

GÜVENLİKTEN İÇERİ ULUSLARARASI: TÜRKİYE'DE GÜVENLİK VE LAİKLİK

Pınar BİLGİN*

Öz

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde güvenlik ve laiklik arasında daima girift bir ilişki olmuştur. Ancak bu ilişkinin analizi daha çok ülkenin iç dinamiklerine odaklı olarak yapılmıştır. Üretilen çalışmalar ağırlıklı olarak güvenlik ve laiklik ilişkisinin iç siyaset boyutu üzerinde durmuş, laikliğin Cumhuriyet döneminin önemli bir kısmında “ulusal güvenlik” meselesi olarak sunulmuş olmasına ve bu sunumun etrafında şekillenen uygulamalara odaklanmıştır. Bazı çalışmalarında “dış dünya” dinamiklerinden bahis varsa da dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışları incelenmiş değildir. Hâlbuki dönemin dünya dinamiklerinin Türkiye’deki siyaset yapıcılar tarafından nasıl anlaşıldığını incelemeye başladığımızda laiklik ve güvenlik ilişkisine dair başka ipuçları ile karşılaşırız. Bu çalışmanın amacı, güvenlik ve laiklik arasındaki ilişkinin “uluslararası” boyutunu Türkiye bağlamında incelemenin gereğine işaret etmektir. Bu inceleme yapılırken kullanılacak olan anahtar kavram, “güvenlikten içeri uluslararası”dır. Burada kastedilen, siyaset yapıcılarının güvenlik yaklaşımlarını şekillendiren “uluslararası” anlayışı ve bu anlayışı inceleme gereğidir.

Anahtar Kelimeler: güvenlik, laiklik, dış politika, Türkiye, postkolonyel, eleştirel

THE INTERNATIONAL IN SECURITY: SECURITY AND SECULARISM IN TURKEY

Abstract

The Republican era has witnessed a close relationship between security and secularism in Turkey. More often than not, analyses of this relationship have focused on domestic factors, interrogating the ways in which secularism has come to be portrayed and approached as a “national security” issue by policy-makers. Where some studies have looked at the international context, they have not inquired into the conceptions of the international that shaped the practices of the policy-makers in question. However, looking into policy-makers' conceptions of the

* Prof. Dr., Bilkent Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, e-posta: pbilgin@bilkent.edu.tr

international reveal important aspects of the relationship between security and secularism. This paper seeks to underscore the need for analysing the “international” in the relationship between security and secularism by focusing on the case of Turkey. In doing so, the paper offers the concept of “the international in security”, pointing to the need for inquiring into policy-makers' conceptions of the international and the ways in which such conceptions have shaped (and shaped by) their discourses and other practices of security.

Keywords: *security, secularism, foreign policy, Turkey, postcolonial, critical*

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde güvenlik ve laiklik arasında daima girift bir ilişki olmuştur. Güvenlik ve laiklik arasındaki ilişki Türkiye'ye özgü değildir. Örneğin Batı Avrupa'da laikleşmenin tarihi incelendiğinde hem toplumsal, hem de topluluklar-arası güvensizliklere ilişkin kaygıların ön planda olduğu görülür (Toulmin, 1990). Türkiye bağlamında ise laiklik ve güvenlik ilişkisinin analizi daha çok ülkenin iç dinamiklerine odaklı olarak yapılmıştır. Üretilen çalışmalar ağırlıklı olarak güvenlik ve laiklik ilişkisinin “iç siyaset” boyutu üzerinde durmuş, laikliğin Cumhuriyet döneminin önemli bir kısmında “ulusal güvenlik” meselesi olarak sunulmuş olmasına ve bu sunumun etrafında şekillenen uygulamalara odaklanmıştır. Bazı çalışmalarında “dış dünya” dinamiklerinden bahis varsa da dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışları incelenmiş değildir. Halbuki dönemin dünya dinamiklerinin Türkiye'deki siyaset yapıcılar tarafından nasıl anlaşıldığını incelemeye başladığımızda laiklik ve güvenlik ilişkisine ilişkin başka ipuçları ile karşılaşırız. Bu ipuçları erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde laikliğin güvenlik ile ilişkileneceğinin sadece “iç siyaset”e ilişkin kaygılardan ibaret olmadığına, bu dinamiklerin bir de “uluslararası” boyutunun olduğuna işaret eder.

Bu yazıda amacım, güvenlik ve laiklik arasındaki ilişkinin “uluslararası” boyutunu da incelemenin gereğine işaret etmek. Çalışmanın önerisi şöyle: siyasi alanda atılan adımları ve bu adımların güvenliliğini (*securityness*) anlamak için yalnızca iç dinamikleri araştırmak yeterli değildir; aynı zamanda “uluslararası” olanı da incelemeye gerek vardır: *hem* uluslararası ortamı, *hem de* bu ortamın yarattığı güvensizliklerin dönemin aktörleri tarafından nasıl anlaşıldığını. Bu öneri, Türkiye'de laikleşme kararının verildiği erken Cumhuriyet dönemine odaklanarak desteklenecektir. Türkiye'de güvenlik ve laiklik ilişkisi incelenirken başlangıç noktalarından birinin o dönemin uluslararası ortamı ve dönemin aktörlerinin uluslararası anlayışı olması gerektiğinin altı çizilecektir. 1920 ve 1930'lu yıllarda Avrupa “uluslararası toplum”unu (*international society*)¹ hala kolonyel dönemin hiyerarşik uluslararası anlayışı ve bu hiyerarşinin yapıtaşı olan “medeniyet

¹ Burada “uluslararası toplum” derken kastedilen, Westfalya Antlaşması (1648) sonrasındaki süreçte Avrupa devletleri arasında kendi ilişkilerini yönetmek için geliştirdikleri normlar çerçevesinde ortaya çıkan devletler toplumdur. Özellikle İngiliz Okulu kuramcılar tarafından incelenen “uluslararası toplum” incelemeleri için bkz. örneğin: (Bull ve Watson, 1984; Gong, 1984; Watson, 1992).

standardı” (*standard of civilisation*) şekillendiriyordu. Aşağıda işaret edileceği gibi, erken Cumhuriyet dönemi siyaset yapıcıları bu hiyerarşi ve onu oluşturan “medeniyet standardı” yapıtaşının farkındaydı; attıkları adımları da bu bağlamdaki güvensizliklere referans vererek açıklıyorlardı.

Türkiye’de güvenlik ve laiklik ilişkisi incelenirken başlangıç noktalarından birinin (sadece biri, çünkü başka başlangıç noktaları da vardır) o dönemin uluslararası ortamı ve dönemin aktörlerinin uluslararası anlayışı olması gerektiğine dikkat çekmek önemlidir. Çünkü zamanında alınan kararları o günün karar alıcılarının dünyayı nasıl gördüklerini (yani “uluslararası” anlayışlarını) inceleyerek değerlendirmek gerekir.² Bu amaca yönelik olarak Türkiye’nin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışı incelenecek ve Türkiye’nin erken Cumhuriyeti dönemi tarihinden seçme metinlerin “güvenlik okuması” yapılacaktır. “Güvenlik okuması” derken kastedilen, dönemin siyasi aktörlerinin dünyanın nasıl işlediğine ilişkin anlayışlarının gündelik siyasette başvurdukları “tehlike söylemleri” (*discourses of danger*) üzerinden incelenmesidir. Üzerinde durulacak olan husus, dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışının ve bu anlayış çerçevesinde şekillenen güvenlik kaygılarının Türkiye’nin laikliğe geçme sürecinde merkezi rol oynamış olması durumudur. Makalenin sonuç bölümünde güvenlik ve laiklik arasındaki ilişkinin “uluslararası” boyutu gözden kaçırılırsa özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra oluşan ortamda kristalleşen güvensizliklerin de anlaşılamayacağına işaret edilecektir.

“Güvenlikten İçeri Uluslararası”

28 Şubat 1997 “post-modern darbesinin” yarattığı kutuplaşma ortamında Türkiye siyasetinin farklı boyutlarına ilişkin üretilen çalışmaların ortak özelliği, güvenlik ve laiklik arasındaki ilişkiye güncel “iç siyaset” penceresinden bakmış olmalarıdır (örneğin: Yavuz, 2000). Laikliğe ilişkin kaygıların güvenlik dili kullanılarak ile ifade edilmesinin “ulusal güvenlik” kavramını iç siyaseti şekillendirmekte nasıl araçsallaştırıldığına işaret eden bu çalışmalar, güvenlik ve siyaset arasındaki girift ilişkinin “ulusal” boyutunu anlamak konusunda önemli yol aldılar (mesela bkz.Cizre-Sakallıoğlu, 1996). Ancak bunu yaparken meselenin “uluslararası” boyutu gözden kaçırılabilirdi (fakat bkz. Bilgin, 2008a; Bilgin, 2008b).

