve bütün evlatlarını kucaklayan bir siyasi aile haline gelmiştir” diyerek açıklar. Başbakan Refik Saydam ise 28 Mayıs 1939'daki CHP'nin 5. Kurultayında şunları söylemiştir: “CHP demek, Türk milleti demektir ve CHP demek, Türk Devleti demektir; bu mefhumlar birbirine o kadar sıkı bir şekilde bağlıdır ki, birini diğerinden ayırmak imkânsızdır.” İşte bu anlayış çerçevesinde olmak üzere, İsmet İnönü'nün 1 Haziran 1936 günlü genelgesiyle “Parti Devleti” biçiminde şekillenen uniform bir toplum için gereken totaliter sistem resmen inşa edilmiş olur (Ertunç, 2004: 273-274).

Cumhuriyet Halk Partisi'nin, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk siyasi partisi olmakla beraber devlet partisi olduğunu da yukarıda söyledik. Parti'nin altı oku Türk ulus-devletinin resmi ideolojisinin temel zeminini oluşturmaktadır. CHP'nin başkanı Mustafa Kemal, aynı zamanda ilk Cumhurbaşkanı ve ordunun da başı yani “Büyük Komutan”dır. Cumhuriyet'in kurucularının asker kökenli oluşları Ordu'yu da devletin kurucu ortaklarından biri yapmıştır. Picard'a göre (Picard, 2007: 73). Mustafa Kemal'in devrimi, özü itibarıyla yeni toplumsal güçleri, özellikle de o sıralara askerleri iktidara taşıyan orta tabakaları temsil etmiştir.

Cumhuriyet tarihi boyunca Ordu, siyasi hayat içinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Ordu'ya cumhuriyetin temel ilkelerini koruma görevi verilmiştir. Türk Silahlı Kuvvetleri'nin İç Hizmet Kanunu'nda yer alan 35. Madde'ye göre; “*Silahlı Kuvvetlerin vazifesi; Türk yurdunu ve anayasa ile tayin edilmiş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kollamak ve korumaktır.*” Bu madde ordunun Kemalist zihniyet için önemini anlamamıza yardımcı olur. Türkiye ulus devleti birçok kez fiili darbeye bir

kez de post-modern darbeye maruz kalmıştır. Cumhuriyet'i koruma görevi verilen ordu, seçilmiş hükümetleri devirmiş ve toplumsal travmalara sebep olmuştur. Ancak orduya bu görevi veren bu kanun dışında toplumsal bir alt bilinçtir. Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal'in ve arkadaşlarının asker olmaları itibariyle Türkiye'de ordu kendini Türk ulus-devletinin kurucusu ve savunucusu olarak görmektedir.

Suriye ve Baas için de ordunun önemli bir yeri vardır. Suriye Hafız Esed dönemine kadar birçok darbe yaşamış ve hatta 1949'da Suriye'de aynı yıl üç darbe gerçekleştirilmiştir. Suriye siyasi yapısında orduda önemli bir mevkide olmak aynı zamanda siyaset içinde ve yönetimde de önemli bir konum kazanmak anlamına gelmiştir. Esed, 1971'de başkan olduğunda ordudan ayrılmıştır ama orduyu rejimin köşetaşı ve politikasının da en önemli aracı olarak görmeye devam etmiştir. Suriye gibi ordunun yıllarca siyasi iktidarın kaynağı olduğu, darbeler ve karşıdarbeler gerçekleştirdiği bir ülkede, yöneticinin, ordunun sadakatini sağlama bağlamasının hayati bir önemi vardır. Bu, özellikle, halkın büyük kesiminin muhalefetine karşı hükümeti idare eden Esed gibi azınlık kökenli bir lider için daha çok geçerli olmuştur. Dolayısıyla ordunun tam anlamıyla kontrolü, rejimin ayakta kalması, sağlamlığı ve politikalarının da kesintisiz devamının garantiye alınması için şarttır. Güçlü bir ordu hem devleti ve rejimi dış düşmanlara karşı korumak, hem de Esed'in, bölgede politikasını, gücüne güvenerek uygulayabilmesi için çok önemli olmuştur (Ma'oz, 1991: 99). Esed bütçede en önemli payı savunmaya ve askeri harcamalara ayırmıştır (Ma'oz, 1991: 101).

Esed orduyu, azınlık toplulukları entegre ederek rejimin arkasında birbirine sıkıca bağlı yeni bir siyasi topluluk oluşturmak için de kullanmıştır (Ma'oz, 1991: 107). Suriye toplumsal yapısında azınlık sayılan bir topluluğa ait olan Esed için ordunun siyasi geleceği için dehayati önem taşıdığı daha önce ifade edilmişti. Bu nedenle orduya ait olduğu grubun üyelerini yerleştirmiş ve sıklıkla eleştirilmiştir. Esed otoritesini güçlendirmek amacıyla devlet kurumlarında da mutlak bir hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. Ordu bu anlamda Esed rejiminin en önemli kalelerinden biridir. Suriye Ordusunun o dönemki mevcut yapısı da Esed'in bu kurum içindeki kontrolünü kolaylaştırmıştır. Temelleri Fransız işgali döneminde atılan Suriye ordusunda azınlıkların özellikle de Nusayrilerin oranı oldukça

yüksektir. Nusayri azınlığa mensup bir ordu mensubu olarak Esed, bu kurum içinde kolay bir şekilde etkinlik kurabilmiştir (Koraş, 2009: 66).

Daniel Pipes, Suriye’de Parti-Ordu ve Aleviler arasındaki ilişkiyi iki önerme ile açıklar (Pipes, 1989: 446). Ona göre Suriye’de; Baas Partisi, ordu ve Aleviler sırayla yükselmiştir ancak bu üçü arasında en önemlisi hangisiydi? Baasçı yeni yöneticiler mi Alevi askerlerden oluşmaktaydı yoksa Askerler mi Alevi Baasçılardan oluşmaktaydı? Ona göre bu ikisinden daha çok üçüncü bir formülasyon bu ilişkiyi açıklamak için daha doğrudur: Onlar, Baasçı ve askerlerden oluşan Alevilerdi. Baas Partisi’nin yükselişi ile yönetim ve otorite Sünnilerden Alevilere doğru yön değiştirmiştir. Parti ve ordunun kritik konuları eleştirilmeksizin Alevilere verildi. Yüzyıllardır etnik ve dinsel yakınlıklar Suriye’de kimlikleri belirlemektedir.

Suriye’de ise yönetimin merkezi organı, 1971’de Nasır modeline uygun olarak kurulan Başkanlık’tır. Başkanlık, 1973 anayasasına göre, Esed’a yasama ve yürütme işlerinde olduğu gibi, siyasi ve askeri konularda da tam yetki veren, oldukça merkezi bir kurum haline getirilmiştir. Bu anayasanın 113. Maddesine göre Ordu, hükümet ve parlamento üzerindeki kişisel otoritesine ek olarak Esed, aynı zamanda “toplumun ve devletin lider partisi” Baas’ın Genel Sekreteri ve Milli İlerici Cephe’nin başıdır (Ma’oz:1991, 88-89).Suriye’de Başkanlık sistemi ile Esed’ın tek adam olarak liderliği tartışılmaz şekilde sağlamıştır. Ordu- parti ve devlet yönetim üçlüsünün tek bir kişide toplanması hem Suriye için hem de Türkiye için toplumsal-siyasal devrimlerin, köklü dönüşümlerin önünü açmış ve liderlerin bu anlamda işini kolaylaştırmıştır.

Kemalist Türkiye ile Suriye ve Irak’taki askeri rejimlerin tecrübeleri arasında benzeşme noktası ilan edilen projenin, yeteri kadar olgunlaşmadığı varsayılan bir topluluk üzerinde denetimini sıklaştıracak, otoriter, popülist türde bir devletin kurulmasıdır. Anayasa askıya alınmadığında benimsenen formül, sağcı ya da fiilen sağcı tek parti yönetimine dayanan bir başkanlık rejimidir. Bu ülkeler siyasi partilerin yasaklandığı, mahkûm edildiği dönemler yaşarlar. Daha genel olarak bakıldığında, sıkıyönetimin uzatılması ya da olağanüstü hal yoluyla özgürlüklerin askıya alınması, yetkilerin, özellikle ordunun siyasi ve siyaset ötesi (iktisadi, toplumsallaştırıcı) rolünün genişletilmesine neden olur. Karar alma merkezlerinin,

maddi ve insani potansiyelinin muazzam ölçülerde pekiştirdiği Ordu, “düzene kavuşmuş bir ülke”de güçlü ve istikrarlı bir rejim görünümü sağlar (Picard, 2007: 75).

