DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:10 | SAYI:39 | KASIM, ARALIK, OCAK 2006-07 | ISSN: 1303-7242



MİLLİYETÇİLİK II

DOĞUBATI

10. YIL

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

MİLLİYETÇİLİK
II

39

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 39
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 64
Fax: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet

Dağıtım: Yaysat

Önceki Sayılar ve Abonelik için: 0 (312) 425 68 65

İÇİNDEKİLER

MİLLİYETÇİLİK ÖRNEKLERİ

HÜSEYİN KALAYCI 9
Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği

LIAH GREENFELD 31
Alman Milliyetçiliğinin Doğuşu

RECEP BOZTEMUR 59
Irak Milliyetçiliği: Toplumsal Bütünleşmede Ordunun Rolü ve Devletin Meşruluk Temelleri

SELİM ASLANTAŞ 83
Sırp İsyanları (1804-1815): Milli Bağımsızlık Hareketi Mi Burjuva Devrimi Mi Köylü Ayaklanması Mı?

FARUK BOZGÖZ 97
Arap Milliyetçiliği

İKİ KLASİK: VICO VE FICHTE

SEMA ÖNAL AKKAŞ 115
Vico ve Milliyetçilik

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU 129
Fichte ve Alman Milliyetçiliği

MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK

NAZIM İREM 157
Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus Devlet Modernliği

MAX WEBER 181
Millet

LERNA K. YANIK 189
Millet, Milliyet ve Milliyetçilik: Soğuk Savaş'ın Sonunda Türk Dış Politikasından Bir Kesit

SİNEMA VE MİLLİYETÇİLİK

ATİLLA GÜNEY 209
Resmî Milliyetçilikten Popüler Milliyetçiliğe Geçiş: 1960 Sonrası Türk Sineması Üzerine Siyasal Bir Deneme

KENZ

HASAN BÜLENT KAHRAMAN 229
Tocquevilleci Demokrasi, Toplumsal İktidar ve Sivil Toplum Kaygıları

ALİ UTKU 259
Ziya Gökalp'in *Felsefe Dersleri*: "Kayıp Eser"in 85 Yıl Sonra Yayımlanışı Vesilesiyle

TAŞKIN TAKIŞ 273
Sosyal Bilimlerin "Öteki" Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita



"Berlin, 1848 Devrimini Karşılıyor" , Jean-Baptiste Isabey

Milliyetçilik Örnekleri



"Öteki Kanada"

An Introduction to Canadian History, A.I. Silver, 1991

BATILI DEMOKRASİLERDE AYRILIKÇI MİLLİYETÇİLİK: QUEBEC MİLLİYETÇİLİĞİ

Hüseyin Kalaycı*

Liberal demokratik devletlerin de ayrılıkçı hareketlerle karşı karşıya olduğunu göstermesi bakımından Quebec milliyetçiliği sıkça örnek gösterilen ama pek bilinmeyen bir harekettir. Zengin doğal kaynakları ve kusursuz demokrasisiyle sakin ve çatışmasız bir göçmen ülkesi görünümündeki Kanada'nın dünyadaki ve Türkiye'deki bu "aşırı" olumlu imajı, Quebec sorununun uluslararası alanda meşruiyet kazanamamasına ve Kanada gibi âdil ve demokratik bir ülkede her türlü hakla donatıldıkları halde kendilerine dert arayan Fransız asıllıların şımarıklığı olarak algılanmasına neden olmuştur. Quebeclilerin, dünyanın diğer bölgelerindeki bazı ulusal azınlıklar gibi ciddi bir asimilasyon tehdidiyle ve merkezî hükümetin sistematik baskılarıyla karşı karşıya olmaması belki Quebec'in uluslararası destekten yoksun kalmasına yol açmıştır ancak Quebec sorunu Kanada'nın başını ağrıtmaya devam etmiştir. Dünyanın en gelişmiş demokrasilerinden biri olarak kabul edilen Kanada, çokkültürcülüğü resmî bir politika olarak benimsemesine ve Fransızca konuşan Quebec eyaletine birçok ayrıcalık ve özerklik tanıyan asimetrik bir federalizm uygulamasına rağmen Quebec halkını bünyesinde barındırmakta ve özellikle referandumlarla baş gösteren milliyetçilik krizini bastırmakta zorluk çekmektedir. Hemen başta belirtelim ki, Kanada sanılanın aksine, Batılı de-

* Hüseyin Kalaycı, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü.

mokrasiler arasında siyasal elitizmin en etkili olduğu ve halkın siyasete etkisinin en asgari düzeyde olduğu ülkelerin başında gelmektedir. Kanada'da en önemli kararlar hep kapalı kapılar ardında alınmış, ülke tarihinin en önemli anlarından ikisi; hem 1867 hem de 1982 Anayasası halkoylamasına sunulmadan kabul edilmiştir. 1867 yılında anayasanın referanduma götürülmemiş olması o dönemin koşulları içinde anlaşılabilir olsa da 1982 gibi yakın bir tarihte kabul edilen anayasanın halk onayına sunulmamış olması ciddi bir demokrasi ayıbı olarak eleştirilmiştir.

Ayrılıkçı hareketlerle demokratik yollarla mücadele edebilmek için otoriter devletlerin demokratikleştirilmesi, temel insan haklarına saygı gösterilmesi, federalizm, asimetrik yetki devri, ortaklık demokrasisi veya çokkültürcülük ve çokuluslu luk gibi yöntemler salık verilir. Demokrasisi zayıf ve bireysel hakların güvencede olmadığı ülkelerde ayrılıkçı hareketlerin varlığı olağan karşılanır, ancak iyi işleyen bir demokrasiye sahip olan Kanada, İspanya, İtalya, Fransa, İngiltere, Belçika gibi Batılı demokrasilerin de benzer şekilde ayrılıkçı taleplerle karşı karşıya kalması kafaları karıştırmaktadır. Rawls'a göre, anayasal demokratik devlet âdil devlettir, çünkü temel insan hakları ve siyasal hakların tüm vatandaşlar için eşit olarak sağlandığı ve muhafaza edildiği tek siyasal düzendir ve adaletin liberal demokratik görüşü,[1] Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'daki anayasal demokrasileri mükemmel adil devletler olarak gördüğünden, bu ülkelerden ayrılma taleplerini haklı bulmamaktadır. Ancak bu ülkeler mükemmel ya da makul düzeyde âdillerse, Kanada, İspanya, İtalya, İngiltere, Belçika ve Fransa gibi anayasal demokrasilerde ayrılıkçı hareketlerin ortaya çıkışı nasıl açıklanabilir?

Kanada'daki Quebec milliyetçilik sorununun, federalizmin çokuluslu bir devletin gerektirdiği şekilde işlememesinden mi, yoksa doğrudan milliyetçiliğin kendisinden mi kaynaklanmakta olduğu sorusuna cevap aranacak bu çalışmada çokuluslu federasyon ve çokkültürcülüğün milliyetçi hareketleri bertaraf etmekte yetersiz kaldığı, milliyetçiliğin asıl reçetesinin ulus-devlet olduğu ve mevcut egemenlik anlayışı değiştirilmediği sürece de ulus-devletin nihai hedef kalmaya devam edeceği gösterilmeye çalışılacaktır. Ulus-devletin krizinden bahsedildiği ve ulusal azınlık haklarının eskisine göre daha yoğun tartışıldığı bir dönemde, çokkültürcü demokrasiye sahip Kanada'da Quebec sorununun nasıl halledilmeye çalışıldığını incelemek Türkiye için de yol gösterici olabilir. Her ne kadar iki ülke arasında bir karşılaştırma yapmak zor olsa da federalizmi ve çokkül-

[1] Liberal Demokratik Adalet anlayışına göre, anayasasında temel medeni ve siyasal hakları güvence altına her devlet âdil devlettir. Öyleyse, "niçin birisi böyle bir devletten ayrılmak isteyebilir?" sorusu akla gelmektedir (Kreptul, 2003: 45-46).

türcülüğü benimsemiş bir ülkenin ayrılıkçı bir hareketi bertaraf etmek için izlediği yöntem ve elde ettiği sonuçlar benzer hareketlerle karşı karşıya olan Türkiye için önemli bir örnek oluşturabilir. Milliyetçi taleplerin dilsel ve kültürel hakların tanınmasıyla bertaraf edilmesinin kolay olmadığını göstermesi bakımından Kanada-Quebec anlamlı bir örnektir. Ancak ayrılıkçılık sorununun Türkiye'deki gibi bir trajediye dönüşmemiş ve tarafların silaha başvurmamış olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır.[2]

QUEBEC: BİR DEMOKRASİ SORUNU MU YOKSA MİLLİYETÇİLİK SORUNU MU?

Batı ülkelerinin milliyetçi taleplere demokratik yollardan çözüm arayışı onları yetki devretmeye itmiş, böylece birden fazla ulus barındıran İngiltere, İspanya, Belçika gibi bazı Batılı ülkeler üniter devletten çokuluslu federal devlete geçmeye başlamıştır.[3] Kanada, bu Batı ülkeleri arasında en çok yetki devretmiş ülkelerden Quebec ise dünyanın en geniş özerklik haklarıyla donatılmış bölgelerinden biridir. Ancak, Kanada gibi demokratik ülkelerin ayrılıkçı taleplerle karşı karşıya olmasından da anlaşılacağı üzere, ayrılıkçılık bir demokrasi ya da adalet sorunu olmaktan çok, bir milliyetçilik sorunudur. Ekonomik geri kalmışlık ve insan hakları ihlalleri ayrılıkçılığı besleyen unsurlardır ve birçok zaman da terörü teşvik etmektedir. Ancak ekonomik olarak İspanya'nın en zengin bölgelerinden biri olan ve sistematik insan hakları ihlallerinden bahsetmenin pek mümkün olmadığı, geniş özerklik sahibi Bask Ülkesi'nde en azından Franko dönemi sonrasındaki ETA terörünün kaynağının ekonomik geri kalmışlık ve demokrasi eksikliği olmadığı açıktır.

Kendi kaderini tayin çoğu zaman ayrılma düşüncesini içinde barındırsa bile her zaman bağımsızlık anlamına gelmemekte, bazı durumlarda siyasal özerklik de kendi kaderini tayin için yeterli sayılabilmektedir. Quebec, İskoçya, Katalonya ve Bask Ülkesi, Flanders uzun süredir kendi kaderini tayin hakkı için mücadele veren ama henüz kendi ulus-devletini kuramamış ulusal bölgelerden birkaçıdır. Her ne kadar bu bölgelerin bazısı bir kısım güç ve yetkileri kendi parlamentolarına aktarmayı başarıp yarı-devlet *(quasi-state)* kabul edilebilecek bir siyasal statüye erişmişse de hiçbirinin parlamentosu dış politika ve ekonomi politikası, savunma ve anayasal konularda yetkili değildir. Bu yüzden bu uluslar için devleti ol-

[2] Bunun tek istisnası, bir bakanı kaçırdıktan sonra öldüren ve 1970'deki Ekim Krizi'ne neden olan Quebec Kurtuluş Cephesidir (FLQ).

[3] Her ne kadar anayasasında federal bir devlet olduğu yazmıyorsa da İspanya uygulamada asimetrik federalizme örnek gösterilebilir bir ülkedir.

mayan uluslar terimi kullanılmaktadır (Guiberneau, 2004: 132). Fakat, devleti olmayan bu ulusların bulundukları ülke tarafından siyasal baskıya ya da kültürel asimilasyona uğradıkları için ya da merkezî devletin zayıflamasını bir fırsat bilerek kendi kaderini tayin hakkına başvurduklarını söylemek mümkün değildir (Bartkus, 1999: 200). Belki geçmişte farklı derecelerde haksızlığa uğramış, belki asimilasyon tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlarsa bile şu anda hiçbiri böyle bir tehdit altında değildir.

Ulusal azınlıkların özerklik ve tanınma arayışı içinde bulunduğu diğer demokratik ülkelerde olduğu gibi, Kanada'da da, Quebec milliyetçi hareketinin itici gücü değerlerin ve yaşam biçimlerinin uyuşmazlığı değil farklı ulusal kimlik anlayışıdır (Mendelsohn, 2002: 74). Özgürlük, insan hakları, farklılıklara saygı ve demokrasi gibi ortak değerler Quebec'i Kanada'yla bütünleştirmekte yetersiz kalmaktadır. Bağımsızlığa karşı çıkan Quebecliler bile kendilerinin, sınırları tanımlanmış kültürel ve siyasal bir ulus oluşturduğunu düşünmektedir. Şu an için ulus-devlet statüsünde olmasalar bile eyaletlerini bir bölge-devleti olarak görmekte ve hem günlük konuşma dilinde hem de siyasette Quebec'ten eyalet olarak değil devlet olarak bahsetmektedirler.[4] Quebec'in "kültürel ve siyasal anlamda ulus olarak tanımlanmasını mümkün kılan koşulları sağladığı[nı] ve toprağa dayalı *(teritoryal)* bu ulusun aynı zamanda bir bölgesel devlet" olduğunu ileri sürmektedirler. Quebecliler için Quebec, Kanada'nın bir eyaleti olmaktan daha fazlasıdır ve onu en iyi betimleyecek terim "bölgesel devlet"tir (Gagnon'dan akt. Langlois, 2002: 42-43). 1867'de kurulmuş Kanada Federasyonu'nun başlangıçta bir konfederasyon olduğunu öne süren Quebecliler, kendilerini ülkenin iki "halkından" ve Kanada'nın iki kurucu "ulusu"ndan biri olarak görmektedir. Oysa, çoğu İngiliz Kanadalı için Quebec sadece on eyaletten biridir, bu nedenle Quebec'in diğer dokuz eyaletten farklı bir statüde olması düşüncesine direnmektedirler. Quebec hükümeti ise, hem Kanada'nın herhangi bir eyaleti olmadıkları konusunda ısrar etmekte hem de kendisine tek muhatap federal hükümeti alarak Quebec sorununun çözümü için diğer eyaletlerle görüşmeyi reddetmektedir. Bu farklı bakış açılarından da anlaşılacağı üzere, birçok şekilde baş gösteren Quebec sorunu öncelikle bir statü sorunudur. Quebeclilerin, Kanada'nın iki kurucu *halkın/ulusun* konfederasyonu olduğu görüşü ile İngiliz Kanadalıların Kanada'nın 10 eşit *eyaletin* (bölgesel) federasyonu olduğu görüşü yıllardır çatışmaktadır ve zıt görüşleri aşacak ya da uzlaştıracak çıkar bir yol henüz bulunamamıştır (Holsti, 2000: 164). Kanada,

[4] Quebec ile ilgili akademik çalışmalarda da sıklıkla Quebec eyalet hükümetinden Quebec devleti olarak bahsedilmektedir.

Quebec hareketini bastırabilmek için birçok yola başvurmuş ve Quebec kimliğini düzenlemek için en az altı modeli denemiştir. Bunlar: (1) ikidillilik ve ikikültürlülük, (2) asimilasyon, (3) entegrasyon, (4) kültürlerarasıcılık *(interculturalisme)*, (5) hukuki bireyselcilik *(individualisme juridique)* (6) ve çokkültürcülüktür (Bouchard, 1995: 81).

QUEBECLİLERİN KANADA'DAN TALEBİ NEDİR?

Fransız dili ve kültürü, kendi medeni kanunu[5] ve kendi ayırt edici kurumlarıyla Quebec öncelikle, diğerleri gibi bir eyalet olmadığının ve Kanada'nın iki kurucu ulusundan biri olduğunun kabul edilmesini talep etmektedir. Bu nedenle, Quebec ulusunun varlığının Kanada Anayasası'nda resmî olarak tanınmasını, Quebec'e özel bir hukuki statü verilmesinin açıkça kabul edilmesini ve asimetrik federalizm rejiminin anayasallaştırılmasını istemektedirler. Görüldüğü üzere, Quebecliler kendi özel statülerinin artık gizlenmeden açıkça anayasada yazılı hale getirilmesini istemekte ve ayrı kimliklerinin anayasal ilke düzeyinde tanınmasını ve onaylanmasını temel bir saygı meselesi olarak görmektedir (Kymlicka, 1995). Hem egemenlikçi hem de federalci Quebecliler[6] Kanada'nın İngiliz ve Fransız olmak üzere iki "kurucu halktan" oluştuğuna inandıklarından anayasanın bu ikiliği/dualiteyi tanımasını ve bunu işlevsel kılmasını talep etmekteler. Quebec'in kurucu halklardan biri olarak kabul edilmesi ve eşitliğinin güçlendirilmesi, nüfusun dörtte birini oluşturmasına karşın anayasa değişikliğinde veto etme hakkı tanınması demektir. Ancak bu talep, Kanada'nın diğer eyaletlerindeki federasyonun eşit yükümlülükler ve eşit imtiyazlarla eşit eyaletler anlayışına ters düştüğünden şimdiye dek kabul görmemiştir. Kurucu halk ile kurucu olmayan arasında bir ayrım yapılması doğal olarak hiyerarşiyi getirdiğinden Quebecliler öncelikle halklar arasındaki bu hiyerarşik kurguya itiraz etmektedir (Juteau, 2000: 72).

1976'da Quebec'in Kanada'dan bağımsızlığını kazanmasını hedefleyen ayrılıkçı *Parti Québécois* (PQ)'in eyalet yönetimini ele geçirmesi federal hükümeti harekete geçirmiş ve Quebec'teki egemenlik arzusunu tamamen ortadan kaldırma amacıyla, Quebeclilerin ademi merkeziyetçi federasyon talebi görmezden gelinerek daha merkezileştirici bir anayasa

[5] İngiliz Kanada'sında *common law*, Quebec'te ise *civil law* yürürlüktedir.

[6] Quebec'teki bağımsızlık yanlılarına egemenlikçi denirken, Kanada ile birlikte yaşamak isteyenlere federalci adı verilmektedir. Quebec siyasetinde hâkim tek bir ideoloji vardır o da milliyetçiliktir denebilir. Bu nedenle egemenlikçi ya da federalci fark etmez, her iki grup da Quebec kimliğinin yüceltilmesi ve tanınması mücadelesi vermeleri bakımından milliyetçi bir siyaset izlemektedir.

hazırlanmıştır. Yeni anayasayla kolektif haklarının tanınmasında daha ileri bir adım atılması beklentisindeki Quebec eyaleti, bireyci liberal bir anayasayla karşılaşınca bunu 1867 anayasasından daha geriye gidiş olarak yorumlamış ve anayasayı onaylamayarak Kanada'yı bir toplumsal sözleşme krizine sokmuştur. Anayasanın Quebec'i hapishaneye çevirdiği fikri hem egemenlikçiler hem de federalciler tarafından paylaşıldığı için hiçbir Quebec hükümeti bugüne dek anayasayı onaylamaya yanaşmamıştır (Woehrling, 1999: 7). Bir yandan Quebecliler, anayasaya onay verebilmek için Kanada devletinin kurucu halkı olarak kabul edilmeyi beklerken, diğer yandan yeni anayasa Kanada milliyetçiliğinin ve anayasanın babası Başbakan Pierre Trudeau'nun yıllardır planladığı Kanada ulusdevletini oluşturma mücadelesinin en önemli aracına dönüşmüştür. Özellikle anayasayla birlikte kabul edilen 1982 Haklar ve Özgürlükler Şartıyla Kanadalılık bilinci artırılmaya ve ulusal birliğin inşâsı güçlendirilmeye çalışılmıştır. Quebec ise, 1982 anayasası ile ortaya çıkan yeni Kanadalı kimliğinin tehlikeli ve karanlık bir idealizm olduğunu, federal ilkelerin zayıflatıldığını ve Kanada demokrasisinin ciddi yara aldığını öne sürerek Kanadalılaştırma sürecinin tamamen dışında kalmak için büyük çaba harcamıştır (Dufour, 2000: 47). Quebeclilerin anayasaya karşı çıkmalarının başlıca nedeni, Quebec meclisinin yetkisinde önemli ölçüde azalma olması ve Quebecli kimliğinin kolektif boyutunun göz ardı edilmesidir. Oysa 1867 Anayasası, bütün eyaletlere aynı hukuk sistemini dayatmayıp Quebec'e Fransız medeni hukukunu *(civil law)*, diğer eyaletlere de Britanya'nın kamu hukukunu *(common law)* uygulama hakkını tanıyarak Fransız Kanadalıların kolektif haklarını dikkate almıştır. 1982 Anayasası ise liberal-bireyci insan haklarına yaptığı "aşırı" vurguyla Quebeclilerin kültürel farklılıklarını koruma çabalarına köstek olma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle 82 Anayasası Quebec'in Amerika kıtasında bir ulus, bir halk, bir özerk siyasal topluluk oluşturduğu düşüncesine karşı bilinçli, açık bir saldırı olarak görülmüştür (Laforest, 2004: 10). Kanada ulusunu yaratmayı amaçlayan yeni anayasa, ülkede iki ayrı siyasal topluluğun bulunduğu gerçeğinin her zamankinden daha çok vurgulanmasına neden olarak hedefinden uzaklaşmıştır. Anayasa ve siyasi kurumlar bir ülkenin toplumsal sözleşmesinin hizmetinde olduklarından anayasanın reddi Quebec'te bir toplumsal sözleşme krizi olarak görülürken İngiliz Kanada'sındaki genel tutum herhangi bir krizin yaşanmadığı yönündedir (Burelle, 2000: 37). Quebecliler, onaylamadıkları bir anayasayla yönetilmekten olduğu kadar İngiliz Kanadalıların sanki hiçbir sorun yokmuş gibi kayıtsız davranmasından da rahatsızlık duymaktadır. Daha sonradan Quebec'in talepleri doğrultusunda anayasada reform yapmak üzere Meech

Lake (1987-1990) ve Charlottetown Mutabakatları (1992) olmak üzere iki girişimde bulunarak aslında İngiliz Kanada'sı da örtük biçimde de olsa bir toplumsal sözleşme krizi olduğunu teyit etmiştir. 1987'de federal ve eyalet başbakanlarının imzaladığı ancak parlamentoların hepsi tarafından onaylanmadığı için rafa kaldırılan Meech Lake Mutabakatı (anayasa reformu) Quebec'in beş temel isteğini yansıtması bakımından önemlidir: i) Quebec'in ayrı bir toplum olduğunun anayasal olarak resmen tanınması, ii) Quebec'e göç konusunda yetkilerinin artırılmasına dair anayasal güvence verilmesi, iii) eyalet yetkisindeki alanlarda federal harcama gücünün kısıtlanması, iv) anayasal konularda Quebec'e veto hakkının tanınması ve v) medeni hukuk alanında eğitim görmüş hâkimlerin Yüksek Mahkemeye atanmasında Quebec'in söz sahibi olması.

Kanada'nın iki kurucu halkın arasındaki bir anlaşma olduğu fikri Quebecli entelektüeller ve siyasal elitler arasında hızla alıcı bulmayı sürdüredursun, İngiliz Kanadalılar bu iki ulusluluk anlayışını ne 1867'de ne de bugün paylaşır görünmektedir. Anayasanın kendisi de iki ulusluluğun açıkça tanınması yönünde çok az belirtiye sahiptir. Quebecliler, kurucu ulus özelliklerinin zamanla federal hükümetin bilinçli siyasetiyle unutturulup etnik bir azınlığa indirgendiklerine ve Kanada'da Fransızca'nın tarihsel nedenlerle korunması gereken etnik bir dil muamelesi gördüğüne inanmaktadır. Egemenlik mücadelesi verenlerin öncelikli amacı, Quebec kimliğini etnik bir kimlik olmaktan kurtarmak ve Quebeclilerin ulus olduklarını anayasaya yazdırmaktır (Langlois, 2003: 2-4). Charles Taylor'a (1992, 1993) göre Quebec milliyetçiliğine gücünü veren şey bu tanınma *(recognition)* arzusudur, tanınma gereksinimi milliyetçi akımların itici güçlerinden biridir. Bu tanınma talebi, Quebec'in özel statüsünün tanınması ya da Kanada içinde Quebec'in ayrı bir ulus veya toplum olduğunun tanınması arayışı şeklinde gelişmiştir (Fossum, 2003: 18). Birçok egemenlikçi, Quebec bağımsızlığını elde ettikten sonra bile Kanada ile güçlü bir ekonomik ve siyasi işbirliği içinde olmalarını sağlayacak resmî bir düzenlemenin olmasında ısrar etmektedir.[7] Bu nedenle Quebec'teki bağımsızlık referandumlarının adları bu talebi yansıtacak şekilde konmuştur: 1980 Egemenlik-Birlik ve 1995 Egemenlik-Ortaklık Referandumu.

Etnik bir azınlık sayılmak, Quebec halkının kendi kendini yönetmekten âciz olduğu ve Kanada'ya bağlı bir kadere mahkûm olduğu anlamına gelmektedir ki, Quebec siyasetinin ve toplumsal hayatının ne denli milliyetçi ideolojiyle haşır neşir olduğu düşünülürse bunun kabullenilmesinin

[7] Yerli *(aborijin)* milliyetçiliği ise Kanada'dan ayrılma talebiyle ilgili değildir. Yerliler, biricikliklerinin ve kültürel geleneklerinin iyi bir şekilde muhafaza edildiği bir birlikte varolma koşullarının yeniden tanımlanması talebindedirler.

zor olduğu daha iyi anlaşılır. Birçoğuna göre, kaderlerini İngiliz çoğunluğun eline teslim etmek asimilasyonla eştir (Monière, 2001). İngiliz Kanada'sında ise genel olarak üniterci devlet anlayışı hâkimdir ve İngiliz Kanadalılar Quebec'in kendi kaderini tayin talebine öncelikle ulusal yönetimlerini ve ulusal topluluklarını zayıflattığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Quebec'in ayrı bir toplum/ulus olarak tanınmasının ileride Kanada'nın bölünmesine neden olabileceği endişesi taşıyanlar, ülkenin bütünlüğü için bireylerin ve eyaletlerin aynı muameleye tâbi tutulmasını ve hiçbirine ayrıcalık tanınmamasını savunmaktadır. Bu katı üniter devlet anlayışının federal sistemde hiçbir asimetri uygulamasına tahammülü yoktur (Ryan, 1999: 40). Ancak Kanada Federasyonu uygulamada yine de hayli esnektir. Başta Quebec'inkiler olmak üzere eyaletlerin taleplerine her zaman anayasada yer verilmese de, Kanada Federasyonu eyaletlere tanıdığı bazı ayrıcalıklar nedeniyle uygulamada asimetrik özellikler taşımaktadır. Quebec'e özerklik tanıyacak bazı taleplerin anayasada yer almaması, uygulanmasına da hiçbir şekilde izin verilmediği anlamına gelmemektedir. Bu nedenle, Kanada Federasyonunun merkezci mi, yoksa ademi merkeziyetçi mi olduğu tartışılırken, sadece anayasaya bakılmaması, resmî olanla uygulama arasındaki farklılıkların mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

Kanada'daki Fransızca konuşanların % 85'inin Quebec'te yaşadığı (Quebec'te Fransızca konuşanların oranı ise % 83'tür) düşünülürse Quebec'in, Kanada'da ve hattâ Amerika kıtasında Fransızca konuşanların tek yurdu olduğu anlaşılır. Kanada ikidilliliği resmî bir politika olarak benimsemiş olsa da birçok eyalette asimilasyon çok üst düzeydedir ve istatistikler hem göreli hem de mutlak anlamda Fransızca konuşanların oranının (Quebec dışında) daha da düşeceğini göstermektedir (Bartkus, 1999: 185-86). 1969'daki Resmî Diller Yasası *(Official Languages Act)*, Kanada'nın resmî olarak iki dilli olduğunu ilân etmiş, ancak bu yasanın İngiliz Kanada'sındaki Fransız azınlığı değil de Quebec'teki İngilizce konuşanları korumaya yönelik hazırlandığını öne süren Quebec Hükümeti, ikidilliliğe karşıt olarak önce 1974'te *Bill 22* ile Fransızca'yı Quebec'in tek resmî dili yapmış, iki yıl sonra da, ayrılıkçı parti PQ, Fransız dilinin eyaletteki konumunu *Bill 101* ile iyice güvenceye almıştır. Bu dil yasasına *(Bill 101)* göre, eyalet meclisinin, mahkemelerinin, hükümet faaliyetlerinin ve devlet okullarının dilinin Fransızca olması zorunludur. Fransızca aynı zamanda eyaletteki ticaret, iş ve emek ilişkilerinin de resmî dilidir (Green, 2003: 451). *Bill 101*, Quebec'teki bütün işyerlerinin Fransızca iş görmesini zorunlu tutarak sanayi ve ticaret alanında Fransızca konuşanlara yeni olanaklar yaratmayı hedeflemiştir. Quebec'te ilânların ve ticari

reklamların yalnızca Fransızca yapılması şartını getiren *Bill 101*, 50 veya daha fazla çalışanı olan işyerlerinde Fransızca'nın kullanımını zorunlu kılmıştır (Cardinal, 2004: 82). Ama en önemlisi *Bill 22*, İngilizce'sinin yeterli olduğunu belgeleyenlere İngilizce eğitim veren okullara gitme hakkı tanırken *Bill 101*'in, anne ya da babası İngiliz olmayan herkesi Fransız dilinde eğitim yapmaya mecbur kılmasıdır.[8] Fransızca konuşan nüfusun asimilasyon yoluyla azalmadığı tek eyalet Quebec olunca, Quebec'teki Frankofonlar, Fransız dilli modern bir toplumun sadece Quebec'te yaşatılabileceğine ikna olmuşlardır. İngiliz Kanadalılar dilsel hakları bireysel haklar çerçevesinde yorumlarken Quebecliler kolektif haklar çerçevesinde ele almış ve bu dil yasasının liberalizme engel teşkil etmediğini öne sürmüştür. Quebecliler, "aynılık" esasına dayanan eşitlik anlayışının Quebec'teki Fransızca konuşanlar için adaletin reddi anlamına geleceğini ileri sürerken İngiliz Kanadalılardan, bütün bireylere ve eyaletlere "aynı" davranılması esasına dayalı adalet anlayışını bırakmalarını istemektedir. Kuzey Amerika'da Fransızca ile İngilizce konuşanlar arasındaki mevcut asimetriyi dengelemek için bu hukuki asimetrinin şart olduğunu savunan Quebecliler, eğer Fransızca'yı yaşatmak istiyorlarsa, kamu alanında bireylerin serbest dil seçimine bazı kısıtlamalar getirmek zorunda olduklarına inanmakta ve bu nedenle Quebec'te İngilizce'ye bazı kısıtlamalar getirilmesinin meşru olduğunu ileri sürmekteler.