Bu demek değildir ki söz konusu tartışmalarda “dış dünya”daki dinamiklere hiç değinilmemiştir. Burada üzerinde durduğum, kendi başına dinamikleri olan ve “ulusal” olanı şekillendirilip aynı zamanda onun tarafından şekillendirilen bir alan olarak “uluslararası”nın dönemin siyaset yapıcıları ve karar alıcıları tarafından nasıl anlaşıldığının araştırma konusu yapılmamasıdır. Halbuki “uluslararası”, “dış dünya”daki dinamikleri içerir, ancak bu dinamiklerden ibaret değildir. Siyasi aktörlerin ve analistlerin “dünyanın nasıl işlediği”ne ait anlayışları da bu dinamikleri şekillendirir ve onlar tarafından şekillendirilirler (Bilgin, Basımda-b).

² Andrew Davison’un (1998, 2007) çalışmaları benzer bir analizi iç siyaset odaklı olarak sunar ve dönemin siyaset yapıcılarının laiklik denince ne anladıklarını inceler.

“İç siyaseti” anlamaya ve açıklamaya çalışırken uluslararası boyutu gözden kaçırmak, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler arasındaki iş bölümünün şekillendirdiği eğitim ve araştırma ortamında sık karşılaşılabilen bir durumdur. Bu eksiği telafi etmeyi amaçlayan “Avrupalılaştırma” ve “Dış Politika Analizi” gibi orta ölçekli kuramsal yaklaşımlar (*middle range theories*), iç ve dış politikanın ne kadar iç içe geçmiş olduğunun altını çizerken, bunu gözden kaçırmamanın anlayışımızı nasıl sınırlandırabildiğini de gösterirler. Öte yandan ve benzer şekilde önemli olarak, global ölçekli olan uluslararası ilişkiler kuramları da “uluslararası” olanın dünyanın farklı bölgelerinde nasıl anlaşıldığını inceleyecek şekilde geliştirilmeye başlanmıştır (bkz. Acharya et al., Basımda). Ancak, artık ister “ulusal” isterse “uluslararası” ölçekte çalışılsın, bu iki boyutun birinden diğerini seçmek bir “analiz düzeyi” (*level of analysis*) sorununa indirgenemez hale gelmiştir. Yapılan “analiz düzeyi” seçiminden bağımsız olarak, “ulusal” ve “uluslararası” arasındaki ilişki konusunda ipuçlarına ihtiyacımız vardır; araştırdığımız konu ne olursa olsun.

Siyaset yapıcılarının ve karar alıcıların dünyayı nasıl anladıklarını keşfetmek için liderlerin “dünya görüşü”nü ve toplumların “siyaset kültürü”nü incelemek eskiden beri var olan araştırma alanlarıdır. Ancak, bunun yanısıra dönemin siyasetini (ve siyasetçisini) şekillendiren “uluslararası” anlayışının incelenmesine de gerek vardır. Çünkü iç politikada atılan her adımın bir de “uluslararası” boyutu bulunmaktadır. Bu boyut, dış politikayı şekillendirmekte belirgin olarak öne çıkmadığı zamanlarda “Dış Politika Analizi” yaklaşımlarının gözünden kaçabilmektedir. İç politikayı şekillendirmekte “dış kaynaklı” hareketler görünmediği zaman “Avrupalılaştırma” kuramının da gözünden kaçabilmektedir. “Karşılaştırmalı Siyaset” yöntemleri kullanılarak yapılan incelemelerde de “dış dünya”ya, içinden karşılaştırma yapmak için örnek seçilen bir “farklı ülkeler sepeti” muamelesi yapılabilmektedir. Diğer bir deyişle, “uluslararası”, kendi başına dinamikleri olan ve “ulusal” olanı şekillendirilip aynı zamanda onun tarafından şekillendirilen bir alan olarak incelenmeyebilmektedir. Halbuki atılan her adımda onu şekillendiren ve onun tarafından şekillendirilen bir “uluslararası” vardır.

“Uluslararası” olanı kendi alanım olan Güvenlik Çalışmaları kapsamında incelemek için ben “güvenlikten içeri uluslararası” (*the international in security*) adını verdiğim yaklaşımı öneriyorum (Bilgin, Basımda-b). “Güvenlikten içeri uluslararası” derken kastettiğim, gündelik siyasi dilde kullanılan “tehlike söylemleri”nin (Campbell, 1992) bize işaret ettiği “uluslararası” anlayışı. Önerim ise bu söylemleri çözümleyerek “iç siyaseti” şekillendiren (ve onun tarafından şekillendirilen) “uluslararası” anlayışını “keşfetmek”. Bu yaklaşımı başka çalışmalarında geliştirmeye başladım (Bilgin, Basımda-a; Bilgin, Basımda-b). Burada Türkiye örneği üzerinde durarak bu yeni yaklaşıma olan ihtiyacın altını çizeceğim.

Türkiye Siyaseti İncelemelerinde Güvenlik ve Laiklik

1920’li yıllarda başlayan Türkiye’nin laikleşmesi süreci, bu seçime olumlu olarak yaklaşanlar tarafından da eleştirenler tarafından da benzer şekillerde

anlaşılmış ve anlatılmıştır: “iç siyasete” ilişkin yapılan birtakım seçimlerin sunucu olarak. Laikliğin güvenlik ile olan ilişkisi de, iktidarda olanların kendi konumlarını korumak için laiklik uygulamalarına yönelik direniş ve eleştirileri “güvenlik” dili kullanarak cevap vermesi açısından incelenmiştir (örneğin: Yavuz, 2000). Ancak aşağıda da görüleceği gibi, bu tartışmalarda dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışlarına, güvenlik kaygılarına ve hiç bunların da zamanın laiklik anlayış ve uygulamalarını şekillendirmiş olabileceğine dair bir merakın izine rastlanmaz. Halbuki Türkiye’nin laikleşme sürecinin de bir “uluslararası” boyutu vardır. Bu boyutu görmek için, bu süreci başlatan ve yürütenlerin kendilerini açıklamakta kullandıkları “tehlike söylemleri”ni incelemek gereklidir (Bilgin, Basımda-b). Bu bölümde öncelikle “ulusal” boyutlu tartışmaları değerlendireceğim ve bu tartışmalarda “uluslararası” olanın ne derece incelendiğini ortaya koyacağım. Bunu takip eden bölümde ise “uluslararası” boyuta eğileceğim.

Bir grup araştırmacı, Türkiye’nin laikleşmesini, laiklik ve siyaset ilişkisi konusuna ilişkin “evrensel” olduğu varsayılan bir açıklamanın Türkiye ortamında kristalleşmesi olarak sunarlar (Ozankaya, 1981; Kili, 1969; Kili, 1980; Güllal, 2005). Dünyanın her yerindeki gelişmeleri anlamayı sağladığı düşünülen bu açıklamaya göre laikleşme, Avrupa’da başlamış ve modernleşme ile iç içe gelişmiş bir süreçtir (Berger, 1967). Türkiye’nin 1920’li yıllardan itibaren laikleşmesi de bu sürecin bir örneği olarak anlaşılmalıdır.

Bir ikinci grup araştırmacı, güvenlik ve laiklik arasındaki ilişkiyi Türkiye’nin “kendine özgü” olduğu varsayılan özelliklerinin altını çizerek açıklar. Bu ikinci grup araştırmacıya göre Türkiye’nin laikleşmesi, “merkez” ve “çevre” arasındaki güç paylaşımına yönelik çekişmenin bir boyutu olarak anlaşılmalıdır (Mardin, 1973; Mardin, 1981; Mardin, 2005; Toprak, 1981).

Burada altını çizmekte yarar var: ikinci grup araştırmacılar Türkiye örneğini anlamak ve anlatmaktaki eksiklere odaklanır. Yani “yerel” olanı betimler ve inceler. Bunun sonucu olarak da “evrensellik” iddiasındaki açıklamaların eksiklerini dokunmadan bırakır. Diğer bir deyişle, “evrensel” açıklamayı sorgulayan çalışmaları (mesela bkz. Asad, 2003; Cady ve Hurd, 2010) kendilerine başlangıç noktası yapan bu ikinci grup araştırmacı, getirdikleri eleştirinin temelini sorgulamaz (mesela bkz. Yavuz, 2000). Sorunların kaynağı laiklik açıklamasının “evrensellik” iddiası mıdır, yoksa bu açıklamanın noksanları mıdır, ya da Türkiye’nin her daim “istisna” olması varsayımı mıdır, açıkça dile getirilmez ve tartışılmaz.