Suriye ve Türkiye için ordu-parti-devlet üçlüsünün tek elde toplanması liderin bulunduğu konumu ve ideolojisinin devletin her kademesine yayılmasını sağladığı gibi, onlar gibi düşünmeyi yada etnik/dinsel olarak toplumsal açıdan “öteki” olanı bu alanların dışında bırakmıştır. Ve devlet ideolojisi açısından “öteki”ye yönelen şiddeti de arttırmıştır. Bu anlamda kurucu ideoloji olarak Baas ve Kemalizm, toplumsal dönüşüme direnenleri ordu üzerinde sahip oldukları yetki ile “terbiye” etmeye çalışmıştır. Baas ve Kemalizm açısından bir başka benzerlik noktasını da kurucu ideolojinin “öteki”leri ve bu “ötekilere” yönelik politikalar oluşturmaktadır.

1.4. BAAS VE KEMALİZM’İN “ÖTEKİ”LERİ VE UYGULANAN POLİTİKALAR

Modern ulus yapılarının bir kurucu (lider ya da parti) etrafında oluşturulma süreci, kurucular tarafından belirlenmiş belirli bir etnik grup, belirli bir sosyo-kültürel yapı ve bunların sınırlarını belirleyecek daha doğrusu içini dolduracak bir ideoloji etrafında gerçekleşmiştir. Kurucu ideolojinin tahakküm kurucu otoriter yapısı ulusun sınırlarını oldukça keskinleştirmiştir. Ulus-devletler, İmparatorluklar çağının ardından ortaya çıkmıştır ancak imparatorluk döneminde bir arada yaşayan her topluluk kolay şekilde bir ulus-devlete aidiyet gösterememiştir. Bunlar ulus-devletlerin “öteki”lerini oluşturmaktadırlar. Meşru şiddeti tekelinde bulduran bir güç olarak ulus-devlet, toplumdaki güç ilişkilerini değiştiren çok boyutlu bir sürecin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle ulus-devlet, sınırları belirli bir toprak parçası içinde, yasal güç kullanma hakkına sahip ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler değerler yaratarak, gelenekler ile köken mitlerini canlandırarak, birleştirmeyi amaçlayan bir tür devletin oluşumuyla tanımlanmıştır (Guibernau, 1997: 93).

Ulus-devletlerin kendi varlığını meşru gösterme çabaları bu süreçte bir “düşman” üzerinden gerçekleştirilir. Bu düşman içerden ve/veya dışarıdan bir

“öteki” olabilir. “Millet”in sahip olduğu “ortak”lıkların dışında, onlarla benzeşmeyen herhangi bir dilsel, etnik veya dinsel bir grup ya da tarihsel geçmişi olan başka bir devlet ise elverişli bir düşman olarak görülür.

Suriye, çoğunluğu Müslümanlardan oluşan bir dinsel yapıya sahiptir. Bu nedenle Suriye’de azınlık olarak bahsedilebilecek gruplar Aleviler ve Hıristiyanlar olmalıdır ancak Baas rejimi ve Hafız Esed dönemi ile bu “öteki”ler genelde Sünni Müslümanlar ve özelde Müslüman Kardeşler grubudur.

Fransız Mandası döneminde Suriye ordusuna ve askeri akademiye Alevi kökenli kişiler genellikle kaydolmuştur. Alevi kökenli olan Hafız Esed’in gerçekleştirdiği darbe ile iktidara sahip olmasının ardından ise esasen bir azınlık grubu olan Aleviler hem ordu içinde hem de parti ve devlet kademelerinde üst düzey görevlere gelmişlerdir. Bağımsızlıktan önce toplumsal açıdan güçlü olan Sünni Müslümanların güçlü konumları Esed ile birlikte değişim göstermiş ve Aleviler yükselmeye başlamıştır. Baas ve Esed, Bu dönemde Seküler Arap milliyetçiliği ideolojisinin savunucularıdır. Bu nedenle baskın ideolojinin ötekileri ise Sünni Müslümanlardır.

Baas Parti’si 1963’te gerçekleştirdiği devrimin ardından Sünni Müslüman elitlerin siyasetteki ve ekonomideki nüfuzlarını kırmaya odaklanan politikalarla Arap sosyalizmi adı altında devlet eliyle kalkınmayı teşvik etmiştir. Belli bir kesime hitap eden radikal politikalar kentli Sünni Müslüman eliti Baas Partisi’nden tamamen uzaklaştırmıştır. Bütün bu uygulamalar devletin, dolayısıyla Parti’nin hem ekonomide hem de siyasette “baskıcı” bir rol oynamasının önünü açmıştır. Bu politikalara en büyük muhalefet kentli Sünni Müslümanları kaybeden Müslüman Kardeşlerden gelmiştir. 1964’te Müslüman Kardeşlerin Hama da çıkardığı ayaklanma Baas tarafından çok şiddetli ve acımasız bir şekilde bastırılmıştır (Özkoç, 2008: 120).

Esed döneminde mezhepçilik resmi olarak reddedilmiştir ancak aslında gözle görülür bir biçimde fark edilir. Suriye Arap Birliği savunulur ancak politik mezhepçi kimlikler, hem rejim tarafından hem de iç ve dış düşmanlar tarafından, eşzamanlı olarak yeniden üretilmiştir. Ancak mezhepçiliğin yükselişi sivil savaşa neden olmaz

ve yönetim 1976-1982 yılları arasında bu durumu fırsata çevirir. Rejimin acımasız politikalarına karşı Sünnilerin çoğunluğu Müslüman Kardeşlere oy vermemiştir (Phillips, 2015: 366).

Esed, 1982’de Müslüman Kardeşler’e yönelik gerçekleştirdiği Hama katliamından önce Müslüman Kardeşler’i ayırmak ve zayıflatmak amacıyla Temmuz 1980’de Suriye Parlamentosu’nda 49 nolu yasayı çıkarmıştır. Bu yasalara göre (Cayş eş-Şa’b (Suriye), 15 Temmuz 1980 akt. Ma’oz, 1991:251);

Madde 1. Müslüman Kardeşler grubuna ait olan herkes, ölüm cezası suçlusu sayılacaktır.

Madde 2. Bu kanunun yürürlüğe girmesinden bir ay içinde, bu gruptan ayrıldığını iddia edenler cezadan muaftırlar.

Madde 4. Bir ay içinde teslim olanların... bu kanunun yürürlüğe girmesinden önce işledikleri hafif suçları bağışlanacaktır...

Bu yasalara bakıldığında Guibernau’nun ulus-devletleri anlatırken kullandığı “meşru güç kullanma tekeli”nin Esed’in Baas ile birleşerek nasıl kullandığını görmek mümkündür. Suriye ulus-devlet yapısında ulus devletin meşru güç kullanma tekeli Hafız Esed’in kişiliğinde tevarüs etmiştir. Hafız Esed için bu grup, “katil”dir ve “dinikendi amaçları için kullanır.” Hafız Esed 23 Mart 1980 tarihli bir konuşmasında Suriyeli Müslüman Kardeşler grubunu hedef alarak şunları söyler (Şam Radyosu, 23 mart 1980. akt. Van Dam, 2000:158-159):

Suriye’deki Müslüman Kardeşler ile ilgili bir noktayı açıklığa kavuşturmak isterim. Suriye’deki Müslüman Kardeşlerin hepsi katillere gözyummuyor. Büyük çoğunluğu cinayetleri onaylamıyor ve katillere karşı çıkıyor; sadece dine hizmet edilmesi gerektiğine inanıyor. Bizim bu insanlarla hiçbir ihtilafımız yok. Tam tersi onları destekliyoruz. Din uğruna çalışan ve dini değerlere saygı gösteren herkesin arkasındayız. Dini destekleyecek, dini değerleri yüceltecek yönde her türlü öneri ve talepte bulunmak onların hakkı, hatta görevidir. Biz bu görevden kaçmayız; bu konuda kimsenin geride bırakılmasına izin vermeyiz. Biz din adına hizmet edenleri destekleriz, din dışı amaçlar için dini kullananlarla savaşıyoruz. Çarpık siyasi emelleri uğruna, inançlı vatandaşlarımızı kullanmaya kalkanlarla da mücadele ederiz.

Hafız Esed’in bu konuşmasına bakıldığında daha sonra Kemalizm ve Türk ulus-devleti içinde ileri sürülecek olan başka bir özellik daha dikkatleri çeker.

Konuşma sırasında Esed, Müslüman Kardeşler grubu ve geri kalanlar olmak üzere bir ayırım yapar, bu ayırımı din belirler. Müslüman Kardeşler İslam'ı kullananlardır, bu gruba ait olmayanlar ise samimi dindarları oluşturmaktadır. Konuşma sırasında Seküler Arap Milliyetçisi Hafız Esed, dini talepleri kabul ettiklerini ve hatta onları desteklediklerini söyler. Burada desteklenen talepler, Seküler sınırları aşmayan taleplerdir.