İstatistikler Quebeclilerin, kaygılarında ne denli haklı olduklarını doğrulamaktadır. Kanada'da anadili İngilizce olanların oranı yükselirken,[9] ikidillilik politikasına rağmen Fransızca konuşanların oranı 1951'de % 29 iken, günümüzde % 23,5'e düşmüştür (Cardinal, 2004: 88). Rakamlar, hem ulusal birlik oluşturmada hem de ikidilli Kanadalıların sayısını artırmada ikidillilik politikasının başarısızlığını işaret etmektedir. 2001 nüfus sayımına göre, Kanadalıların ancak % 17,7'si her iki resmî dilde de bir konuşmayı yürütebilme becerisine sahiptir. Britanyalıların % 24,8'inin ikidilli oldukları düşünülürse, resmî olarak ikidilli olan bir ülke için bu rakamın çok düşük olduğu daha iyi anlaşılır (Cardinal, 2004: 79). Bu ne-

[8] Çocuklarını İngiliz okullarına göndermeyi tercih eden göçmenlerin bu hakları ellerinden alınmıştır. Resmî olarak iki dilli ve İngilizce'nin ekonomik ve sosyal başarının dili olduğu bir ülkede, göçmenler arasında Fransızca'nın benimsenmesi için motivasyon elbette zayıf ve geçicidir. Zaten eskiden beri beka kaygısı taşıyan Quebecliler, göçmenlerin İngilizleşmeleri tehdidini bu yolla aşma çabasına girmiştir.

[9] 1991'den 1996'ya anadili İngilizce olanların oranı % 4,7, 1996'dan 2001'e % 2,6 artmıştır (Cardinal, 2004: 88). Kanada'da Quebec'in dışında yaklaşık 1 milyon Fransızca konuşan, aynı şekilde Quebec'te de yaklaşık 1 milyon İngilizce konuşan bulunmaktadır. Kanada'nın bazı yerlerinde Frankofonların asimilasyon oranı % 75 gibi yüksek rakamlara çıkarken Quebec'teki İngilizce konuşanların herhangi bir dil kaybına uğramadıkları bilinmektedir.

denle ikidilcililiğin *(bilingualism)* Kanada'da sadece teoride –yasada– olduğu, uygulamada ise tekdilciliğin *(unilingualism)* artarak hâkimiyetini koruduğu gözlenmektedir (Cardinal, 2004: 100). Resmî dillerin ve ikidilliliğin teşvik edilmesi politikası Quebec dışındaki yerlerde Fransızca'nın asimilasyon eğilimini tersine çeviremediğinden[10] birçok Quebecli, ikidilliliği asimilasyonun ilk aşaması olarak görmektedir. Kanada'nın göçmen kabul eden bir ülke olması ve Fransızca dilinin Quebec eyaleti dışındaki yerlerde göçmenlerin ilgisini çekmemesi *Bill 101*'in gerekliliğini ve aynı zamanda başarısını göstermektedir (Cardinal, 2004: 89-92).

Bir dilin oluşturulması ve geçerli kılınmasında ulus-devletin merkezî bir konumda olduğu ortadadır.[11] Ortak bir dil konuşma gereksinimi ulus-devlete özgü ve göreli olarak yeni sayılabilecek bir tarihsel olgudur. Ulus-devlete özgüdür, çünkü daha önceki siyasi örgütlenme biçimleri bu derece dilsel bir tekbiçimliliği gerektirmemiştir. Örneğin, Avusturya-Macaristan ama özellikle de Osmanlı'daki millet sistemi çokdilli ve "çokkültürlü" uygulamalarıyla, imparatorlukların, vergiler ödendiği sürece, kültürel ve dilsel çeşitlilikten rahatsızlık duymadıklarını göstermiştir. Dilsel ve kültürel homojenliğe vurgu yapılması ulus-devletin ahengi anlayışına dayanan siyasi milliyetçiliğin yükselişe geçmesiyle olmuştur. Ulus-devletin ahengi fikri, sınırları içinde ulusal ve siyasal kimliğin örtüşmesini ve uyumlu olmasını şart koşmaktadır (May, 2000: 369-70).

Çoğu zaman, seçilmiş "ulusal" dil, modernite ve ilerleme ile ilişkilendirilir, azınlık dilleri ise gelenek ve modası geçmişlikle birleştirilerek "düşük itibarlı ve gücü zayıf dil" olarak tarif edilir (May, 2000: 370; Duquette: 103-104). Eric Hobsbawn'a göre, ulusal diller temelde devletlerin eyleminin bir ürünüdür, daha özgül olarak siyasal elit ve kurumların ürünüdür. Bu, devletlerin dilleri icat ettiği anlamına gelmese de mevcut gerçekliklerine çeşitli yollarla müdahale edildiğini imâ etmektedir (Safran, 2004: 6-7). Noam Chomsky'nin belirttiği gibi, "Dil sorunu temelde iktidar sorunudur" (Chomsky, 1979: 191) bu nedenle, bugün tehdit altında olan dillerin ikincil konumdaki etnik ve ulusal azınlıklar tarafından konuşulması tesadüf değildir. Tıpkı azınlık dillerine atfedilen kusurun doğallıkla bir ilgisi olmadığı gibi çoğunluk dillerine atfedilen statü ve prestijin de doğallıkla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Buna kanıt olarak, bir yerde azınlık konumunda olan bir dilin bir başka yerde çoğunluk konu-

[10] İstatistikler, İngilizce konuşanların Fransızca konuşanlarla evlenmeleri durumunda Fransız diline asimile olmadıklarını ama Quebec dışındaki Fransızca konuşanların İngilizce konuşanlarla evlenmeleri durumunda asimilasyona uğradıklarını göstermektedir. Bu durumda, Fransızca sonraki nesillere aktarılamamaktadır (Cardinal, 2004: 93).

[11] Zaten dilin kendisi de bir inşâdır (May, 2000: 368).

munda olması gösterilebilir (May, 2000: 368). Azınlık dilini konuşan kişiler, toplumsal, kültürel ve ekonomik ilerlemenin ve evrimin çoğunluk dilinin vasıtasıyla gerçekleşeceğine ikna edildiklerinden çoğunluk dilinin kendini yeniden üretmesine katkıda bulunmaktadırlar.

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK HER DERDE DEVA OLABİLİR Mİ?

Quebecliler kendine özgü ihtiyaçları ve istekleri olan ayrı bir toplum statüsü kazanmanın mücadelesini verdiği sırada, Kanada Federal Hükümeti de Kanadalı ulusal kimliğini inşâ etmeye girişmiş ve bu amaçla da çokkültürcülük siyasetini benimsemiştir. Dünyada çokkültürcülüğü *(multiculturalism)* resmî bir politika olarak benimseyen ilk ülke (1971) olan Kanada, güneydeki dev komşusu ABD'den farklı olarak "*melting pot*" ile göçmenleri asimile etme yolunu tercih etmemiş, yerine, göçmenlerin kendilerini ülkelerinde hissetmelerini sağlayacak çokkültürcülüğü ilke edinmiştir. Göçmenlerin etnik kültürlerini korumalarına izin veren, hattâ bunu özendiren çok etniklilik politikası uzunca bir süredir yürürlüktedir. Dönemin Başbakanı Trudeau'nun başlattığı çokkültürcülüğü, Kanadalı kimliği yaratmaya yönelik ulusal birlik stratejisi olarak tanımlamak mümkündür. Quebeclilerin kendilerini farklı bir topluluk olarak görmekten vazgeçirebilmek için uygulamaya konulan çokkültürcülük siyasetinin asıl amacı, Quebec hareketini bastırabilmek ve bu ayrılıkçı eyaleti Kanada ile uzlaştırabilmektir. Öte yandan Quebec Hükümeti, federal hükümetinkinden farklı bir göçmenlik siyaseti benimsemiş ve Quebec'e göç edenleri Fransızca öğrenmeye zorlayarak bu durumu telafi etme yoluna gitmiştir.

Üç ayrı halkın/ulusun (İngiliz, Fransız ve Yerliler) yanısıra, artan sayıdaki göçmenle birlikte çokuluslu ve çok-etnili bir yapıya bürünen Kanada Federasyonu'nun çokkültürcü siyasetinin ülkenin bütünlüğünü korumak amaçlı benimsemiş olması, ilk başta paradoksal gelmektedir. Kendilerini "halk" ya da "ulus" olarak tanımlayan Quebecliler ve Yerliler özyönetim hakkına sahip olduklarına inandıklarından bu konudaki yetkilerinin genişletilmesi konusunda federal hükümete baskı yapmaktadır. Referandumlarla zaman zaman federasyonu terk etme gayreti içine giren Quebecliler, bu amaçlarına ulaşamadıklarından, en azından federasyon içindeki özerkliklerini artırabilmek amacıyla federasyon koşullarını yeniden müzakere etme yoluna gitmektedirler. Belirli kilit konularda kendi kendilerini yönetmek istediklerinden, eğitim, dil, kültür ve göçün denetimini kendileri üstlenmişlerdir. Kanada'nın karşı karşıya olduğu sorunlardan biri, Kanadalıların Quebec'e çeşitli ayrıcalıklar tanıyan bir "asimetrik federalizm" biçimi bulup bulamayacaklarıdır (Kymlicka, 1999: 224). Kanada Federasyonu'nun içerdiği bu gerilimi aşabilmek için ulusal birlik

projesini benimseyen ve çokkültürcülük ve ikidillilik politikalarını uygulamaya sokan başbakan Pierre Trudeau'nun birlik oluşturma stratejisi ters tepmiş ve bölünme yaratmıştır (McRoberts, 1997: xii-xiii). Bu ulusal birlik stratejisiyle Kanada'ya daha çok bağlanmaları arzu edilen Quebecliler tam tersine bağımsızlık mücadelesine daha sıkı sarılmışlardır. Öte yandan aynı strateji, merkezî hükümetle herhangi bir çekişmeleri olmayan İngiliz eyaletlerinde milliyetçi duyguların artmasına ve Quebec-Kanada gerginliğinin tırmanmasına neden olmuştur. Birlik stratejisinin en büyük sonucu, Quebec'in gitgide Kanada içinde marjinalleşmesi olmuştur (McRoberts, 1997: 59). Çokkültürcü siyasete başından itibaren karşı çıkan Quebecliler, Kanada Federasyonu'nun kurucu ögelerinden biri oldukları halde, çokkültürcülük politikasıyla, sonradan gelen göçmenlerle eşit statüde, etnik azınlık konumuna indirgendiklerini düşünmektedirler (Langlois, 2003: 2-4). İngiliz Kanadalılar ise, çokkültürcülükle her türlü kimliğe kendini ifade etme olanağı sağlandığı için Quebeclilerin farklılıklarının tanınması yönündeki taleplerinin anlamsız olduğunu ileri sürmektedir. Böylece, farklı etnik gruplar arasındaki gerginliği azaltması ümit edilen bu politika, tersine, Kanada Federasyonu'nun iki kurucu ögesi arasındaki anlaşmazlığı ve çatışmayı daha da ateşlemiştir. Bunun sonucunda, federasyonun varlığını sürdürmesi için farklılıkların korunması ve özendirilmesine olan inanç ciddi bir darbe almıştır. Kanada'daki mevcut çokkültürcülük siyaseti, grup kimliklerini ve bağlılıklarını çıkış noktası alarak, bir anlamda farklılıkları ehlileştirmeye veya gizlemeye çalışmaktadır. Ayrıca, farklılıkları sadece grup kimlikleri üzerinden okuyarak mevcut çatışmalar yok sayılabilir, öznenin içindeki anlaşmazlıklar ve farklılıklar gizlenebilir (Honnig, 1999: 365; Dallmayr, 1999: 403).

Quebec Milliyetçiliği ve Tarih İlişkisi

Fransız Kanadalılar, bazı "imtiyazlara" sahip olmalarına rağmen Kanada'da ve genelde Kuzey Amerika kıtasında kendilerini azınlık konumda hissetmekten kurtulamamışlardır (Bartkus, 1999: 181). Gelecek korkusunun en önemli nedeni Fransız Kanadalıların göreli az nüfusudur. Bazı istisnai dönemler haricinde Fransa bu kolonisiyle pek ilgilenmeyince Fransız Kanadalılar İngilizce konuşulan bir kıtada kendilerini hep tehdit altında hissetmişlerdir.[12] Bu yüzden, bir yandan her an soylarının tükenme korkusunu duyarken bir yandan da mutlak özgürlük ve bağımsızlık hayali kurmuşlardır. Ulusal kimliğin hayati unsurlarından biri olan tarih, Quebec milliyetçiliğinde hem kurtulunması gereken bir yük hem de ege-

[12] Quebecliler bu yüzden Fransa'ya bugün bile çok kızgındır. İngilizlerin fethine karşı Fransızların müdahale etmemesi Quebeclilerde hâlâ hayalkırıklığıyla hatırlanmaktadır.

menliğe taşıyacak bir itici güç rolü oynamıştır. Quebeclilerin tarihle ilişkisi tüm uluslarınki gibi seçici ve karmaşıktır. 1960 öncesi Fransız Kanadalı tarihinden 1960 sonrası Quebecli tarihine geçişte, tarihe bakış ve yorumlayışta ciddi bir değişim yaşanmış, ezilmiş, mağdur, sömürülmüş Fransız Kanadalı özne yerini gururlu, başarılı, mağrur Quebecli özneye bırakmıştır. Tarihin seçici kullanımı, ulusların tarihindeki olağanüstü anların, olayların ve deneyimlerin, o ulusa mensup insanların öz güvenini ve memnuniyetini arttıracak biçimde bir ortak geçmiş yaratmak içindir. Ulusların, bazen gurur verici deneyimlerini, bazen de aşağılanma ve acı verici anlarını anımsadıkları bilinmektedir. Katalonya, ulusal günü olarak Barselona'nın İspanyol kuvvetlerince işgal edilip akabinde dilinin yasaklandığı ve özerk kurumlarının lağvedildiği tarihi seçerek acısını hatırlamayı yeğlemiştir (Guibernau, 2004: 137). Türkiye ise ulusal bayram günleri olarak zafer kazandığı günleri tercih etmiş, hattâ reddettiği Osmanlı geçmişinin başarılarını ve zaferlerini sahiplenmekte bir sakınca görmeyerek şanlı bir ulusal tarih inşâ etmeye çalışmıştır. Quebec, diğer ulusal tarihlerden farklı olarak tarihin iki ayrı yorumuna, daha doğru bir ifadeyle, 1960'lardaki Sessiz Devrim'in ardından tarihin yeniden yorumlanmasını takiben birbirine neredeyse tamamen zıt ikili bir tarih anlayışına sahip olmuştur.

Fransız Kanadalıların kendilerini dışlanmış ve mağdur hissetmelerinin önemli bir nedeni iş hayatında hâkim dilin İngilizce olmasıdır. Kapsamlı İngilizce okuma ve yazma içeren beyaz yakalı işlerde ve diğer idari pozisyonlarda, Anglofonlarla eşit düzeyde rekabet edemeyen ve dilleri nedeniyle marjinalleşen Frankofon entelektüeller, toplumun diğer kesimlerini kolektif etnik kimliklerinin tanınması yönünde harekete geçirmiştir (Cook, 1986: 12; McRoberts, 1988: 178). Milliyetçiler, eyalet devletini geçmişte Frankofonları düşük statü ve düşük maaşa mahkûm eden bu kültürel iş bölümüne son vermesi için kışkırtmıştır (Meadwell, 1993: 203). 1950'lere kadar Quebec ekonomisinde sermaye ve büyük anonim şirketleri Fransız Kanadalıların hâkimiyetinde olmamış, sermaye Quebec'te yoğunlaşsa bile "büyük burjuvazi" genelde İngilizce konuşanların hâkimiyetinde olmuştur.[13]

[13] Federasyondaki bu kültürel işbölümü yüzünden XX. yüzyılın uzun bir döneminde Quebec sanayinin % 80'i İngilizce konuşanların hâkimiyetinde olmuştur. 1961'de imâlat sektörünün ancak % 15'inin Quebecli işadamlarının elinde olduğu tahmin edilmektedir (Bartkus, 1999: 182). Hamilton'a göre ise, eyaletteki imâlat sektörünün % 20'si Quebeclilerin elindedir (Hamilton, 2004: 668).

QUEBEC MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU: SESSİZ DEVRİM (1960-1966)

Quebec milliyetçiliğinin miladı olarak 1960-66 yılları arasında hızlı bir toplumsal değişimin yaşandığı Sessiz Devrim döneminin gösterilmesi boşuna değildir, zira diğer nedenler göz ardı edilse bile salt Kanadalı Fransız kimliği yerine Quebeclilikten ilk defa bu dönemde bahsedilmiş olması dahi başlangıç kabul edilmesi için yeterlidir. Etnisiteye dayalı eski Fransız Kanadalı anlayışı yerine, toprağa dayalı *(territorial)* ve dilsel Quebec milliyetçiliği bu dönemde yerleşmiştir. Geçmiş değerlerin reddine dayanan ve köklü bir düşünsel değişime de tanık olunan bu dönemde Katolik Kilisesi Quebec toplumu üzerindeki etkisini yitirmiş (Moreux, 1978), kentleşmenin ivme kazanmasıyla birlikte tarımın ekonomideki belirleyiciliği azalmıştır. Quebeclilerin yıldızının bir türlü barışamadığı devletçiliğin de, yine bu dönemde toplumsal kabul gördüğü ve artan devlet yatırımlarının hızlı bir ekonomik büyümeyi beraberinde getirmesiyle, neredeyse arzu edilir hale geldiği gözlenmiştir.[14] 1960'larda eyalet hükümetinin çabalarıyla yeni ekonomik araçların yaratılması Fransızca konuşan Quebecli özel girişimciliğini ateşlemiş, Quebec burjuvazisindeki İngilizce konuşanların hâkimiyetini kırmış ve Fransız burjuvazisinin güçlenmesiyle Quebec ulusunun yaratılmasındaki önemli bir eksik kapanmıştır (Tremblay, 1993). Sessiz Devrim ideolojisi[15] devlete bakışı değiştirmiş ve Quebec halkını devlet aygıtıyla barıştırmıştır ama bu devlet Kanada devleti değil Quebec devletidir.[16]

---

[14] Bu dönemde *Hydro-Québec, The General Investment Society, The Québec Deposit* ve *Investment Fund* gibi yeni ortaya çıkan kuruluşlar Québec ekonomisine ciddi katkılarda bulunmuştur.

[15] Sessiz Devrim her şeyden önce bürokratik bir devrimdir. Dinin, modernleşme ve sanayileşmenin önünde geldiği geleneksel milliyetçilik anlayışına karşı yeni bir güç olarak yenimilliyetçilik, bu süreçte ortaya çıkmıştır (Guindon, 1990: 89). Devrim, ihtiyaç duyulan kültürel, toplumsal, siyasi ve ekonomik reformların önemli bir kısmını içermesi bakımından umut vericidir. Sessiz Devrim aynı zamanda kültürel bir devrimdir (Dumont, 1971: 92). Ancak Quebeclileri asıl gururlandıran; Sessiz Devrim'in önemli bir ayağını oluşturan sekülerleşmedir. Fransız Kanadalılıkla özdeş hale gelmiş Katolik dininin toplum üzerindeki etkisinin bu kadar kısa süre içinde azalmış olmasında, devletin eğitim ve sağlık sektörlerine müdahalesinin rolü inkâr edilemez. Bu müdahalelerle toplumsal ilişkiler yeniden düzenlenmiş, Kilisenin marjinalleşmesi ve geleneksel yapının kırılması moderniteye geçişi kolaylaştırmıştır (Turcotte, 1990). Sekülerleşme (Caulier, 1996) her ne kadar demokratik bir biçimde gerçekleşse (Champion, 1993) de, geniş devlet müdahaleleri olmadan bu kadar çabuk başarılamayacağı ortadadır (Bourque, 1989: 143). Quebec tarihinde göze çarpan dinî ögeler artık yerini devlet *aura*'sına bırakmıştır. "Dinî konulardan uzaklaşma" *(décléricalisation)* geçmişi, Kilisenin misyonunu ve önde gelenlerini artık kutsal olarak görmeme, çağdaş tarih anlayışına geçişte güçlü bir adımdır (Létourneau, 1995: 22).

[16] Başta da belirtildiği gibi, Sessiz Devrim'le birlikte Quebecliler, eyalet hükümeti yerine Quebec devleti terimini kullanmaya başlamışlardır.

Sessiz Devrim'in, Quebec halkını bağımsızlık konusunda seferber etmek amacıyla kullanılan ve onlara sanki "tarihlerinin bir dönüm noktasını yaşadıkları" illüzyonu yaratan bir mit görevi gördüğünü düşünenlerin sayısı az değildir (Blais, 1992: 191). Sessiz Devrim milliyetçiliği Sessiz Devrim öncesini karanlıklaştırarak kendisini Quebec aydınlanmasının başlangıcı gibi sunma şansını yakalamayı ummuştur.[17] Gerçekten böyle bir devrimin yaşanıp yaşanmadığı başka bir incelemenin konusu olabilir ancak bu noktada şu tespiti yapmak gerekir: Sessiz Devrim Quebecliler için bir övünç kaynağı olduğu kadar Quebec milliyetçiliğini besleyen ulusal bir mite dönüşmüştür. Quebec, Sessiz Devrim'den beri bir başarı hikâyesi olmuştur (Cameron, 1998: 50).

Fransız Kanadalı'dan Quebecli Kimliğine Geçiş

Sessiz Devrim'le etnisiteye dayalı Fransız Kanadalı'dan Fransız diliyle iletişim ağının varlığına dayalı yeni, modern, sivil *(civic)* Quebec topluluğu anlayışına geçilmiştir.[18] Kültürel ulustan daha kapsayıcı ve toprağa dayalı ve *civic* ulusa geçilince Quebecli[19] terimi de Quebec'in bütün sakinlerini kuşatmış, böylelikle Quebecli ile kültürel toplulukların üyeleri arasındaki sınır bulanıklaşmıştır (Juteau, 2000: 71). Balthazar'ın da belirttiği gibi elbette etnik duygular bir anda kaybolmamıştır ancak Quebec'teki siyasal taleplerin temelini artık etnisite oluşturmayacaktır (Balthazar, 1995: 44). Quebec kimliğinin bölgeselleştirilmesi *(territorialization)* kimliğin etniksizleştirilmesinin sadece bir bölümünü kapsamıştır. Quebecli kimliği önemli bir gerilimi içinde taşımaktadır. Bir yandan yeni bir kimlik inşâ edilmek istenirken bir yandan da geçmişin mirası devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bir yandan asimilasyon reddedilirken bir yandan

---

[17] Fransız Kanada'nın Sessiz Devrim öncesi kırsal bir toplum olduğu mitini istatistikler yalanlamaktadır. Quebec diğer Batılı toplumlarla yakın tarihlerde şehirleşme, sanayileşme ve göç deneyimini yaşamıştır. Bu nedenle Sessiz Devrim öncesinde de Quebec sanayileşmiş ve şehirleşmesini tamamlamış, liberal bir bölgedir.

[18] Milliyetçiliğin etnik ve *civic* şeklinde kesin bir ayrımının yapılamayacağını düşünmekteyiz

[19] Sessiz Devrim'le kullanılmaya başlanmış Quebecli *(Québécois)* teriminin bazı belirsizlikleri yok değildir. Görüntüde bütün Quebec sakinlerini kapsamaktadır ama gerçekte eyaletteki Fransızca konuşanları kapsadığından aslında belirli bir etnik gruba odaklanmıştır. Balthazar gibi bazı yazarlar Quebecli kimliğinin İngilizce konuşanları da kapsadığını öne sürse de (Balthazar, 1995: 52) Quebec'teki İngilizce konuşanlar kendilerini İngiliz Kanadalı olarak görmekte ve Quebecli terimini kullanmamaktadır. *Québécois* terimi önceleri Fransızca konuşanları kapsasa da zamanla Quebec'te yaşayan İngilizce konuşanları da içermesi önerilmiştir (Young, 2001: 653). Fransız Kanadalı terimi ise Kanada'daki Quebec dışında yaşayan Frankofonları tarif etmek için kullanılmaktadır. Ancak, Quebec'te de, egemenlik yanlısı olmayan bazı Frankofonlar kendilerini Fransız Kanadalı olarak adlandırmaya devam etmektedir. Quebecliler arasında kendini Fransız Kanadalı ya da Kanadalı olarak görenler göreli az olsa bile hiç yok değildir (Mendelsohn, 2002: 78).

da merkezden uzak tutulmaktan korkulmuştur (Létourneau, 2000: 77). Quebecliler Kanadalı kimliği altında eritilmeyi reddederken, Kanadalılıktan dışlanmayı da içlerine sindirememişlerdir.