Yukarıdaki durumun bir istisnası olarak “çoklu moderniteler” açıklaması gösterilebilir. Samuel Eisenstadt (2000) tarafından önerilen ve aralarında Nilüfer Göle’nin (2000) de bulunduğu çok sayıda araştırmacı tarafından benimsenip geliştirilen bu açıklamaya göre “modernite” Avrupa’da oluşup başka yerlere ihraç edilmiş bir olgu değildir (bkz. Davison, 2007). Modernite, başka zaman ve mekanlarda dünyanın farklı yerlerinde farklı şekillerde ortaya çıkıp gelişmiş olarak anlaşılmalıdır (Eisenstadt, 2000).

“Çoklu moderniteler” açıklaması çerçevesinden bakıldığında laikleşmenin Batı Avrupa dışında da modernleşme ile iç içe geçmiş olmasını varsaymanın ya da reddetmenin bir zemini yoktur. Örneğin Güney Asya’da modernleşme ve laiklik arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceleyen ve Hindistan laikliği örneğini vurgulayanlar vardır (Bhargava, 1998; Bhargava, 2002). Diğer yandan Hindistan’daki “din” anlayışı ve uygulamalarının “evrensel” olduğu varsayılan kategorilere uymadığına ve dolayısı ile “evrensellik” iddiasındaki laiklik incelemelerinin de bu nedenle güdük kaldığına işaret edenler de bulunmaktadır (Seth, 2004; Seth, 2007).³ Bu ikinci görüş, “yerel” olanın özelliklerini incelerken *hem* “evrensel” açıklamayı *hem de* “kendine özgü” açıklamayı red eder. Yani Hindistan örneğini incelemenin “evrensellik” iddiasındaki açıklamaların eksiklerine nasıl işaret ettiğini gösterirken bir yandan da bu eksikliklerin nasıl kapatılabileceğine dair önerilerde bulunur. Bu çalışmanın amaçları bakımından önemli olan, “çoklu moderniteler” açıklamasının, “evrensel” olduğunu varsayan laikleşme incelemelerini reddetmek yerine bu incelemelerin eksiklerini giderme yönünde bir çaba olması durumudur (bkz. Katzenstein, 2006).

Aslında modernitenin “global tarihi”ni yazmayı önerenler bu tartışmadan daha da esaslı bir çıkış önermektedirler (Bhambra, 2010; Subrahmanyam, 1997; Buck-Morss, 2009). Bu grup araştırmacıya göre asıl incelememiz gereken modernite fikrinin ve modernleşme süreçlerinin nasıl dünyanın farklı yerlerinde oluşan başlangıçlardan birbirini besleyerek oluştuğu ve geliştiğidir. Tek bir modernite vardır: global modernite (Bhambra, 2007a; Bhambra, 2007b). Diğer yandan, eksiklikleri olsa da “çoklu moderniteler” açıklamasının önemli katkısı şudur: “evrensel” oldukları iddiası ile aslında Batı Avrupa’nın “yerel” tecrübesini anlatanlar ile Türkiye örneğindeki gibi “yerel” açıklamalar ile yetinmemizi salık verenlerin arasında sıkışmış olan tartışmalardan bir çıkış yolu sağlamıştır.

Türkiye’nin laikleşmesi tartışmalarında “evrensel” açıklamayı kabul edenler ve reddedenlerin ortak noktası ise, laikleşmenin “uluslararası” boyutu ile ilgilenmemeleridir. Laikleşme açıklamasının iddia ettiği gibi “evrensel” değil de Batı Avrupa dinamiklerine odaklı olması eleştirilir (Davutoğlu, 1993; Davutoğlu, 1994). Ancak laikleşme açıklamasının Batı Avrupa’nın laikleştiği dönemlerde “uluslararası toplum”un oluşmasında ve kendini anlamasında oynadığı “oluşturucu” (*constitutive*) role değinilmez. “Karşılaştırmalı Siyaset” yöntemleri kullanılarak yapılan laikleşme incelemelerde bile “uluslararası”, kendi başına dinamikleri olan bir alan olarak karşımıza çıkmaz (bkz. örneğin: Kuru, 2011). Laikleşmenin uluslararası dinamikleri şekillendirmekte ve Avrupa “uluslararası toplum”una kendine özgü bir bilinç kazandırmakta oynadığı rolden bahsedilmez (karşılaştırmamız: Hurd, 2004a; Hurd, 2004b). Benzer şekilde, laikleşmekte olan, bu durumun bilincinde olan ve “medeniyet standardı”na bu bağlamda şekil veren Avrupa “uluslararası toplumu” üyelerinin bu sürece hiç girmediğini düşündükleri başkaları (mesela Osmanlı İmparatorluğu) ile olan ilişkilerini nasıl anlamlandırdığı da

³ Daha genel plandaki bir tartışma için bkz.: (Asad, 2003; Nandy, 1988).

sorgulanmaz (bkz. Hurd, 2006).⁴ Dolayısı ile Türkiye'nin laikleşme sürecinin "uluslararası" boyutu incelenmeden kalır; hem o dönemdeki "dış dünya" dinamiklerinin incelenmemesi bakımından, hem de bu dinamiklerin dönemin aktörleri tarafından nasıl anlamlandırıldığına araştırma konusu yapılmaması bakımından.

Bu demek değildir ki söz konusu tartışmalarda "dış dünya"ya hiç değinilmez. Burada eksikliğine işaret edilen, kendi başına dinamikleri olan ve "ulusal" olanı şekillendiren ve aynı zamanda onun tarafından şekillendirilen bir alan olarak "uluslararası"nın dönemin siyaset yapıcılarının tarafından nasıl anlaşıldığının tartışmalarda konu edilmemesidir (Bilgin, Basımda-b). Bu bölümün devamında belli başlı tartışmalarda "dış dünya" dinamiklerinin nasıl değerlendirildiğine bakacağım. Okuma kolaylığı açısından yukarıda kullandığım "evrensel" ve "kendine özgü" açıklamalar ayrımını koruyacağım.

Türkiye'nin laikleşmesini "evrensel" açıklamanın bir örneği olarak değerlendirenler, Halifeliğin kaldırılmasında diplomatik kaygıların oynadığı role değinirler, ancak dönemin "uluslararası" anlayışını merak etmezler. Halbuki Osmanlı Sultanının Halife titrini kullanması bu dönemde, Osmanlı siyaset yapıcılarının "uluslararası" anlayışındaki sarsılma ve yeni arayışlara girmeleri çerçevesinde gelişmişti (Deringil, 1998).⁵ Tarihsel olarak Osmanlı Sultanları "Halife" titrini kullanma hakkını 1517'de kazanmış ancak II. Abdülhamid öncesinde çok seyrek olarak kullanmışlardı (Ortaylı, 1983). II. Abdülhamid döneminde ise İmparatorluğun "uluslararası" alandaki meşruiyet zeminini sağlamlaştırmak için "Halife" titri daha sık kullanılmaya başlanmıştı. Bu sağlamlaştırmaya gerek duyulma ortamı, "uluslararası toplum"a üyeliği 1855'te kabul edilen Osmanlı İmparatorluğu'nun hâlâ "medeniyet standardı" tartışmalarının odağı olduğu bir dönemdi (Deringil, 2003). Bu yıllarda "İslam dünyası"nın başlı başına bir medeniyet, Osmanlı Sultanının da Halife olduğu için bu medeniyetin lideri olduğu, dolayısı ile "uluslararası toplum"un kendisine tanıdığına ötesinde, dünyada merkezi bir rolü olduğu görüşü ön plana çıkarılmaya çalışıldı, ancak karşılaşılan güvensizlikleri aşmakta yeterli olmadı (Bilgin, 2012). Cumhuriyet kurulduğunda "uluslararası toplum"un yarattığı güvensizliklere yönelik kaygılardan oluşan bu Osmanlı mirasını da devraldı.

3 Mart 1924 tarihinde Meclis'in aldığı bir kararla Hilafet kaldırıldı. Bu kararı "evrensel" açıklama çerçevesinde inceleyenler, Hilafetin o yıllarda Türkiye'nin bazı Avrupa devletleri ile olan "dış ilişkiler"ini karmaşıklıklaştırma riskini içerdiğine işaret

⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda veya Hindistan'da laiklik uygulamalarının Avrupa'dan daha önce ve farklı şekillerde görülmüş olması argümanı (Asad, 2003; Sen, 2006), buradaki tartışmayı belirlemez. Burada üzerinde durduğum tarihsel "gerçekler" değil, 19. yüzyıl Avrupa'sının kendisini ve "farklı" olarak gördüklerini nasıl ("yanlış") anlamış ve davranışlarının bu çerçevede nasıl şekillenmiş olduğudur (Keene, 2002). Tarihsel 'gerçeklerin' araştırılması üzerine bir tartışma için bakınız: (Trouillot, 1995).