Esed, iktidarını güçlendirirken iç politikada uğraştığı en büyük sorun yine Müslüman Kardeşler örgütüdür. Yeni Anayasa'da devletin dininin İslamiyet olduğu şeklindeki ibarenin anayasadan kaldırılmasının ardından başlayan kriz, 2 Şubat 1982 yılında başlayıp 28 Şubat'ta Hama kentinin güvenlik güçlerince yerle bir edilmesiyle sonuçlanan ayaklanmaya kadar sürmüştü, bu en büyük iç sorunun da çözülmesiyle Hafız Esed rakipsiz duruma gelmiştir. İsyan sırasında Hafız Esed, bölgeye ağır toplar, tanklar ve helikopterlerle desteklenmiş birlikler göndermiş, şehir tam anlamıyla bir harabeye dönmüştür. Yabancı gazetecilerin Hama'ya girmesine uzun bir süre izin verilmemiş, ayaklanmadan sonra askeri hapishanelerde bulunan binlerce Müslüman Kardeşler üyesi idam edilmiştir. Ayaklanmanın bastırılmasının ardından Esed, ülke içinde rakipsiz duruma gelmiştir (Gürson, 2010: 86).

Bu ayaklanmanın bastırılmasında önemli olan bir isim de Baas rejimi döneminde Esed'in kendini güvende tutmak için yakın akraba ve arkadaşlarını üst düzey görevlere getirmesiyle yükselen kardeşi Rıfat Esed'tir. Rıfat Esed, Müslüman Kardeşler grubuna bu isyan sırasında acımasız davranmış ve Suriye tarihinde unutulmayacak bir katliam gerçekleştirmiştir. Sicherman'a göre Hafız Esed'in 1982'de Hama'da gerçekleştirdiği katliam Esed'in şu mesajını içermekteydi (Sicherman, 2000:4): "Sen bir işbirlikçi veya bir isyancı olabilirsin, eğer bir isyancıysan, O (Rıfat Esed), seni bulur ve öldürür". Esed, Müslüman Kardeşler grubunun aşırı dinci ve radikal olduğunu söylemiştir. Ancak bu grup Baas Parti'si çevresinde giderek büyüyen Alevi-Sünni ayırımına ve Baas ve Esed'in Alevilerin yükselişine de karşı çıkmışlardır.

Kemalist ideolojinin kuruculuğunda gerçekleşen Türk ulus-devletine bakıldığında karşılaşılan politikalar Suriye'den çok farklı değildir ancak

Kemalizm'in "öteki"leri birden fazladır. Türk ulus-devleti'nin inşasında resmi Kemalist milliyetçi ideolojinin dışında kalan Müslümanlar, Kürtler ve Aleviler olduğu tezini ikinci bölümde ayrıntılandırmaya çalışmıştık. Bu "öteki"leri meşru güç kullanma tekeli kullanarak terbiye etme süreci Türk siyasal tarihi açısından da acı vericidir. Kurucu ideolojinin dışında kalanlara yönelik politikaları değinmeden önce bu politikaların altında yatan düşünsel temelleri hatırlatmak için Ahmet Hamdi Başar'ın anılarından yaptığımız bir alıntıyı tekrarlamakta fayda var:

"Mersin'de, Adana'da Arap, Nasturi, Süryani azınlıklar var. Bunlar, bilseler bile, Türkçe konuşmazlar. Çevrede bunlara karşı düşmanlık da eksik değil. Gazi, bugün içimizde kendilerini Arap, Nasturi vesaire sanan azınlıkların, birtakım tarihsel olaylar yüzünden, Türklüklerini unutmuş insanlar olduğu kamsında. Bunlara, eğitim ve telkin yoluyla, gerekirse inkılap metotlarını kullanarak Türk olduklarını kabul ettirmek; olmazsa Suriye, Irak hudutları içinde kalmış yüzbinlerce Türk'le mübadele etmek söz konusu oluyor. Herhalde soruna el koymak ve gereğini yapmak lazım. (Başar'dan Akt. Koraltürk'ün "Gazi Bana Çok Kızmış..." isimli kitabından alıntıdır. Syf: 716)

Ahmet Hamdi Başar'ın son cümlesinde geçen "gereğini yapmak lazım" ifadesi Türk milliyetçiliğinin öteki milliyetçiliklerden farkına işaret eder. Tek ve dış bir düşman üzerinde şekillenen öteki milliyetçiliklerin aksine Türk milliyetçiliği, sayısal olarak birden fazla ve dış değil "içerdeki ötekiler" üzerine kendi milliyetçi argümanlarını geliştirmiştir. "Efendisi olduğu milletlerin ihanetlerine karşı" gibi bir söylemle şekillenen Türk milliyetçiliği böylece, bir milliyetçi hareket için gereken "zorunda bırakılma" duygusunu temin etmiş olur (Dündar, 2008b: 893).

İçerdeki "öteki"lerden biri Alevilerdir. Cumhuriyet tarihinde Alevilik ya da Aleviliğe yönelik 'tektipleştirme' ya da ortak homojen bir toplum yaratma çabalarının bedeli ağır olmuştur. Dersim, Maraş ve Gazi olayları Alevilere yönelik en şiddet içerikli hareketler arasında sayılabilir. Ancak Alevilik/Aleviliği Sünnileştirme ve Türkleştirme (Kürt Aleviler için) çabaları da sistemli bir şekilde sürdürülmüştür. Anadolu Aleviliği tezi ile Aleviler, resmi ideoloji ile bütünleştirilmek istenmiştir. Sünni Kürtlere ve Alevi-Kürtlere yönelik gerçekleştirilen en şiddet içerikli uygulamalar Şeyh Said İsyanı'nın bastırılma süreci, Tahrir-i Sükun Kanunu'nun çıkarılması ve Dersim Ayaklanması'dır.

1925 yılında gerçekleşen Şeyh Said İsyanı'nın nasıl gerçekleştiğini ve kanlı bir şekilde bastırıldığını ikinci bölümde Türk ulus-devletinin kuruluş sürecini anlatırken değinmiştik. Burada ise bazı noktaları yeniden vurgulanması gerekir. Bu isyanın çıkış nedeni bazı kesimler için İslami'dir. Bazı görüşlere göre ise Şeyh Said ve ailesine yönelik gerçekleştirilen baskıların, ölümlerin nedeni etnik karakterlidir. Şeyh Said ise bu nedenin etnik değil dinsel olduğunu belirtmiştir. Sürekli olarak yeni Cumhuriyet rejiminin uygulamalarını İslami hükümlere muhalif olarak değerlendirdiğini, hilafetin kaldırılmasının yanlış olduğunu ve sadece bu sebeplerle harekete geçtiğini belirtmiş; Kürtlük ve Kürdistan'la ilgili bir neden ve talep ileri sürmemiştir. İlginç olan bir diğer şey ise Şeyh Sait Efendi'nin mahkeme esnasında İslam karşıtı söylemlerinden dolayı birkaç kez suçladığı Dr. Abdullah Cevdet'in de Kürt olmasıdır. (Tan, 2010: 215). Bu tavır Şeyh Said hareketinin İslami hassasiyetlere dayandığını göstermektedir. Zira Kürt Kökenli Abdullah Cevdet ateist/naturalist görüşleriyle tanınan biridir.

Bu isyanın hemen ardından bölgede sıkı yönetim durumuna geçirilmiş ve Takrir-i Sükun Kanunu ilan edilmiştir. Bu kanunla “suçlular” İstiklal mahkemelerinde yargılanmış ve birçoğu çoğuidam edilmiştir. Burada bahsedilmesi gereken bir başka olay ise Tunceli'nin Dersim ilçesinde gerçekleşen ve tarihe Dersim Ayaklanması olarak not düşülen olaylardır. 1937-1938 yıllarında Seyit Rıza önderliğinde gerçekleşen olaylar yine kanlı bir şekilde sonuçlanmıştır.

Kemalist ideolojinin uluslaşma sürecinde gerçekleştirdiği Türkleştirme politikalarının bir başka ayağı ise 1934 iskan politikasıdır. Bu politika esas itibarıyla geleneksel Kürt bölgelerine Kafkas ve Balkan göçmenlerinin yerleştirilmesini hedeflemiştir. Şark Islahat Planı (Şükrü Kaya'nın Dahiliye Vekaleti Bütçesi Üzerinde Yaptığı Konuşma'yı Cumhuriyet Gazetesinin 28 Haziran 1932 tarihli yayınından aktaran Yıldız, 2007:243)'nda (‘Şark vilayetlerinin ıslahı’, Kürt meselesinin’ Kemalist söylemdeki adıdır.) önerilen bu politikanın kanuni çerçevesi, 2510 sayılı ve 10 Haziran 1934 tarihli İskân Kanunu'na dayanır. İskân Kanunu Kemalist ulusçuluğun ırk, kan ve soy kavramları etrafında ifadesini bulan ırki/etnisist boyutunu ifşa eden bir metindir. Açık amacı, “dilde, ekinde (kültür) ve kanda” birliği sağlamaktır. İskân Kanunu, Kemalist ulusçuluğun “dil, kültür, ülkü” üçlüsünün

yerini “dil, kültür ve kan” şiarına bıraktığı dönemi işaretlemektedir. “Türk kültürüne sadakati” ve “Türkçeyi anadili olarak konuşmayı” merkezine alarak, özellikle gayri Türk Müslüman etnikleri, bilhassa Kürtler ve Arapları hedef alan bu yasa, temelde bir asimilasyon yasasıdır. İskân Kanununa esas teşkil eden mantık örgüsü, kanun gerekçesi, Geçici Komisyonun hazırladığı rapor gerekçesi ve Genel Kurul zabıtları incelendiğinde daha iyi kavranabilir. Kanunun amacı, gayri Türk unsurları iskân yoluyla Türklüğe asimile etmektir. Bunu gerçekleştirmek amacıyla, yerli Türk nüfusunun arttırılması için göçmen kabulüne başlanmış ve Türk soylu göçmen kabulü ve bunların iskânı yoluyla Türk ırkının güçlendirilmesi, kanunun gerekçesinde özellikle vurgulanan noktalar olarak öne çıkarılmıştır (Yıldız, 2007: 248,250).