Quebecliler liberalleşmeyle birlikte kişisel ve politik değerler açısından İngiliz Kanadalılara yakınlaşmıştır, öyle ki artık "ahlâki değerler, mesleklerin prestij sıralaması, hükümetin rolü, işçi ve yerli (aborijin) hakları, cinsler ve ırklar arasındaki eşitlik ve otorite kavrayışı gibi meselelerde belirgin tutum farklılıkları tespit etmek güçtür (Dion 1991: 301). Ancak ilginçtir ki, Quebeclilerin ayrılıkçı mücadelesi, 1960'ta Fransızca konuşan Quebeclilerin yaşam tarzları açısından İngiliz Kanadalılara benzemeye başladığı Sessiz Devrim'den sonra ortaya çıkmıştır (Bauböck, 1999: 384). Başta Kanada Başbakanı ve ikidillilik ve çokkültürcülük politikalarının mimarı Trudeau olmak üzere birçok kişi, liberalleşme ve modernleşmenin milliyetçi duyguları yumuşatacağı görüşüyle Sessiz Devrim'in Kanada-Quebec gerilimini azaltacağını varsaymıştır. Çünkü kültürler liberalleştikçe, insanlar geleneksel âdetleri ya da iyi hayat kavrayışları bakımından ulusal gruptan emsalleri ile daha az şey paylaşacak ve ortak bir uygarlığı paylaşma bakımından giderek daha fazla öteki ulusların üyelerine benzeyecektir. Bu durumda kişiler ulusal kimliklerine sıkıca sarılmayı bırakacaklardır (Dion, 1991; Kymlicka, 1995). Oysa ulusal kimliklerin ve milliyetçiliğin gücünü yumuşatmak bir yana, liberalleşme aslında yükselen bir ulus oluş duygusuyla el ele gitmektedir. Quebec'te çok sayıda liberal, sıkı milliyetçidir ve milliyetçi hareket Sessiz Devrim sırasında ve ardından gücüne güç katmıştır. Benzer şekilde Belçika'da da Flaman toplumunun liberalleşmesi milliyetçi duyguların hızla tırmanmasını beraberinde getirmiştir. Kültürlerinin hoşgörülü ve çoğulcu hale gelmiş olması insanların kendi kültürlerine göre yaşama ve çalışma arzularının yaygınlığını ya da şiddetini hiçbir biçimde azaltmamıştır. Hattâ, Walker Connor biraz daha ileri giderek, önemli ekonomik teşvikler ve politik baskılarla karşılaşmalarına rağmen, bu yüzyılda bilinen ulusal gruplardan gönüllü olarak başka bir kültüre asimile olmayı kabul eden örnek, olsa bile, çok azdır demiştir (Kymlicka, 1995: 87-8). Kymlicka'ya göre, Sessiz Devrim Fransız Kanadalılarının kültürünün özelliklerinde büyük değişiklikler yaratmış ama kültürün varlığı için bir tehdit oluşturmamıştır: "Fransız Kanadalı kültürel topluluğunun varlığı hiçbir zaman sorun olmamıştır, aborijin topluluklarının istenmeden neslinin tüketildiği ya da asimile edildiği gibi bir tehditle karşılaşmamıştır" (Kymlicka, 1989: 167).

Quebec milliyetçileri, Quebec'i Kuzey Amerika'nın tek sosyal demokrat eyaleti olarak göstererek, egemenlik mücadelelerine meşruiyet

sağlamaya çalışsalar da, Quebec'in Kanada'dan sosyal politikalar açısından çok farklı olduğunu gösteren herhangi bir ibare bulmak zordur. Kanada ile Quebec arasındaki fark, hiçbir zaman Quebeclilerin inanmak istedikleri kadar çok olmamıştır. Quebec, Kanada'yı aşırı bireyci ve liberal devlet anlayışına sahipmiş gibi resmetmeye çalışsa da, ne Kanada o kadar bireyci liberaldir, ne de Quebec o kadar sosyal demokrat. Unutmamak gerekir ki, neoliberal bir ekonomik düzen öngören NAFTA'nın Kanada'daki en büyük savunucusu, Quebec eyaleti olmuştur. O yüzden, Quebecliler diğer Kanadalılardan daha sosyal demokrat, feodal ve muhafazakâr olmadığı gibi daha az liberal de değildir (Leuprecht, 2003: 408).

Sonuç

Quebec hareketinin öncelikli hedefinin kendi devletini kurmaktan çok Quebecli ulusal kimliğinin önce Kanada daha sonra uluslararası topluluk tarafından tanınması olduğu söylenebilir. Bir aidiyet ve dayanışma duygusu oluşturan milliyetçi ideoloji bugün bütün Quebec toplumunu ele geçirmiştir ve ayrı bir toplum/ulus oldukları Kanada Anayasası'nda yer almadığı sürece Quebeclilerin Kanada ile barışık bir hayat sürmeleri zor görünmektedir. Fransız Kanadalı kimliğinden Quebecli kimliğine geçilen Sessiz Devrim'den bu yana Quebec'te gerçekleştirilmiş bütün büyük reformların arkasındaki itici güç milliyetçilik ideolojisi olmuştur. Son elli yıldır Quebec'teki hiçbir (sağcı ya da solcu) büyük değişim projesini ulusal düşünceden ayrı düşünmemiştir. Fransız Quebeclilerin kimliklerinde bir değişime yol açmış olan Sessiz Devrim, Quebeclileri kendi kurtuluşlarının kahramanı olarak olumlu bir aktör rolüne büründürmüştür (Bouchard, 1995: 88-89). Quebeclilerin bir ulus oluşturup oluşturmadıkları tartışmaları Sessiz Devrim'den sonra anlamını yitirmiştir, zira en federalcisinin bile Quebec kimliğinin ulusal bir kimlik olduğu konusunda hiçbir kuşkusu yoktur. İngiliz Kanada'sının Quebec sorununu ele alırken, Quebec'teki ezici çoğunluğun kendisini ayrı bir ulus olarak gördüğünü dikkate alması ve buna göre bir çözüm üretmesi kaçınılmazdır. Çünkü Quebec'e Kanada'nın on eyaletinden biriymiş gibi muamele yapmak Quebec'in de bir süre sonra kendisini diğer eyaletlerden biri gibi görmesini sağlamadığı gibi Kanada Federasyonu'na yabancılaşmasına neden olmuştur.

Genel olarak devlet altı milliyetçilikler, mevcut çoğunluk milliyetçiliğini de tetikleyen bir etki yapmaktadır. Kanada, Quebec sorununu çözmek için birçok yolu denemiş, en son olarak yeni anayasayla birlikte ulus-inşâsı yöntemini benimsemiş ve çokuluslu federasyonu, üniter bir ulus-devlete dönüştürmeye çalışmıştır. Öte yandan, kendilerini egemen-

likçi olarak adlandıran ayrılıkçı Quebeclilerin de, Quebec'in taleplerinin federasyon içinde çözüme kavuşturulması konusunda samimi olduklarını ileri sürmek zordur. Onlar daha çok, Kanada Federal Hükümeti'nin hatalarından istifade etmek ve bu yanlışları bağımsızlıkları için haklı neden kılmakla meşguldür. Çözüm konusunda en çok ihtiyaç duyulan iyi niyet, karşılıklı görüş alışverişi, müzakereci demokrasi, açıklık ve özeleştiri, Kanada-Quebec ilişkilerinde bir süredir tedavülden kalkmıştır. Kanada'da milliyetçilik, müzakereleri başlamadan bitiren bir ideolojiye dönüşmüş ve Kanada siyasal kültürü devletle ulusu ayırt etme ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi yaratıcı bir şekilde tahayyül etme yeteneğini kaybetmiş görünmektedir.

Çokkültürcülüğün ve farklılıklara saygının bir devlet politikası olmasının, bir halkın ulus olma ve kendi ulus devletini kurma isteğini kolaylıkla bertaraf edemeyeceğini göstermesi bakımından Quebec ilginç bir örnektir. Quebec hareketinin de işaret ettiği gibi, özellikle bir coğrafyada kendilerini çepeçevre kuşatılmış hisseden ve asimile olma korkusuyla yaşayan ulusal toplulukların ulus-devlet dışındaki bir çözüme ikna edilmeleri zor olabilmektedir. Federasyonu oluşturan halkların kendi kendilerini yönetebilmesi ve kimliklerini koruyabilecek haklarla donatılması ne kadar gerekli ve önemliyse, federasyonun o halkları bünyesinde tutacak, ekonomik ve/veya siyasi avantajlara sahip olması da en az o kadar gerekli ve önemlidir. Yoksa kendi kendini yönetme olgunluğuna ve yeteneğine sahip halklar başkalarına bağlı yaşamayı neden tercih etsinler? Bu açıdan bakıldığında, Quebec'in, Kanada Federasyonu içinde kalarak elde edebileceği ilave ekonomik faydanın ya da ayrılması durumunda uluslararası ilişkilerde kaybedeceği önemli bir avantajın bulunması şarttır. Mevcut durumda, Kanada'nın, Quebec için vazgeçilmez olduğunu ve onu egemenlik sevdasından caydıracak birtakım özellikler taşıdığını iddia edebilmek zor görünmektedir.

Bu çalışmada Kanada'daki Quebec sorununu ve diğer ayrılıkçı milliyetçilik sorunlarını, federalizm, demokrasi ya da çokkültürcülük bağlamında ele almanın yetersiz olacağına dikkat çekmek istenmiştir, çünkü bu asıl olarak bir milliyetçilik sorunudur ve ayrılıkçı hareketlerin arkasındaki asıl güç adaletsizlik veya demokrasi değil, ulusal kimliktir. Adalet ve demokrasi eksikliği yalnızca milliyetçilerin elini güçlendirmektedir, ancak taleplerini mevcut adaletsizlikleri ortadan kaldırarak karşılamak her zaman mümkün olamamaktadır. Quebec örneğinde de görüldüğü gibi, elde edilen tüm kültürel ve dilsel haklara rağmen, ayrılıkçı taleplerin tatmin edilmesi ve en azından belli bir grubun kendi ulus-devletini oluşturma arzusundan vazgeçmesi güçtür. Milliyetçi taleplerin dilsel ve kültürel

hakların tanınmasıyla bertaraf edilmesinin kolay olmadığını göstermesi bakımından, Kanada-Quebec anlamlı bir örnektir. Bu açıklamalardan kültürel ve dilsel taleplerin bastırılması gerektiği sonucu çıkartılmamalıdır fakat tüm kültürel haklar tanındığında, sorunun kendiliğinden çözüleceğini umut etmek hayal kırıklığı yaratabilir.

KAYNAKÇA

Louis Balthazar, "Quebec and the Ideal of Federalism", *Annals of the American of Political and Social Science*, Cilt. 538, (Mart 1995), ss. 40-53.

Viva Ona Bartkus, *The Dynamics of Secession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Rainer Bauböck, "Whay Stay Together? A Pluralist Approach to Secession and Federation" Will Kymlicka ve Wayne Norman (der.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford, NY: Oxford University Press, 1999), ss. 366-394.

Jean Ethier Blais, 'Les Illusions de la Révolution', Michel-Rémi Lafond (der.), *La Révolution Tranquille. 30 Ans Après, qu'en Reste-t-il?* (Québec: Editions de Lorraine, 1992)

Gérard Bouchard, "La nation au singulier et au pluriel. L'avenir de la culture nationale comme 'paradigme' de la soicété québécoise", *Cahiers de recherche sociologique*, Sayı. 25, 1995, ss. 79-99.

Gilles Bourque, 'La Sécularisation et les Réformes dans les Secteurs de L'Education et de la Santé', Robert Comeau (der.), *Jean Lesage et l'éveil d'une Nation: Les Débuts de la Révolution Tranquille* (Sillery: Presses de l'Université du Québec, 1989).

André Burelle, "Droit à la Différence et Gestion de l'Interdépendance au sein de la fédération canadienne", *Options Politiques*, Ocak-Şubat 2000, ss. 37-41.

David Cameron, "National Unity: are we on the threshold of a new era?", *Policy Options*, Eylül 1998, ss. 49-51.

Linda Cardinal, "The Limits of Bilingualism in Canada", *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt. 10, Sayı. 1, Bahar 2004, ss. 79-103.

Brigitte Caulier, *Religion, Sécularisation, Modernité: Les Expériences Francophones en Amérique du Nord* (Québec: PUL, 1996).

Françoise Champion, 'Les Rapports Eglise-Etat dans les Pays Européens de Tradition Protestante et de Tradition Catholique', *Social Compass*, Cilt.40, Sayı.4, 1993, ss. 589-609.

Noam Chomsky, *Language and Responsibility* (London: Harvester, 1979)

Ramsay Cook, *Canada, Quebec, and the Uses of Nationalism*, (Toronto, McClelland and Stewart: 1986)

Fred Dallmayr, "Demokrasi ve Çokkültürlülük", Seyla Benhabib (der.), *Demokrasi ve Farklılık. Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999

Denys Delâge, "Our Three Founding Peoples", *Policy Options*, Ocak-Şubat 2000, ss. 73-75.

Stéphane Dion, "Why is Secession Difficult in Well-Established Democracies? Lessons from Quebec", *British Journal of Political Science*, Cilt. 26, Sayı. 2 (Nisan 1996), ss. 269-283.

Stéphane Dion, "Le Nationalisme dans la convergence culturelle", Raymond Hudon ve Rejean Pelletier (der.), *L'Engagement intellectuel: Mélanges en l'honneur de Léon Dion* (Les Presses de l'Université Laval: Sainte Foy, 1991) içinde, s. 291-311.

Christian Dufour, "Le Pourissement", *Options Politiques*, Ocak-Şubat 2000, ss. 46-48.

Fernand Dumont, *La Vigile du Québec. Octobre 1970: L'Impasse* (Montréal, Editions HMH, 1971)

Georges Duquette, "Double Minorisation: Intragroup Domination and Cultural Hegemony", *Language, Culture and Curriculum*, Cilt. 14, Sayı. 2, 2001, ss. 98-111.

John Erik Fossum, "The transformation of the nation-state: Why compare the EU and Canada?", *Francisco Lucas Pires Working Papers Series on European Constitutionalism.* 2003/01.

William Green, "Schools, Signs, and Separation: Quebec Anglophones, Canadian Constitutional Politics, and International Language Rights", *Denv. J. Int'l L. & Pol'y*, Cilt. 27, Sayı. 3, 2003, ss. 449-481.

Montserrat Guibernau, "Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment", *Nations and Nationalism*, Cilt 10, Sayı. ½, 2004, ss. 125-141.

Hubert Guindon, *Tradition, Modernité et Aspiration Nationale de la Société Québécoise* (Montréal: Editions Saint-Martin, 1990).

Paul Hamilton, "Converging Nationalisms: Québec, Scotland, and Wales in Comparative Perspective", *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt 10, Sayı 4, Kış 2004, ss. 657-686.

Monica Heller, "Critique and Sociolinguistic Analysis of Discourse" *Critique of Anthropology*, 2001, Cilt. 21, Sayı. 2, ss. 117-141.

Kalevi J. Holsti, "From Khartoum to Quebec. Internationalism and nationalism within the multi-community state", Kjell Goldmann, Ulf Hannerz and Charles Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era* (London, NewYork: Routledge, 2000), ss. 143-169.

Bonnie Honnig, "Farklılık, İkilemler ve Ev Politikası", Seyla Benhabib (der.), *Demokrasi ve Farklılık. Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999

Danielle Juteau, "What True Pluralism Requires", *Policy Options*, Ocak-Şubat 2000, ss. 70-72.

Andrei Kreptul, "The Constitutional Right of Secession in Political Theory and History", *Journal of Libertarian Studies*, Cilt 17, Sayı 4, Güz 2003, ss. 39-100

Will Kymlicka, "Kanada'da Grup Ayrımlaşmalı Üç Yurttaşlık Biçimi", Seyla Benhabib (der.), *Demokrasi ve Farklılık. Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999

Will Kymlicka, *Multicultural citizenship a liberal theory of minority rights*, (Oxford, New York: Clarendon Press, 1995)

Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, UK: Clarendon, 1989)

Guy Laforest, *Pour la liberté d'un société distincte. Parcours d'un intelectuel engagé*, (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2004).

Simon Langlois, "Identité et Souveraineté Nationales: Le Cas du Québec", *produite dans le cadre des travaux de la Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté*, 22 Ocak 2002, pp. 1-58.

Simon Langlois, 'Le Québec: Une Société Distincte à Reconnaître et Une Identité Collective Consolider', *L'Action Nationale*, Cilt LXXXI, Sayı. 4, Nisan 1991, http://www.vigile.net/3e/socdist/langloissocdist2.html (25.10.2003).

Jocelyn Létourneau, "Let's accept 'the Quebec Identity' in all its complexity", *Policy Options*, Ocak-Şubat 2000, ss. 76-78.

Jocelyn Létourneau, "La production historienne courante portant sur le Québec et ses rapports avec la construction des figures identitaires d'une communauté communicationnelle", *Recherches sociographiques*, Cilt. 36, Sayı. 4, (1995), ss. 9-45.

Chistian Leuprecht, "The Tory Fragment in Canada: Endangered Species?", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. 36, Sayı. 2, (Haziran 2003), ss. 401-416.

Stephen May, "Uncommon Languages: The Challenges and Possibilities of Minority Language Rights", *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, Cilt. 21, Sayı. 5, 2000, ss. 366-385.

Lawrence C. Mayer, Erol Kaymak ve Jeff W. Justice, "Populism and the Triumph of the Politics of Identity: The Transformation of the Canadian Party System." *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt. 6, Sayı. 1, Bahar 2000, ss. 72-102.

Kenneth McRoberts, "Canada and the Multinational State", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. XXXIV, Sayı. 4 (Aralık 2001), ss. 683-713.

Kenneth McRoberts, *Misconceiving Canada. The Struggle for National Unity*, Oxford University Press, Toronto, NewYork, Oxford, 1997

Kenneth McRoberts, *Quebec: Social Change and Political Crisis* (3. ed.), (Toronto: McClelland and Stewart, 1988)

Hudson Meadwell, "The Politics of Nationalism in Quebec", *World Politics*, 45, Ocak 1993, ss. 203-241.

Matthew Mendelsohn, "Public Brokerage: Constitutional Reform and the Accomodation of Mass Publics", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. XXXIII, Sayı. 2, (Haziran 2000), ss. 245-272.

Denis Monière, *Pour Comprendre le Nationalisme au Québec et Ailleurs* (Montréal: Les Presses de l'Université Montréal, 2001).

Colette Moreux, 'Idéologies Religieuses et Pouvoir, l'exemple du Catholicisme Québécois', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Cilt. LXIV, 1978, ss. 35-62.

Leigh Oakes, "French: a language for everyone in Québec", *Nations and Nationalism*, Cilt. 10, Sayı. 4, 2004, ss. 539-558.

Claude Ryan, "The Agreement on the Canadian Social Union as seen by a Quebec Federalist", *Inroads: A Journal of Opinion*, 8, (1999), ss. 27-43.

William Safran, "Introduction: The Political Aspects of Language", *Nationalism and Ethnic Politics*, Cilt. 10, Sayı. 1, Bahar 2004, ss. 1-14.

Michel Seymour, "La Proie pour l'ombre: les illusions d'une réforme de la fédération Canadienne" *UQAM Konferans metni*, 17 Kasım 2004, ss. 1-17.

Charles Taylor, *Reconciling the Solitudes* (Montreal and Kingston: McGill-Queen University Press, 1993)

Charles Taylor, *The ethics of authenticity*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992)

Charles Taylor, *Multiculturalism and "The politics of recognition" an essay* (Princeton, Princeton University Press, 1992)

Rodrigue Tremblay, 'Les Québecois Francophones Forment-Ils Un Peuple?', *Le Devoir*, 30 Haziran 1993

Paul-André Turcotte, 'La Religion à L'Ecole Publique Québécoise, Structures, Pratiques et Enjeux', Jean-Paul Willaime (der.), *Univers Scolaires et Religions* (Paris: Cerf, 1990), ss. 31-64.

José Woehrling, "L'avis de la Cour suprême du Canada sur l'éventuelle sécession du Québec", *Revue française de droit constitutionnel*, Sayı. 37, 1999, ss. 3-27.

David Young, "Céline Dion, national unity and the English-language press in Canada", *Media, Culture & Society*, 2001, Cilt. 23, Sayı. 5, ss: 647-663.

ALMAN MİLLİYETÇİLİĞİNİN DOĞUŞU*

Liah Greenfeld

Alman milliyetçiliğini en sonunda dünyaya taşıyan, Fransız devrim savaşları sırasında, Prusya'nın uğradığı yenilgiydi. Milli duyguların doğuşu, mucizeden farksızdı. Aydın yurtseverliğinin on sekizinci yüzyıl *Gelehrte*leri arasındaki cılız ve belirsiz ifadelerine rağmen, gebelik bu kez lekesiz görünüyordu** ve çocuk doğmadan önce görünürde bir hamilelik dönemi yoktu. Ne var ki, çocuk, –gürbüz ciğerler ve yumruklar bahşedilmiş olarak– doğdu ve tam da doğumunda, Alman ruhunun bir yüzyıl süren gelişiminin beklenmedik zirvesi olmak üzere anavatanının uzun süredir şekillenen karakterini kazandı.

Esasen milliyetçilik, bağımsız entelektüeller için Tanrı tarafından gönderilmişti. Sorunlarına pratik, dünyevî bir çözüm sunarak entelektüellerin yabancılaşmalarına son verdi. Milliyetçilik, Pietizm ve Romantizme yolgöstericilik ve aktivizm kazandırdı –ikircikli duygusal hazlarıyla mevcut koşullara direnmek ve boyun eğmek yerine, uğruna savaşılabilecek bir amaç ile mevcut durumu değiştirmek adına ve *reine Innerlichkeit* yerine

---

Çeviren: Yasemin Şahin

*"Birth of German Nationalism", içinde: Greenfeld, Liah, *Nationalism-Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992.

** Lekesiz gebelik, İsa doğduğunda Meryem Ana'nın bakire olduğundan bahsetmektedir (ç.n).

kendini dünyada farklı kılma adına gerçekçi bir imkân sundu– ve tüm bu süreçte Pietist-Romantik dünya görüşü ve standartlarına bağlı kaldı.

Romantik zihniyetin milliyetçiliğe dönüşümü, birdenbire ve öngörülemez bir şekilde oldu, çünkü bu değişimin sunduğu parlak fırsatlar, ilgisiz, umulmadık bir olay ile –Fransız ordusunun müdahalesi ve zafer dolu ilerleyişiyle– aniden yaratılmıştı. Ulus düşüncesi, on sekizinci yüzyıl boyunca Almanya'da bilinmekteydi; bu düşünce neredeyse sıradanlaşmıştı. Ancak Prusya'nın yıkılışına ve İmparatorluğun dağılışına kadar, ulus fikri Almanlara pek bir anlam ifade etmiyordu. *Aufklärung* ilkeleri ile geleneksel toplum düzeni arasındaki talihsiz tutarsızlık, marjinalliğe itilmiş entelektüellerin dışlanmışlığını derinleştirdi. Fransız ve Rus soylularının aksine, haksızlığa uğrayan Alman *Bildungsbürger*in, ulus fikrinin vurguladığı asalet ve toplumsal değeri yeniden tanımlamaya gücü yoktu. Bunu talep etmek, prestijin yeniden dağılımında, bu gücü elinde tutan sınıfı açıkça gözardı ederek ısrarcı olmak, öfkeye ve alay konusu olmaya davetiye çıkarmak olurdu ve bu, ıssızlıkta atılan bir çığlıktan (ve entelektüellerin gerçeklerden kaçışının (escapism) her türlüsünden) daha kötüydü, çünkü, bu durumda çığlıklardan biri şüphesiz duyulacaktı. Onları umutla yüreklendiren Fransız İhtilali haberleri, *Bildungsbürger*i, bunu gerçekleştirmek için hareketlendirdiyse de bu iyimserlikleri kısa süreli oldu ve yoğun bir biçimde kozmopolitanizmle boyandı. Onların trajedisi, bu tatsız durumun yalnız kendi başlarında olmasıydı. Kendilerinden yana bir asalet ve/ya bürokrasi olmadan, bu durumu değiştirmek için hiç şansları yoktu, üstelik bunun için bir çıkar grubu da mevcut değildi. Napolyon istilası, böyle bir çıkar grubunu yarattı.

Bu istilanın Alman nüfusu üzerindeki etkisi ne olursa olsun, ihtilalci ordunun saldırısı, açıkça "eski düzen"in, aristokrasinin ve bürokrasinin temsilcilerine ve yandaşlarına yöneltilmişti ve onlara zarar vermek niyetindeydi. Entelektüeller, "Alman ideası" diye isimlendirdikleri eski düzen idesini kendi ideleri yaptılar. Bu tanımlama, entelektüellerin, kendileri tarafından kabul görmeyi hararetle arzuladıkları ve sonunda bu ortak deneyimler sayesinde aralarına girebildikleri gruplar olan toplumun en güçlü ve en saygıdeğer üyelerinin yükünü taşıdığı bu müşterek mahcubiyeti paylaşmalarına olanak verdi. Paylaşımda önceliği *Bildungsbürger*in aldığı bu büyük aşağılanma, "fark edilmemenin dayanılmaz hissi"nden ve özgüvenleriyle çok acı bir şekilde çelişen ve paylarına düşen tek şey olan bu acınası yoksulluk ve belirsizlik durumundan çok daha fazla küçük düşürücüydü. Aslına bakılırsa, bu yüceltici bir durumdu ve onları asil duygularla doldurdu. Ve bu yüzden bu mahcubiyeti çok daha güçlü hissettiler; tüm o kişisel aşağılanmalarından ibaret anılarını bastırmalarına

seve seve izin verdiler ve yalnızca yaşanan bu müşterek talihsizliğe odaklandılar. Bu andan itibaren, korumaya çabaladıkları itibar ve özgüven, artık ulusal itibar ve özgüvendi. Kimliklerini değiştirerek, tutkuyla ve kararlılıkla Alman oldular.

Ulusal Alman ideası, doğumunu hazırlayan koşullardan ötürü, başından beri Fransız karşıtı idea olarak tanımlanıyordu. Bu, istiladan doğrudan etkilenen nüfuz sahibi gruplara uygun bir durumdu ve bu gruplar, entelektüellerin uyarılarına yakından kulak verdiler. Entelektüeller, ilk defa, toplumun en yüksek tabakalarının deneyimlerine ve çabalarına katılmaları için açıkça davet edilmişler ve bu kişilerce değerli yandaşlar olarak görülmüşlerdi. *Aufklärung*, Fransız İhtilali ile olan bağlantısıyla geri dönüşü olmayacak bir biçimde mimlendiği için, Alman ulus bilincinin pozitif tanımlamasını yapmak tamamen Romantiklerin ellerine bırakılmıştı. Romantikler, Alman halkının sempatisini kazanabilmek için daha cansız ve etkisi az olan *Aufklärung*a üstünlük sağlamak adına birkaç on yıl boyunca başarılı bir şekilde uğraş verdiler. Onlar kendi halklarının sesiydiler; okuyabilen her bir Alman ile romanlar, şiirler ve dergiler aracılığıyla konuştular ve bu şekilde, okuyucularının düşüncelerini onların kelimeleriyle dile getirdiler. Romantik *Weltanschauung*, yazıları sayesinde, Alman *Weltanschauung* oluyordu bile; kendileri ne denli önemli olduğunun farkına varmasalar da, sahip oldukları nüfuzun önemi, savaş öncesinde bile oldukça büyüktü. Öğretileri, üst tabakanın ve onun arkasındaki hükümetlerin hatırı sayılır onayını alınca bu nüfuz, ikiye-üçe katlandı ve bu öğreti, yeni halk dininin resmî İncil'i mertebesine yükseltildi. Entelektüeller ile ileri gelenler arasındaki bu mutlu birliktelik, kısa bir süre sonra sona erdi. Bağlılık bir anda vuku bulmuş, Bağımsızlık Savaşları'nın bitimiyle de sona ermiş, bu esnada da *Bildungsbürger*in en ateşlisini yeniden "bağımsız" kılmıştı. Başrolde oynamalarına fırsat verilen yaklaşık on yılı bulan bu büyük ortak coşku süresince, bu entelektüeller Almanca konuşan halkın ulusal kimliğini inşâ ettiler. Alman milliyetçiliği, Romantik milliyetçiliktir. Alman ulusal toplum felsefesi, Romantik toplum felsefesi; Alman ulusal karakteri, Romantik karakteridir, idealindeyse, milletinin bireyciliğini ifade eden "gerçek" bir Alman, ya doğanın bir varlığıdır; *Wessenville*sine gönülden bağlıdır ya da doğanın sanatının bir yapıtı, *Genie*dir; küçük adamların yaşamlarındaki barış ve huzura duyulan olağanüstü duyguların ve hakir görülmelerin adamıdır.