⁵ Burada not etmekte yarar var: II. Abdülhamid'in Halife titrini önceki zamanlara göre daha sıklıkla kullanması da hem olumlu yaklaşanlar hem de eleştirenler tarafından "iç siyaset" dinamikleri bakımından anlaşılır (ama bkz. Ortaylı, 1983).

ederler. Milli Mücadele'nin önemli aktörlerinden Halide Edip Adıvar'dan alıntı yapan bir yazar, şöyle hatırlatır dönemin diplomatik kaygılarını: o yıllarda Avrupa devletleri ya Türkiye'nin Halife titrini kullanarak kendi iktidarlarını tehdit edeceğinden endişe ediyorlardı, ya da Halife titrini kendileri ele geçirip kullanmak istiyorlardı (Kili, 2003: 356). Bu açıdan bakıldığında Hilafetin kaldırılması, başkalarının Türkiye'nin iç ilişkilerine karışmasının önüne geçmiş, Türkiye'nin kendilerinin içişlerine karışacağından endişe edenlerin yüreğine su serpmiş bir adım olarak görülür. Bu çalışmanın amaçları bakımından önemli olan ise, “evrensel” açıklama çerçevesinde yapılan bu tartışmanın “uluslararası” yerine “dış ilişkiler”i incelemesidir.

Laikleşmenin Türkiye'ye özgü dinamikleri üzerinde duran açıklamalar “uluslararası” olana daha da az yer verirler. Bu tartışmalarda laiklik ve güvenlik ilişkisi üzerinde durulurken “iç siyaset” çekişmelerine vurgu yapılır. Türkiye'ye özgü açıklama penceresinden bakıldığında laikleşme sürecini anlamak için Cumhuriyet tarihi boyunca devam eden merkez-çevre çekişmesine ve o mücadelenin çevre düşünürleri nezdindeki travmalarından biri olarak da Hilafetin kaldırılmasına bakmak gerekir (Mardin, 1973; Mardin, 1981; Mardin, 2005). Gerçekten de Hilafetin kaldırılması 1920'li yıllarda Mustafa Kemal ve muhaliflerinin arasındaki mücadelenin ana dönüm noktalarından biri olmuştur (İnalçık, 2006). Ancak bu demek değildir ki bu kararı alanların değerlendirmesinde hem “ortam” hem de “alan” olarak “uluslararası” rol oynamamıştır. Rol oynayıp oynamadığını bilmeyiz, çünkü Mustafa Kemal ve muhaliflerinin “uluslararası” anlayışının ne olduğu, iki grubun anlayışlarının arasında fark olup olmadığı ve laikleşme konusundaki duruşlarının bu anlayışlar çerçevesinde şekillenmiş olup olmadığı incelemelerin odağı olmaz. O dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışının “uluslararası toplum”un uygulamalarını da şekillendiren “evrensel” laikleşme anlayışı (Berger, 1967) çerçevesinde şekillenmiş olması durumu ile ilgi yandırmaz (bkz. bir sonraki bölüm).

Türkiye'nin laikleşme sürecine ilişkin “evrensel” ve “kendine özgü” arasında kendine çok da yer bulamayan bir üçüncü açıklama daha vardır. Benim “ilerlemeci” adını verdiğim bu üçüncü açıklama, yukarıda bahsettiğim “çoklu moderniteler” açıklamasına benzer şekilde “evrensel” olanı reddetmeden eksiklerine işaret eder. Taha Parla ve Andrew Davison'un (2004b) çalışmalarında geliştirdikleri bu açıklamaya göre Türkiye'nin laikleşmesi süreci, “ulusal iktisadi kalkınma” yolunda atılmış adımlardan biri olarak anlaşılmalıdır. Bu açıklama, dönemin siyaset yapıcılarının dış dünyadaki gelişmeleri “kalkınma” çerçevesinde takip ettiklerinin ve laikleşmeyi de “ulusal kalkınma” sürecinin önemli bir parçası olarak gördüklerinin altını çizer. Parla ve Davison, dönemin siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışını incelemeyiz, ancak “ulusal kalkınma” anlayışlarının nasıl dış dünyadaki gelişmelerin özgün bir okuması ile şekillenmiş olduğuna işaret eder. Bu bakımdan “ilerlemeci” açıklama, bu üç grup açıklama arasında “uluslararası” boyuta en çok önem veren olarak değerlendirilebilir.

Özet olarak, Türkiye'nin laikleşmesi üzerine yapılan tartışmalarda laiklik ve güvenlik ilişkisi esas olarak “ulusal” boyuttaki çekişmelere vurgu yapılarak açıklanır. “Dış dünya” ile ilişkilerden bahsedildiğinde güvenliğin “dış dünya” boyutu belirir gibi olsa dahi “bir alan olarak uluslararası” incelemelerin odağı yapılmaz; siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışları incelenmez. Bu anlayış(lar)ın laikleşme konusundaki adımları (veya bu adımlara muhalefeti)⁶ şekillendirmiş olup olmadığı da merak uyandırmaz. Cumhuriyetin Osmanlı'dan miras aldığı “Müslüman” kimliğinin o dönemde Avrupa “uluslararası toplum” mensupları tarafından sorunsallaştırılmış, laikliğin bir “medeniyet standardı” olarak sunulmuş ve İmparatorluğun iç işlerine bu bağlamda müdahalede bulunmuş olması durumunun dönemin siyaset yapıcılarını kaygılandırmış olup olmadığı yakından incelenmez (fakat bkz. Hanioglu, 2008). Halbuki Avrupa “uluslararası toplum”unun küçümseyici ve/ya dışlayıcı tavırlarına ilişkin tartışmalar Osmanlı'nın son dönemlerinde başlamış (Yurdusev, 2003), Kurtuluş Savaşı yıllarında ve erken Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bu konuda bilgimiz vardır, ancak bu bilgi güvenlik ve laiklik ilişkisini inceleyen araştırmaları derinleştirmekte kullanılmış değildir. Bu hususu bir sonraki bölümde inceleyeceğim.

Erken Cumhuriyet Döneminde Türkiye Siyasetinin “Tehlike Söylemleri”nde Laiklik

Laiklik 1937 yılında Anayasa'ya girdi. Ancak Türkiye'nin laikleşmesine yönelik adımlar 1920'li yıllardan itibaren atılmaya başlamıştı. Bu nedenle Türkiye'de laikliğe bir karar anı olarak değil de bir süreç olarak bakmakta yarar vardır. Bu süreç içinde atılan adımlar şöyle sıralanabilir: 1924 yılında Hilafetin ilgası; aynı kanunla Şeriye ve Evkaf vekâletinin kaldırılması, bu vekâlet ile idare edilen medrese sisteminin kapatılması; 1928 yılında “Türkiye Devletinin Dini İslamdır” maddesinin Anayasa'dan çıkarılması; 1925 yılında “Batı tipi” giyimin benimsenmesi; 1926 yılında İsviçre'den uyarlanan yeni bir Medeni Kanun'un kabul edilmesi ve Gregoryen takvime geçilmesi; 1928 yılında Latin alfabesine, 1931'de metrik sisteme geçilmesi; 1934 yılında Soyadı Kanununun kabulü, Pazar gününün resmi tatil haline gelmesi; 1936 yılında İtalya'dan uyarlanan yeni bir Ceza Kanununun kabul edilmesi.

Makalenin bu kısmında bu adımlardan ikisine odaklanacağım: “Şapka Kanunu” ve “Medeni Kanun”. Şapka giyilmesi “dış dünya” ile dış görünüşte bir benzerlik sağlama çabası ise, İsviçre'den uyarlanan Medeni Kanun, ailenin laik çerçevede şekillendirilmesini öngörüyordu. Bu adımların siyaset yapıcılar tarafından “tehlike söylemleri” kullanılarak açıklanmış ve savunulmuş olması, bu makalenin amaçları bakımından önem taşımaktadır. Aşağıdaki incelediğim örnek metin alıntıları, erken Cumhuriyet döneminin siyaset yapıcılarının “uluslararası toplum” ve onun “medeniyet standardı” konusundaki güvensizliklerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda “uluslararası” anlayışlarına da işaret eder.

⁶ Batı-karşıtı düşüncenin pan-İslamcı ve pan-Asyatik bağlamlarda izini süren bir inceleme için bkz. (Aydın, 2007).