Kemalist ideoloji çerçevesinde gelişen uluslaşma sürecinde Müslümanların da bu sürecin dışında ve sürece muhalif şekilde kaldığının yeniden belirtilmesi gerekir. Bu süreçte Müslümanlara yönelik baskılar resmi ideolojinin dayattığı İslami söylem olmuştur. Bu söylem ezanları Türkçeleştirmiş, harf devrimini gerçekleştirmiş, başörtüsünü yasaklamıştır. Müslüman dindar kesimler, Hafız Esed’in Müslüman Kardeşler grubuna yönelik baskılarında da görüldüğü gibi “aşırılıkla” ve İslam’ı siyasete alet etmekle suçlanmışlardır. Ulus-devlet yapılarında “öteki”lerin varlığı kaçınılmazdır ve bu özellik neredeyse bütün ulus-devlet yapıları için ortaktır. Ancak Baas ve Kemalizm’in bu konuda kullanılan argümanlar ve şiddetin derecesi açısından kendileri içinde ayırıcı özellikleri bulunmaktadır. Her iki ulus devlet içinde baskın ideolojilerin dışında kalanların karşılaşacağı son ölümdür ve yine her ikisi için de kullanılan argümanlar “aşırılık” olmuştur.

1.5 KARŞILAŞTIRMANIN DİĞER UNSURLARI

Buraya kadar bu araştırmanın temel iddiasını kanıtlamak için bazı önemli unsurlar sıralanıp, örnekler verilerek tezin temel iddiası güçlendirilmeye çalışıldı. Fakat bunlar dışında herhangi bir alt başlığa dâhil olamayan unsurların başka bir alt başlıkta bahsedilmesi zorunluluğu doğmuştur. Bu başlıkta öncekiler gibi yalnız benzerlikleri değil, Kemalizm ve Baas arasındaki bazı farklı unsurlarda ele alınacaktır. Bundan önce şunu tekrarlamakta fayda vardır ki, bu çalışmanın esas

iddiası Kemalizm ile Baas ideolojileri arasında farklılıklardan daha çok benzerliklerin olduğu şeklindedir.

Baas ideolojisi, Suriye ve Hafız Esed'in anlatıldığı üçüncü bölümde, 1963'te yapılan Baas darbesine kadar askeri yönetimin sıkça iktidara el koyduğu vurgulanmıştır. Baas'ın 1963'te yaptığı darbenin ardından ise bu kez Baasçı yöneticiler arasında güç mücadelesi yaşanmış ve en nihayetinde Hafız Esed, 1970 yılında Suriye uluslaşma sürecinin ana karakteri olma görevini üstlenmiştir. Siyasi anlamda istikrarsızlıkların yoğun olduğu böyle bir dönemin ardından Hafız Esed ile birlikte 30 yıllık istikrar ve ilerleme dönemi başlamıştır. Sünni Müslümanlar tarafından muhalefetle karşılaşan Esed, kurduğu muhaberat sistemi, ordu ve bağlı olduğu Alevi kökleri sayesinde kişisel bir iktidar biçimi meydana getirmiştir. Hafız Esed döneminde kontrollü bir liberalleşme de dikkatleri çeker. 1970'li ve 1990'lı yıllarda iki kez gündeme gelen "infıtah (açılım)" siyaseti her ne kadar devlet denetimi altında da olsa yeni bir burjuva sınıfının oluşmasına neden olmuştur. Ticarete istihdam edilen işgücü yılda yüzde yedi oranında büyüyerek toplam işgücü içindeki payı 1989'a gelindiğinde yüzde 12'ye ulaşmıştır (Koraş, 2009: 75-76).

Baas ideolojisi hem bölgede- daha da özelde Suriye'de- hem de uluslararası alanda yaşanan bir dizi değişikliklerle şekillenmiştir. Geleneksel elitlerin Suriye siyasetindeki etkin konumlarının sarsılmaya başlaması, bununla eş zamanlı olarak alt tabakaların, orta sınıfların ve sınıfsal konumlarıyla etnik kimlikleri çakışan azınlıkların giderek artan rolü en önemli değişikliklerden biri olmuştur. Diğer yandan bağımsızlığını yeni kazanan ülkelerde Batı'nın nüfuzunun yeniden kurulma olasılığına birleşme fikri ve Filistin'de İsrail Devleti'nin kurulma sürecine karşılık birlikte hareket edilmesi gerektiği düşüncesi Arap milliyetçiliğini hızlandıran nedenlerdir. Batı'da eğitim gören kişilerce bölgeye taşınan modernleşme olgusu, toplumsal ve ekonomik yapının değişimine ilişkin inancı da körüklemekteydi (Özkoç, 2008:47-48).

Otoriter liderlik bölümünde her iki liderin de ulus-devletlerin kahramanları olarak belirlediği ifade edilmişti ancak Mustafa Kemal ile Hafız Esed ile bu noktada bir farklılık dikkatleri çeker. Ulus-kurucu rolleriyle her ikisi de Smith'in bahsettiği

kahramanlar olmakla birlikte Esed için bu süreç kurgusaldır.Yani Hafız Esed, kurduğu görece refah ekonomik sistem, siyasal istikrar dönemi ve özellikle İsrail'e yönelik yürüttüğü Arap milliyetçisi politikaları ile bunu sağlamış ve darbe ile geldiği, özellikle de azınlık bir grubun içinden çıktığı gerçeğini tüm bunlarla değiştirmeye çalışmıştır. Tüm bunlarla birlikte Mustafa Kemal ise kurucusu olduğu ulusta doğal bir sürecin sonucu olarak “kahramanlık”rolünü kazanmıştır. Burada “kazanmak” kelimesi bilinçli bir şekilde kullanılmaktadır. Zira Mustafa Kemal için “kahramanlık” kazanılmış, Esed için ise “edinilmiştir”.

Birinci Dünya Savaşı sırasında şimdiki Türkiye'nin içinde bulunduğu savaş bir varolma ve özgürlük savaşıdır. Bu savaşların en kritik dönemlerinde Mustafa Kemal dikkatleri üzerine çekmiş, askeri anlamda zaferler kazanmış ve bunu siyasi zaferle de bütünleştirmiştir. Bu süreçte Mustafa Kemal halk içinde Smith'in bahsettiği anlamda bir kahraman olarak belirlemiştir.

Burada bahsedilmesi gereken bir başka farklılık ise ulusların sekülerleşme süreçlerinin şiddetidir. Kemalizm'in bu manada belki de en radikal yeniliği halifelüğün kaldırılmasıdır. Bununla birlikte Kemalist ideoloji Osmanlı ile arasındaki bağları neredeyse tamamen kaldırmış olur. 1924 hilafetin kaldırılmasıyla Arap ve Türk müminleri birbirine bağlayan ruhani bağ kopmuş ve daha önemlisi, Arap yöneticilerin gözünde Kemalist devlet, Osmanlı İmparatorluğu'nun halefi olma meşruiyetini yitirmesine sebep olmuştur (Picard, 2007: 67). Kemalist sekülerleşme süreci her alanda baskındır; kadınların siyasal ve sosyal hayata katılımının arttırılması, okullarda verilen laik eğitim, dini hayata müdahale, harf ve şapka devrimleri bunlardan bazılarıdır. Ancak Suriye için aynı şiddette bir sekülerizm yaşandığını söylemek güçtür. Suriye Arap milliyetçiliğinin Seküler karakterli oluşu bu çalışmada çok defa vurgulanmıştır. Ancak bunun nedeni daha çok yöneticilerinin yani Baas liderlerinin bağlı oldukları mezheplerdir. Fransız işgali döneminde orduya büyük ölçüde azınlıkların alınmış ve bu azınlıklar arasından eğitilmiş bir orta sınıf Sünni iktidara karşı bir Arap milliyetçiliğini savunmuşlardır. Bu iktidarın en önemli özelliklerinden biri Sünni iktidar karşıtı olmasıdır. Baas darbesinden sonra ve özellikle de Esed'ın iktidara gelmesiyle Suriye'deki Sünni iktidar sona ermiştir. Nusayri azınlığa mensup biri olarak Esed ve devletin tüm kurumlarını kontrol altında

tutan Nusayriler tekrar Sünni egemenlik altına girmek istememiştir. Dolayısıyla Hafız Esed'in Nusayrileri güven altında tutan Suriye milliyetçiliğine yönelmesi şaşırtıcı bir gelişme değildir (Koraş, 2009: 79)