Romantizm, Alman milliyetçiliği karakterinde kalıcı bir iz bırakırken, milliyetçilik de karşılıklı olarak Romantizm üzerinde etkili oldu. Romantik ruhun devrimci eğilimlerinin ifade buluşunu kendine dair boş bir öfkeye dönüşmeye zorlayan bu apaçık kışkırtmanın ve kişisel yaşamın dar

çemberini kırdı ve Lenz'in aklını yitirmeden önce gerçekleşmesini delicesine istediği hareket için ortamı hazırladı. Ruh, burada özgür kılındı. Varolan hakikatin sadakatsizliğine yalnızca yakınmak yerine ideal devleti kurmak bir zorunluluk haline geldi –ki bu mümkün görünüyordu. Yalnızca hayaller kurmak ve övgü dolu şarkılar söylemek yerine, bu kutsal ve şanlı savaşta yer almak bir zorunluluk olmuştu; gerçek yaralar almak ve yaralamak, ölümle burun buruna gelmek ve getirmek de öyle. Romantizme pietizmden miras kalan "sükûnetin karanlık felsefesi", sonsuzluğa – Tanrının Krallığına– erişmenin kolay olduğu şeklindeki sarsılmaz bir inanca dönüştü ve bunun gerçekleşmesine yardımcı olması için inanç sahibi insanları çılgın bir eyleme itti. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların Romantik ruhunda, on sekizinci yüzyıldakinden oldukça farklı bir devrimcilik vardı: Romantik ruh bu dünyada doyuma ulaşmalıydı. Eski gücüne kavuşan bu Romantik zihniyetin ve vücut bulan Alman ulus bilincinin ilk ifadesi, Fransızlara karşı açılan savaştı. Bu, sahneye bu kadar geç ve neredeyse aniden adım atan Alman milliyetçiliğinin neden hikâyedeki en etkin, en sert ve yabancı-düşmanı olduğunu açıklamaya yetecektir.

Alman ulus bilincinin ilk izlenimleri ve kristalleşmesi

Onu biricik kılan eksiksiz tüm vasıflarla bezenen Alman milliyetçiliği, on yıl öncesine kadar tezahürü en uzak görünen topraklarda süratle yer edinmişti. Fransa'ya ziyareti sonrasında milliyetçi olan Friedrich Schlegel ve 1802'de *Germanien und Europa*'yı yazan Moritz Arndt, değişime ilk uyum sağlayanlardandı. Ancak, onları hemen peşlerinden takip edenlerin sayısı da az olmayacaktı. Ulusal kimlik meselesine dair endişelerin dili olan halk türküleri ve hikâye derlemeleri, on dokuzuncu yüzyılın başlarında belirmeye başladı. Ludwig Tieck, 1803'te yayımladığı *Minnelieder aus dem Schwäbischen Zeitalter* adlı kitabın giriş bölümünde, "Bu kadar kısa sürede yaşanan bu hızlı değişim sayesinde, insanlar[ın] yalnız [ulusal] geçmişine ait anıtlarla ilgilenmekle kalmadı[ğına], onları aynı zamanda takdir ediyor" olduğuna dikkatleri çekmişti.[1] Düzenlemesi Arnim ve Brentano tarafından yapılan ilk halk türküleri derlemesi, 1805 yılında çıktı ve sonraki yıllarda Grimm Kardeşler, meşhur öykü derlemelerini yayımladıklarında, "halk türküleri ateşi" doruk noktasına ulaştı. Şairlerin ve halkbilimcilerin yurtsever coşkuları, köklü disiplinlerdeki aydınların tutkularıyla beslenmişti. Alman tarihine olan ilgi yeniden alevlendi. Bu

[1] L. Tieck, *Minnelieder aus dem Schwäbichen Zeitalter*, "Vorrede" (Hamburg: Verlag Der Hamburger Presse, 1918), s. I.

ilgiyi kuvvetlendirmek kaygısıyla, Karl von Stein, tamamlanması yüz yıldan fazla süren ve 1925'te tamamlandığında sayısı 120 cildi bulan kaynakların anıtsal bir derlemesi olan *Monumenta Germeniae Historica* üzerine yazılan eseri destekledi.[2]

Prusya'da liberal reformun savunucularına –Stein, Hardenberg, Humboldt ile Scharnhorst, Gneisenau ve Clausewitz gibi ordudaki yandaşlarına– esin kaynağı olan, şüphesiz Alman ulusunun itibarına yönelik kaygılardı. Bu liderler, amaçlarını açıkça belirttiler. Stein, reformların Almanlar arasında bir "sivil ruh" yaratarak "yurtseverlik ile ulusal haysiyet ve bağımsızlık arzusunun yeniden dirilişi"ne yol açmak amacını güttüğünü kaleme aldı; reformlar, "servetlerini ve canlarını, uğruna seve seve feda edecekleri çok sevgili kralları ve topraklarına karşı, halka sorumluluk" aşılamayı amaç ediniyordu. Clausewitz, anavatan ve milli gururun, kendisini hizmet etmekle yükümlü gördüğü iki dünyevi tanrı olduğunu açıkladı. Prusya'nın çıkarları önem bakımından ikinci sıradaydı. Stein, "Benim yalnız bir anavatanım var" diye yazıyordu, "o da Almanya... her bir parçasına tüm kalbimle bağlıyım... benim arzum, Almanya'nın genişleyip güçlenmesi, böylece bağımsızlığını ve milliyetini kazanmasıdır."[3]

1810 yılında yayımlanan "Turnvater" Jahn'ın *Das Deutsche Volkstum*u ile Fichte'nin 1808 tarihli *Alman Ulusuna Söylevler*'inin yanısıra, minnettar yandaşlar tarafından "yeni Almanların 'ruhani destekçileri'nden" ve "Alman ruhunun en kıymetli ürünlerinden" biri olarak bilinen "milliyetçiliğin İncil'i"[4], milli duygulara anlaşılır bir ideolojik anlam kazandırdı. Schleiermacher'in Berlin'deki Holy Trinity Kilisesi kürsüsünden verdiği coşkulu vaazlarında, bu his, yeni bir din, Reformasyonun yeni halefi olarak takdim edildi ve İncil'in, zaten kendinden önceki Pietistlerin yüzyıllık çalışmaları sonucu değişikliğe uğrayan mesajlarını kısa sürede gölgede bıraktı. 1814'te, popüler milliyetçiliğe soğuk bakan ve bu milliyetçiliğin göstergelerinden biri olan reforma karşı çıkan bir Junker olan F.

---

[2] Grimmlerin açık milliyetçi esinlemeleri için bkz. J. G. Gagliardo, *From Pariah to Patriot* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969), s. 147 ve Louis L. Snyder, "Literature: Nationalistic Aspects of the Grimm Brothers' Fairy Tales," ss. 44-74, Snyder'de, *German Nationalism: The Tragedy of a People: Extremism contra Liberalism in Modern German History* (Harrisburg, Penn.: The Stackpole Company, 1952), Synder'ın yanıltıcı bir başlığı olan değerli bir kitaptır. Alman milliyetçiliği, aslında bir trajediydi fakat en başta Alman halkı dışındaki halkların bir trajedisiydi.

[3] Walter M. Simon, "Variations in Nationalism during the Great Reform Period in Prussia", *American Historical Review*, 59 (1953-54), s. 305; Friedrich Meinecke, s. 64. Stein (1812), aktaran Simon s. 307; ayrıca diğer reformcuların Alman oryantasyonuyla ilgili olarak Simon'a bakınız.

[4] Louis L. Snyder, "Pedagogy: Turnvater Jahn and the Genesis of German nationalism," ss. 21-43, Snyder'da *German Nationalism*, s. 32.

A. L. von der Marwitz, Hardenberg'e yazdığı bir mektubunda, "ortak bir Alman toprağı düşüncesi derin bir kök salmıştır....Kim bu düşünceye sarılırsa, Almanya'yı da o yönetecektir" şeklinde itirafta bulunmuştur.[5]

Milliyetçiliğe bu beklenmedik yöneliş, 1806'da Prusya'nın çöküşü ile ayrı ayrı pek çok olayda tetiklendi. Bu olayların en önemlilerinin en azından birkaçında, Prusyalıların çıkarları ile yenilgiden doğrudan etkilenen neofitlerin kişisel çıkarları arasında açık bir ilişki bulunmaktaydı. Alman milliyetçiliğinin en nüfuzlu propagandacılarından biri olan Johann Gottlieb Fichte, milliyetçiliğe geçişinden önce, ilkeli bir kozmopolitandı ve Fransız yanlısıydı. 1799'da ateizmle suçlanıp da Jena'daki profesörlüğünü kaybettiğinde, Almanya'da bir Fransız zaferi beklentisi içindeydi, çünkü, onun için hiçbir şey, "Almanya'da....en büyük üstünlüğü Fransızlar almadıkça, herhangi bir düşüncesini özgürce dile getirdiği bilinen hiçbir Almanın birkaç yıl içinde güvenli bir yer bulamayacağı gerçeğinden" daha kesin değildi. Bu düşünceden yola çıkarak, Fransa Cumhuriyeti'nden istihdam edilmeyi rica etti fakat sonradan Prusya'da emniyetli bir yer buldu. 1805'e kadar, kozmopolitan inancına bağlı kalarak, Almanya'nın kaderine duyduğu kayıtsızlığını sürdürdü ve arkadaşlarından bazılarının çoktan yönelmiş olduğu milliyetçilik düşüncesinden etkilenmeden orada kaldı. Ne var ki, Fransa ve Prusya arasındaki 1806 savaşı her şeyi değiştirdi. Fichte'nin aklında, bu kavgada, Fransa'nın karanlığın; Prusya'nın ise aydınlığın güçlerini temsil ettiğine dair hiçbir şüphe yoktu ve bu savaşta bir asker olmayı çok istiyordu. Bir kılıcın yokluğunda dahi "kılıçlar konuşsun" istiyordu.[6] Bu ruh halinin ürünleri olan *Alman Ulusuna Söylevler*, artık 'benim' diyebildiği ve bağlılığı yoluyla varlığına katkıda bulunduğu ulusun cephaneliğine, alt edilmesi güç bir silah kattı.

Benzer şekilde, Schleiermacher'deki değişim de, büyük ölçüde, Fransızların, kendisinin profesör olarak görev yaptığı Halle Üniversitesi'ni kapatmalarından kaynaklanıyordu. Bu ulusal aşağılanma döneminde onu çok üzen bu koşulları Henrietta Herz'e yazdığı mektuplarda,[7] kaygılarını birer birer sayarak şu sırayla anlatmıştı: "Burada kurmakta olduğum ekolün aniden yok edilmesi....tüm üniversitenin olasılıkla dağılması....topraklarımızın şüpheli durumu da eklenince...Bir tanem, bunun beni nasıl etkilediğini anlaman çok güç....sadece yazarlık yapmak için yaşamanın ve bu yolla hayatını kazanmanın benim uzun süreli kaderim olabileceği düşüncesi bir hayli can sıkıcı." Schleiermacher, kaderin cilvesinin askerî

[5] Aktaran Simon, "Variations in Nationalism", s. 312, dn. 29.
[6] Kohn, "Fichte", s. 321, dn. 5; s. 327.
[7] Schleiermacher, *Life*, cilt 2, Letter of November 4, 1806, s. 66, ve Letter of November 21, s. 69

yazgının başına açtıklarıyla ilgili görüşlerini şöyle dile getiriyordu: "Kesin olan şu ki, savaş devam ettiği sürece, üniversitenin etkinliklerini sürdürmesi ancak çok küçük bir ihtimaldir... Napolyon, Halle'ye ayrı bir nefret besliyor olmalı." Schleiermacher, bu korkunç felâketin, (kuşkusuz) Almanya'nın kaderinde yazılı olan soylu görevleri geçmişte yerine getirmedeki yeteneksizliği yüzünden, Tanrı'nın hiddetinin Almanya üzerine düştüğü sonucuna varmıştı. Bu babacan ceza, kesinlikle Almanya'nın seçilmiş olduğunun bir işaretiydi. Şimdiki gerilemesi ise, Almanya'nın zaferinin Tanrı'nın bir arzusu olduğu ve bu zaferin kazanılmasına katkı sağlamak için herkesin dur durak bilmeden çalışıp didinmesi ve kendi üzerine düşeni yerine getirmesi gerektiği gerçeğini gün gibi açığa çıkarmıştı. Yurtseverlik, pietizm demekti.

Alman milliyetçiliği, Almanların düşünüş ve hissediş biçimi olmanın yanısıra, uzun süredir varlığını devam ettirdiği halde, o zamana kadar Almanya'da hiçbir cazibesi olmayan ulus düşüncesi haline gelmek adına, Pieto-Romantik zihniyeti meydana getirdi ve onu, okuma bilen Almanların ruhlarının derinliklerine işleyen *Bildungsbürger*in sonraki nesillerinin bitip tükenmeyen meşakkatlerinde şekillendirdi ve sağlamlaştırdı. Fikir, en sonunda benimsendiğinde, kaçınılmaz bir şekilde Pieto-Romantik zihniyet ışığında yorumlanmış ve tamamen yeni bir anlama bürünmüştü. Bu esnada, Romantik idealler "ulusallaşmış" ve Alman halkına, diline ve toprağına aykırı bir gerçeklik olarak betimlenmişti. Zamanında bütüncül bir siyasa (ya da ekonomi) olarak varlığını ortaya koyamayan ve artık yüksek sadakatin nesnesi olarak görülen Alman ulusu, gerçek Kilise'nin ve Romantik ideal toplumun niteliklerine kavuştu. Bu ulus, artık, gerçek bireyciliğin, ahlâki bütünlüğün ve bu dünyadaki sonsuzluğun vücut bulmasıydı. Birey, ancak bir ulus içerisinde tam bir insan olabilirdi, bu nedenle bireyler, ulus olmadan yaşayamazlardı. Friedrich Schlegel, "Ulus kavramı, bütün organlarının tek bir bireymişçesine birleşmesini gerektirir" Demişti.[8] *Sekizinci Söylev*'de Fichte, ulusu daha az özdeyişsel bir şekilde açıklıyordu. Ona göre, ulus,

> İlahi olanın gelişiminin kesin ve belirli bir kanununu hayata geçiren ve temsil eden bir bütünlüktür....ayırt edici özellikleri...[asil görüşlü bireyin] kendi sonsuzluğunu ve daimi nüfuzunu emanet ettiği Sonsuz olan ve bu sonsuzlukta kendi payına düşeni belirlediği şeylerin ebedi düzenidir; onun daimiliğini amaçlamalıdır, çünkü, tek başına o, burada, yeryüzündeki kısa yaşam süresinin daimi bir yaşama uzanmasını sağlayan bir araçtır....Kendi yaşamını sonsuz bir yaşam olarak algılaması,

[8] Kohn, "Romanticism", s. 459

> en başta kendi ulusunu, ulusu aracılığıyla da tüm insan ırklarını kendiyle büyük bir içtenlikle birleştiren bağdır ve ömrünün sonuna kadar, onların, gelişmiş sempatisi dahilindeki tüm ihtiyaçlarını gündeme taşır. Bu, onun saygı gösteren, güvenen, aralarında bulunmaktan hoşlandığı ve vârisi olduğu için gurur duyduğu halkına olan sevgidir. İlahî olan, onun içinde belirmiştir ve [her şeyin kaynağı] orijinal olan, bu halkı kendi görüntüsüne büründürmeye ve bunu dünyayı doğrudan etkilemenin bir yolu haline getirmeye değer bulmuştur; bu nedenle, İlahî olanın, dünyada ortaya koyacağı daha çok şey olacaktır. Bu sebepten dolayı, asil görüşlü insan, aktif ve etkili olacak ve kendini halkı için feda edecektir. Yaşam, salt değişen varlığın daimiliği olan yaşam, onun gözünde hiçbir koşulda hiçbir değer taşımamıştır; onu, yalnızca kalıcı olanın (Sonsuz olan) kaynağı olarak istemiştir. Fakat bu kalıcılık [sonsuzluk], ona, ancak milletinin süregelen ve bağımsız varlığı tarafından vaat edilmiştir. Ulusunu kurtarabilmek için ölmeye hazır olmalıdır ki, ulusu yaşayabilsin ve hep arzuladığı o hayatı ulusunda sürdürebilsin.[9]

Bu ulus görüşü, Romantik devlet anlayışından farklı değildi. Aslında, "ulus" ve "devlet" kelimeleri sık sık birbirleri yerine kullanılıyordu. Yine de, Romantik kavramların "millileşmesiyle", anlam bakımından birtakım farklılıklar belirdi. Aynı zamanda *Volk* ile eş anlamlı olan "ulus", devletten farklı olarak, içsel bütünlüğü ve halk ruhunu temsil ediyordu (birtakım yeni kavramlarla uygulanarak: *Volksgeist, Nationalgeist, Volkstum,* ve diğerleri); milletin dış yapısını temsil ediyor olsa da, devlet, Pietistlerin görünmeyen Kiliselerini andırırcasına, bu ruhun ve uyumun çabucak vücut bulmasıydı. Alman *Volk*u, yabancı dillerden türetilmiş olan *Nation*a tercih edilmişti, ancak bu iki kelime aynı kavrama işaret ediyordu.[10]

---

[9] Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, çev. R. F. Jones and G. H. Turnbull, 1922 baskısının tıpkıbasımı, Open Court Publishers (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), ss. 134-136.

[10] *Adelungs Wörterbuch, Milleti* 1801'de şöyle tanımlar: "die ein geborenen Einwohner eines Landes, so fern sie einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, und eine gemeinschaftliche Sprache reden, sie mögen übrigens einen einzigen Staat ausmachen, oder in mehrere vertheilet seyn....Ehe dieses Wort aus dem Latein entlehnet wurde, gebrauchte man *Volk für Nation*" (Belli topraklarda doğan insanlar, ortak bir kökene dayandıkları, ortak bir dil konuştukları sürece, tek bir devlet üzerine karar kılmak isteyebilir ya da çok sayıda dağınık topluluklar halinde kalabilirler Bu deyiş Latinceden ödünç alınmadan önce, *Volk für Nation*'a ihtiyaç duyuluyordu) (s. 439). Grimm Kardeşlerin sözlüğü, bunu "das (eingeborne) Volk eines Landes, einer groszen Staatsgesamtheit (Aynı topraklarda doğan halk, büyük devlet bütünlüğü demektir)" şeklinde yorumluyor (s. 425). Ritter, *Historisches Wörterbuch*, s. 406'da, "Der Begriff ist nur selten eindeutig und ausdrücklich definiert; seine Bedeutung ist häufig schillernd und überschneidet sich mit der anderer Begriffe, besonders mit *Volk* (Kavram, nadiren açık ve kati

Almanya, elbette ki, pek çok milletten yalnızca biri olduğuna göre, mantıken, yapılabilecek bir çıkarım, onun aynı zamanda bir birey ve pek çok görünmez Kiliseden biri olduğu olurdu. Ancak bu, Alman yurtseverleri tarafından yapılmış bir çıkarsama değildi. Prenasyonalist-Pietist ve Romantik düşüncede de, çok yönlü eşit bireyselliğin orijinal savı ya da İlahi olanın anlatımları, kaçınılmaz bir şekilde, aralarından yalnız birinin doğru olduğu için seçimine ve de diğerlerinin, ya eksik ya da yanlış oldukları için redlerine neden oldu. Bu nedenle, akla dayanmayan duygular, İlahi dışavurumun kesiştiği tek nokta olurken, başta doğanın bir parçası olarak algılanan ve Tanrı'nın insana kendini göstermesi için bir araç olarak görülen akıl, doğal olmadığı gerekçesiyle reddedildi; ve modern "aydınlanmış" toplum, kendine özgü yapısı, fıtri iradeye yabancılaşmanın ifadesi gibi gösterildiğinden "bireysellik"ten menedildi. Böyle (kuşkusuz hiçbir örnekte *non sequitur** bir yere varmayan) çıkarımları hiçbir mantıklı gereklilik belirlemediyse de, bu mantığı yaratan beyinler, belli ki, çoğulculuğu ılımlılıkla kabul etme yeteneğine sahip değillerdi ve o sonuçlara psikolojik nedenlerle varmışlardı. Bu Pietist ve Romantik oluşumun mantıkçıları, ulusalcı olduklarında, neticede, Almanya'nın bir ulus olduğu ya da yine aynı anlama gelen dünyanın tek *gerçek*, ideal, mükemmel ulusu olduğuna dair çok daha tatmin edici bu görüş uğruna, Almanya'yı pek çok milletten biri olarak gösteren kültürel göreliliğin bu oldum olası rahatsız edici konumunu anında terk etmeye mecbur bırakıldılar.

Almanya, kusursuz milletti, çünkü, insanlığı tam olarak ifade ediyordu ve dünyanın en *insani* milletiydi. Bu tutum, gerçek bireyselliğin, evrenselin ifadesi olduğu temel yasasıyla tutarlılık içindeydi. Bu nedenle, Almanya'nın yazgısında dünyada büyük bir rol oynamak vardı. Avrupa'nın, müteakiben de tüm dünyanın kaderi onun el(ler)indeydi. Ulusalcı "uyanış" döneminin tüm ünlü Alman kişilikleri, şu ya da bu şekilde bu inancı dile getirdiler. Wilhelm von Humboldt, bunu şöyle yansıttı:

> Belki de hiçbir ülke, özgür ve bağımsız olmayı Almanya kadar haketmiyor, çünkü, hiçbiri özgürlüğünü bu kadar azimle herkesin refahına adamaya meyilli değil. Alman dehası, tüm uluslar içerisinde en az yıkıcı olanı, daima kendi kendini besleyenidir ve özgürlük elde edildi mi, Almanya, kuşkusuz tüm kültür ve düşünce biçimleri içerisindeki

---

bir şekilde tanımlanmıştır; anlamı çoğunlukla değişkendir ve diğer kavramlarla, özellikle de Volk (halk)la kesişir)" yazıyor. Ayrıca bkz. *Trübners Deutsches Wörterbuch*, ss. 689-694, 697-698; ve Campe'ın *Dictionary of 1810*.

* mantıksal (ç.n).

> seçkin yerini edinecektir...Diğer milletler, ülkelerini, bizim Almanya'yı sevdiğimiz şekilde sevmiyorlar...Bizim bu bağlılığımız birtakım gizli güçler tarafından beslenmektedir ve kesinlikle bir ihtiyaç ya da alışkanlık ürünü olarak doğmamıştır. Bu sevgi, Alman hislerine ve ruhuna duyulan özlem olarak görüldüğünde, muayyen bir toprak parçasına göre o kadar da büyük bir sevgi değil.

Arndt'a göre, bir Alman, "Tanrı'nın tüm dünyayı kendisine ev diye tahsis ettiği evrensel insan"dı ve Almanya, sonuçta, "günümüz dünyasının en büyük dünya-ulusu"ydu. Bu görüş, Fichte'nin *Sekizinci Söylev*'inde, oldukça güçlü bir şekilde betimlenmişti: "Yalnız bir Alman –sıradan bir harekette ölmeyen o özgün insan– gerçekten bir halka sahiptir ve bir halka güvenme şerefine lâyık görülmüştür ve...yalnız o, milleti için, gerçek ve mantıklı bir sevgi duyma kapasitesine sahiptir.[11]

Bu şaşırtıcı iddianın arkasındaki mantık, Pieto-Romantik düşüncenin açıkça görülen heterojenliğinin altında dikkate değer bir sabit fikirlilik olduğunu kanıtlıyordu ve çatıyı oluşturan ana düşünceyi yansıtıyordu. Gerçek bireysellik, evrensel olanın ifadesiydi; evrensel olanın amacının gerçekleşmesine gayret ediyordu. 1806'da yazılan "Der Patriotusmus und sein Gegenteil"de, Fichte, evrenselin arzusu olan "hâkim arzu"nun, "insanlığın varoluş amacı[na], gerçekten insanlık tarafından ulaşılması" olduğunu belirtiyordu. O, bu arzuya "kozmopolitanizm" adını verdi. Yurtseverlik, evrensel arzunun bireyselleşmesini temsil ediyordu; bu arzu, amacın, en başta bizim kendimizin birer üyesi olduğumuz o ulusta gerçekleşmesi ve sonucun oradan tüm insanlığa yayılması gereken bir arzu idi." Öte yandan, bir şeyi arzulamak, önce neyi arzulayacağını bilmeyi gerektiriyordu. Bu nedenle, yurtseverlik, sonuç olarak da kozmopolitanizm, böylesi bir bilginin ifşa edildiği yalnızca belli başlı güzide milletlerle özdeşleştirilebilirdi. Henüz prenasyonalist günlerinde, 1804-5 yıllarında "Die Grundzüge des gegenwartigen Zeitalters" üzerine verdiği derslerde Fichte, farklı çağlarda, farklı ulusların, kendi amaçlarını gerçekleştirirken insanlığın liderliğini üstlendiği ve kökeni hangi ulusa dayanırsa dayansın, mantıklı herhangi bir bireyin sadakatinin (ya da yurtseverliğinin), böyle lider-milletlere bağlı olduğu düşüncesini savunuyordu. Fichte, "Gerçek eğitimli Hristiyan Avrupa'nın anavatanı neresidir?" diye soruyordu, bunun cevabını ise şöyle veriyordu: "Genel anlamda Avrupa, özelde ise, her çağda, o çağın kültürel liderliğini üstlenen Avrupa dev-

[11] Humboldt, aktaran Simon, "Variations in Nationalism", s. 310; Arndt–içinde: Hans Kohn, "Arndt and the Character of German Nationalism", *American Historical Review*, 54:4 (July 1949), ss. 787-803; 803. Fichte, *Addresses, s. 130.*

leti."[12] Daha modern bir deyim kullanmak gerekirse, insanlığın tüm sınıfları, insanlığı eşit şekillerde temsil etmemişlerdir; aksine, insanlık, her çağda, tamamen evrensel rolüyle yargılanarak, egemenliğe giden yolda yükselen bir sınıf tarafından temsil edilmiştir. İnsanlığın amacının bilgisinin ya da gerçek felsefesinin oluşturulduğu bu millet, bu amacı özümsemek ve izinden gitmek için uygun bir konuma sahipti. Fichte'nin çağında, Almanya'da, böylesi gerçek felsefe, kendisi tarafından oluşturuldu. Şöyle ki, "Der Patriotismus und sein Gegenteil"da, Fichte, "bu bilgiye ve zaman anlayışına, çağ boyunca sahip olduğu taktirde, Almanya[nın], tek başına insanlığın bir sonraki hedefini anlayabi[leceği]" sonucuna varıyordu.