Daha ayrıntılı inceleyeceğim örneklere geçmeden “medeniyet standardı” söylemsel ekonomisinin yarattığı kaygılar üzerine genel bir gözlemde bulunacağım. Zamanın siyaset yapıcılarının “tehlike söylemleri”nde “uluslararası toplum”dan ve “medeniyet standardı”ndan sıklıkla bahis vardır. Cumhuriyet’in hedeflerinden biri olan “muasır medeniyet” seviyesi ile İstiklal Marşı’nda “medeniyet dediğin tek dışı kalmış canavar” derken bahsi geçen “medeniyet” bir ve aynıdır. İstiklal Marşı’nın bahis konusu dörtlüğü şöyledir:

Garbın afakını sarmışsa çelik zırhlı duvar
Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var.
Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar,
“Medeniyet” dediğin tek dişi kalmış canavar?

1921 yılında İstiklal Savaşı sürerken Meclis’te oylanarak kabul edilen İstiklal Marşı, “medeniyet”ten “canavar” olarak bahseder. Bunun nedeni “uluslararası toplum” ve uygulamalarındaki “medeniyet standardı”nın Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinde oluşturduğu kaygılardır (Bilgin, 2012).

O dönemde “fark”ı zamansallaştırarak (*temporalising difference*) “farklı” olanları kendinden “geri” kabul eden (Hindess, 2007; Helliwell ve Hindess, 2005) yaklaşımın Avrupa “uluslararası toplum” mensupları tarafından benimsemiş olması, Osmanlı devlet adamları tarafından kaygı verici bulunuyordu (Deringil, 1998). Çünkü 1855 yılında “uluslararası toplum”a girdiği kabul edilen Osmanlı’nın kendini değilse bile Müslüman olmayan vatandaşlarını yönetme yetisi daima sorgulanıyordu (Hanioğlu, 2008). Bu yaklaşım Kurtuluş Savaşı yıllarında da devam etmiş, “uluslararası toplum” üyeleri Türklerden bahsederken medeniyete katkılarını hep sorgulamışlardı (Karal, 1981). Demek istediğim şu ki, Mehmet Akif Ersoy’un “tek dişi kalmış canavar” nitelemesi “medeniyet standardı”nı uygulayarak kendinden “geri” gördüklerinin içişlerine karışan ve egemenliğini sınırlamaya yeltenen bazı “uluslararası toplum” üyelerine yönelik olarak anlaşılabilir. Erken Cumhuriyet dönemi siyaset yapıcılarının “uluslararası toplum”a yönelik kaygılarında abartma payı yok gibidir.

Cumhuriyet “tek dişi kalmış canavar” ile baş etmenin yolunu kendini “muasır medeniyet” seviyesine erişirmekte bulmuştur. Japonya ve Hindistan gibi dünyanın başka bazı devletleri tarafından da benimsenen bu yaklaşım (bkz. Abraham, 1998, Suzuki, 2009), “medeniyet standardı”nı kabul eder ve onu kendine empoze etmeyi deneyenleri kendi oyunlarında yenmeye çalışır. Kısaca toparlamak gerekirse, “medeniyet” erken dönem Cumhuriyet siyaset yapıcılarının “tehlike söylemleri”nde hem bir güvenlik tehdidine hem de bir güvenlik çözümüne işaret eder. Bu söylemsel ekonomiyi mümkün kılan ise dönemin hiyerarşik “uluslararası” anlayışıdır (Bilgin, Basımında-b).

Medeni Kanun

1926 yılında İsviçre'den uyarlanan yeni bir Medeni Kanun kabul edildi. Dönemin Adalet Bakanı Mahmut Esat (Bozkurt) yeni kanununun gerekçesini okurken şunları söylemiştir:

Özellikle çeşitli dinlere mensup uyruklara sahip devletlerde tek bir kanunun bütün toplumda uygulanma yetkinliğini kazanabilmesi için bunun dinle ilişkisini kesmesi ulus egemenliği için de bir zorunluluktur. Çünkü kanunlar dine dayanırsa, vicdan özgürlüğünü kabul zorunluluğunda bulan devlete, çeşitli dinlere girmiş uyrukları için ayrı ayrı kanun yapmak gerekir. Bu durum yüzyılımız devletinde temel koşul olan siyasal, toplumsal, ulusal birliğe tamamen aykırıdır. Anımsatmak gerekir ki devlet yalnız uyrukları ile değil yabancılarla da ilişki içindedir. Bu durumda olanlar için kapitülasyon adı altında ayrı hükümler kabul etmek zorunluluğu doğar. Lozan Andlaşması ile kaldırılan kapitülasyonların ülkemizde sürmesi için yabancılar tarafından dile getirilen gerekçenin en önemli yönü bu nokta olmuştur (Bozkurt, 1926).

Bu konuşmada Bozkurt Türkiye'nin Batı “uluslararası toplum”unun davranışlarından kaynaklanan güvensizliklerinden bahseder. Bu güvensizliklerin biri Lozan'da çıkan tartışmalar ve “uluslararası toplum”un kapitülasyonların devamı ısrarı ise, bir diğeri de bu ısrarı mümkün kılan “medeniyet standardı” söylemsel ekonomisidir.

Peki ama tehdit neydi? Tehdit, Türkiye'nin içişlerine müdahale edilmesi, kapitülasyonlar rejimi ile yapıldığı gibi egemenliğine sınırlamalar getirilmesidir. Kapitülasyonlar Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünün doruk noktasında olduğu bir dönemde verilmiş tavizlerdi. Ancak İmparatorluğun zayıfladığı dönemde “uluslararası toplum” üyeleri tarafından Osmanlı'nın içişlerine müdahale eder şekilde araçsallaştırılmışlardı (Hanioğlu, 2008). Kapitülasyonların tanıdığı ayrıcalıkları araçsallaştırılanların sadece “uluslararası toplum” üyelerinin vatandaşları değil aynı zamanda İslam dışındaki dinlere mensup bazı Osmanlı vatandaşları olması durumu, Osmanlı'da devlet-vatandaş ilişkilerine ayrı bir zorluk katmanı eklemişti (Bilgin ve İnce, 2015). 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'da cemaatler arası ilişkiler zaten içinden çıkması zor dinamikler içermeye başlamıştı. İmparatorluğun geleceğinin Avrupa “uluslararası toplumu”nun bazı mensupları tarafından “medeniyet standardı”na referansla ve Osmanlı'nın Müslüman olmayan toplulukları yönetme yetkisi sorgulanarak tartışılması, bazı devlet ileri gelenlerinin Müslüman olmayan vatandaşlara bakışını da olumsuz yönde değiştirmeye başlamıştı (Braude ve Lewis, 1982). Bu dönemde Osmanlı devlet adamları kapitülasyonlardan kaynaklı sorunları Müslüman olmayan cemaatlerin haklarını koruyacak şekilde çözümlenmek için çaba sarfettiler ancak kalıcı bir sonuca varamadılar (Üstel, 2001).

Kapitülasyonlar ve Müslüman olmayan cemaatlerin hukuki statüsü sorunu Lozan görüşmelerinde (1922-23) yine gündeme getirilmiş ve en zorlu sorunlardan biri haline gelmişti (Karacan, 1943). İsmet İnönü'nün başkanlık ettiği ekibi özellikle rahatsız eden karşı taraftan gelen “Türkiye'nin İslam hukuku ile yönetilen

geri kalmış bir ülke” olduğu değerlendirmesiydi (Davison, 1998). “Uluslararası toplum” üyelerinin kullandığı bu dil, “medeniyet standardı” söylemsel ekonomisi içinde üretilmişti ve şu mesajı veriyordu: “Medeniyet standardı” ölçütü bakımından geri kalmış bir halk, kendini yönetemez. Erken Cumhuriyet dönemi siyaset yapıcılarının bu durumdan şu dersi çıkardıkları sonucuna varılabilir: savaş meydanındaki zafer gereklidir ancak yeterli değildir; Avrupa “uluslararası toplum”unun kendinden “geri” kabul ettiklerinin tam bağımsız ve egemen idareyi hak etmedikleri iddiasına karşı bir savunma geliştirmek gereklidir. Türkiye’nin kendini yönetebileceği sorgulanmıyordu belki, ama Müslüman olmayan azınlıkların yönetiminde söz hakkı isteniyordu, ki bu da Kurtuluş Savaşının tam egemenlik hedefinden ödün anlamına geliyordu, kabul edilemezdi (Bilgin, 2009).