Tarihsel olarak Suriye'deki Baas hareketinden çok önce ortaya çıkmış olan Kemalist ideoloji, Suriye ve Irak uluslaşma süreçlerine ilham kaynağı olmuştur. Ancak Suriye, Irak'ın otoriter rejimlerinin milli kurtuluş mücadelelerinde olduğu gibi az gelişmişlikten kurtulma mücadelelerinde de başarısız olduklarının birkaç yıl içinde ortaya çıkması üç oluşturuç ögesiyle birlikte Kemalist modelin (otoriter modernleşme, dünyevileşme, milli inşa) güvenilirliğini şiddetle tartışır hale getirmiştir. Ekonominin aşırı devletleştirilmesi, kalkınmanın çevreci görünümünün ihmali, savaş durumunun sürüp gitmesi, geri kalışı aşma umutlarını belirsiz bir geleceğe ertelenmiştir. Kararların tümü, haberleşme kanallarını tıkayarak, temsil gücü olan organları ve karar organlarını felce uğratarak, halk kesimlerinin siyasal katılımını yavaş yavaş boğarak, otoriter biçimde alınmıştır (Picard,2007:78).

Suriye ve Türkiye ulus devletlerinin, farklı liderler ve partiler öncülüğünde aynı ideolojik kaygılarla inşa edilmiş sürecinin ortak reflekslere neden olduğu ve bunlarla birlikte benzerliklerle birlikte bazı farklılıklara da bölümün sınırları çerçevesinde değinildi. Esed ve Mustafa Kemal'in uluslaşma süreçlerinde yarattıkları iktidarlar kişiselleştirilmiş iktidar biçimlerine gösterilebilecek örnekler arasında sayılabilir. Liderlerin yanı sıra partiler de bu iktidarları besleyici unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Bu partiler (CHP ve Baas Partisi) buldukları ulus devletin siyasal hayatında önemli izler bırakmışlardır. Özellikle Suriye'de bugün yaşanan durumu anlamak için öncelikle Suriye'de kökleşmiş Baas Partisi'ni anlamak gereklidir.

SONUÇ

Batı'da ortaya çıkan ulus-devlet yapısı bugün Ortadoğu olarak adlandırılan bölgede, Batı'dan gelebilecek sömürgeci ve tehdit edici etkilere karşı bir savunma biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Suriye'de uluslaşma süreci ve bağımsızlık hareketleri Osmanlı'nın dağılmaya başlamasından önce ortaya çıkmış ancak Fransa'nın işgali ile bağımsızlık kazanma süreci gecikmiştir. Osmanlı'nın dağılmasının ardından ise Türkiye ulus devleti işgalci güçlere karşı gerçekleştirilen bağımsızlık savaşının ardından kurulmuştur. Kurtuluş Savaşı sırasında bir kahraman olarak öne çıkan Mustafa Kemal'in Türkiye ulus-devlet ideolojisinin inşası ve yine bu ideolojinin halka benimsetilme sürecindeki rolü önemlidir. Mustafa Kemal'in ardından aynı görevi Cumhuriyet döneminin ilk siyasi partisi olan ve Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu Cumhuriyet Halk Partisi devam ettirmiştir. Suriye'ye bakıldığında ise Suriye siyasal hayatının önemli paydaşlarından biri olan ordunun içinden bir darbe ile yönetime gelen Hafız Esed, Suriye uluslaşma sürecinin temel aktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Esed'in Suriye siyasal hayatına katıldığı sırada Suriye, bağımsızlığını kazanmış fakat askeri darbelerle boğuşan bir devlet konumundadır. Esed'in iktidara gelişiyle Suriye'nin modern ulus-devlet inşa süreci başlamıştır.

Bu araştırmanın özellikle birinci bölümünde modern ulus-devlet yapılarının ortaya çıkışı ve ideolojileri birçok önemli isimden ve kaynaktan faydalanılarak anlatılmaya çalışıldı. Özellikle Suriye ve Türkiye ulus-devlet yapılarının inşaları anlatılırken bahsedilen bu açıklamalar oldukça kullanışlı olmuştur. Bunlardan bir tanesi de Türk ulusçuluğu ve Türk ulus-devlet inşası gibi konularda kaynak eserler vermiş olan Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ'ın eserleridir. "*Türk Ulusçuluğunun İnşası*" isimli kitabında Karakaş, modern karakteriyle ulusların üyelerine tek tek kimliğini veren bir mekanizma olduğunu ve ortak çıkarları korumak ve kollamak için girilen bir birlik olmadığını yazmıştır. Ona göre bunun aksin modern ulus-devletleri bütün çıkar hesaplarını aşar ve aslında çıkarlara anlamını veren ulusal birliğin ortak kaderidir. Eğer ulus bir "seçim" olmaktan çok "kader" olarak benimseniyorsa ulusçu hareketler için temel bir zemin oluşmuş demektir. Çünkü ulusçuluklar tam da bunu başarmaya çalışırlar. Köken miti onların başlıca aracını oluşturur ve buna göre ulusun şimdiki üyeleri, ortak geçmişleriyle birbirlerine bağlanmışlardır. Ulusal ruh

onların ortak ve tanımlayıcı niteliğidir. Bu, onları birleştirir ve öteki ulusları ayrı bir yere koyar. Karakaş'a göre tüm bunlar ulusun doğallığına, tek yönlü çizgisel bir gelişme olarak değil de; süreklilik ve değişme çizgisi ekseninde gelişen bir olgu olduğu sonucuna işaret eder. Çünkü ulus kendi varlığını savunmalıdır; doğal olmasına doğaldır ama hala sürekli bir uyanıklık ve çaba olmaksızın varlığını sürdüremez.

Yukarıda bahsedilen “uyanıklık” durumu modern ulus-yapılarının devletçi reflekslerinin tanımlanmış biçimidir. “Tekleştirme” ve “ötekileştirme” süreci olarak ulus-devletlerin bu devletçi refleksleri özellikle de bu çalışmada anlatılan Suriye ve Türkiye’de şiddet yoğunluktur. Baas ve Kemalizm’e tarihsel süreçte bakıldığında kendisine yönelecek her türlü tehdide karşı tedbirli ve acımasızdır. 2011’den bu yana Suriye’ye bakıldığında bahsedilen acımasızlığın korkunç boyutlarda olduğu görülür. Siyasi tarihi askeri darbe ve huzursuzluklarla dolu Suriye’nin Hafız Esed döneminde modern uluslaşma sürecine girdiği yukarıda vurgulanmıştı. Bununla birlikte ekonomik alanda yapılan iyileştirmeler ve 30 yıllık kesintisiz iktidar olması Hafız Esed’in sayılması gerekli başarılarından. Ancak bu dönem boyunca Suriye’de gerçekleştirilen katliamlara, keyfi tutuklamalara ve idam cezalarına bakıldığında Esed’in kişiselleştirilmiş iktidarının nasıl ayakta durduğu daha kolay anlaşılabilir.

Hafız Esed’in ardından gelen oğul Beşar Esed dönemi de Suriye siyasi kodlarının değişmezliğini gözler önüne sermiştir. Beşar Esed, babasından yalnızca Suriye devlet başkanlığını değil aynı zamanda onun kişiselleştirilmiş iktidarını da miras almıştır. Ortadoğu’da Arap Bahar olarak başlayan süreç, bölgesel ve küresel aktörlerin de müdahaleleriyle bir iç savaşa evrilmiştir. Bu iç savaş Suriye toplumsal hayatını çökme noktasına getirmiş ve dünya siyasi hayatında tarihin en büyük mülteci akınlarından birine neden olmuştur. Suriye’nin bugünkü durumunu ve Baas ideolojisini anlamak için Hafız Esed dönemini bilmek, Suriye’nin üzerinde durduğu korku politikalarını anlamak için önemlidir. Beşar Esed Suriyesi’nde yaşanan iç savaşın kökleri Hafız Esed döneminde aranmalıdır. Hafız Esed’in kendi yönetimini sağlamlaştırmak için kurduğu muhaberat ağı Suriye’de son dört yıldır yaşanan iç savaşta oğul Esed lehine çeviren faktörlerden de bir tanesidir. Suriye’de her dört kişiden birinin muhaberatından olduğuna yönelik söylemler de Suriye istihbarat ağının

halk içine ne denli sirayet ettiğinin bir göstergesi sayılabilir. Bunun yanı sıra belki de daha önemli bir belirleyici olarak Suriye toplumsal yapısının mezhepsel farklılıklar üzerine kurgulanışını da bir kez dahavurgulamak gereklidir. Alevi kökenli Hafız Esed'in Sünnilerin büyük bir çoğunluğu oluşturduğu bir toplumsal yapıda kendi varlığını sürdürmesinin kolay olmadığı ve korku politikalarına dayandığı vurgulanmıştır. Özellikle Hama ve Humus katliamlarında Sünni Müslümanlara yönelen şiddetin yarattığı korkunun boyutları Beşer Esed döneminde de devam etmiştir. Suriye'de demokratik ve özgürlükçü taleplerle başlayan protestoların bugün bir iç savaş haline dönüşmesinin nedenleri arasında bu mezhepsel bölünmenin hem Esed hem de küresel ve bölgesel aktörler tarafından sürekli olarak körüklenmesi olduğu da belirtilmelidir.