Bu, Almanya'nın *par excellence* evrensel bir ulus olduğu, bir başka deyişle, yalnız onun insanlığı her zaman hakkıyla temsil ettiği ve insanlığın amacını anladığı şeklindeki daha uzak ve bu kez *non sequitur* bir sonuca götüren yalnızca küçük bir adımdan başka bir şey değildi. Bu amaç şöyle ifade buluyordu: "Bu nedenle, yalnız Almanlar yurtsever olabilir; yalnız o, ulusu uğruna insanlığın tümünü kuşatabilir; şu dakikadan itibaren onunla mukayese edilen diğer tüm milletlerin yurtseverliği, insanlığın geri kalanına göre, bencil, dar fikirli ve saldırgan olmalı."[13] Tüm insanları birleştiren (pan-human) bir millet olan Almanya, insanlığın kaderininin yükünü omuzlarında taşıyordu. "Bu söylevlerde açıklananlarda doğruluk payı varsa" diye sonuçlandırıyordu Fichte Alman vatandaşlarına coşkulu seslenişini, "tüm modern halklar arasında sen, insan mükemmelliğinin tohumu içinde en kusursuz biçimde yattığısın ve bu tohumun gelişiminde önderlik görevi verilensin. Sen bu özlü tabiatından kopacak olursan, beraberinde tüm insanlığın sefilliğin derinliklerinden kurtulmak için beslediği bütün umutları da yok olur....dibe batarsan, tüm insanlık da, geleceği yeniden yaratmanın hiçbir umudu olmadan, seninle birlikte batar."[14]

Öte yandan, Almanya'nın faydalı müdahalesini bekleyen insanlığın tanımı sık sık, oldukça dar kapsamlı yapılmıştı. Almanya için dünya, Avrupa; aslına bakılırsa, Batı Avrupa'ydı. Almanya'nın düşünürlerine sunduğu, insanlığın ruhundan çok, Avrupa medeniyetiydi ve bu medeniyete kavuşabilmek için her ne yaptılarsa yalnız onu korumak kaygısındaydılar. Adam Müller, "Avrupa Milletleri Büyük Konfederasyonu, Alman renkleriyle kuşatılacak; çünkü, tüm Avrupa kurumları içerisinde muazzam, mü-

---

[12] Fichte, "Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalter". Lecture #14, içinde: *Sämmtliche Werke*, cilt VII, s. 212. Kohn'daki tartışmaya bakınız, "Fichte"

[13] Aktaran Kohn. "Fichte", s. 326.

[14] Fichte, *Söylevler*, ss. 268-269. Bu dikkat çekici fikir, liberalleşme döneminde doğmadı. Örnek vermek gerekirse, fikir, Schiller tarafından, onun bitmemiş bir şiiri olan "Deutsche Grösse"de dile getirilmişti bile. *Sämtliche Werke* (München: Carl Hanser Verlag, 1965), cilt I, ss. 473-478.

kemmel ve kalıcı olan her şey Almandır" şeklinde bir öngörüde bulunmuştu. Ve Fichte uyarıyordu: "Almanlar, dünya hükümetlerine yönelik felsefe oluşturmazlarsa, Türkler, Siyahiler, Kuzey Amerika kabileleri, en sonunda ipleri eline alacak ve halihazırdaki medeniyete bir son verecekler." Batı Avrupa'nın, aydınlanmanın riyakâr dünyasının, "Türklere, Siyahilere ve Kuzey Amerika kabilelerine" kıyasla çok daha üstün olduğuna dair Alman aydınlarının aklında zerrece şüphe yoktu. Neyse ki Almanya, Avrupa'nın ihanet ettiği gerçek ruhun nihai ifadesiydi ve Avrupa çürürken, o, Tanrı'nın arzusuna sahip çıkmaya ve onu tüm dünyaya göstermeye hazırdı:

Europa's Geist erlosch: In Deutschland fliesst
Der Quell der neuen Zeit[*][15]

Alman üstünlüğü, en başta Alman düşünürlerinde, "Alman düşüncesi"nde açıkça görülüyordu. Temsilcileri açısından, bu anlaşılabilir özbeğenili tutum, onların milliyetçiliğe topyekûn ve dönülmez geçişlerinin habercisiydi ve on sekizinci yüzyılın sonlarında, kozmopolitanizm dışında iddiaları olan insanlar tarafından sık sık dile getirildi. Friedrich Schlegel, örneğin, 1791'de Alman halkının "çok yüce bir karakterinin olduğunu" keşfetmişti bile. Schlegel, "İnsanlığın bu ırkının emsalini bulmak pek olası değil üstelik kimi öyle vasıfları var ki, bilinen hiçbir toplumda izine rastlayamayız" diyordu. Bunu "Almanların tüm başarılarında, özellikle de bilim alanındaki başarılarında" görmüştü ve (bu gerçekleştiği için, haklı olarak) "her şey, önceden insanlar arasında hiç olmadığı şekilde bizim insanlarımız arasında gerçekleşecek" şeklindeki bir öngörüde bulunmuştu. Ve sık sık bu noktaya dönüyordu. Alman olmak, özellikle entelektüel bir erdemdi –sanatsal duyarlılığın ve bilimsel ruhun daha üstün bir mertebesiydi. "Almanların ulusal tanrıları, Herman ve Odin değildi de, sanat ve bilimdi Almanları diğerlerinden ayıran şey, tam da bu ruh, erdemin bu gücüydü."[16]

Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılda, üstünlüğünün işareti Alman zihniyetinin fevkaladeliği olan ulus, Sonsuz ve Mutlak olanın cisimleşmesi şeklinde muzaffer milliyetçilik ile yüceltildiğinde, Alman mektuplarından

---

[*] Avrupa ruhu bitti: Almanya'da
Yeni dönemin pınarları akıyor (ç.n).

[15] Müller, içinde Kohn, "Romanticism", s. 471; Fichte–in Kohn, "Fichte", s. 327. Friedrich Schlegel, "An die Deutschen", 1800, içinde: *Sämmtliche Werke* (Wien: Jakob Mayer, 1823), cilt. IX, s. 16.

[16] Schlegel, Letter to his brother, November 8, 1791, in O. F. Walzel, ed., *Briefe an seinen Bruder august Wilhelm* (Berlin: Verlag von Epner und Peters, 1890), s. 26; *Lucinde*, "Critical Fragments" #116, s. 157; "Ideas", #120, s. 252; #135, s. 254.

gelen övgüler, hem sayıca çoğaldı, hem de daha yüksek sesle çıkmaya başladı ve bu belirgin büyüklük, çok daha önemli bir anlam taşıyordu. Adam Müller, "Almanya'da bilimsel zekânın gelişimi, modern entelektüel tarihinin en önemli olayıdır." diyordu. "Kesin olan şu ki, nasıl Avrupa siyasi düzenini Alman kabileleri kurduysa, aynı şekilde, Alman dehası, er ya da geç, onu yönetecektir de." Alman dehasının kendine özgü erdemi ve bu erdemin evrenselliğinin yansıması, kendini aşmak ve öteki toplumların kusurlu bireyselliklerine saygı duymak ve takdir etmek becerisinde yatıyordu. Müller, açıkça görüldüğü üzere, doğal tevazusuna rağmen "Alman zihniyeti, yabancı olan her şey karşısındaki itaatkâr ve dindar görüşünü, bu anlayış ve kabulleniş zaman zaman yabancı âdetlerin ve kişilerin idolleştirilmesi şeklinde yozlaşsa bile, diğer tüm milletler üzerinde bir avantaj olarak görülmeye mecbur edildi" diyordu. Sonuç olarak da şöyle söylüyordu: "Biz, kendi mutluluğumuzu, baskıda değil, komşularımızın medeniyetlerinin zirvesinde buluruz ve bu nedenle, Almanya'nın, şanslı candamarının, dünyaya ruhuyla hükmettiği zaman, diğerlerine duyduğu saygıyı inkâr etmesi gerekmeyecek." Fichte, Alman ruhunun cömertliğinden benzer duygularla bahsetmiş ve şöyle demiştir: "Bu özellik,....geçmiş ve geleceklerine öyle derin kazınmıştı ki, çağdaş yabancı ülkelere ve eski çağlara âdil davranmak adına, sıklıkla kendilerine âdil davranmamışlardır."[17] Peder Jahn, bu cömertliğin çok ileri gittiğini düşünüyordu. Ona göre, yabancıları hoş karşılamak ve kendi değerlerini hiçe saymak uğruna bu söz konusu heveslilik, erdemden ziyade Almanların baş düşmanıydı.

Öte yandan, *Erwecker zur Deutschland*larda görülmediği kadar güdülenen sofistler, *Erwecker zur Deutschland*ların aksine, milletlerinin üstünlüklerinin üzerinde durdular, fakat, neden böyle olması gerektiğine dair ikna edici ve derin nedenleri keşfetmek zorundaydılar. Onların açıklamaları, Pietizm'de zaten varolan kavramlara dayanıyordu. Diğer tüm milletlerden (en azından saygın Batı Avrupa ülkelerinden) farklı olarak Alman ulusu, bireyciliğini katışıksız korudu. İnançlı Pietistler için, bu, elbette ki, Almanların dindar, Tanrı korkusu olan tek halk olduğu anlamına geliyordu, çünkü, kendi seçtikleri yola olan bağlılıklarında halk, Tanrı'nın arzusuna razı gelmiş ve onu kabullenmiştir. Artık Tanrı inancı olmayan "pietist yapıdaki" milliyetçiler için, bireysellik, öte yandan, münferit değerini korumaktaydı. Bir ulusun bireyciliği –bu durum için, en özel biricik karakteri– o ulusun diline de aynen yansıyordu ve Alman dili, diğer dillerden alıntılar yaparak kirlenmeyip saf kaldığı için diğerlerinden

[17] Müller, içinde: Kohn, "Romanticism", s. 467. Fichte, *Söylevler*, s. 237.

farklıydı. Fichte'nin kelimeleriyle, bu, *Ursprache*, özgün dil idi. Doğrudan Doğayla bağlantılıydı, bu yüzden, insanlığı bakımından bütünlük arz ettiği (yabancılaşmadığı) için, gerçek Kültür'ün temeli olma görevini yerine getirmeye muktedir olan tek dildi.[18] Bu bireysellik hayranlığı, dış etkiler karşısında ilkeli, kararlı bir geçirimsizlik olarak, (Fichte gibi) sözcülerinin haklı gururunu duyduğu Alman bilginlerinin evrenselliğe olan inançları ile çelişiyordu. Ama, Romantik zihniyet için, bir düşünceler sistemindeki zıtlıklar, bir hatadan çok bir hünerdi.

Alman Bağımsızlığı dönemi sırasında, Alman dili, bir tapınma nesnesine dönüştü. Dil, yurtsever şiirin gözde temasıydı. Bu tür şiirlerin en gözde örneklerinden biri olan Arndt'ın "Des Deutschen Vaterland"ı, Almanya'yı, Alman dilinin ülkesi (ve sırası gelmişken, bir de tüm Fransızların düşman, Almanların da dost diye nitelendirildiği topraklar) olarak tanımlıyordu.[19] "Turnvater" Jahn'ın mükemmel Alman vücuduna olan düşkünlüğü, kendi ruhunu ihmal etmesine yol açmayan ama yine de Alman dilindeki yabancılaşmayla mücadelenin gerekliliğine olan takıntısı, dilin bu kadar gözönünde olan saflığının bir dereceye kadar abartılı olup olmadığına dair şüphe duymasına yol açmış, Jahn, *Das deutsche Volkstum*'da, şöyle demişti: "Bir halk, en başta anadili sayesinde bir millet olur. Ulusal anadile gösterilen özen, fatihler ve hükümdarlar yaratmıştır...Tüm yabancı kelimelerden kaçınılmalıdır. Sadece Alman soyisimlerine izin verilmelidir." Jahn, bir de, halk ruhunun, Grimm Kardeşler koleksiyonunun en iyi örneklerinden birini oluşturduğunu düşündüğü popüler halk edebiyatına yansıdığını eklemişti.[20] Aynı eserde, Jahn, devletin anadil öğretimini geliştirmesini tavsiye etmiş ve Almanca bilgisinin vatandaşlık için bir önkoşul olarak kullanılmasını önermiştir.

Dil, *Volkstum*un, halkın biricik ruhunun yansımasıydı. Alman ulusunun destekçileri, ki söz konusu durum için bunlar "aydın pietistler [ve Romantikler]"di, daha yüksek hakikatlere sonsuz saygılarıyla, bu ruhani bütünlüğü her şeyin başlangıcı olarak görmeyi reddettiler ve dili, özdeksel gerçekliğin bir yansıması olarak kabul ettiler. Millet ruhu, dolayısıyla da dili, vücudu yansıtıyordu; milliyet, temelde kana dayanıyordu. Ve yine, Alman ulusunun mükemmelliği, kanının saf olduğu gerçeğine dayanıyordu, bu ulusta yabancı karışımlar bulunmuyordu, Alman halkı *Urvolk-*

---

[18] Fichte, *Söylevler*, özellikle Söylevler #4.

[19] "Das ist des Deutschen Vaterland....Wo jeder Franzmann heisset Feind Wo jeder Deutsche heisset Freund." Ernst Moritz Arndt, "Des Deutschen Vaterland", ss. 26-28, içinde: *Deutsche Vaterlandslieder* (Leipzig: Insel-Verlag, 193[?]), Insel-Bucherei 154, s. 28.

[20] Friedrich Ludwig Jahn, *Das deutsche Volkstum*, orijinal baskıdan özet (Lübeck: Niemann und Comp., 1810), çev. ve baskı, içinde, Snyder, *German Nationalism*, s. 37-38.

tu. Arndt da bunu cesurca dile getiriyordu: "Almanların kanı yabancı halklar yüzünden bozulmamıştır, Almanlar melez olmamışlardır; öteki pek çok millete göre orijinal arılıklarını daha çok korumuş ve zamanın yerleşik kanunlarına göre türlerinin ve doğalarının bu arılığından yavaş yavaş ve sessizce gelişebilmişlerdir; şanslı Almanlar, safkan bir toplumdur." Bu yazı, 1815'te, "ırk" sözcüğü Almanca kelime dağarcığında özel anlamını kazanmadan ve oradaki onurlu yerini almadan çok önce ve yine, bilimin otoritesiyle kabartılan ırkçılık, kolayca anlaşılabilir açıklıkta ve muhtemelen nesnel bir görüşe dönüşmeden çok önce yazılmıştı. Ne var ki, Alman ulus bilinci, varolduğu andan itibaren şüphesiz ve bariz bir şekilde ırkçıydı ve Almanların ulusal kimliği, temelde ırklarının kimliğiydi ve ancak görünüşte bir dilin ya da başka bir şeyin kimliği olabilirdi. Bu durumda, derin bir saygı duyulan dil, epifenomenden, "ortak soyun su götürmez kanıtı" ırkın yansımasından başka birşey değildi. Alman ulus bilincinin mimarlarına göre, biri olmadan öteki varolamazdı ve her ikisi de Alman milliyetinin temel bağlarını temsil ediyordu:

Uns knüpft der Sprache heilig Band
Uns knüpft ein Gott, ein Vaterland,
Ein treues deutches Blut.[*21]

Ruh ve dil ırkın göstergesi olduğuna göre, özlerini *–Ur*-karakterlerini–, ancak kan saf tutulursa koruyabilirlerdi. Alman milliyetçiliğinin kurucuları farklı milletlerin kanlarının karışmasına tamamen karşı çıkıyorlardı. Jahn, bunu "halk ne kadar arı olursa o kadar iyidir" şeklinde kurallaştırmıştı. Arndt ise, "Her bir ayrı milletin çıkarına olduğu kadar, tüm dünyanın çıkarı için, hiçbir evrensel birleşme olmamalı" diyordu. Schlegel ise "Son zamanlarda olduğu gibi birkaç milletin birleşmesindense, insan ırkının tam anlamıyla milletlere ayrılması doğaya çok daha uygundur" diyordu. "Her bir devlet, kendisi için varolan bağımsız bir bireydir, kayıtsız şartsız kendi kendinin efendisidir, kendi farklı karakterine sahiptir ve kendi farklı yasalarıyla, gelenek ve görenekleriyle kendi kendini yöne-

[*] Bizi yüce Alman bağının dili bir arada tutuyor,
Bizi bir Tanrı, bir anavatan
ve bir de gerçek Alman kanı bağlıyor (ç.n).

[21] Kohn, "Arndt", ss. 791-792. Friedrich Schlegel in Kohn, "Romanticism", s. 460. Theodor Körner, "Jägerlied", 1813, içinde: *Sämmtliche Werke* (Haag: Gebrüder Hartmann, 1829), s. 19. Fichte, *Söylevler*'de ırkı her şeyden önemli görmemiş ve Almanca konuşan insanların (Alman milletinin) aslında ırkların bir karışımı olduklarını kabullenmekten bir zarar doğmayacağına inanmıştır.

tir."[22] Ulusal bireysellik, özellikle de orijinal ve evrensel ulusun bireyciliği, üzerinde ciddiyetsizlikle durulabilecek bir konu değildi.

Alman milliyetçiliği de, tüm diğerleri gibi, halkı sembolik olarak yükseklere çıkardı ve Alman toplumundaki sınıfsal hiyerarşi dengesini köklü bir biçimde değiştirdi. Başta özellikle doğal olmayan medeniyet yürüyüşüne tüm ihtişamıyla kayıtsız kalan ve sadakatle yeni safiyetlerini muhafaza eden erdemli halk olan köylüler[23] olmak üzere, halkın saygısı konusunda, Alman milliyetçiliği, aslında, Batılı müttefiklerini oldukça geride bıraktı ve aynı yapıdaki toplumlar içinden, ancak Rusya'nın milliyetçiliği ile karşılaştırılabilirdi. Bu düpedüz dalkavukluğun iç politika bakımından sonuçları, Rusya'daki gibi önemsizdi. Tapınılan insanlar, canlı bireylerden oluşmuyordu fakat bilişsel bir yapıyı temsil ediyorlardı. Cumhuriyetçiliğe olan tutkularını dile getiren "erken" Romantikler gibi, halefleri de kendilerini sık sık demokrasi yanlıları olarak tanıttılar. Her iki durumda da, bu, topluluk (son örnekte–millet) içindeki bireyin bütünüyle batışı, tüm kişisel çıkarlardan ferâgat edilmesi ve her birinin kendi konumuna göre ortak bireyselliğin koşulsuz hizmetinden başka bir şey değildi. Peder Jahn, *Das deutsche Volkstum*'da, "Vatandaş hakları," diyordu, "bu vatandaşların yaptıklarına bağlıdır. Bayrağını terk eden, topraklarının onuruna kara leke süren ya da mantığını kaybeden vatandaş, haklarını da kaybeder."[24] Benzer bir yurtseverlik noksanlığı ya da korkaklıkla itibarını zedelemeyen ve akıl sağlığı yerinde olan vatandaşların hakları neydi, açıklamaya yeltenmedi bile. Daha yüksek bireyselliğe olan bu topyekûn teslimiyet, en az belli bir düzeydeki eşitliğe olan açlığı (ve doğal olarak başka bir şey istemek mümkün değildi) doyurabilmişti. Kendince ne kadar mütevazı olursa olsun, nasıl ki Tanrı'nın hizmetlileri, Tanrı önünde eşitse, ulusun her bir hizmetlisi de, ulus nezdinde birbirine eşitti.

Herkesin dilinde sürekli dolanan o günlerin sloganına, özgürlüğe gelince, Liberalleşme dönemi, özgürlüğün tanımına yeni bir anlam yükle-

---

[22] Hans Kohn, "Father Jahn's Nationalism", *Review of Politics* 11 (October 1949), ss. 419-432; 428. Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806* (Bonn: Eduard Weber, 1837), cilt II, ss. 358, 382 (aktaran Kohn, "Romanticism", s. 460).

[23] Bkz. Gagliardo, *Pariah*, s. 172ff. Köylü sınıfı, aslında orijinal anlamda *Volk* idi. Bu, insanoğlunun diğer yaptıklarından sözde çok daha yaratıcı ve bu nedenle de aktif ve özgür bir varlık olmasını sağlayan tarımın idealleştirilmesine ve ticarete (zaten Almanya'nın elinde gösterebileceği pek fazla bir şeyi olmayan), sanayiye ve kent karşıtı duygulara karşı antipatinin güçlenmesine neden oldu. Burjuva sınıfına zıt düşmemek ve Alman halkının arasında burjuva sınıfı için de yer bulmak için çaba gösterildi. Ancak bu gönülsüzce yapılan bir şeydi, örneğin Arndt, burjuva ve köylünün birbirine karşı bir "doğal karşıtlık" içinde olduğu kanısındaydı. Bu da, Alman milliyetçiliğinin kapitalizm ve burjuvazi karşıtı karakterine katkıda bulunmuş ve bir açıklık getirmiştir.

[24] Jahn, *Das deutsche Volkstum*, s. 37.

mişti. Bu anlam, bireyin topluluk içinde erimesi (ve ortak irade uğruna kişisel olandan ferâgat edilmesi) talebiyle tam bir tutarlılık içindeydi ve kültürel ve ırksal yalıtımın, yerinde ve gerekli olduğuna duyulan inancı yansıtıyordu. Bu bilindik gerekliliğe gönüllü olarak boyun eğmeye ilâveten bağımsızlık, yabancı boyunduruğundan kurtularak özgürlük kazanmak anlamına gelir oldu. Arndt, bunun için yerinde bir tanımlama yapıyordu: "Özgürlük", diyordu, "hiçbir yabancı cellâdın sana emirler yağdıramayacağı ve hiçbir yabancı köle muhafızının seni sömüremeyeceği" bir durumdur[25] (belli ki yerli cellâtlar ve köle muhafızları kabul edilebilirdi).

Bu çerçevede, yabancı müdahalesi, doğası gereği suçların en insanlık dışı olanıydı. Halkın özgürlüğüne el koyuyor, bireyselliğini tehdit ediyordu (Almanya meselesinde, yabancı müdahalesinin hem evrensel hem de gerçek bireyselliği söz konusuydu ve bu nedenle üç misli daha kutsaldı). Fransız istilâcılarının böylesi bir hiddetle saldırıya uğradıklarına ve onlarla (en azından gerçek inananların az sayıdaki kişisi tarafından) böylesi bir gayretle savaşıldığına şüphe yok. Bu arada, savaşa çağrı yapılmasına daha vardı, öncesinde arsız yabancıları acilen defetme ihtiyacı söz konusuydu. Savaş kendi içinde güzel bir şeydi. Gerçek ulus bilincini ve insan varlığının bütünlüğünü –ki bu olmadan ulus bilinci de olmazdı– tek başına güvenceye alabilen, yüceltici, arıtıcı bir âyindi. Max von Schenkendorf, bu yüce düşünceye şiirsel bir anlatım katmıştır:

Denn nur Eisen kann uns retten
Nur erlösen kann uns Blut[*]

Savaşın hemen ardından, mağlup edilen Paris'ten döner dönmez, Jahn, hayaller kuruyordu bile: "Almanya'nın kendi savaşına ihtiyacı var. Milli kimliğini kazanabilmesi için Fransa'yla özel bir savaşa ihtiyacı var." "Almanya'nın...millet olmanın (*Volkstümlichkeit*) doygunluğuyla serpilebilmesi için Fransız ülkesine (Frankdom) karşı bir savaşa gereksinimi var."[26]

Liberalleşme döneminin Alman yurtseverleri arasında, bu ruhu taşımayan neredeyse yoktu. Clausewitz, savaşın, siyasetin en etkili yolu olduğunu savunuyordu ve daha fazla bir açıklamaya lüzum yoktu. Ama çağdaşlarının çoğu, bunun kendi içinde bir son olduğu görüşündeydi.

---

[25] Arndt, "Katechismus für den deutschen Kriegs-und Wehrmann" (Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, n.d.), s. 57.

[*] Çünkü bizi sadece demir kurtarabilir
Bizi sadece kan ayırabilir (ç.n).

[26] M. von Schenkendorf, "Das Eiserne Kreuz", *Gedichte* (Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co.), s. 29. Snyder'de, Jahn, *German Nationalism*, s. 28; Jahn, yazıda *Wartburg guestbook*, October 24, 1815, *Werke'de* (Hof: Verlag von R. Lion, 1887), cilt II, bölüm II, s. 1003.

Savaşın erdemleri, işlevsel olmaktan ziyade görünüşteydi. Barış, Alman asaletinin gerisindeydi; hep aynı şekilde hakir görülüyordu. Tanrı bu konudaki kelamını Arndt aracılığıyla dile getiriyordu: "Bu tembel halka söyle: Ben, onların sonsuz huzurlarının Tanrısı değilim; Ben, kavgayı ve savaşı arzulayan Tanrıyım, intikam peşindeyim, dehşet yüklüyüm, yıkıcıyım. Aksi halde, benim tarihimden ibaret olan tüm tarih bir yalan olurdu; çünkü, tarihin başlangıcı savaştır ve sonu da savaş olacaktır. O insanların barışının adı ölümdür, çürümektir, benim savaşımın adıysa yaşamdır, harekettir. Kan dökmek her zaman korkunçtur ama bağımsızlık, hürriyet ve erdem için akan kanı dökmek değil. Yaşayan güçlerin yaşayan hareketleri, savaş ve kavga, bu benim intikamım, bu yüzden, benim adım, ki bu benim, ben, Efendiniz Tanrıyım."[27] Savaşa tapanlar arasında Arndt'a rastlamak şaşırtıcı değil ama Wilhelm von Humboldt'la karşılaşmak nedense cesaret kırıcı. Bilakis, o da savaş övgülerine eşlik etmiştir. Humboldt'un şöyle söylediği biliniyor: "Savaşın, ulusal karakter üzerindeki etkilerinde, insan ırkını kalıplaştıran en sağlıklı unsurlardan birini görüyorum. Savaş olasılığı, ulusal karaktere, bu [asil?] duyguların kaynaklandığı güdüyü vermek durumundadır ve böylece ahlâki güçlerinin en yoğun bir şekilde geliştiği medeniyetin en yüksek görevlerine adalet temin edebilen yalnızca uluslardır."[28]

Yalnız birkaç sene öncesinde, 1802'de, Friedrich Schlegel, eski şöhretine kavuşacağı umut parıltısı içinde, milletinin yozlaşmışlığına ağıt yakıyordu: "Eski zamanlardaki şiirler artık yok oldu ve beraberinde kardeşi erdem de. İtalyan şairlerin sık sık sözünü ettiği *furor tedesco* yerine sabır artık bizim öncelikli ulusal erdemimiz olmuştur; yanısıra, Almanya'yı İmparator V Charles ile gezen bir İspanyol asıllı, Almanları *los fieros Alemanos* diye adlandığı için önceden hükmünü süren mantığın aksine, alçakgönüllülük de öyle. Ancak, söz bize düştüğü kadarıyla, heybetli zamanlardaki görünüşe ya da en güzeli hakikate sıkı sıkı tutunmayı ve günümüzdeki karışıklığın aklımızı bulandırmamasını diliyoruz. Uyuyan aslan belki de bir kez daha uyanacak ve belki de, bunu görecek kadar uzun yaşamasak bile, geleceğin dünya tarihi Almanların yaptıklarıyla dolu olacak."[29] Umutları boşa çıkmadı. Kişisel varlıklarının daracık uzamında uzun süredir kapalı duran ve en sonunda salıverilen Romantiklerin

---

[27] Arndt, *Staat und Vaterland* (München: Drei Masken Verlag, 1921), s. 5, Kohn'da, "Arndt", s. 800.

[28] Bu bölüm, Snyder tarafından, "Militarism: The Development of War-Cult Extremism from Karl von Clausewitz to Ewald Banse"de (Snyder'de *German Nationalism*, ss. 227-254) kendisi ünlü bir savaş kışkırtıcısı olan Friedrich von Bernhardi'den alıntılanmıştır; tam olarak güvenilir olmayabilir.

[29] Kohn, "Romanticism", s. 458.

şeytani ruhu, bir yıkım içinde, kendi intikamının peşine düştü. Onların ateşli yüreklendirmeleri, ilgililerin kulaklarına takıldı ve insanların yüreğini dağladı; dinmek bilmeyen çabaları, dünyayı kasıp kavuran *furor tedesco*yu yeniden canlandırdı. Uykudaki aslan tekrar tekrar uyandı ve tarih, Almanların yaptıklarıyla doldu ve Arndt'ın dehşet dolu Tanrısının hırsı, geçici bir süreliğine de olsa yatıştırıldı.