Bu dönemde bir yandan Lozan’da “eşit” muamelede ısrar edilmiş, diğer yandan “eşit” muamelenin alt yapısı hazırlanmaya başlanmıştır. Bu çabanın adı “muasır medeniyet” seviyesini yakalamak olmuştur. Bu amaca yönelik olarak ilk aşamada Milli İktisat Kongresi toplanmış, hukuki reformlar için komite oluşturulmuştur. Mustafa Kemal bu çabaları tanıtmak için Anadolu turuna çıkmıştır (İnalçık, 2006). Türkiye’nin laikleşmesi de işte bu çabaların bir parçası olarak görülmüştür ve sunulmuştur. Davison ve Parla’nın (2004a) da altını çizdiği gibi laikleşme sürecini şekillendiren “ilerlemeci” kaygılar vardır ve önemlidir. Ancak söz konusu “ilerlemeci” kaygılar Avrupa “uluslararası toplum”una ilişkin güvensizliklerin şekillendirdiği “uluslararası” anlayışı içinde oluşmuştur. Medeni Kanun örneğinde somut olarak gördüğümüz şudur: “medeniyet standardı”nın yarattığı güvensizliklere karşı bulunan çözüm, devletin din ayırt etmeden tüm vatandaşlarına aynı kanunları uygulaması siyasetini benimsenmesi ve bunun “uluslararası toplum” tarafından böyle anlaşılmasına gayret edilmesidir. Cumhuriyet’in sonraki yıllarında (özellikle uygulamada) bu prensiplerden uzaklaşmış olması durumu,⁷ zamanın siyasetini bu kaygıların şekillendirmiş olması değerlendirmesini geçersiz kılmaz. Benzer şekilde, zamanın siyaset yapıcılarının laikleşmenin diğer vasıflarının da farkında olduğu değerlendirmesini de yadsımaz. Burada işaret edilen, laikleşmenin erken Cumhuriyet dönemi siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışları çerçevesinde bir güvenlik çözümü olarak sunulmuş olması durumudur. Bu çalışmada laikleşmenin erken Cumhuriyet döneminde sağladığı diğer artılar üzerinde durulmamasının nedeni, bunların başka çalışmalarda ayrıntılı incelenmiş olmasıdır (Davison, 1998).

Şapka Kanunu

Şapka Kanunu 25 Kasım 1925’de kabul edildi. Bu adımı attıran amaçlardan biri dini giyim sembollerinin toplumda ayırım unsuru olmasının önüne geçmek ise (Kili, 2003: 172), bir diğer amaç da “Batı” tipi giyim stilinin benimsenmesiydi. Bu bakımdan şapkanın birinci amacı toplumsal ayrılıkları göz önünde olmaksızın kaldırarak topluluklar arasında var olan güvensizlikler ile mücadele etmek ise, ikinci amacı da Avrupa “uluslararası toplum”unun gözünde Türkiye’nin “farklı” olarak görülmesinin ve “farklı” olanların aynı zamanda “geri” kabul edilmesinin

⁷ Mesela bkz.: (Bali, 2003; Bali, 2011; Bali, 2012).

mümkün kıldığı “uluslararası” güvensizlikler ile baş etmekte. Bu çalışmanın amaçları bakımından önemli olan, Şapka Kanunu’nun da “tehlike söylemleri” ile açıklanmış ve savunulmuş olmasıdır.

1925 yılı yazında Kastamonu ve İnebolu’da yaptığı konuşmalarda Mustafa Kemal şapkayı ve genelde “Batı tarzı” kıyafeti halka anlattı. Bu konuşmalar “uluslararası toplum”un yarattığı güvensizliklere işaret ediyordu (Nereid, 2011). Bu mesajlar en açık şekilde *Cumhuriyet* gazetesinde 1925 yılında yayınlanmış bir makalede ortaya çıkar. Makalenin yazarı Şapka Kanunu’nun dünyaya şu mesajları verdiğini söylüyordu: “Türkler sizlerden farklı değildir; Türklerin de sizler gibi ‘yaşamak ve mutlu olmak’ hakkı vardır; Türkler de ‘sizin gibi insandır ve medeniyetin meyvelerinden yararlanma’ hakkı vardır” (içinde alıntı Mert, 1998: 211). Yazarın üzerinde durduğu şeydu: şapka giymek önemliydi, çünkü insanın dış görünümü ile mesaj vermesi, içinden geçenleri anlatmaktan daha kolaydı. Bu bakımdan şapka giymeye başlamak bir stil meselesi değildi, Avrupa “uluslararası toplum”una verilen bir mesajdı.

Şapka kullanımının gereğinin “tehlike söylemleri” ile anlatılması sadece sözde de kalmadı. Şapka Kanunu geçtikten sonra Doğu Karadeniz’de şapkayı bahane eden ancak daha derin kökleri olan bir ayaklanma başgösterdi. Ayaklanma bastırılırken bir yandan da Hamidiye zırhlısı bölgeye gönderildi. Hamidiye Rize kıyılarını kurusıkı top ateşine tuttu. Tarih kitaplarında üzerinde çok durulmayan bu olay, türklüğe konu olarak hafızalara kazındı. Türkünün sözleri şu şekilde:

Atma Hamidiye atma
Şapka da giyeceğiz
Atma Hamidiye atma
Vergi de vereceğiz

Gazete makalesinde şapkadan “Türklerin de mutlu olmaya hakkı olduğu”nu simgeliyor diye bahsedilmesini yazarın abartısı diye düşünmek mümkünse de, Hamidiye zırhlısının seferber edilmesi konunun devlet düzeyindeki merkezîliğine işaret ediyordu. Dönemin siyaset yapıcılarının gözünde şapka “sadece giyim”den ibaret değildi; hem söylemde hem de uygulamada “tehlike söylemleri” ile ifade ediliyordu.

Erkekler için şapka kullanımı üzerinde bu kadar ısrarla durulurken kadınlar için benzer bir kanun çıkarılmadı. Çarşaf giyilmesini özenilir olmaktan çıkararak azaltmak hedefleniyordu (Çalışlar, 2006). Yerel olarak kadınların kıyafetine müdahale edildiği haberleri zaman zaman duyulsa da çarşaf konusunun çözümlenmesinin zamana yayılmasının gerektiği genel kabul görüyordu. Yöntem olarak ise “yaşlılar hariç çarşaf giymeyi zorlaştırmak” seçilmişti (Berkes, 1964: 474).

Diğer yandan siyaset yapıcılarının kendi aileleri söz konusu olduğunda çarşaf yine “tehlike söylemleri” ile gündeme geliyor ve “Şapka Kanunu”nu açıklamakta kullanılan kaygılar dile getirilerek tartışılıyordu. Örneğin Mevhibe (İnönü) Hanım Lozan’a giderken İsmet İnönü kendisinden çarşafını çıkarıp yerine şapka giymesini rica etmişti. Bu ricasını açıklarken de Lozan’da “dünyanın önünde” Türkiye’nin

“yeni yüzünü” göstermek gerektiğinin altına çizmişti. Yıllar sonra bu olayı torununa anlatırken Mevhibe Hanım hem yaşadığı travmayı paylaşıyor, hem de kendisinin “milli menfaat”leri gerçekleştirmekte üzerine düşen rolü oynamak konusundaki kararlılığının altını çiziyordu (Bilgehan, 1994).

Bu makalenin amaçları açısından üzerinde durulması gereken nokta şu: erken Cumhuriyet döneminin siyaset yapıcıları dar bir manevra alanında hareket ediyorlardı. “Uluslararası toplum”a ve dayattığı “medeniyet standardı”na ilişkin kaygılar, Türkiye’nin değişmesini gerektiriyordu. Bu bakımdan çarşafın da terkedilmesi gerektiği düşünülüyordu. Aksi takdirde “uluslararası toplum”un kendisinden “farklı” olanı aynı zamanda “geri” göstermesi için fırsat verilmiş olacağından endişe ediliyordu. “Geri” olarak görülmenin hem uluslararası hukuk, hem de uluslararası siyaset bakımından sonuçları olduğu biliniyordu.⁸

Toparlamak gerekirse, erken Cumhuriyet dönemi Türkiye’sinin siyaset yapıcılarının laikleşme yolunda atılan adımları açıklamakta kullandıkları “tehlike söylemleri” laiklik ve güvenlik arasındaki ilişkinin “uluslararası” boyutuna işaret etmektedir. Bu boyut, “ulusal” olana odaklanan bir kısım tartışmalarda tamamen göz ardı edilmekte, bir kısım başka tartışmalarda ise, “dış ilişkiler”e indirgenmektedir. Hâlbuki siyaset yapıcıların “tehlike söylemleri”ni incelemek bize onların “uluslararası” anlayışları konusunda önemli ipuçları vermektedir.