Ortadoğu ülkelerinde “Arap Baharı” adıyla yaşanan sürecin nedenlerinden biri olarak bu ülkelerin uluslaşma süreçlerinde gerçekleştirdiği “otoriter-dışlayıcı politikalar” ve yöneticilerin halklarının taleplerini yerine getirmeyişleri sayılabilir. Bu ülkelerin ortak siyasal tarihlerinin en dikkat çekici özellikleri, bir dönem Batılı devletlerin sömürgesi olmuş olmaları ya da yine Batılı devletler tarafından bağımsızlık öncesi işgal yaşamış olmalarıdır. Bu işgal veya sömürge dönemleri Ortadoğu halklarının geleceğini etkilemiştir. Suriye'de de benzer bir dönem yaşamıştır. Bağımsızlık öncesinde uzun bir dönem Fransız işgali altında varlık sürdüren Suriye'de işgal dönemi boyunca Alevi-Sünni ayrımı beslenmiş ve Suriye ordusuna daha çok Alevi kökenli askerler yerleştirilmiştir. Suriye'nin bağımsızlık kazanmasının ardından kurulan modern ulus-devlet inşa sürecinde Hafız Esed'in otoriter-tek adam yönetiminin dışlayıcı politikaları, Müslüman Kardeşler gibi Sünni Müslüman gruplara yönelik ötekileştirici politikaları da Suriye'de Arap Baharı olarak adlandırılan sürecin ortaya çıkmasının nedenlerinden başka birisidir. Bu dönemde Türkiye özellikle Tunus ve Mısır için önemli bir model olarak görülmüş ve dikkat çekmiştir. Çok partili hayata uzun süre geçilemeyen Türkiye yaşadığı askeri darbelerle de oldukça karanlık günler yaşamıştır. Ancak burada tüm bunların aksine “Türkiye’yi diğer Ortadoğu ülkeleri için rol model ülke konumuna getiren nedir?” sorusunun cevabı; Türkiye'nin kendi iç dinamikleriyle geliştirdiği demokrasi, kendi tarihiyle yüzleşme ve açık bir dış müdahaleye maruz kalmamış olması şeklinde açıklanabilir.

Kemalist ideoloji etrafında Osmanlı'nın ardından gerçekleşen uluslaşma sürecinde 1950 yılına kadar yaşanan dönem resmi ideolojinin kendini oluşturma sürecidir. Bu döneme kadar yaşanan dönüşümleri Ahmet Yıldız üç döneme ayırmıştır. Yıldız'a göre, 1919-1923; bu süreç milli mücadele yıllarını kapsar. Bu dönemde dini karakter baskındır, millet "Müslümanlıkla" tanımlanmış. Etnik çoğulculuk vardır. 1924-1929; yılları arasına girmeden 1924 kopuş yılı olmuştur. Dini tanımdan uzaklaşmış. Çoğulculuk terk edilmiştir. Din vicdanlar ve mabetlerde yaşanmalı şeklinde sekülerizm hâkim olmuş. Cumhuriyetçi tanım en iyi ifadesini Halk Fırkasının programlarında bulmuştur. "Millet; dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlanan vatandaşların oluşturduğu heyettir". Buna göre Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan ve Türkçe konuşan Türk kültürüyle yetişmiş ve Cumhuriyet ülküsüne sadık olan herkes Türk kabul edilmiştir. 1929-1938 yılları arasında ise etnikliğe kayış dikkatleri çeker. "dilde, kültürde, kanda birlik" sloganıyla ırk ve soya dayalı bir söylem oluşturulmak istenmiştir. Etnikliğe kayışın nedeni ise, Türk ırkını ikinci sınıf ırk olarak gören batıya karşı geliştirilen reaksiyondur.

1946 yılından itibaren ise çok partili hayata geçilmiş ve daha önce yapılan devrimlere halkın gerçek tepkileri bu partiler aracılığıyla kendini göstermiştir. Bu tarihten itibaren Kemalist ideolojinin ilkeleri ve uygulamaları farklı kesimler tarafından eleştirilmeye başlanır. Ancak yapılan askeri darbeler ile Kemalist ideolojinin varlığı ve ilkelerinin değiştirilemezliği her seferinde bir kez daha vurgulanmış olur. Kemalist ideolojinin kimlik talepleri açısından asıl eleştirildiği ve bu taleplerin yüksek sesle dillendirildiği dönem ise 1980'lerdir. 1980'lere geldiğinde kimlikler patlaması yaşanmış ve daha önce resmi, tekçi ve mutlak Türk milli kimliğine yapılandırılmış kimlikler çözülme sürecine girmişlerdir. Kemalizm'in ve Türk milliyetçiliğinin gerileyişi Cumhuriyet kadrolarının kurguladığı 'Türk ulusu', oldukça farklı etnik guruba ve farklı mezhepsel inanışlara sahip devletin birleştirici bir kimlik arama çabalarının ürünüdür. 1980'lere kadar dönemsel farklılıklar olsa da çoğu zaman otoriter bir yöntem ve yönetsel mekanizmayla söz konusu ulusal kimlik, güçlü bir şekilde belirleyici olmuş ve hiçbir eleştiriye imkân tanımamıştır (Karakaş, 2013: 27). 1980'li yıllar ise dünya ve Türkiye için yeni gelişmeler açısından önemli bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu dönemden itibaren egemen kimlik politikalarını baskı altına alan çoğul kimlik talepleri ortaya

çıkılmaktadır. Coğul kimlik talepleri, rejimin varlığına kasteden temel tehditler olarak görülmüş ve bunun yarattığı gerilim, Türkiye’de toplumsal değişimin de gerilim alanlarından birini oluşturmuştur. 1990’lara gelindiğinde ise Refah Partisi dönemi Kemalist ideoloji ile yaşanan hesaplaşma sürecinin başka bir boyutudur. Bu dönemde post-modern darbe olarak adlandırılan 28 Şubat dönemi Kemalist iktidar seçkinlerinin iktidarlarını korumaya yönelik çabaları olarak algılanmıştır.

2002 yılına gelindiğinde Refah Partisi’nin içinden yetişmiş aktörlerin kurduğu bir parti olan Ak Parti, Kemalist ideoloji ile hesaplaşma sürecinin başka bir boyuta taşındığı dönemdir. Kemalist ideolojinin ötekileri olan İslamcıların iktidara taşınması şeklinde nitelendirilebilecek olan Ak Parti iktidarı dönemi, yalnızca İslamcılar için değil aynı zamanda Kürtler, Aleviler gibi başka “öteki”ler için deresmi ideoloji ile hesaplaşma dönemi olarak görülebilir. Çok partili seçimlerle üst üste üç kere tek başına iktidar olma şansını yakalayan Ak Parti, Kemalist ideolojinin ötekilerini iktidara taşımıştır. Bu dönemde özellikle Avrupa Birliği’ne tam üyeliğin ısrarla vurgulanması ve en nihayetinde bir hukuk devleti olma özelliğinin kaybedilmemiş olması da önemlidir. Türkiye’nin Tunus ve Mısır için örnek model oluşunun temel nedeni kendi içinden çıkardığı bu dinamiklerdir. Ortadoğu ülkeleri için Türkiye, bir iç savaş yaşamadığı, Avrupa ile ilişkilerini koparmadığı ve tüm iç ve dış baskılara rağmen İslam ile bağımlı koparmadığı için kıymetlidir.

Sonuç olarak; Bu çalışmada Suriye ve Türkiye’nin milliyetçi ideolojiler etrafında ve bir kurucu lider/parti eşliğinde uluslaşma süreçlerini ve bu süreç içinde ulus-devletlerin olmazsa olmaz unsurlarının kurgulanışı incelenmeye çalışıldı. Burada vurgulanmak istenen nokta Baas ve Kemalizm ideolojileri çevresinde biçimlenen bu sürecin ortak birçok vurguya ve reflekse sahip olduğuydur. Bugünise siyasi, ekonomik, toplumsal olarak Türkiye ve Suriye’nin durumu birbirinden çok farklıdır. Bunun nedenlerinin tartışılması ise başka bir araştırmanın konusudur.

KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (1999). *İttihatçılıktan Kemalizme*, 4. Basım, (F. Berktaş çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akçam, T. (2008). Türk Ermeni Gerilimi ve Atılması Gerekli Adımlar, A. Onay (Ed.). *Bir Zamanlar Ermeniler Vardı* içinde (149-203). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Akçura, Y. (1991). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları VII. Dizi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akçura, Y. (2007). *Türkçülük, Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, İstanbul: İlgi, Kültür, Sanat Yayıncılık.
- Aksoy, G. (2009). "Anadolu Aleviliği"nden Dersim'e, Ankara: Dipnot Yayıncılık.
- Akyol, M. (2006). *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, 4. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Alpkaya, F. (1998). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Altuğ, S. (2008). *Suriye Arap Milliyetçiliğinde Vatan ve Suriyelilik (1919-1939)*. İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Sayı 39, syf, 71-94.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler*, 2. Baskı, (İ. Savaşır çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arai, M. (2001). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, T. Bora, M. Gültekinil. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), içinde (180-195). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arı, T. (2008). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi*, 4. Baskı, Bursa: MKM Yayınları.
- Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, (F.B. Aydar çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (2000). *İkinci Adam*, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Aydın, E. (2013). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*, 5. Baskı, İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Aydın, S. (2000). *Modernleşme ve Milliyetçilik*, 2. Basım, İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Başgil, A. F. (2007). *Din ve Laiklik*, 8. Baskı, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Baydur, M. (2004). *Kemalizm ve Değişen Paradigma*, İstanbul: İlk Yayınları.
- Belge, M. (2001). Mustafa Kemal ve Kemalizm, T. Bora ve M. Gültekengil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt II*. T. Bora, M. Gültekin (Ed.), içinde (30-45). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2004). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 7. Baskı, (A. Kuyaş çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bila, H. (1999). *CHP 1919-1999*, 2. Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.
- Bozarlan, H. (2008). Bazı Karşılaştırma Unsurları: Ermeni ve Yahudilerin Yok Edilmesi, A. Onay (Ed.). *Bir Zamanlar Ermeniler Vardı* içinde (71-115). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bozkurt, G. (1996). *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Busekist, A. V. (2010). Dil Milliyetçiliğinin Başarıları ve Başarısızlıkları, A. Dieckhoff, C. Jaffrelot, (Ed.) *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek* (D. Çetinkasap çev.), içinde (179-207). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cohen, R. (2000). *Amarna Diplomacy: the Beginning of the International Relation*, Baltimore: John Hopkins University, akt. Gürson, P. (2010). Suriye, Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları.
- Commins, D. (1993). *Osmanlı Suriyesi’nde Islahat Hareketleri*, (S. Ayaz çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları.
- Commins, D. (1995). Syria, John L. Esposito, (Ed.). *The Oxford Encyclopedia Of the Modern Islamic World* içinde (156-160). New York: Oxford University Press.

- Çetinkaya, Y. D. (2008). Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Küreselleşmesi, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), Cilt 4, 3. Baskı, içinde (91-102), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Davison, A. (2002). *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik: Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme*, (T. Birkan çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Daviş, A. (2004). *Arap Milliyetçiliği Zaferden Umutsuzluğa*, (L. Yalçın çev.). İstanbul: Literatür Yayıncılık.
- Dawisha, A. (1974). The Transnational Party in Regional Politics: Arab Ba’th Party, *Asian Affairs*, Vol. 5, No:1 s.23 akt. Özkoç, Ö. (2008). *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, syf. 35.
- Devlin, J.F. (1991). *The Baath Party: Rise and Metamorphosis*, *The American Historical Review*, Vol.96, No,4-5, 1396-1407. 2 Temmuz 2015, eds.b.ebscohost.com
- Dieckhoff, A.(2010). Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilik Mi? A. Dieckhoff, C. Jaffrelot, (Ed.) *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek* (D. Çetinkasap çev.). içinde (83-102). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Duman, M. Z. (2010). *Türkiye’de Laiklik Sorunu’nun Siyasal Temelleri*, *Uluslar arası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, syf: 284-303. 19 Ocak 2014. <http://www.insanbilimleri.com/>
- Dündar, F. (2008a). *Modern Türkiye’nin Şifresi İttihat ve Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dündar, F. (2008b). *Milli Ezber: Saf Türk- Karışık Öteki*, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), Cilt 4, 3. Baskı, içinde (893- 900), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eflak, M. (1963). *Fi Sabil al-Ba’th*, 3. Baskı, Beyrut, akt. Van Dam, N. (2000). *Suriye’de İktidar Mücadelesi*, (A. İdiz, A. F. Çalkıvık çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, syf: 42.

- Erişirgil, M. E. (1984). *Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erözden, O. (1997). *Ulus Devlet*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Ertunç, A. C. (2004). *Cumhuriyetin Tarihi*, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Erüreten, B. M. (1998). *Kemalizm Çağdaş Devlet- Çağdaş Toplum*, İstanbul: Sistem Mücellit.
- Ferry, J. M. (2010). Avrupa Meselesi ve Ulus-Sonrası Entegrasyon A. Dieckhoff, C. Jaffrelot, (Ed.) *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek* (D. Çetinkasap çev.). içinde (291-313). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Galvanı, J. (1974). *Syria and the Baath Party*, Merip Reports, No.25, 27 Temmuz 2015, www.jstor.org.
- Gelvin, J. L. (2005). *The Modern Middle East A History*, Newyork: Oxford University Press.
- Gellner, E. (2006). *Uluslar ve Ulusçuluk*, 2. Baskı, (B. Ersanlı, G. Özdoğan çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Gellner, E. (1998). *Milliyetçiliğe Bakmak*, (S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarik çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gencer, B. (2000). Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri, Birikim Dergisi, Sayı: 84, syf: 151-171. 19 Ocak 2014. <http://www.birikimdergisi.com/pdf/84.pdf>
- Georgeon, F. (2007). Kemalizm ve İslam Dünyası(1919-1938) Bazı İşaret Taşları, *Kemalizm ve İslam Dünyası* İ. Gökalp, F. Georgeon (Ed.), (C. Akalın çev.). 2.Basım, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Georgeon, F. (2008).Yusuf Akçura, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), Cilt 4, 3. Baskı, içinde (505-514) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göçek, F. M. (2008). Osmanlı Devleti’nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyolojik Bir Yaklaşım, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), Cilt 4, 3. Baskı, içinde (63-76), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Gökalp, Z. (2013a). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2013b). *Türkçülüğün Esasları*, 8. Baskı, İstanbul: Toker Yayınları.
- Görgülü, İ. (2002). *Atatürk'ten Ermeni Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınları.
- Guibernau, M. (1997). *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, (N. N. Domaniç çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Gülalp, H. (2007). Milliyete Karşı Vatandaşlık, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus Devletin Sorgulanması* H. Gülalp (Ed.), (E. Kılıç çev.) içinde (11-34) İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürson, P. (2010). *Suriye*, Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Harbi, M. (1998). Arap Ulusal Mitini Sorgularken, J. Leca, (Ed.). *Uluslar ve Milliyetçilikler* (S. İdemen çev.) içinde (84-88). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hathaway, J. (2008). *Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, London: Pearson Longman akt, Salık, N.(2014). Syrian Foreign Policy From Independence To Baathist Coup 1946-1963, Ankara: Orion Kitabevi.
- Heyd, U. (1979). Türk Ulusçuluğunun Temelleri, (K. Günay çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hinnebusch, R. (2011). *The Ba'th Party in Post-Ba'thist Syria: President, Party and Struggle for 'Reform'*, Middle East Critique, 20:2, 109-125, <http://dx.doi.org/10.1080/19436149.2011.572408>
- Hobsbawm, E. J. (2010). 1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program, Mit, Gerçeklik", 4. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hourani, A. (2013). *Arap Halkları Tarihi*, 10. Baskı, (Y. Alogan çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İstanbul Ticaret Odası, (2000). *Suriye Ülke Etüdü*, Volkan Aydos, Meltem Duran, (Ed.) İstanbul: İTO yayınları.