Son dokunuş: hinç

Kötünün yeniden dirilişi olarak Batı

Almanya'nın da bir millet olduğu inancı, ancak, toprakları Batılı fatihin muzaffer orduları tarafından çiğnendikten sonra kök saldı; Fransa, nihayetinde Alman milliyetçiliğinin doğuşundan sorumluydu. Fransa'nın hassas gelişim sürecinin başlarında milli ruhun gelişimine olan katkıları, önemi bakımından Pieto-Romantik oluşumun katkılarıyla kıyaslanamaz olsa da, yine de paha biçilemezdi. Fransa, Almanya'ya, dağınık Alman toplumunun tüm sınıflarının bir olabildiği, herkesi kendi bahtsızlığından sorumlu tutabildiği ve hıncını çıkarabildiği Düşmanı kazandırdı. Fransa düşmanlığı, Almanların yüreğindeki müphem yurtseverliği tetikledi; bu yeni ve henüz cılız arzuya bir varoluş nedeni ve odak noktası sağladı. Ortak coşku ve ortak çaba dolu bir on yıl, Fransız tehdidinin ısrarcılığıyla güçlenen o yaşam dolu şevk olmasaydı, Alman milliyetçiliği hayatta kalamazdı. Fransız zaferleri, Alman milliyetçiliğini en körpe yıllarında korudu ve ana sütü ile, ardı arkası kesilmeyen yurtsever kışkırtmalarla beslendiği için, 1815'te Alman milliyetçiliği kendi ayaklarının üzerinde durabiliyordu.

Fransa, Alman milliyetçiliğini, 1815'ten sonra bile kışkırtmaya devam etti. Bağımsızlık Savaşlarının Frankofobisi, Alman düzenine yapılan hücum ve müdahalelerle sadece kısmen canlandırıldı. Böylece, olgu, daha da güçlendi. Bu daha çok, varoluşsal hasetin, *hınc*ın bir ifadesiydi. Doğal olarak, ancak –aslen Schlegel tarafından talep edilen– "toplu imha" bu duyguyu tatmin edebilirdi; ne ihtilafın geçici olarak son bulması, ne de Alman zaferi, milliyetçiliğe son noktayı koyabilirdi.

"Alman düşüncesine" göre, bir başka deyişle bilim adamları ve yazarların düşüncesine göre, Almanya, hiçbir zaman, tarihsel açıdan mensubu olduğu Batı dünyasının bir parçasından başka bir şey olmamıştı. On sekizinci yüzyıl Alman kültürünün büyük bölümü, ilhamını "ileri" Batı milletlerinden, Fransa ve İngiltere'den almış, bu yönde ilerlemiş ve onları taklit etmişti. *Aufklärung*, tamamen Almanlaştırılmıştı ama Aydınlanma, bir Alman buluşu değildi. Kültüre olan ilgisi dikkate alınırsa, asalet, Fran-

sız kültürüne hükmediyordu, ki Büyük Frederick, bunun, yerli zekâya duyulan tam bir küçümsemenin bulunduğu, yalnızca en çok bilinen örneğini oluşturuyordu. Lessing ve *Sturm und Drang* Almanya'da Fransız kültürüyle savaştığından beri, halk hakkıyla Alman dili dünyasına mensup olduğundan, tek insan kalana dek kendileri için kazanmaya kararlı *Bildungsbürger* bile, Fransız ve İngiliz yazın adamlarının Aydınlanmanın ithal ruhunun örneklerinden etkilenerek küçük görmek için cesaretlendiler ve her ne kadar gönülsüzce de olsa, bu ülkeleri, Batı Almanya'ya örnek alınacak ülkeler olarak gördüler. Alman entelektüellerinin karakteristiği olan yüzyıl sonu kozmopolitanizmi, yeni yüzyılın başındaki yabancılaşmaya karşı savaş kadar (ki buradaki öfke, aslında savaşılması gereken bir yabancılaşma olduğu anlamına geliyordu), Batı'nın da –ki en başta Fransa'nın ve ardından İngiltere'nin– yaygın bir şekilde model olarak kabul edildiği gerçeğini ortaya çıkarmıştır.

Her yerde olduğu gibi, (geleneksel bağlamdaki toplumun tatmin etmede başarısızlığa uğradığı itibara olan susuzluğunu gidermek için benimsenen) ulusal kimlikten alınması gereken haz, ulusal itibarın yüceltici hissinin devamını sağlama ve tadını çıkarma becerisine bağlıydı. Milli gurur da, aksine, Almanya'nın önemli öteki (significant other)yle ne kadar iyi bir kıyaslama yaptığına ve ulusal itibarının tadını çıkarma becerisinin farkına varılmasına bağlıydı. Böylece, milliyetçiliğe geçişle birlikte, Batı'nın Almanya için psikolojik önemi de arttı. Yarış meydanı politik kültürdü; konuyla ilgili herhangi bir şüphesi bulunanlar için, bu, İngiltere'ye üstün gelme çağrısında, yıllar öncesinden açıkça gösterilmişti. Politik kültür, –sarsılmaz üç ayağıyla: mantık, kişisel özgürlük ve siyasal eşitlik– Batı'nın doğasını tanımlıyor ve onun diğer toplumlardan farkını ortaya koyuyordu. Bu koşullar dikkate alındığında, Almanya'nın komşu Batı ülkelerinden geride olduğunu anlamak için ince bir zekâya gerek yoktu. Alman entelektüelleri, Mirabeau'nun Alman gerçeği iddianamesindeki doğruluk payını çok net gördüler: "Beyinleriniz kölelikten taşlaşmış."[30] Böylece, Almanlar ulusal kimliğe döndükleri ve milli gururu kazandıkları an, bu gurur incinmişti ve yalnız Napolyon istilasıyla değil, toplumlarının perişan ve gülünç durumlarıyla Batı'nın yakın oluşuyla açık hedef haline gelmişlerdi. Batı'ya olan nefretleri, Batı'nın varolduğu gerçeğiyle beslendi. Düşman, ülkeden kovulabilir ve çatışma durdurulabilirdi, ancak *hınç* pınarları, içeriden besleniyormuşçasına, asla kurumazdı.

Bağımsızlık Savaşları'nın sıcaklığı bile, Fransız üstünlüğünü gizlemede yetersiz kalıyordu. Dışarıdan alınan ulus fikri, özellikle Fransızca'dan

[30] Aktaran, Gooch, *Germany*, s. 515.

yapılan alıntılar yardımıyla kavramsallaştırılmıştı: Fransa'da olduğu gibi, vurgu, birlik ve "yeniden-canlanma" üzerindeydi. Prusyalı reformcular, dişlerini gıcırdattıkları halde, Fransa'yı öykünülecek model olarak gördüler. Ancak bir birleşik devletin güçlü olabileceğini ve birleşik devleti de ancak vatandaşların yaratabileceğini Fransa'dan öğrendiler. Vatandaş olmak için insanların toplumlarına aktif katılımları şarttı; köle olarak kalamazlardı. Prusya devlet yönetimi liderleri ve ordu, bu durumu herkes kadar iyi anlıyor ve istiyordu –Jakobinizmle ve yurtseverlik yoksunluğuyla suçlanan tehlikeli ve inatçı muhalefetin tam ortasında serflerin özgür kılınmasını (Stein), ekonomik etkinliklerin üzerindeki kısıtlamaların kaldırılmasını (Hardenberg), ordunun *levée en masse* çizgisinde yeniden yapılanmasını (generaller), kısacası, Fransız Devrimi kadar kusursuz ve radikal bir –tepeden– devrimi sebatla savunmalarının nedeni budur. Stein'ın biyografisinin yazarı Lehmann, "Tam bir Alman olan bu insanların....bu kadar büyük bir kuşkuyla onayladıkları Fransız devrim yasasına....akıllarını çelen şey neydi?" diye soruyordu. "Cevap, bu yasaların Fransa'ya sağladığı güçlü konuma kendi ülkeleri adına ulaşmak arzusuydu."[31] Liberal reformlar, ulusal bütünlüğün, "yeniden-canlanmanın" ve gücün kazanılması için gerekli görülüyordu.

Halbuki, bu kararlı öykünme, Batı'yı model olarak kabullenmeye dayalı gerçek bir Batılılaşma çabasından çok farklıydı. Aşağılık kompleksiyle başetmenin akla sığan üç olası yolundan bu ilki, –ulusal olması düşünülmeden çok önce Alman karakteri olan Pieto-Romantik duygu ve düşüncelerin amalgamı, yerli kültürel geleneğiyle– en başından elendi. Herder tarafından denenip vazgeçilen kültürel görelilik olan ikinci yol, vârisleri tarafından hiçbir zaman yeniden denenmedi. Romantik zihniyet, zoraki olarak geride kalan son seçeneğe yöneldi: Batı'nın anti-model, bir başka deyişle, kötünün, kendine göre nedenlerden dolayı reddettiği tüm *Aufklärung* değerlerinin yeniden-dirilişi şeklindeki tanımlaması.

Aşağılık duygusuna tipik bir tepki olarak bu üçüncü olasılığın seçilmesini, her yerde olduğu gibi, *hınç* kışkırttı. *Hınç*, Almanya'da, değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle sonuçlanmadı. Alman ulus bilincinin özünü oluşturması gereken değerler, zaten mevcuttu ve ortak fikirlerde kök salmıştı. *Hınc*ın Almanya'daki işlevi farklıydı. Doğuştan gelen kültürel geleneklerle sınırlandırılan milliyetçiliği kısıtlamak yerine, körükledi ve yönlendirdi. Hedefsiz Romantik ruha, amaca yönelik ifade olanağı

[31] Gagliardo, *Pariah*, s. 182; Gooch, *Germany*, s. 525. Bkz. Gooch; Krieger, *German Idea*; Simon, "Variations in Nationalism"de reformcuların yaklaşımlarının tartışmaları.

sağladı. *Hınç*, Romantik *Weltanschauung* ile harmanlanıp, dünyaya duyduğu ateşli ama bir o kadar da yaygın acısını ve nefretini odakladı. Hem Almanya tehlikesini hem de onun Düşmanını ölümsüzleştirdi ve Alman toplumunun bugünkü gülünç durumunu, Batı'nın hainliğiyle ve kötülüğünün ve kıskançlığının Almanya'yı alnına yazılı büyüklüğe erişmekten alıkoyduğu gerçeğiyle açıklamakla kalmadı, aynı zamanda Batı'yı, sanki gelecekteki böylesi bir büyüklük ihtimalinden ötürü kaygı duyuyorlarmış ve Almanya'ya yeniden saldırmaya hazırlarmış gibi tasvir etti. Bu yabancı medeniyete ve temsil ettiği her şeye karşı kutsal ve ebedî bir savaş, bu durumla baş etmenin yegâne yoluydu.

Anti-model tanımlamasının neticesi olan Batı imgesi, ampirik gerçekliğin bir yansıması değildi; Batı'da, *Aufklärung*un kötü dünyasının ideal imgesinin bir izdüşümünü, Romantiklerin kişisel deneyimlerinin soyutlamasını ve genellemesini temsil ediyordu. Bu izdüşüm, bugün Almanya'nın temsil ettiğine inanılan ideal toplum imgesinin "ulusallaştırılması"na paraleldi. Somut toplumların bir betimlemesi olarak Batı imgesi, realiteden, neredeyse mükemmel toplumun Romantik imgesinin gerçek Almanya'dan uzak olması kadar uzaktı. En son bahsedilen bu imgenin, ister geçmişte varolduğuna, isterse de gelecekte varolacağına inanılsın, hakikatte varolan Alman toplumu, ideal olanı gerçekleştirmek için değişmeliydi. Yine de, her iki durumda da Almanya, bu duruma Batı'dan çok daha yakındı, çünkü, ya ideal geçmişe daha aşinaydı ya da ideal geleceğe sıçramak için daha hazırlıklıydı. Ne kadar kusurlu bir şekilde olsa da, Batının taşıdığı değerler açıkça kınanıyordu.

Fransız yazınının on sekizinci yüzyıl Alman kültürel yaşamının merkezinde oluşu, Alman entelektüellerinin, Alman halkı adına, Fransız *philosophes*iyle açık rekabeti ve Napolyon istilası, Fransa'nın, hayal ürünü "Batı"nın kişileştirilmesi yönünde doğal bir seçenek olmasını sağladı. Aydınlanmanın reddi ilk "ulusallaştığı" zaman, tek bu ülkeye odaklandı. 1820'ler civarında Almanya, yerleşik bir Gallophobia* geleneğiyle gurur duyabiliyordu ve bu hissi tarif edecek basmakalıp sözlerden oluşan etkileyici bir cephaneliğe sahipti.

Sturm und Drang'ın manifestosu olan *Von Deutscher Art und Kunst* derlemesinde yer alan Strassbourg Katedrali hakkındaki makalede, Goethe, "tüm milletlerdeki Fransızlar"a şöyle saldırıyordu: Fransız kültürü, yapmacık, doğal olmayan, ölü rasyonel düşüncenin vücut bulmasıydı. Diğer tüm kültürlerin aksine, Fransız kültürü, "karakteristik" değildi, onu oluşturan halkın varlığının gerçek temsiliyeti değildi (ya da belki de bu

* Fransız korkusu (ç.n).

halk temsil edilmeye değmezdi?); klasik antiği taklit etti ve rasyonel kurallar koydu. Öte yandan, Romantikler için kural, kuralsızlıktı, taklidin olmamasıydı ve böylece Fransız kültürü reddedildi. "Saf Romantik idealini esas kaynağında özgün bir şekilde temsil eden dergi"[32] *Athenaeum*, "erken" Romantiklerin Fransa hakkındaki görüşlerinin tümünü içeriyor: Bunlar, Fransız üstünlüğü muhakemelerinden Fransız aptallığına duyulan şaşkınlığa, Fransız kültürünün tümden değersiz olduğu ağır ve kaçınılmaz sonucuna kadar değişiyor. Fransa, (organiğin aksine) "kimyasal" bir millettir; bu, onun "kimyasal" çağdaki hâkimiyetini açıklamaya yetecektir. Fransız trajedisi, "yalnızca bir oluşumun formulüdür"; "iyi bir beğeniye tamamen doğadan kopuk oyunlar yazıp oynamaktan daha aykırı düşen ne olabilir?" Fransız dili, "kurallarla sınırlandırılmış" bir dildir, Fransız şiiri beş para etmez, felsefesi "acınası"dır. İlk mısrası o kadar sık alıntı yapılan meşhur "Fragman" #216 bile, aslında, yalnızca Fransız Devrimi'nin tarihsel önemini küçümsemeyi amaçlamaktadır. Açış cümlesinin ardından –Fransız Devrimi, Fichte'nin felsefesi ve Goethe'nin Meisteri, çağın en büyük temayülleridir– şöyle devam ediyor: "Bu zıtlıkların bir araya gelişinden her kim şikâyetçiyse, kim gürültülü ve [Fransızlar gibi] materyalist olmayan hiçbir devrimi ciddiye alamıyorsa, henüz insanlık tarihinde mağrur, engin bir perspektif edinememiştir...zamanın gürültücü kalabalığına neredeyse hissettirmeden, pek çok küçük kitap, onların oynadığından daha büyük bir rol oynar."[33]

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Almanya'daki *Bildungsbürger*ler arasında revaçta olan İngiliz edebiyatına ve ardından bazı İspanyol yazarlara duyulan hayranlık, Fransız kültürünün hâlâ o rakipsiz merkezî konumuna duyulan olağan öfkeye çok şey borçluydu. Yine de, Romantiklere göre, İngiltere, Fransa'dan genel olarak daha iyi durumdaydı. "Athenaeum Fragmanları"nda, İngiltere'ye neredeyse Fransa kadar sık ve sert bir şekilde sataşılıyor. İngiliz özgürlükleri değersiz ve "özgürlüğün elde edilmesiyle tamamen gereksiz" kılınacaktır. Erdem, İngiltere'de, parayla alınıp satılabiliyor. "İngiliz ulusal karakterinin ulvi olduğu kanısı,...ulvi saçmalıklar bilimine katiyen küçümsenebilecek bir katkı değildir." İngilizler, "ukala darkafalılık"larıyla özdeşleştirilirler; Shakespeare'i yanlış anlarlar. Şeytanları bile, Alman Şeytanlarının yanında yeteri kadar şeytani kalmıyor, "o derece ki, Şeytan'ın bir Alman icadı olduğu söylenebilir." Almanların, Fransızların ve İngilizlerin yanısıra, "Athenaeum Fragmanları"nda adı geçen diğer tek millet Hollandalılar'dan; tipik

[32] Hatfield, *German Classics*, s. 51.

[33] Schlegel, *Lucinde*, "Athenaeum Fragments", #426, #110, #141, #209, #210, #355, ss. 234, 174, 180, 190, 217.

olarak, karşılaştırma yapılırken bahsedilir. "Fragman" #179, "Hollandalıların sınırlı sanatsal beğenilerini eleştirmeyin" diye öneride bulunur. "En başta, tam olarak ne istediklerini biliyorlar. İkinci olarak, kendileri için, kendi tarzlarını yarattılar. Bu ifadelerin herhangi biri, İngilizlerin sanat merakı için söylenebilir mi?"[34] İngiltere, Romantik eleştirinin doğal bir nesnesiydi, bu nedenle, Fransa gibi, rasyonaliteyi temsil etti ve "aydınlanma"nın güçlerini simgeledi.

Liberalleşme dönemi sırasında ve sonrasında, Fransa'ya ilişkin her şeye edilen hakaretlerin oranı ve şiddeti arttı. "İğrenç Fransız milleti", Almanların, "doğal ve kalıtsal düşman"ıydı, "katışık, utanmaz, disiplinsiz bir ırk"tı. Stein, "hiçbir tarihte, hiç kimse, Fransa'daki gibi böylesi bir ahlâksızlık, böylesi bir ahlâki kirlenmişlik bulamaz" diye düşünüyordu. Yaşlandığında, "Fransızlardan, bir Hıristiyanın herhangi birinden nefret edebileceği kadar yürekten nefret ediyorum" itirafında bulunmuştur. "Hepsinin şeytan görsün yüzünü."[35] Arndt da, aynı hissi bu devlet adamının sahip olamayacağı bir hırsla onaylıyordu: "Tanrı ve halkım adına, istisnasız bütün Fransızlardan nefret ediyorum, bu nefreti oğluma da öğretiyorum, halkımın oğullarına da öğretiyorum....bu halka olan hor görü ve nefretin Alman yüreklerinin en derin yerine kazınması ve bu halkın, Almanların kim olduğunu ve kimlerle karşı karşıya kaldıklarını anlamalarını sağlamak için tüm hayatım boyunca çalışacağım." Kendinden önceki Romantikler gibi, Arndt'a göre de, "Fransızlar konuşan, Almanlar ise düşünen bir halk"tı. Sayıları hâlâ bir hayli fazla olan yurttaşlarının Fransa'yı zirvede ve medeniyetin kaynağında görme heveslerini anlayamadı ve bu belirgin hevesle barışık olmayı reddetti. Hararetle soruyordu: "Doğa yerine yapaylığı, güzellik yerine zarafeti, erdem yerine göz boyamayı, ahlâklılık yerine modayı ve düşünce yerine gevezeliği sunan, kendileri insan olmayan bu insanlar eğitebilirler mi?" Yabancı olan hiçbir şeyi anlamayıp saygı duymayan bu insanlar?...tarif etmeye bile sözcük bulamadıkları derin coşkunluğun, neşeli kendinden geçmişliğin, insan özleminin sonsuz düşüncesi için kifâyetsiz kalan; nükteli olmak adına insanlığın en kutsalı, en yücesiyle dalga geçen." (Tüm diller gibi, "halkın ruhunu yansıtan, fikirlerine şekil verip aktaran ve bu nedenle de halkın nitelikleriyle uyuşan tuhaf bir kişiliği olan") Fransız dili, aslında, ifade edilmeye değer herhangi bir şey için hemen hemen hiçbir kelimeye sahip değildi. Paris'ten bir Alman gönüllü asker, 1815'te, Fransız dilinin hiç de "muntazam bir organik dil olmadığını", "hayvan sesleri"ne benzediğini yazıyordu.

[34] Ibid., #60, #115, #199, #219, #301, ss. 168, 175, 188, 191, 204, 223.
[35] Stein and Carsten Niebuhr, aktaran Gooch, *Germany*, ss. 60, 520, 521, 523.

Her şeyi karşılayan kelimeleri bulunabilen Alman dili, *ein Affenvolk* gibi böyle yerinde yakıştırmalarla Fransız kötülüğünü tanımlıyordu ve hayvan âlemi, Fransız câniliğini yeteri kadar ifade edemediği ve olması gerektiği gibi cezalandıramadığı için, Alman dili, birtakım dinî metaforlar da öneriyordu. Yaratıcı zekâsı sayesinde Fransız halkıyla maymunlar arasındaki benzerliği fark eden Profesör Heinrich Leo'ya göre, o hayvani ulusun başkenti bir orman değil, fakat "das alte Haus des Satans" idi.[36]

Fransa'ya olan öfkeleri söz konusu olduğunda, Liberalleşme döneminin Alman yurtseverleri, İngiltere'yi fazilet timsali sayacak kadar ileri gitseler bile, sınırları zorlamaya hazırlardı. Mesela, Stein da, Albert de, İngiltere'ye hayranlık duyuyorlardı. Arndt'ın anılarında, Fransa düşmanlığı çocukluk dönemine kadar gidiyordu. Daha o zamanlar, o câni halkın öyküsü, onu "hoşnutsuzlukla, hattâ iğrenmeyle" doldurmuştu ve kendini onlar karşısında "tam bir İngiliz" gibi hissediyordu.[37] En başta, İngilizlerin, Almanlarla aynı soydan gelmelerinin tartışmasız bir üstünlüğü vardı; onların Alman kanı, sorumluluk duygusu olmayan Franklar gibi insanlık seviyesinde olmayan karışımlarla kirlenmedi. Ayrıca, İngiltere de, Almanya gibi Napolyon'la savaşmıştı ve Napolyon'un yıkılışını hazırlamada oldukça etkili olmuştu.

Bu yıkılışla birlikte, Alman ekonomisi, İngiliz rekabeti korumasından çıktı. İngiltere, kusursuz bir şekilde Alman olabilirdi ama ekonomik gücünün tadı kaçtı; rahat edebileceğinden çok daha zengindi. Şimdi o da gerçek ve çirkin yüzünü gösteriyordu. İngiliz karakterinin bir hayranı olan "Alman ekonomik milliyetçiliğinin havarisi" Friedrich List, İngiltere'nin peşine düştüğü hain amaçlarını düpedüz anlamıştı. Yurttaşlarına "İngiliz ulusal ekonomisi, siyasi yönetimin yanısıra, sermayesinin, yeteneklerinin ve donanmasının üstünlüğü sayesinde, tüm dünya için üretime geçmeyi, tüm üretim güçlerini tekeline almayı [ve] dünyayı... gelişmemişlik ve kölelik konumuyla elinde tutmayı amaç edinmiştir" diyordu. İngiltere, besbelli Almanya'nın ekonomik azametine karşıydı ve Alman birlikteliğine karşı direnecekti.[38]

---

[36] Arndt, *Schriften für und an Seine Lieben Deutschen* (Leipzig: Weidmannrsche Buchhandlung, 1854), cilt I, ss. 405, 412ff, aktaran Kohn, "Arndt", ss. 796, 795; gönüllü asker–Kohn'da, "Arndt", s. 793; Profesör Leo– Hans Kohn'da, "France between Britain and Germany", *Journal of the History of Ideas*, 17:3 (june 1956), ss. 283-299; 295n. Dikkate değer bir şekilde aynı esnada Fransa, coşkun "Germanophilia" *(Teutonomanie)* tarafından sahiplenilmişti; düşmanı İngiltere'ydi, Almanya bir dosttan da öteyken, Fransa bir "kardeş millet"ti. Almanya ve İngiltere'ye olan çağdaş Fransız yaklaşımları, bu notta en son bahsedilen oldukça bilgilendirici yazının öznesi durumundadır.

[37] Aktaran Gooch, *Germany*, s. 63.

[38] List, Liberalleşme döneminin "Jacobin" ve Cumhuriyetçi olmakla suçlanan (fakat sonradan Treutschke tarafından "yalnızca en asil anlamda bir demagog" olduğu şeklinde temize çıkarı-

"Hain İngiltere"den (burada Fransızların bir görüşü var) daha ne beklenebilirdi ki? Sonuçta, orası, kapitalizmin peygamberi Adam Smith'in ülkesiydi ve kapitalizm, "sahte mantığa ve sahte aydınlanmaya gösterilen o toplum düzenine aykırı ruhun, o kibirli bencilliğin, o ahlâksız hevesin,"[39] kısacası, Batı'nın ruhunun en genel tezahürüydü. İngiltere, akla inanıyordu, bireyciliği –şeytani ve alçak görüşleri– destekledi, Fransa gibi, iflah olmayacak kadar Batılıydı, belki de daha fazlasıydı. Herder, bunu on sekizinci yüzyılda fark etti, Marks ise buna on dokuzuncu yüzyılda inandı. On dokuzuncu yüzyılın ortasında, Almanların İngiliz milleti hakkındaki düşüncesi, Treitschke tarafından özetlendi. Ünlü tarihçinin yazdığına göre:

> Bir elinde İncil, diğer elinde piposuyla ikiyüzlü İngiliz, iflah olur hiçbir meziyet taşımıyor. Ulus, eskiden dünyanın tüm ticaret yollarındaki bir hırsız-şövalyeydi, tamamen zırhlı, elde mızrak. İngilizlerde, ticari bir ruh, şerefin her hissini ve doğru ile yanlışın her türlü ayrımını öldüren bir para sevgisi vardır. İngiliz korkaklığı ve şehvet düşkünlüğü, bize göre İngiliz doğasının en iğrenç günahları arasında olan özgür düşünceli Alman kâfirlerin sarf ettiği riyakâr, teolojik sözlerin arkasında gizlidir. Alman asaleti fakir fakat onurlu kalırken, İngiltere'de tüm şeref ve sınıfsal önyargı duyguları, paranın gücü yanında değerini yitirir. Toplumun zâlimleştirilmesine karşın kullanılan o son vazgeçilmez siperin –düello– İngiltere'de modası geçmiştir ve yakın bir geçmişte yok olmuştur...Bu, kaba saba olmanın bir zaferiydi.[40]

Batı, kapitalizm ile giderek daha çok özdeşleştirildiği için, İngiltere, Fransa'nın önüne geçti ve "burjuva dünyasının lideri" olarak ortaya çıktı. Sonrasında bile "kalpsiz ülke" Amerika Birleşik Devletleri, önce belanın öteki iki temsilcisinin yanındaki, sonra da başındaki yerini aldı. "Alman düşüncesi", bu üç toplumu, haklı olarak, Aydınlanmanın sadık vârisleri olarak gördü ve onda nefret ettiği her şeyden ötürü bir genelleme yaparak, onlara yanlı ve abartılı *Aufklärung* imajını yapıştırdı. Varlıklı, özgürlüğüyle övünç duyan, tüm dünya tarafından merkezde görülen bu yaşayan anti-model, artık onu kötü niyetli Batı yüzünden milletlerinin başına gelen haksız kaderi olarak görmeleri farkıyla, *Bildungsbürger*in en derin üzüntüsünü–"fark edilmemenin dayanılmaz hissi"–canlı tuttu ve

---

lan) bir başka yurtseverdi, Lafayette'in arkadaşı, ve eski bir Amerika Birleşik Devletleri vatandaşıydı. Bkz. Snyder, "Economics: The Role of Friedrich List in the Establishment of Zollverein", ss. 75-100; Snyder, *German Nationalism;* List ibid., s. 87.

[39] Adam Müller, *Ausgewählte Abhandlungen*, aktaran Kohn, "Romanticism", *ibid*, s. 87.

[40] Treitschke, "Excerpts from Works", içinde: Louis L. Snyder, ed., *Documents of German History* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1958), s. 262.