Sonuç

Osmanlı’nın son dönemlerini yaşamış, Kurtuluş Savaşı yıllarındaki kaygıları henüz kaybolmamış olan bir neslin değerlendirmesinde “uluslararası”, “medeniyet standardı”ni dayatan devletler toplumunun yarattığı kaygılarla şekillenmişti (Bilgin, Basımında-b). Bu standart çerçevesinde “farklı” olan, “geri” ve kendini yönetmekte yetersiz olan olarak sunuluyordu (Fabian, 1983; Mamdani, 1996; Mamdani, 2001; Hindess, 2007). Laikliğin Avrupa “uluslararası toplum”unun oluşturucu unsurlarından biri olduğu bir ortamda, laik olmamak “farklı” olmanın unsurlarından birini oluşturuyordu. Eğer “uluslararası toplum”un kurallarını dayattığı bir ortamda Türkiye var olacaksa, güçlenmek için kendine alan ve zaman kazanması gerekiyordu. Savaş askeri sahada kazanılmıştı, ancak bu kazanımların korunması ve ilerlemek için “uluslararası toplum” tarafından eşit olarak tanınmak ve kabul edilmek de gerekiyordu. Laikleşme işte bu ortamda, Türkiye’nin “uluslararası” anlayışının şekillendirdiği güvensizlikler ile baş ederken benimsendi.

Ancak şu hususun altını tekrar çizmekte yarar var: Laiklik ile güvenlik arasındaki ilişkinin “uluslararası” boyutuna işaret etmek, dönemin siyaset yapıcılarının laikliğin diğer boyutlarını bilmediği ve/veya bunlara değer vermediği anlamına gelmez. Tam tersine, dönemin “tehlike söylemleri”ni inceleyince çıkan anlam, laikleşmenin hem iç hem de dış siyaset boyutlarının dönemin aktörleri

⁸ Ancak şapkanın benimsenmesinde dile getirilen kaygılar, çarşaf için de geçerliyse de bu ikinci konuda ne kadar hızlı hareket edilebileceğinin “ulusal” siyaset tarafından çizilen sınırları vardı. Bu sınırlar Latife Hanım örneğinde görülmüştü. Mustafa Kemal Atatürk ile kısa süre evli kalan Latife Hanım bu süre zarfında başını örtmüştü. Oysa Latife Hanım’ın evlenmeden önce ve boşandıktan sonra bir daha başını örtmediği biliniyor (Çalışlar, 2006).

tarafından anlaşıldığı ve önem verildiği yönündedir. Cumhuriyetin sonraki yıllarında bu kaygıların unutulmuş olması, güncel tartışmaların makalenin başında işaret edilen “iç siyaset” kaygıları ve sadece merkez-çevre ilişkileri çerçevesinde gerçekleşiyor olması, laikleşmenin “uluslararası” boyutunu görünmez kılmıştır belki, ancak incelenmesi gereğini ortadan kaldırmamıştır.

Erken Cumhuriyet dönemi siyaset yapıcılarının karşı karşıya oldukları Avrupa “uluslararası toplum”u, laikleşmeyi kendisi bakımından “oluşturucu” bir süreç, laikliği de bir “medeniyet standardı” olarak görüyordu. Kendi gelişmelerini ve modernleşmeyi laikleşme çerçevesinde anlayan bu uluslararası hiyerarşide, “farklı” olanlara da “geri” olarak bakıyordu. “Geri” olarak görülenlerin kendilerini yönetme hakkı tanınmayabiliyordu veya (Osmanlı örneğinde olduğu gibi) Müslüman olmayan vatandaşlarını yönetme becerileri sorgulanabiliyordu (Grovgoui, 1996). Türkiye’nin laikleşmesi kararını alan erken dönem siyaset yapıcılarının “uluslararası” anlayışı bu ortamda şekillenmişti.

Peki, bu inceleme günümüz dünyası için ne anlam ifade ediyor? Bugünün dünyası, II. Abdühamid’in karşılaştığı “uluslararası toplum”dan ibaret değil, çünkü o dönemde tek bir medeniyet olduğu varsayıyordu (Deringil, 1998). II. Abdülhamid, “uluslararası toplum” ile ilişkilerini İslam’ın da bir medeniyet olduğu ve kendisinin de Halife olarak bu medeniyetin lideri olduğu mesajı üzerine kurmuştu (Bilgin, 2008a). Ancak bu çaba Osmanlı’nın o dönemdeki güvensizliklerini karşılamada yeterli olmadı. Cumhuriyet döneminde tek medeniyet kabulü içinde verildi mücadele; “uluslararası toplum”un yarattığı kaygılar ile “muasır medeniyet” seviyesine erişip aşarak mücadele etmek gereği kabul edildi. Lakileşme süreci de, Türkiye’nin siyasi karar alıcılarının “uluslararası” anlayışının bir boyutu olarak gerçekleşti.

Günümüz dünyasında birden çok medeniyet olduğu kabulü artık sorgulanmıyor. “Uluslararası toplum”, Türkiye’nin liderlerinin önemli bir referans noktası olmaya devam ediyor; ancak artık sadece Avrupa’dan ibaret değil. Bu demek midir ki laiklik ile güvenlik arasındaki ilişkiyi “uluslararası” boyuttan kopuk olarak düşünmek artık mümkündür? Bu soruya olumlu cevap vermek zor. İran devletinin 1979 devrimi sonraki tecrübesi, laikliğin “uluslararası toplum”un kendini anlamasının bir parçası olmaya devam ettiğini göstermişti (Hurd, 2004a). 11 Eylül sonrasında gelişmeler bir “medeniyet standardı” olarak laikliğin yeniden ön plana çıktığı bir ortam yarattı (Hurd, 2007; Gutkowski, 2012). Sadece şiddet kullanan cihatçı eylemcilere veya ABD-karşıtı rejimlere değil, genel anlamda “Müslüman” kimliğini ön plana çıkaran tüm aktörlere yönelik askeri güvenlik odaklı yaklaşımlar yeniden gözlenir oldu. Bu yaklaşımlar hem Müslüman azınlıklar ile olan ilişkilerde, hem de Müslüman çoğunluklu ülkelerle olan ilişkilerde gözleniyor. Bu ülkelere yönelik güvenlik uygulamalarında “farklı” olanı “geri” olarak sunan ve başka coğrafyalarda kullanılması düşünülmeyen askeri yöntemleri buralarda kullanmaya yönelen bir eğilim gözlenir oldu (Bilgin, Basımda-c). Erken Cumhuriyet döneminin “uluslararası toplum”u ile bugünkü arasındaki farklılıklar yadsınmaz. Ancak o gün gibi bugün de laiklik ile güvenlik arasındaki ilişkiyi “uluslararası” boyuttan kopuk olarak düşünmek mümkün değildir.

Kaynakça:

- Abraham, I. (1998) *The Making of The Indian Atomic Bomb: Science, Secrecy and The Postcolonial State*, (New York: Zed Books).
- Acharya, A., Bilgin, P. ve Ling, L. H. M (Basımda) “Global IR special issue”, *International Studies Review*.
- Asad, T. (2003) *Formations of The Secular: Christianity, Islam, Modernity*, (Stanford: Stanford University Press).
- Aydın, C. (2007) *The politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, (New York: Columbia University Press).
- Bali, R. (2003) *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni 1923–1945*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- Bali, R. (2011) *Gayrimüslüm Mehmetçikler Hatıralar-Tanıklar*, (İstanbul: Libra Kitapçılık).
- Bali, R. (2012) *1934 Trakya Olayları*, (İstanbul: Libra Kitapçılık).
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, (New York: Anchor Books).
- Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*, (Montreal: McGill University Press).
- Bhambra, G. K. (2007a) “Multiple Modernities or Global Interconnections: Understanding the Global Post the Colonial”, içinde N. Karagiannis ve P. Wagner (der.), *Varieties of World-Making: Beyond Globalization*, (Liverpool: Liverpool University Press), ss.59-73.
- Bhambra, G. K. (2007b) *Rethinking Modernity: Postcolonialism and The Sociological Imagination*, (New York: Palgrave).
- Bhambra, G. K. (2010) “Historical Sociology, International Relations and Connected Histories”, *Cambridge Review of International Affairs*, (23): 127-43.
- Bhargava, R. (1998) “What is Secularism For?”, içinde R. Bhargava (der.), *Secularism and Its Critics*, (Delhi: Oxford University Press), ss: 486-542 .
- Bhargava, R. (2002) “What is Indian Secularism and what is it for?”, *India Review*, (1): 1-32.
- Bilgehan, G. (1994) *Mevhibe*, (Ankara: Bilgi).
- Bilgin, P. (2008a) “The Politics of Security and Secularism in Turkey: From the Early Republican Era to EU Accession Negotiations”, içinde D. Jung ve K. Rauderve (der.), *Religion, Politics and Turkey's EU Accession*, (London: Palgrave Macmillan), ss: 139-56.
- Bilgin, P. (2008b) “The Securityness of secularism? The case of Turkey”, *Security Dialogue*, 39 (6): 593-614.
- Bilgin, P. (2009) “Securing Turkey through Western-oriented Foreign Policy”, *New Perspectives on Turkey*, (40): 105-25.
- Bilgin, P. (2012) “Globalization and In/security: Middle Eastern Encounters with International Society and the Case of Turkey”, içinde S. Stetter (der.), *The Middle East and Globalization: Encounters and Horizons*, (New York: Palgrave Macmillan), ss: 59-76.