- Kara, M. (2007). *Between Pan-Arabism and Regionalism: Mapping Nationalist Discourses During Hafez Al Assad's Era in Syria*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Karacakaya, R. (2005). *Türk Kamuoyu ve Ermeni Meselesi, 1908-1923*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Karakaş, M. (2006). *Küreselleşme ve Türk Kimliği*, Ankara: Elips Kitap.
- Karakaş, M. (2008). *Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 6, Sayı 11, syf:435-476.
- Karakaş, M. (2012). *Türkçülük ve Türk Milliyetçiliği*, Doğu Batı Dergisi, Sayı 38, 57-76.
- Karakaş, M. (2013). *Türkiye'nin Kimlikler Siyaseti ve Sosyolojisi*, Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt 8, Sayı 2.
- Karpat, K. H. (2008). *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, 2. Baskı, (A.Z. Durukan, K. Durukan çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Karpat, K. H. (2010a). *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, (G. Ayaş çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010b). *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, 4. Baskı, (G. Ayaş çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2011). *Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, 2. Baskı, (C. Elitez çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Khadduri, Majid (1951). *Constitutional Development in Syria*, The Middle East Journal, Vol. 5, No. 2, syf. 146-147 akt. Şen, S. (2004). *Ortadoğu'da İdeolojik Bunalım Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, İstanbul: Birey Yayıncılık, syf. 144-145.
- Kaylani, N. M.(1972). *The Rise of the Ba'th, 1940-1958: Political Success, Party Failure*, International journal of Middle East Studies, Cilt: 3, No, 1, syf: 3-23.
- 12 Haziran 2015, www.jstor.org

- Koçak, C.(2008). Kemalist Milliyetçiliğin Bulanık Suları, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), Cilt 4, 3. Baskı, içinde (37-43). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koraltürk, M. (2007). “Gazi Bana Çok Kızmış...” *Ahmet Hamdi Başar’ın Hatıraları Meşrutiyet, Cumhuriyet ve Tek Parti Dönemi*, Cilt:1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Koraş, F. (2009). *Suriye’de Toplumsal Yapının Dönüşümü ve Arap Milliyetçiliğinin Gelişimi 1860-2000*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Koyuncu, A. A. (2013). *Arap Baharında Suriye; Milliyetçilik ve Ulus İnşası*, Ankara: Altınpost Yayıncılık.
- Köker, L. (2000). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2001). Kemalizm/Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi, T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2* içinde (97-112). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Küçük, M. (2008). Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 4, T. Bora, M. Gültekin (Ed.), 3. Baskı, içinde (901-910) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13, syf: 109-128. 17 Ekim 2014. www.isam.org.tr.
- Laçiner, Ö (2008). Önümüzdeki Geçmiş, A. Onay (Ed.). *Bir Zamanlar Ermeniler Vardı* içinde (55-70). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lenczowski, G. (1966). Radical Regimes in Egypt, Syria and Iraq: Some Comperative Observations on Ideologies and Practices, *The Journal Of Politics*, Cilt: 28, Sayı:1, syf: 29-56. 25 Ağustos 2015. <http://www.jstor.org/stable/2127633>

- Luizard, P.J. (2013). *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*, (E. Demircioğlu çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2008). Ermeni Meselesinin Öteki Yüzü, A. Onay (Ed.). *Bir Zamanlar Ermeniler Vardı* içinde (117-147). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2008). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 15. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Massicard, E. (2007). *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, (A. Berktaş çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ma’oz, M. (1991). *Esed: Şam’ın Sfenksi*, (H. Gündüz çev.) İstanbul: Akademi Yayınları.
- Millas, H. (2010). 1908 Olaylarından Yüz Yıl Sonra Rum Milletinin Rolü Nasıl Değerlendirilir?”, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, S. Akşin, S. Balcı, B. Ünlü (Ed.) içinde (61-82) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Olcaytu, T. (1998). *Dinimiz Neyi Emrediyor, Atatürk Ne Yaptı? Devrimimiz, İlkelerimiz*, 8. Baskı, Ankara: Ajans Türk Basın ve Basım.
- Oran, B. (1997). *Atatürk Milliyetçiliği, Resmi İdeoloji Dışında Bir İnceleme*, 4. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Öz, B. (1992). *Osmanlı’da Alevi Ayaklanmaları*, 2. Baskı, İstanbul: Ant Yayıncılık.
- Özkoç, Ö. (2008). *Suriye Baas Partisi: Kökenleri, Dönüşümü, İzlediği İç ve Dış Politika (1943-1991)*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları.
- Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korparatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Parla, T. (1995). *Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Oku*, Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt III, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Phillips, C. (2015). Sectarianism and Conflict in Syria, *Third World Quarterly*, Cilt: 36, Sayı :2, syf: 357-376. 12 Haziran 2015. <http://dx.doi.org/10.1080/01436597.2015.1015788>
- Picard, E. (1995). Ba'th Parties, John L. Esposito, (Ed.). *The Oxford Encyclopedia Of the Modern Islamic World* içinde (156-160). New York: Oxford Univesity Press.
- Picard, E. (2007). Suriyeli, Iraklı Arap Milliyetçiler ve Kemalizm: Aynı Yöne Yönelme ve Birbirini Perdeleme, *Kemalizm ve İslam Dünyası* (C. Akalın çev.). İ. Gökalp, F. Georgeon (Ed.), 2.Basım, içinde (56-78) İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Pierret, T. (2014). *The Syrian Baath Party and Sunni Islam: Conflicts and Connivance*, Crown Center for Middle East Studies, No 77. 12 Haziran 2015, www.brandeis.edu/crown
- Pipes, D. (1989). The Alawi Capture of Power in Syria, *Middle Eastern Studies*, Cilt, 25, No, 4, syf: 429-450. 12 Haziran 2015. <http://www.jstor.org/stable/4283331>
- Salık, N. (2014). *Syrian Foreign Policy From Independence To Baathist Coup 1946-1963*, Ankara: Orion Kitabevi.
- Schüler, H. (1999). *Türkiye'de Sol Demokrasi Particilik Hemşerilik Alevilik*, (Y. Tonbul çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shiner, L. (1967). The Concept Of Secularization in Empirical Research, *Journal For The Scientific Study of Religion*, Vol: 6 No:2, pp. 209-212, akt. Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Bağlamında Din, *Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası*, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, syf: 109-128. 17 Ekim 2014. www.isam.org.tr.
- Sicherman, H. (2000). Hafez Al-Assad: The Man Who Waited Too Long, *Foreign Policy Research İnstitute*, 25 Ağustos 2015. <http://www.fpri.org/articles/2000/07/hafez-al-asad-man-who-waited-too-long>.

- Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins Of Nations*, New York, Blackwell, akt.
- Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Smith, A. D. (1994). *Milli Kimlik*, (B. S. Şener çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, A.D. (1995). Secularism, John L. Esposito, (Ed.). *The Oxford Encyclopedia Of the Modern Islamic World* Vol. 4 içinde (20-30). New York: Oxford Univesity Press.
- Sinanoğlu, S. (1954). “Laiklik Kelimesinin Etymonu ve Anlamları”, *Laiklik 1*, İstanbul: Milli Tesanüt Birliği Yayınları.
- Şehsuvaroğlu, L. (2008). *Türk Düşünce Tarihinde Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Boyutları*, İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Şen, S. (2004). *Ortadoğu’da İdeolojik Bunalım Suriye Baas Partisi ve İdeolojisi*, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Tan, A. (2010). *Kürt Sorunu Ya Tam Kardeşlik, Ya Hep Birlikte Kölelik*, 6. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Thiesse, A. (2010). Ulusal Kimlikler, Ulusaşırı Bir Paradigma, A. Dieckhoff, C. Jaffrelot, (D. Çetinkasap çev.). *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek* içinde (151-178). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Timur, T. (2010). Uluslaşma Süreci, İttihatçılık ve Devrim, *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, S. Akşin, S. Balcı, Barış Ünlü (Ed.) içinde (39-60), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Tok, Ö. (2009). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sisteminin Çözülmesi Bağlamında Ermeni Milleti Nizamnamesi, Hoşgörüden Yol Ayrımına Ermeniler*, Cilt 3, Erciyes Üniversitesi- Nevşehir Üniversitesi II. Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu, syf: 439-454
- Tunaya, T. Z. (2000). *Türkiye’de Siyasal Partiler Cilt III İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (1995). *Türkiye’de Siyasal Partiler 1859-1952*, 2. Baskı, İstanbul: Arba Yayınları.

- Tunçay, M. (2012). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. 6. Baskı, İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları
- Üstel, F. (2011). "Makbul Vatandaş'ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Van Dam, N. (2000). *Suriye'de İktidar Mücadelesi*, (A. İdiz, A. F. Çalkıvık çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vurmay, H. M. (2011). *Hafız Esed Döneminde Suriye'de Arap Milliyetçiliğinin Dönüşümü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Yetkin, A. (2013). Kemalizm ve Düzenin Laikleştirilmesi: Teorik Bir Bakış, Atatürk Üniversitesi ve İnkılap Enstitüsü Atatürk Dergisi, syf: 57-82.
<http://e-dergi.atauni.edu.tr/atauniad/article/view/5000136010>
- Yıldız, A. (2007). "Ne Mutlu Türküm Diyebilene" *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Kültürel Sınırları (1919-1938)*. 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2001). Kemalist Milliyetçilik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2* T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.) içinde (210-234). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Zisser, E. (1998). *Appearance and Reality: Syria's Decisionmaking Structure*, Middle East Review of International Affairs, Vol.2 No.2. 12 Haziran 2015, <http://www.rubincenter.org/meria/1998/05/zisser.pdf>
- Zisser, E. (2006). *Who's Afraid Of Syrian Nationalism? National and State Identity in Syria*, Middle Eastern Studies, Vol. 42, No. 2, syf. 179-198. 12 Haziran 2015, <http://www.jstor.org/stable/4284441>
- <http://www.gundem.be/tr/turkiye/halacoglu-pkk-lilarin-yuzde-sekseni-ermeni>