Alman milliyetçiliğini yabancı düşmanlığı histerisinin ve vahşetinin daha da yüksek raddelere ulaşmasını kışkırttı. Ne var ki, Batı'nın yozlaşmasının temel tecessümü ve hainliklerinin ana faili, gerçekte var olan Batı toplumlarının hiçbiri değildi. Ve gerçekten var olan Batı, gücü dahilinde yasaklar koyarak (adil bir intikamın umutlarını ve son olarak da çabalarını hiçe sayacak kadar tehditkâr olmasa da), Almanya'nın haklı öfkesinin asıl yükünü sırtlanmadı. O yükü sırtlanan, aslında, Avrupa'daki varlıkları, bunun hakedilen İlahi bir cezadan başka bir şey olmadığının işareti olan eski dinî bir beşiğin taşıyıcılarının çocukları, "Asyalı bir millet", –Hıristiyan halklarının ebedi düşmanları, insanlığın kamçısı, Yahudilerdi.



Saddam Hüseyin

IRAK MİLLİYETÇİLİĞİ: TOPLUMSAL BÜTÜNLEŞMEDE ORDUNUN ROLÜ VE DEVLETİN MEŞRULUK TEMELLERİ

Recep Boztemur*

Bu çalışma, ulusal bütünleştirici bir ideoloji olarak Irak'ta milliyetçiliğin ortaya çıkması ve gelişmesinde ordunun merkezî bir rol oynadığı varsayımıyla modern Irak tarihinde seküler Arap milliyetçiliğinin gelişimini incelemektedir. Irak milliyetçiliğinde ordunun rolü varsayımı, öncelikle Irak ordusunun İngiltere egemenliği altındaki Haşimi döneminde iktidar mücadelesi içindeki geleneksel sınıflar ve milliyetçi gruplarla ilişkilerinin, ardından ordu ile yakın ilişki içinde olan Irak milliyetçi partilerinin Arap milliyetçiliği ile bağlarının tarihsel süreç içinde incelenmesiyle kanıtlanmaya çalışılmaktadır. İngiltere'nin mandater yönetiminden Baas iktidarının kurulmasına geçen dönemde Irak Arap milliyetçiliğinin gelişimine kısaca değinildikten sonra Saddam Hüseyin'in, aşiret bağlarını, Baas Partisi'ni ve güvenlik güçlerini kişisel iktidarının meşruluğunu ve

* Doç. Dr. Recep Boztemur, ODTÜ Tarih Bölümü.

sürekliliğini korumanın kurumsal temeli haline getirmesi, Irak milliyetçiliğinin gelişiminde ordunun rolünün vurgulanması açısından incelenmektedir. Bu çalışma, yakın dönemde Irak iktidarının meşruluğunun etnik ya da dinsel temellere dayanmasının Irak ordusunu zayıflattığını, bunun da Irak milliyetçiliğinin gelişimi üzerinde olumsuz etkide bulunduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla iktidarın meşruluğunu sağlama ve ulusal bütünleşme amacına yönelik de olsa aşiret, etnik ve dinsel bağlılıkların güçlendirilmesi çabalarının Irak milliyetçiliğini yıprattığı sonucu tartışılmakta, ardından Irak'ın işgali ve savaşın Irak ordusunu ortadan kaldırmasının ulusal devletin ve Irak milliyetçiliğinin zayıflamasında en önemli etken olduğu vurgulanmak-tadır.

IRAK'TA ORDU VE MİLLİYETÇİLİK

Arap milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Arap aydınlarının Arap nüfusun çoğunlukta olduğu Osmanlı topraklarında daha özerk bir yönetim, eğitimde ve yönetsel işlerde Arapça'nın kullanılması, Arap gençlerinin askerlik hizmetlerini yaşadıkları yerlerde yerine getirmeleri gibi istekleri dile getiren bir söylem olarak ortaya çıktı. Arap milliyetçiliği, Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarına kadar Arap tarihi ve geleneklerine, birleştirici bir unsur olarak Arapça ve İslâm dinine vurgu yapan kültürel bir milliyetçilik olarak gelişti, yirminci yüzyılda Arap topraklarında İngiltere ve Fransa yönetimlerine karşı siyasal niteliğini kazandı.

Arap subaylar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Alman subaylarının önderliğinde askerî eğitimde modernleşmeyi başlattığı dönemde siyasallaştılar. Osmanlı ordusunda Alman etkisi, Colmar Freiherr von der Goltz Paşa'nın 1885-1895 yılları arasındaki faaliyetleriyle başladı. Sultan II. Abdülhamid döneminde Osmanlı ordusunun eğitim kurumlarından, yeni Almanya'da olduğu gibi rejime tehdit oluşturmayacak, adem-i merkezî hareketleri önleyecek, milli ayaklanmalar sorunlarıyla uğraşacak ve Osmanlıcılık ideolojisiyle hareket edecek subaylar yetiştirmesi beklenmekteydi. Devlete sâdık bir ordu oluşturmak amacını güden Alman askerî eğitimi, İmparatorluğun zayıflamasına karşı kurtuluş çareleri arayan genç bir subaylar grubu üretti. Fakat aynı zamanda, ordu mensupları sahip oldukları ortak çıkarlar, benzer görevler ve tecrübelere dayalı bir meslekî dayanışma ve ortak kültür de geliştirdiler. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda İmparatorluğun dağılması üzerine bu subaylar grubunun siyasal bağlılıkları yeni oluşan devletlere, Araplar açısından özellikle Irak monarşisine yöneldi. Taha ve Yasin Haşimi, Abdül Muhsin Bey Sadun, Cemil Midfai ve Ali Cevdet gibi 1950'lerin sonlarına kadar Irak siyasetinde

etkin olan birçok Irak devlet adamı Abdülhamid döneminde açılan askerî idadiler ve rüştiyelerde eğitim gördüler ve eğitimlerini Harbiye'de tamamladılar. Cafer Askeri ve Nuri Said Paşa, Arapça'nın ders programları arasında alındığı Birinci Dünya Savaşı öncesinde Bağdat Rüşdiyesi'nde öğretmen olarak görevlendirildiler ve Arap gençlerini eğittiler.[1] Bu geleneksel bürokratik sınıfın Arap öğrencilerine aktardığı Arap milliyetçiliği, Halife-Sultan tarafından temsil edilen Osmanlı Devleti'nin varlığı ve bekasına karşı değildi. Arap milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancıların mali, iktisadi ve adli egemenliklerine karşı olmayı ve Batı'yla işbirliği içinde gördükleri İttihat ve Terakki'nin politikalarına muhalefeti içeriyordu. Mebusan üyesi Hıdır Lütfü Bey (Deyr El-Zor) Meclis'te yaptığı bir konuşmada Arap milliyetçiliğini şöyle açıklıyordu: "Biz Arapların hükümete karşı kötü bir niyetimiz yoktur. Amacımız vatanın güvenliğini korumaktır. Fakat bu güvenliği yabancı şirketlere iktisadi imtiyazlar vererek tehlikeye düşürecek girişimlere de karşıyız."[2] Arap Osmanlıcılığı, Avrupa emperyalizmine karşıtlık yanında Arap vilayetlerinde reform ve Arap kültürü, Arap kimliği, Arap tarihi ve Arapça'ya daha fazla vurgu anlamını da taşıyordu. Raşid Halidi'nin de belirttiği gibi, Osmanlı Devleti'nden bağımsızlığı kapsamayan talepleriyle Arap milliyetçiliği Osmanlıcılık politikasının daha yerel ve kültürel bir uzantısı durumundaydı.[3]

1908 seçimleriyle Mebusan ya da âyan üyeleri olarak seçilen Faysal El-Haşimi (Hicaz), Abdülhamid El-Zehravi (Humus), Şefik Muayyad El-Azim (Şam), Ahmed Paşa El-Zuheyr (Basra), Mahmut Şevket Paşa (Divaniye), Seyit Talib El-Nakib (Basra) gibi Osmanlı Arap siyasetçileri, Şükrü Ganem, Necip Azuri, Rahman El-Kevakibi, Satı El-Husri gibi Arap aydınları ve Aziz Ali El-Mısri, Salim El-Cezairi gibi subaylar 1908 Devrimi'nin Arap beklentilerini karşılamaması üzerine İmparatorluğun Arap nüfusunun taleplerini dile getirecek olan Osmanlı-Arap Kardeşlik Cemiyeti (1908), El-Kahtaniye (1909), Beyrut Reform Cemiyeti (1912), Arap Edebiyat Kulübü (1912), Osmanlı Adem-i Merkeziyet Partisi (Kahire, 1912), Jön Arap Cemiyeti (Fatat, 1911) gibi dernek ve partilerde örgütlendiler. Bu cemiyetlerin en temel talepleri Arap topraklarına daha fazla özerklik ve bürokraside Arap gençlerine daha çok iş olanağının sağlanmasıydı. En radikal taleplerden biri, Türkler ve Araplardan oluşan fe-

[1] Reeva S. Simon, "The Education of an Iraqi Ottoman Army Officer", *The Origins of Arab Nationalism*, ed. Rashid Khalidi, Lisa Anderson *et al.*, (New York: Columbia University Press), 1991, s. 157.
[2] Mahmoud Haddad, "Iraq before World War I: A Case of Anti-European Arab Ottomanism", *The Origins of Arab Nationalism, Ibid.*, s. 128.
[3] Rashid Khalidi, "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment", *The Origins of Arab Nationalism, Ibid.*, ss. 50-69.

deral bir Osmanlı Devleti isteğini öne süren Kahtaniye'den geliyordu. Bu cemiyetlerden biri olan Ahid, Kahire doğumlu Arap subaylardan Albay Aziz Ali El-Mısri tarafından kuruldu. El-Mısri, askeri eğitimini Harbiye'de 1904'te tamamladıktan sonra Makedonya'daki Üçüncü Ordu'da, 1910'da Yemen'de, 1911'de Libya'da görevlendirilmişti. Trablusgarp'ta İtalyan ordusuna karşı Arap direnişine katılan El-Mısri, 1913'te İstanbul'a döndükten sonra Arap subaylarıyla birlikte kurucusu olduğu El-Kahtaniye'nin federatif ilkelerine dayalı olan Ahid Cemiyeti'ni kurmuştu. Ahid'in kendisini önceleyen Kahtaniye'den farkı, üyelerinin pek çoğunun Irak kökenli subaylardan oluşmasıydı. 1914'te cemiyete yalnızca iki sivil, o da milliyetçiliklerinin ve vatanseverliklerinin yozlaşmamış olması nedeniyle kabul edilmişti.[4] Cemiyetin hem Kahire'de bulunan merkez heyeti, hem de kısa zamanda kurulan Bağdat ve Musul şubeleri Iraklı subayların denetimi altındaydı. Şam vilayetinin Arap aydınlarının Fatat'ı ile Bağdatlı ve Musullu subayların Ahid'i, 1916 Arap isyanının en önemli unsurları haline geldiler.

Kültürel arkaplanında Osmanlıcılıktan esinlenen Arap milliyetçiliğine dayanan Irak milliyetçiliği, Osmanlı ordusundaki Arap subayların ve Arap aşiretlerinin bağımsız Arap devleti istekleriyle 1916'da Osmanlı İmparatorluğu'na karşı ayaklanmalarıyla birlikte bağımsızlık ideolojisi olarak ortaya çıktı. Savaş sırasında Arap topraklarındaki Osmanli yönetimine karşı bağımsızlık davası güden Iraklı ve Suriyeli subaylar, aşiret liderleri, yerel beyler ve kentli gruplar, İngiltere'nin başlattığı ve desteklediği Arap isyanına katıldılar ve Arap bağımsızlığı için Şerif Hüseyin'in hareketine destek verdiler. Fakat İngiltere desteğinde Arap toprakları üzerinde kurulacak bir Arap devleti umuduyla başlatılan Arap isyanı ve savaşın sonunda kurulan yeni düzen de Arap beklentilerini karşılamaktan uzak kaldı. 1920 San Remo Konferansı kararları gereğince Suriye ve Lübnan'ın Fransa, Filistin ve Irak'ın İngiltere tarafından işgal edilmesi üzerine Araplar Kudüs, Şam ve Bağdat'ta ayaklandılar.

İngiliz ve Fransız egemenliğine karşı 1920 isyanlarına önderlik eden Ahid Cemiyeti gibi milliyetçi cemiyetlerin kurucuları arasında, Arap Ortadoğusu'nun geleneksel *âyan* üyeleri ile Tanzimat reformları sonrasında ortaya çıkmış olan *efendi* sınıfının üyeleri de bulunmaktaydı. Bir yandan Osmanlı ordusundan Irak'a miras kalan geleneksel askerî bürokrasi ile diğer yandan geleneksel tarımsal çıkarları temsil eden *âyan* ve bir bölümü kentlerde bürokrasiyi oluşturan, diğer bir bölümü ticari çıkarları

[4] George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, (New York: Paragon Books, 1979), s. 119.

temsil eden *efendi* arasında, ayrıca bu gruplar ile işgalci İngiliz yönetimi arasında ortaya çıkan karmaşık ilişkiler Irak'ta Arap bağımsızlığı için yapılan mücadeleyi belirleyen etkenler oldu. Âyan üyeleri ile *efendi* grupların yapıları ve toplumsal ve ekonomik ilişkileri Haşimi dönemi Irak siyasetinin siyasal ve ideolojik ortamını belirlediği gibi, bu gruplardan doğan Irak siyasetçileri Irak Arap milliyetçiliği ve 1950'lerin pan-Arabizm ideolojisini ürettiler.[5]

BAĞIMSIZLIK SONRASINDA MİLLİYETÇİLİĞİN GELİŞİMİ

1930'lu yıllarda Irak tarihini belirleyen iki önemli unsur, merkeziyetçiliği kabullenmeyen çeşitli aşiretlerin ya da etnik grupların isyanları ile bu isyanları bastırmakla görevli ordunun giderek güç kazanması ve sonunda Irak hükümetlerinin askerî darbe sonuçlarına göre belirlenmesi oldu. İngiltere'nin 1932'de Irak mandasına sağladığı göreli bağımsızlık ve Milletler Cemiyeti'ne üyeliğin ardından ülke merkeziyetçi politikalara karşı gelişen çeşitli isyanlarla sarsıldı. Aşiretler yeni Irak devletinin bütün merkezileşme çabalarına karşı koyuyorlar, Sünni ve Şii topluluklar dinsel uyuşmazlıklar üzerine kendi aralarında çatışıyorlar, Kürtler ise ülkenin kuzeyinde Bağdat'ın egemenliğini temsil eden bütün yönetim birimlerine karşı ayaklanıyorlardı. Bu isyanların yarattığı şiddet, çeşitli toplum kesimlerinin Irak ulusal bütünlüğü etrafında toplanmasının güçlüklerini de ortaya koymaktaydı. İlk isyan, Irak bağımsızlığının henüz birinci yılında Musul bölgesinin Süryani toplulukları tarafından başlatıldı. İngiltere, Birinci Dünya Savaşı sonunda Kuzey Irak'ta Zaho ve Dohuk bölgelerindeki Süryanileri Türk ordusuna karşı ayaklanmaya teşvik etmişti. Türk ordusunun bu ayaklanmayı bastırması üzerine İngiltere, Süryanilerden İngiliz komutanların yönetiminde silahlı birlikler oluşturmuş ve bunları maaşa bağlamıştı. Süryanilerden oluşan İngiliz birlikleri, Faysal'ın krallığının ardından dahi Irak ordusundan bağımsız kalmayı başarmışlardı. 1932'de Süryani aşiretlerinin silahlarını merkezî yönetime teslim etmemeleri ve Irak hükümetinin kendilerini yeniden yerleştirme politikalarına karşı koymaları nedeniyle başlattıkları ayaklanma Irak ordusu tarafından şiddetle bastırıldı. İngiltere tarafından Irak krallığına getirilen Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal'ın hastalığının tedavisi için İsviçre'de bulunduğu sırada patlak veren Süryani isyanı, yalnızca Hikmet Süleyman ve Bekir Sıtkı gibi otoriter kişiliklerin ortaya çıkmasına neden olmakla kalmıyor, aynı za-

[5] Michel Eppel, "The Elite, the *Efendiyya*, and the Growth of Nationalism and Pan-Arabism in Hashemite Iraq, 1921-1958", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 30 (1998), s. 227.

manda etkileri günümüze kadar yansıyacak olan Irak ordusunun politikaya müdahalesinin ilk adımını da oluşturuyordu.

Kral Faysal'ın İsviçre'de âni ölümünü 1935 yılında Aşağı Fırat bölgesindeki Şii aşiret ayaklanmaları izledi. Aşiretler karşısında etkisiz kalan Ali Cevdet El-Eyyubi ile Cemil El-Midfai'nin birbiri ardına başbakanlıktan istifa etmeleri üzerine Yasin El-Haşimi başbakanlığa getirildi. Yasin El-Haşimi'nin kısa süren başbakanlığı sırasında isyanlar Divaniye vilayetinin Rumayta aşiretleri ile Müntefik vilayetinin Şuyuk ve Nasıriye aşiretlerine de yayılmıştı. Irak ordusu ancak havadan ve karadan bombardımanla bu isyanların daha da genişleyerek yeni Irak'ın parçalanmasına yol açmasını önleyebildiler. 1935 yılının yaz aylarında Barzan bölgesinin Kürt aşiretleri daha fazla özerklik arzusuyla merkezî hükümetin ekonomik ve siyasal reformlarına karşı çıktılar. Bu ayaklanma da öncekiler gibi ordu tarafından sıkıyönetim uygulamalarıyla önlenebildi. 1935 sonbaharında Sincar Dağı bölgesindeki Yezidilerin ayaklanma nedeni de yine merkeziyetçi reformlar idi. Zorunlu askerlik hizmeti uygulamalarına karşı ayaklanan Yezidiler, Musul ileri gelenlerinden iki Hıristiyan ile yedi Yezidi köy muhtarını astılar. 1936'nın baharında isyanlar Rumayta aşiretleri ile Divaniye vilayetinin Ağra aşiretlerine yayıldı. İsyanlar ordunun şiddetli eylemleriyle bastırılabildi.[6]

1936 sonbaharı Irak ordusunun Irak yönetimini ele geçirmesi açısından dönüm noktasını oluşturdu. 1933 Süryani isyanının bastırılmasında ordunun komutasında bulunan Kürt kökenli Bekir Sıtkı, Abdül Latif Nuri ve Nuri Said Paşalar ile Raşit Ali El-Ceylani, 1930'ların başlarında kurulmuş bulunan *Ikha El-Vatani* (Milli Kardeşlik) Partisi'ni, aşiretleri Başbakan Yasin El-Haşimi'ye karşı isyana teşvik etmekte kullandılar. Çıkardıkları gazetenin adıyla *Ahali* grubu olarak anılan bir cemiyet de Haşimi iktidarlarının temsil ettiği toplumsal ve ekonomik çıkarlara ve geleneksel askerî bürokrasinin muhafazakârlığına karşı ciddi biçimde muhalefet ediyordu. *Ahali* gazetesi eşitlikçi ve özgürlükçü yazıları, milliyetçiliğe ve militarizme karşıtlığı ve İngiltere modelinden esinlenen demokratik solculuğu ile tanınıyordu. *Ahali*, Abdül Fattah İbrahim ve Muhammed Hadid gibi komünizmi Avrupa'daki eğitimleri sırasında tanımış olan radikal gençlerin katılımıyla 1934'te Bağdat Kulübü adıyla sosyalist bir dernek olarak örgütlendi. Muhafazakâr iktidarların tepkilerinin ardından *Ahali*, halkçılığa (*Şaabiyya*) dayanan bir reform programını benimsedi ve özellikle eğitimli gençler tarafından desteklenmeye başladı. *Ahali*, liberal gö-

[6] Elie Kedourie, *The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies*, new ed., (Hanover, London: University Press of New England, 1984), ss. 237-238.

rüşleriyle tanınan Kamil Çadırcı'nın katılması ve cemiyetin yönetimini üstlenmesiyle siyasal etkisini arttırdı. Hikmet Süleyman ile Bekir Sıtkı Paşa'nın da Bağdat Kulübü üyesi olmasıyla 1935'te Cemiyetin ordu ile bağlantıları kuruldu. Ordu, Ahali Cemiyeti'nin desteğiyle Milli Reform Gücü hareketi adıyla örgütlenerek Haşimi hükümetine karşı bir darbeyle iktidara el koydu. Genelkurmay Başkanı Bekir Sıtkı Paşa, Basra Mutasarrıfı Kethüdazade Süleyman Bey'in oğlu Hikmet Süleyman önderliğinde sivil ama otoriter bir hükümet kurdurdu.[7]

Hikmet Süleyman'ın Ahali Cemiyeti'nden çok, geleneksel ordu ve bürokrasi mensuplarının desteklediği *Ikha El-Vatani*'ye dayanan muhafazakâr iktidarı İngiltere'nin Irak üzerindeki vesayetine olduğu kadar ordunun radikal kanadının dikta heveslerine de karşıydı. Hikmet Süleyman, Türkiye'nin gerçekleştirmiş olduğu siyasal ve ekonomik bağımsızlığı, yakından tanıdığı Atatürk'ün eğitim ve toplumsal reformlarını Irak'ta gerçekleştirmek amacındaydı. Ancak kısa süren iktidarında komünist Ahali üyelerini hükümetten uzaklaştırmak, aşiretlerin ve toprak sahiplerinin tepki duydukları reformları gerçekleştirmeye çalışmak ve Divaniye vilayetinde patlak veren isyanlarla uğraşmak zorunda kaldı. General Bekir Sıtkı'nın 1937 Ağustos'unda ordudaki muhalif grup tarafından suikast sonucu öldürülmesinin ardından Hikmet Süleyman, Musul Garnizon Komutanı Muhammed Emin El-Ömeri'nin ayaklanma tehdidi karşısında tutunamadı ve istifaya zorlandı. Artık Irak milliyetçiliğinin odağı durumuna gelmiş olan ordu ile sıkı pazarlıklar sonunda milliyetçi kanadın desteğini alan Cemil El-Midfai tarafından kurulan yeni hükümet, ilk Arap askerî rejiminin de sonunu getirdi.

İkinci Dünya Savaşı'nın başında Irak ordusu bağımsızlık yanlısı olan milliyetçi subaylar ile İngiltere desteğinin devamından yana olan gruplar halinde ikiye ayrılmış bulunuyordu. Aralık 1938'de İngiltere desteğine sahip Nuri Said Paşa ve Taha Haşimi ile anlaşan albaylar El-Midfai'yi istifaya zorlayarak Nuri Said Paşa'yı başbakanlığa getirdiler. Taha Haşimi ise Müdafaa Vekili oldu. Milliyetçi genç subaylar grubunun darbe girişimi, Said Paşa yanlıları tarafından karşı darbeyle önlendi ve Nuri Said Paşa iktidarını Mart 1940'a kadar koruyabildi. Said Paşa'nın İkinci Dünya Savaşı öncesinde iktidarda tutunabilmesi, geleneksel bürokratik

[7] Hikmet Süleyman, 1908 Darbesi'ne karşı yapılan 31 Mart İsyanı'nı bastıran Hareket Ordusu komutanı ve II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra Harbiye Nazırı olan Mahmut Şevket Paşa'nın kardeşidir. Don Peretz, *The Middle East* Today, 2. ed., (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1971), s. 386. Hikmet Süleyman, Irak hükümetinde yer alan diğer ordu mensuplarının aksine milliyetçi politikalar yerine içte ve dışta güvenliği esas alan politikalar izledi. Türkiye, İran, Irak ve Afganistan arasında 8 Temmuz 1937'de imzalanan Sadabad Paktı Hikmet Süleyman'ın iktidarı döneminin önemli olaylarındandır.

kimliğini muhafaza eden ordu ile Irak Meclisi'ndeki güçler arasında dengeyi sağlayabilmesinin sonucuydu. 1876 Osmanlı Kanun-u Esasi'si ve onun dayandığı 1831 Belçika Anayasası temel alınarak Kurucu Meclis tarafından 1923'te kabul edilen Irak Anayasası'na göre Âyan ve Mebusan meclislerinde güç toprak sahipleri ile aşiret liderleri arasında paylaşılmaktaydı. Said Paşa'nın ve kurucusu olduğu milliyetçi Ahid Cemiyeti'nin karşısında örgütlü bir muhalefetin bulunmaması, Meclis'teki grupların siyasal konumlarının da ordudaki bölünme gibi İngiltere'nin Irak'taki varlığı sorunu etrafında biçimlenmesi, Halk Fırkası (*Şaabiyya*) ve Milliyetçi Parti (*Hizb ül-Vatani*) gibi partilerin etkin ulusal siyasi ve iktisadi programlar yerine kişisel çekişmelere ve çeşitli aşiret ya da mezhep çıkarlarına dayanması, iktidarın Said Paşa'nın oluşturduğu ordu, toprak sahipleri ve tüccar arasındaki ittifakın kontrolü altında kalmasına neden oldu.

Irak'ta Başbakan Nuri Said, birbirini takip eden beş hükümet darbesinin sonuncusuyla iktidarı ele geçirmişti. Nuri Said, İngiltere ile işbirliği içindeydi ve iktidarını pekiştirebilmek için İngiltere ile Irak Petrol Şirketi'nden 7 milyon sterlin borç ve ödenek aldı.[8] Almanya ile diplomatik ilişkileri kesmekle beraber savaş ilân etmedi. Nuri Said'in 1936-1939 yıllarında Filistin isyanı sırasında İngiltere yanlısı bir politika izlemesi üzerine milliyetçi *Ikha El Vatani*'nin eski lideri Raşid Ali El-Ceylanî, İngiliz egemenliğine karşı Irak milliyetçilerini harekete geçirip 4 Nisan 1941'de "Altın Kare" adıyla anılacak dört albayın yardımıyla yapılan askerî bir darbeyle yönetime el koydu. Başbakan Nuri Said, Kral II. Faysal, Kral Naibi Abdül İlah ve diğer hükümet üyeleri Irak'tan kaçtılar. Başbakanlığını ilân eden El-Ceylanî, Almanya'nın Fransa'yı işgalini savaş sonunda gerçekleşecek Alman zaferinin habercisi olarak görüyor ve Irak'ı İngiliz egemenliğinden kurtaracak gücün Hitler Almanyası olacağını düşünüyordu. El-Ceylanî hükümeti, bu sırada Bağdat'ta bulunan Kudüs Müftüsü Hacı Emin El-Hüseynî'nin İngiliz karşıtı bir Arap milliyetçiliği propagandasından da etkilenmişti. Raşid Ali hükümetinin, 1930 Anlaşması'nın İngiltere'ye tanıdığı Irak üslerini kullanma haklarını engellemesi ve Irak birliklerinin Habbaniye'deki İngiliz hava üssünü kuşatması, İngiltere'yi Irak yönetimine karşı harekete geçirdi. Hindistan'dan Basra'ya getirilen İngiliz birlikleri, Ürdün'de Sir John Bagot Glubb Paşa yönetimindeki Arap Lejyonu ile birleşerek Raşid Ali isyanını bastırdılar. Raşid Ali'nin iktidara gelmesinde de önemli rol oynayan Almanlar, Vichy denetimindeki Suriye'den Irak'a elli uçak gönderdiler, ancak yardım geç kalmıştı.[9]

---

[8] Yahya Armajani, *Middle East: Past and Present* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1970), s. 339.
[9] *Ibid.*, s. 340.

Raşid Ali ve Müftü Hacı Emin'in önce İran'a, sonra da Türkiye üzerinden Berlin'e kaçmalarının ardından Abdül İlah ve Nuri Said yeniden iktidara geldi. Savaşın sonuna kadar Nuri Said başbakanlıkta kaldı, 1958'e kadar kurulan koalisyonlarda da hükümeti denetimi altında tuttu. Irak, Almanya'ya savaş ilân ettiği için Birleşmiş Milletler'e kabul edilen ilk Arap devleti olacaktı.