- Bilgin, P. (Basımda-a) “Do IR scholars engage with the same world?”, içinde K. Booth ve T. Erskine (der.), *International Relations Theory Today*, 2nd. ed., (Cambridge ve Malden: Polity Press).
- Bilgin, P. (Basımda-b) *The International in Security, Security in the International*, (London: Routledge).
- Bilgin, P. (Basımda-c) “Temporalizing Security: Securing the Citizen, Insecuring the Immigrant in the Mediterranean”, içinde A. M. Agathangelou ve K. D. Killian (der.), *Time, Temporality and Violence in International Relations: (De)Fatalizing the Present, Forging Radical Alternatives*, (London: Routledge).
- Bilgin, P. ve İnce, B. (2015) “Security and citizenship in the Global South: In/securing Citizens in Early Republican Turkey (1923-1946)”, *International Relations*, (29): 500-20.
- Bozkurt, M. E. (1926) *Medeni Kanun Esbabı Mucibe Layihası (Rationale for the Civil Code)*, <http://www.belgenet.com/yasa/medenikanun/gerekce_1926.html>, (10 Ağustos 2008).
- Braude, B. ve Lewis, B. (1982) *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society Vol. I-II*, (New York: Holmes and Meier Publishers).
- Buck-morss, S. (2009) *Hegel, Haiti, and Universal History*, (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Bull, H. ve Watson, A. (der.) (1984) *The Expansion of International Society*, (Oxford: Clarendon Press).
- Cady, L. E. ve Hurd, E. S. (2010) *Comparative Secularisms in A Global Age*, (Palgrave Macmillan).
- Campbell, D. (1992) *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, (Manchester: Manchester University Press).
- Cizre-Sakalhoğlu, Ü. (1996) “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, (28): 231-51.
- Çalışlar, I. (2006) *Latife Hanım*, (İstanbul: Doğan Kitap).
- Davison, A. (1998) *Secularism and revivalism in Turkey: a hermeneutic reconsideration*, (New Haven: Yale University Press).
- Davison, A. (2007) “Laiklik and Turkey's 'Cultural' Modernity: Releasing Turkey into Conceptual Space Occupied by 'Europe'”, içinde E. F. Keyman (der.), *Remaking Turkey: Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*, (Lanham: Lexington), ss: 35-46.
- Davutoğlu, A. (1993) *Alternative paradigms: the impact of Islamic and Western Weltanschauungs on political theory*, (New York: University Press of America).
- Davutoğlu, A. (1994) *Civilizational Transformation and the Muslim World*, (Mahir Publications).
- Deringil, S. (1998) *The well-protected domains: ideology and the legitimation of power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, (London: I.B. Tauris)
- Deringil, S. (2003) “They Live in a State of Nomadism and Savagery: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate”, *Comparative Studies in Society and History*, (45): 311-42.

- Eisenstadt, S. N. (2000) "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'", *Millennium: Journal of International Studies*, (29): 591-611.
- Fabian, J. (1983) *Time and the other: how anthropology makes its object*, (New York: Columbia University Press).
- Göle, N. (2000) "Snapshots of Islamic modernities", *Daedalus*, ss: 91-117.
- Gong, G. W. (1984) *The standard of "civilization" in international society*, (Oxford: Clarendon Press).
- Grovogui, S. N. (1996) *Sovereigns, Quasi-sovereigns and Africans: race and Self-determination in International Law*, (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Gülalp, H. (2005) "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, (41): 351-72.
- Gutkowski, S. (2012) "The British Secular habitus and the War on Terror", *Journal of Contemporary Religion*, (27): 87-103.
- Hanioglu, M. Ş. (2008) *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, (Princeton: Princeton University Press).
- Helliwell, C. ve Hindess, B. (2005) "The temporalizing of difference", *Ethnicities*, (5): 414-18.
- Hindess, B. (2007) "The Past is Another Culture", *International Political Sociology*, (1): 325-38.
- Hurd, E. S. (2004a) "The International Politics of Secularism: U.S. Foreign Policy and the Islamic Republic of Iran", *Alternatives*, (29): 115-38.
- Hurd, E. S. (2004b) "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, (10): 235-62.
- Hurd, E. S. (2006) "Negotiating Europe: The Politics of Religion and the Prospects of Turkish Accession", *Review of International Studies*, (32): 401-18.
- Hurd, E. S. (2007) "Political Islam and foreign policy in Europe and the United States", *Foreign Policy Analysis*, (3): 345-67.
- İnalçık, H. (2006) *Turkey and Europe in History*, (İstanbul: Eren).
- Karacan, A. N. (1943) *Lozan Konferansı ve İsmet Paşa*, (İstanbul: Maarif Matbaası).
- Karal, E. Z. (1981) "The Principles of Kemalism", içinde A. Kazancıgil ve E. Özbudun (der.), *Ataturk: the Founder of a Modern State*, (Hamden, CT: Archon Books).
- Katzenstein, P. J. (2006) "Multiple modernities as limits to secular Europeanization?", içinde T. A. Byrnes ve P. J. Katzenstein (der.), *Religion in an Expanding Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press), ss: 1-33.
- Keene, E. (2002) *Beyond the anarchical society: Grotius, colonialism and order in world politics*, (Cambridge: University Press).
- Kili, S. (1969) *Kemalism*, (İstanbul: Menteş Matbaası).
- Kili, S. (1980) "Kemalism in Contemporary Turkey", *International Political Science Review*, (1): 381-404.
- Kili, S. (2003) *The Ataturk Revolution: A Paradigm of Modernization*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları).

- Kuru, A. (2011) *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik-ABD, Fransa ve Türkiye*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Mamdani, M. (1996) *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*, (Princeton, N.J.:Princeton University Press).
- Mamdani, M. (2001) “Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism”, *Comparative Study of Society and History*, (43): 651-64.
- Mardin, S. (1973) “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, *Daedalus*, (102): 169-90.
- Mardin, S. (1981) “Religion and Secularism in Turkey”, içinde A. Kazancıgil ve E. Özbudun (der.), *Atatürk: Founder of a Nation State*, (Hamden, CT: Acrhon Books), ss: 191-219.
- Mardin, S. (2005) “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes”, *Turkish Studies*, (6): 146-65.
- Mert, N. (1998) *Cumhuriyet, Laiklik ve Din: 75 Yılda Düşünceler Tartışmalar*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları).
- Nandy, A. (1988) *The intimate enemy: Loss and recovery of self under colonialism*, (Delhi: Oxford University Press).
- Nereid, C. T. (2011) “Kemalism on the Catwalk: The Turkish Hat Law of 1925”, *Journal of Social History*, (44): 707-28.
- Ortaylı, İ. (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Hil Yayınları).
- Ozankaya, Ö. (1981) *Atatürk ve Laiklik: Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları).
- Parla, T. ve Davison, A. (2004a) *Corporatist ideology in Kemalist Turkey*, (Syracuse, NY: Syracuse University Press).
- Parla, T. ve Davison, A. (2004b) *Corporatist ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, (Syracuse, NY: Syracuse University Press).
- Sen, A. K. (2006) *Identity and violence: the illusion of destiny*, (New York: W. W. Norton & Co).
- Seth, S. (2004) “Reason or Reasoning? Clio or Siva?”, *Social Text*, (22): 85-101.
- Seth, S. (2007) *Subject lessons: The western education of colonial*, (India: Duke University Press).
- Subrahmanyam, S. (1997) “Connected histories: Notes toward a reconfiguration of early modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, (31): 735-62.
- Suzuki, S. (2009) *Civilization and empire: China and Japan's encounter with European international society*, (Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge).
- Toprak, B. (1981) *Islam and political development in Turkey*, (Leiden: Brill).
- Toulmin, S. E. (1990) *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, (New York: Free Press).
- Trouillot, M. R. (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*, (Boston: Beacon Press).
- Üstel, F. (2001) “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın İcadı”, içinde M. Ö. Alkan (der.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, (İstanbul: İletişim Yayınları).

- Watson, A. (1992) *The evolution of international society: a comparative historical analysis*, (London; New York: Routledge).
- Yavuz, M. H. (2000) “Cleansing Islam from the Public Sphere”, *Journal of International Affairs*, 54 (1): 21-42.
- Yurdusev, N. (der.) (2003) *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?*, (New York: Palgrave Macmillan).