1950'lere gelindiğinde *Ahali*, Milli Demokratik Parti (*Hizb ül-Vatani el-Demokrati*) olarak örgütlenmiş, kentli, okumuş ve genç seçmenlere hitap eden bu etkin sosyalist parti ile liberallerin kurmuş oldukları *Ahrar* Partisi karşısında toprak sahipleri ile sermaye çevrelerinin çıkarlarını korumak amacıyla Nuri Said 1949'da *Anayasal Birlik Partisi*'ni kurmuştu. Savaş sırasında Raşid Ali darbesine ve Almanya'ya destek verdikleri gerekçesiyle siyasetten uzaklaştırılan geleneksel bürokratik seçkinler, muhafazakâr milliyetçi *Ikha*'yı *İstiklal* Partisi'ne dönüştürdüler. Pan-Arab radikal milliyetçiliği benimseyen ve Filistin Savaşı Arap birliği taraftarı olan genç bürokratik elit *İttihad ül-Vatani* (Milli Birlik) ve *Şaabiyya* (Halk) partilerinde örgütlendiler. Komünist bir hareket de Nuri Said iktidarlarının yasaklaması nedeniyle yeraltında örgütlendi, ancak bu hareketin siyasal parti olarak Irak siyasetinde yer alması için 1958'de Abdül Kerim Kasım darbesine kadar beklenmesi gerekiyordu. Irak milliyetçi partilerinin ideolojileri, Irak'ta İngiltere etkisinin silinmesi, Haşimi ailesi ve Nuri Said gibi İngiliz yanlılarının siyasetten uzaklaştırılması, petrol ve diğer kaynakların millileştirilmesi, dış politikada tarafsız bir siyaset izlenmesi konularında ortak ilkelere sahipti. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Irak milliyetçiliği, Arap dünyasındaki milliyetçilik çekişmeleri sonucunda ortaya çıkan birleşmelerden etkilendi, daha da önemlisi 1945'te Suriye'de kurulan Baas Partisi'nin Arap milliyetçiliğinin yaygın ideolojik baskısı altında kaldı.[10]

PAN-ARABİZM VE IRAK'TA BAASÇILIK

Irak ve Türkiye, 1955 yılında Amerika'nın desteğiyle Sovyet yayılmacılığına karşı oluşturulan stratejik bir örgütlenme olan Bağdat Paktı'nı imzaladılar. Ortadoğu'da bir savunma anlaşması biçiminde planlanan itti-

[10] Arap birliği için radikal reform milliyetçiliğinin en temel örgütlerinden olan Baas Partisi'nin Suriye'de kuruluş ve gelişme öyküsü bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Baas'ın, bu çalışmada anlatılmaya çalışılan Irak'ta ulusal seküler milliyetçiliğin gelişiminden ve Arap dünyasının farklı yerlerinde ortaya çıkan İslâmcı romantik Arap milliyetçiliğinden farkları ve bu akımları da etkisi altına alarak devrimci, sosyalist, laik ve 'ulusal' bir ideoloji haline dönüşmesinin öyküsü şu çalışmada kapsamlı bir biçimde incelenmektedir: Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1964), ss. 154-197.

faka yıl sonunda İran, Pakistan ve İngiltere de katıldı. Amerika ise, toplantılarına katılmakla yetinerek Mısır'ın anlaşmaya karşı muhalefetini önlemek ve İsrail'i yatıştırmak amacıyla ittifaka resmen üye olmadı.

Irak Başbakanı Nuri Said açısından Bağdat Paktı iki yönlü bir güvence sağlıyordu. İttifak bir yandan Arap Ortadoğu'sunda Sovyet etkisini önleme amacı taşıyordu. İkinci olarak İttifak, 1945'de oluşturulan Arap Birliği'nde Irak'ın güçlendirilmesi Ortadoğu'da Batı ve İsrail politikaları açısından önemliydi. Nuri Said, Irak kamuoyuna Bağdat Paktı'nın İngiltere ile 1948'de yenilenen ve İngiltere'nin Irak'taki imtiyazlarını yeniden güvence altına alan [fakat Irak Meclisi tarafından onaylanmayan] ikili anlaşmanın yerine geçeceğini ve İngiltere'nin Irak'taki hava üslerini terk edeceğini anlatarak savunuyor, böylece Irak'ta İngiliz etkisinin azalacağını öne sürüyordu. Bunun Cemal Abdül Nasır'ın İngiltere'yi Mısır'daki üsleri terke zorlamasına benzer bir etki doğuracağını uman Nuri Said, İngiltere ile yapılan ittifakın Irak monarşisinin meşruiyet temellerini giderek zayıflattığının farkında değildi. Hem Arap dünyasında, hem de Irak kamuoyunun gözünde Irak Başbakanı İngiliz çıkarlarını gözeten bir yönetici haline gelmişti.[11]

Nuri Said'in Bağdat Paktı aracılığıyla Arap dünyasında oynamak istediği önderlik rolü Mısır'ın tepkisini çekti. Sovyet tehdidi Mısır milliyetçileri arasında da yankı buluyordu, hattâ Mısır'ın da bu pakta katılması gerektiği düşünceleri yazılıyordu, ancak başta Baas, ardından Irak'ın ve Mısır'ın milliyetçi partileri Nasır'ın savunucuları haline geldiler. Mısır hükümeti, Paktın imzalanmasının 1950'de imzalanan Arap Kolektif Güvenlik Anlaşması'na aykırı olacağını belirterek Nuri Said'den Bağdat Paktı'na katılmamasını istedi. Bağdat Paktı'nın Mısır'a karşı Irak'ı güçlendireceğinin farkında olan Nasır, Mısır'ın karşı çıkışını ittifakın Batı kurgusu olduğu düşüncesi üzerine kuruyordu. Meşruiyetini Arap milliyetçileri nezdinde halihazırda yitirmekte olan Irak rejimine karşı Nasır bir radyo propaganda savaşı başlattı. Mısır ve Irak arasındaki çatışma ve bunun Arap dünyasına yayılması Soğuk Savaş kurallarına uygun bir biçimde, Arap ülkelerini Batı veya Sovyet yanlıları şeklinde bölünmeye ve taraf olmaya itti. Suudi Arabistan, Batı yanlısı olmakla birlikte Haşimî rejimlerine karşı duyduğu tarihsel husumet nedeniyle Irak karşısında yer alıyor, Yemen ise İngiltere'nin Aden ve Güney Yemen üzerindeki himayesine tepki olarak Mısır tarafında yer alıyordu. Suriye'de ise durum biraz daha değişikti. Baas milliyetçilerinin, Irak önderliğinde bir Arap birli-

[11] Sydney N. Fisher, *The Middle East: A History*, New York: Alfred A. Knopf, 1969, ss. 622-24; Armajani, ss. 387.

ğinin gerçekleşmesi tehdidine karşı Bağdat Paktı'na uzak durma düşünceleri, pakta olumlu bakan hükümeti de etkilemiş, Suriye Mısır'a yaklaşmaya başlamıştı. Ürdün Kralı Hüseyin, Arap dünyasındaki bölünmede Irak'ın yanında yer alıyordu. Ürdün'ü Bağdat Paktı'na yaklaştıran iki neden bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi Haşimî aile bağlarıydı, Abdullah, kuzeni II. Faysal'a yakınlık duyuyordu. İkinci ve belki de daha önemli neden ise Ürdün'ün İsrail'e ilişkin askerî stratejisiyle ilgiliydi. 1955 sonunda Ürdün'ü ziyaret eden bir İngiliz heyeti Ürdün'ün Bağdat Paktı'na girmesine karşılık askerî yardım teklifi yapmıştı. Fakat Nasır'ın Radyo Kahire aracılığıyla Arap milliyetçilerine gönderdiği mesajlar, 1948'de Ürdün'e göçmüş bir milyona yakın Filistinli mülteciyi etkilemiş, Amman caddelerinde düzenlenen gösteriler Ürdün rejimini sarsmaya başlamıştı. Kral Hüseyin, Ürdün'ün İngiltere'ye olan bağımlılığının simgesi haline gelmiş olan Arap lejyonunun komutasındaki Glubb Paşa'yı görevinden azlederek Filistinli milliyetçileri yatıştırmayı başardı. Ancak Kral Hüseyin'in 1958'de Mısır ve Suriye'nin Nasır hegemonyası altında Birleşik Arap Cumhuriyeti oluşturmasına karşılık olarak Ürdün'ün Irak'la kurduğu Birleşik Arap Federasyonu, Arap milliyetçilerinin tepkisini çekmekte gecikmedi.

Nuri Said Paşa, Soğuk Savaş'ın hassas dengeleri üzerinde kurulan göreli istikrar ortamında yeni petrol kaynaklarından elde edilen gelirlerle altyapı yatırımlarına girişmiş, yollar açmış, sulama kanallarını yenilemiş ve barajlar kurdurmuştu. Sağlık alanlarındaki yatırımlar da toplumsal talepleri karşılamaya yönelikti. Yüksek eğitim istekleri Bağdat Üniversitesi'nin 1957 yılında eğitime başlamasıyla karşılanmaya çalışıldı. Şii aşiretlerin ve Kürt milliyetçiliğinin talepleri bu toplulukların siyasal sistemle bütünleştirilmesi faaliyetleriyle giderilmek istendi. İkinci Dünya Savaşı'ndan 1958 Darbesi'ne kadar geçen sürede hükümetler çoğunlukla Nuri Said Paşa tarafından kurulmakla birlikte Kürtler iki kez, Şiiler de üç kez başbakanlık makamına getirildiler. Bütün bu reform çabalarına rağmen Nasır'ın Arap dünyasındaki karizması ve Arap milliyetçiliği etkisi altındaki Irak milliyetçileri, Nuri Said rejiminin baskılarından, seçimler, siyasal partiler ve milliyetçi örgütler üzerindeki sıkı denetiminden yorulmuşlardı. Gelir dağılımındaki adaletsizlik, hayat standardının düşüklüğü, köyden kente göçün ve hızlı kentleşmenin getirdiği sorunlar, Meclis'in toprak sahipleri, çeşitli mezhep temsilcileri, şeyhler ve tüccarların egemenliği altında olması, toprak reformunun hiç gerçekleştirilememesi gibi büyük toplumsal ve siyasal sorunlar milliyetçilerin hükümete ve Haşimîlere karşı muhalefetinde halkın desteğini kazanmalarını kolaylaştırdı.

Haşimî Krallığı'nı sona erdiren de bu toplumsal muhalefet oldu. *İstiklal* Partisi'ndeki Irak milliyetçilerinin, *El-Vatan ül-Demokrati*'nin liberallerinin, sosyalist ve komünistlerin, Baas yandaşlarının ve ordu mensuplarının desteğini sağlayan Tuğgeneral Abdülkerim Kasım, 14 Temmuz 1958'de gerçekleştirdiği kanlı darbe ile Irak'ta cumhuriyeti ilân etti. Kral II. Faysal, kralın amcası ve naibi Abdül İlah, Nuri Said Paşa, Haşimi ailesinden, saray bürokrasisinden ve hükümetten yakalananlar öldürüldüler. Fransızların Suriye'den kovdukları Faysal'ın İngiltere entrikaları, isyan ve iç savaş sonunda 1921'de Irak'ta kral ilân edilmesinden, Faysal'ın torunu İkinci Faysal'ı krallığına milliyetçi ordu mensupları tarafından şiddetli ve kanlı bir darbeyle son vermeleri arasındaki kısa Haşimî dönemi böylece son buldu.[12] Haşimî ailesi ile Irak iktidarına sahip çıkan, iktidara gelemediği dönemlerde uzaktan da olsa üstündeki denetimini eksik etmeyen ordu arasındaki ilişkiler, Irak üzerinde haklar iddia eden İngiltere'ye karşı tutumlar, Hıristiyan azınlıkların konumları, aşiret isyanları ve özerklik çabaları ve Kuveyt'in Irak milli amaçları içindeki yeri konuları çerçevesinde belirlendi.

Yeni Irak Cumhuriyeti'nde Abdülkerim Kasım başbakanlık ile savunma bakanlığını, Albay Abdülselam Arif başbakan yardımcılığı ile savunma bakanlığını üstlendiler. Birer Sünni, Şii ve Kürt üyeden oluşan Hakimiyet Konseyi kurularak, hükümetin yasama ve yürütme faaliyetlerinin onay makamı haline getirildi. Hakimiyet Konseyi toprak reformu ile sosyal güvenlik önlemleriyle işe başladı. İngiliz kontrolündeki Irak Petrol Şirketi'nin imtiyaz sahasının neredeyse tamamı müsadere edildi. Bağdat Paktı'ndan çekildiğini ve Ürdün'le kurulan Arap Federasyonu'na son verildiğini açıklayan yeni Irak, çok geçmeden Sovyetler Birliği ve Çin tarafından tanındı. 1959'da Sovyetler Birliği ile imzalanan silah anlaşması Irak'ı Batı dünyasından kopardı, daha da önemlisi Irak hükümetinin Kuveyt'in Irak'ın bir vilayeti olduğu iddiası Irak'ı Arap ülkelerinden uzaklaştırdı. Abdülkerim Kasım ile Abdülselam Arif arasında milliyetçilik anlayışının farklılaşması ve Irak'ın Arap dünyası içindeki konumu sorunu, cumhuriyetin kurumsallaşmasını engelleyen en önemli etmen oldu. Abdülkerim Kasım bağımsızlık yanlısıydı, toplumsal ve ekonomik reform çabaları Irak Komünist Partisi ve Kürt liderlerinin desteğini sağlıyordu. Abdülselam Arif ise Mısır'la birleşme ve Arap milliyetçiliğini gerçekleştirme amacındaydı, bu da Baasçıların ve Nasırcıların talepleriyle uyuşuyordu. Kasım'ın 1961'de Kürtlerin desteğiyle milliyetçileri iktidardan uzaklaştırması, ardından yeni anayasanın Kürtler için öngördüğü

[12] Kedourie, s. 239.

özerkliğin gerçekleşmemesi üzerine patlayan Kürt isyanıyla sarsılan Kasım yönetimi 1963'te Abdülselam Arif ve Baasçıların darbesiyle devrildi.

Milliyetçi subaylar ve Baas arasında hemen başlayan iktidar mücadelesi, toplumsal reform taleplerinde farklılıklar nedeniyle iktidar koalisyonu içindeki çatışmalar ve Arap birliği için Mısır milliyetçileri ya da Suriye Baasçıları arasında tercih tartışması, Abdülselam Arif'in helikopter kazasında ölümü, yerine kardeşi Abdürrahman Arif'in geçmesi sorunlarıyla geçen üç yıllık bir dönem sonunda ordu bir kez daha yönetime el koydu. Bu istikrarsız dönemde ilk sivil başbakan olarak atanan Abdürrahman Bazzaz, akrabası Saddam Hüseyin'i 1965'te Baas Partisi'ne üye yaparak Irak *İstihbarat* örgütünün başına getirdi. Nihayet Baasçıların ve ordunun ittifakını sağlayan General Ahmed Hasan el-Bekir 1968 İhtilali'yle Irak devlet başkanı oldu. El-Bekir, yeni kurulan Devrim Komuta Konseyi'nin başkan yardımcılığına kendisinin de mensup olduğu Tikriti aşiretinden Saddam Hüseyin'i atadı. Suriye Baas Partisi'nin izlemekte olduğu Arap milliyetçiliği politikasından farklı bir yolda olduklarını göstermek için Iraklı Baasçılar 'Baas Partisi-Bölgesel Komuta' adı altında örgütlendiler. 1963'te olduğu gibi iktidarın bu kez ellerinden kayıp gitmesine engel olmak için de gizli ve hukuksuz yargılamalara, yargısız infazlara ve güç ve teröre dayalı bir korku cumhuriyeti kurdular.[13] Baas Partisi'nin gücüne ve desteğine dayanarak 1979'da el-Bekir'i istifaya zorlayan Saddam Hüseyin, sonunda bütün örgütlü siyasal faaliyetleri kontrol edebileceği, siyasal iktidarı kendi halesi içinde yoğunlaştırabileceği, ekonomik faaliyetler üzerinde tam denetim sağlaya-bileceği bir dikta yönetimi kurdu.

Saddam Hüseyin İktidarının Temelleri: Aşiret, Baas ve Ordu

Saddam Hüseyin, Irak yönetimini oluşturan parti, bürokrasi, ordu ve diğer güvenlik kurumlarını aşiretinin bir uzantısı şeklinde örgütledi. Kendi liderliğine ve Baas yönetimine güç ve meşruluk sağlayan, iktidarının 1979'dan 2003'e dek kesintisiz sürmesini sağlayan da bu aşiret bağları oldu. Saddam Hüseyin, devlet başkanı olarak sanki genişletilmiş bir aşiret yapısının başı olarak hareket etti, otorite ve meşruluğunu aşiret bağlılığına, kişisel onura, hizipçiliğe ve İbn Haldun'un göçebe Arap toplulukla-

[13] Samir El-Khalil, *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq*, (New York: Pantheon Books 1989).

rında gözlemlediği *asabiyya* (toplumsal dayanışma) ile özerk sosyal, iktisadi ve siyasi işleyişe dayandırdı.[14]

Saddam Hüseyin ailesi, Bağdat'ın kuzeyinde yerleşmiş olan Sünni Arap Elbu Nasır aşiret federasyonu içindeki el-Tıkriti ailesinin bir parçasıydı. Saddam'ın büyüdüğü toplumsal ortam ataerkil gelenekler ve kültürel baskının sıkı denetimi altındaydı. İşte bu aşiret dayanışması Temmuz 1968'deki Baas ayaklanmasının lideri ve Saddam'ın büyük kuzeni Ahmed Hasan El-Bekir'in, Saddam Hüseyin'i Baas'ın Bölgesel Komutasının yardımcılığı konumuna getirdi.[15] Yönetimi ele geçirmesinin ardından Saddam Hüseyin, el-Bekir'in rakiplerinin tasfiyesinde örgütsel yeteneklerinin partiyi iktidarda tutmak için ne denli önemli olduğunu ispatladı ve Devrim Komuta Konseyi'nin ikinci adamı durumuna geldi. Saddam Hüseyin, Irak Cumhuriyeti'nin devlet başkanı olduğunda, Irak'ta aşiret temeli üzerine kurulu güç ilişkilerine dayalı olarak aynı yönetim geleneğini devam ettirdi.

İkinci Körfez Savaşı'nda Irak yenilgisinin ardından Tıkriti ailesi Irak'taki güç kümelerinin belirlenmesinde Parti'den ve ordudan daha önemli bir hale geldi. Amatzia Baram'ın açıkça belirttiği gibi, Tıkriti aşiretinin yönetimi Saddam'ın meşruluğunun merkezini oluşturmaktaydı. 1990'ların başında güç merkezi, Elbu Nasır'ın üç kolu tarafından işgal ediliyordu: İlk olarak, Saddam'ın üvey babası İbrahim Hasan ailesi ve üvey kardeşleri olan Barzan, Sibavi ve Vatban; ikinci olarak Saddam'ın amcası ve oğulları olan El-Mecid ailesi; üçüncü olarak Saddam'ın kayınpederi Hayrullah Tulfah'ın ailesi, Saddam'ın karısı Sacide ve kardeşleri iktidarın merkezindeydiler.[16] 1990'da, Saddam'ın üvey kardeşi Sibavi El-Tıkriti İç Güvenlik Başkanlığı'na (*El-Mukhabarat*) atandı, oğlu Kusay da Özel Güvenlik Polisi (*Emin ül-Has*) Müdürü olarak görevlendirildi. Saddam'ın kuzeni ve damadı Hüseyin Kamil El-Mecid, Saddam'ın kayınbiraderi Adnan Hayrullah El-Tulfah'ın 1989'da bir helikopter kazasında ölmesinden sonra savunma bakanlığına getirildi. 1988'deki Kürt ayaklanmasını kimyasal silahlarla bastıran birliklerin komutanı ve 1990'da Kuveyt'teki işgal güçlerinin başı olan Saddam'ın diğer kuzeni Ali Hasan El-Mecid içişleri

---

[14] Judith Yaphe, "Tribalism in Iraq, the Old and the New", *Middle East Policy*, Vol. 7, N. 3 (June 2000), ss. 51-53.

[15] Efraim Karsh and Inari Rautsi, *Saddam Hussein: A Political Biography*, (New York: The Free Press, 1991), s. 26. El-Bekir, yalnız Saddam Hüseyin'i değil aşiret üyelerinden başka birçok kimseyi de orduda etkin görevlere getirdi. 1950'lerde Kraliyet Askeri Akademisi'nin komutanlığına getirilen Mevlüd Muhlis ve 1970'lerde Genelkurmay Başkanlığı'na atanan Hardan el-Tıkriti de aile üyeleriydi. *Ibid.*, ss. 34, 38.

[16] Amatzia Baram, *Building toward Crisis: Saddam Husayn's Strategy for Survival*, Policy Papers, N. 47 (Washington: the Washington Institute for Near East Policy, 1998), ss. 22-23.

bakanı yapıldı. Saddam Hüseyin aynı zamanda en küçük üvey kardeşi Vatban El-Tıkriti'yi de 1989'da Genel Güvenlik Kurumu'na (*Emin ül-Umum*) atadı.[17]

Güç odaklarının yeniden yapılandırılması Irak'ta yeni değildi, yukarıda görüldüğü gibi Irak yönetici seçkinleri iç ve dış koşullara bağlı olarak ve siyasal sürekliliğin sağlanması için değiştirilmiş ve yeni güç odakları oluşturulmuştu. Modern Irak tarihinin belirgin özellikleri olarak Irak'ın Arapçılık, İslâmcılık ve aşiretçilik üzerine kurulu kimlik yapısı Saddam Hüseyin'in yönetimi süresince de iktidarın devamı için yeniden tanımlanmış ve kullanılmıştır.[18] Arapçılık ya da daha doğru bir şekilde "yeni bir pan-Arabizm'in Irak-merkezli ve emperyal türü"[19] Sümer'den Saddam'a kadar Irak'ın uzun, zengin ve kahramanlık dolu tarihi ve bütün diğer Arap ülkelerinden üstün olduğu iddiası Saddam Hüseyin tarafından geliştirilmiştir. Irak'ın yeni Arap milliyetçiliği, Baas kurucusu Michel Eflak'ın ortaya koyduğu beş temel ilke olan Arap ruhu, Arap tarihi, Arap ulusçuluğu, Arap mesajı ve yeni Arap nesli ile uyum içindeydi.[20] Saddam Hüseyin'in, İranla savaş halindeyken Arap ulusunun sonsuz mesajına (*risalah khalida*) başvurması, geçmişten gelen Irak ruhuna (*el-ruh ül-Irakiyya*) vurgu yapması kendi güç temellerini korumak içindi. Saddam Hüseyin, böylece, Irak'ta Şii etkisinin yayılması tehdidine karşı devrimci Arap söylemini, milliyetçiliği ve laik Baas'ı ustaca kullandı. İran tehdidine karşı Arapları ve Arap milliyetçiliğini koruma misyonunu üstlendiğini iddia eden Irak Baas rejimi, kökleri Emevilerin ve Abbasilerin parlak dönemlerinde bulunan Arap sembollerine dayanarak Irak'ın yalnızca Batı ve Siyonist düşmanlara karşı değil, aynı zamanda Humeyni saldırganlığına karşı da bütün Arap dünyasını koruduğunu ilân etti. Baas, Irak savunmasını Arapların Sasani İranı'nı 637'de bozguna uğrattıkları El-Kadisiyya Savaşı'na gönderme yaparak "Saddam'ın Kadisiyya Muharebesi" olarak nitelendirecek kadar da ileri gitti.[21]

Kültürel Arap milliyetçiliğinin dile getirilmesi, Kürtlerin yabancılaştırılması ve Güney vilâyetlerindeki Şiiler üzerindeki hâkimiyetin kaybedilmesi risklerini taşımaktaydı. Bu tehlike de devrimci Baas'ın aşiretçi-

---

[17] Laurie Mylroie, *The Future of Iraq*, Policy Papers, No. 24, (Washington, D.C.: The Washington Institute for Near East Policy, 1991), s. 2.

[18] Adeed Dawisha, " 'Identity' and Political Survival in Saddam's Iraq", *Middle East Journal*, Vol. 53, N. 4 (Autumn 1999), ss. 553-567.

[19] Amatzia Baram, "Saddam Husayn between His Power Base and the International Community", *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 4, N. 4 (December 2000), s. 2.

[20] Geoff Simons, *Iraq: From Sumer to Saddam*, 2nd ed., (New York: St. Martin's Press, 1996), s. 235.

[21] Dawisha, s. 558.

liğe karşı politikalarına rağmen din birliğinin ve aşiretçiliğin (*el-asha'iriyya*) kullanılması ve "ırkçı İranlılar"a karşı bütün Arapları aşiret politikası altında toplama yeteneğiyle aşıldı. Dolayısıyla Saddam Hüseyin Irak toplumunun etnik ve dinî farklılıklarını göz önünde tutarak çokyönlü politikalar geliştirdi. Bir yandan güneyde Şii ve kuzeyde Kürt isyancılara karşı baskıcı önlemler uygularken, diğer yandan da aşiret reislerini hükümet taraftarı haline getirerek önemli Şii ve Kürt aşiretlerinin desteğini kazandı. Örneğin, 1982'de İran topraklarından geri çekilmenin ardından Saddam Hüseyin, Şii aşiretlerin ayaklanmaları, İran tarafından desteklenen küçük bir Şii yeraltı örgütü olan el-Dava hareketinin faaliyetleri ve Şii terörist saldırıları ile uğraşmak zorunda kaldı.[22] Aynı zamanda rejim, bir yandan kendine yakın Şii aşiretleri ödüllendirip desteklerini satın alırken diğer yandan da imamların atanması ve bazı dinî metinlerin kısıtlanması gibi yöntemlerle Şii bölgesindeki dinsel ilişkileri devlet denetimi altına aldı.

Şiilere yapılan mali destekle Şii muhalefet ve isyanlar önlenirken Şii aşiret liderlerine siyasal hiyerarşide yükselme olanakları sağlandı. 1982'de, Baas'ın Bölgesel Kongresi, bir uzlaşma göstergesi olarak Şii aşiret reislerini üyeliğe kabul etti, bu da Parti'nin Şii toplumundaki nüfuzunu artırdı. 1980'ler boyunca Şiiler, yaşadıkları bölgenin hayat standartlarını yükseltmek için yapılan altyapı harcamalarından yararlandılar. Hükümet, aynı zamanda Necef ve Kerbela'daki kutsal türbelerin onarımı için büyük miktarda yatırım gerçekleştirdi. İran işgalini durdurmak için savaşan Irak ordusunun % 80'ini oluşturan Irak Arap Şii topluluğunun ayırt edici özellikleri olan Şii geleneğinin Araplarca kurulduğu, Şii İslâm'ın tarihsel sembollerinin aslında Arap olduğu ve Şiiliğin kurucu atalarının Arap etnik temele dayandığı vurgulandı. İran-Irak Savaşı sırasında, Irak Arap Şiiliği ve İran Fars Şiiliği arasındaki ayrım belirginleştirildi, Şiilerin ulusal birliğin ayrılmaz parçası oldukları belirtildi ve Şii topluluğun devletle ulusal bütünleşme süreci büyük oranda tamamlandı. Bunun karşılığında da güney vilâyetlerinde devletin yönetsel gücü sağlamlaştırıldı.[23]

---

[22] Frederick W. Axelgard, *A New Iraq? The Gulf War and Implications for U.S. Policy*, The Washington Papers, 133, (New York: Praeger, 1988), ss. 22-29. El-Dava Partisi'nin Irak'ta en önemli eylemlerinden biri 1980'de Başbakan Yardımcısı Tarık Aziz'e düzenlenen suikast girişimi ve bu eylem sırasında ölenler için yapılan cenaze töreninde kalabalık üzerine bomba atılmasıydı. Hükümetin Şiilere karşı sert tepkisi ve Ayetullah Muhammed Bekir el-Sadr'ın öldürülmesi hem hükümet-Şii gruplar çatışmasına yol açtı, hem de İran ile Irak arasındaki krizi derinleştirdi. Dava Partisi'nin faaliyetleri ve alınan önlemler konusunda bkz.: Joe Stork, "Class, State and Politics in Iraq", *Power and Stability in the Middle East*, ed. by Berch Berberoğlu, (London: Zed Books, 1989), s. 51.

[23] Dawisha, s. 559.

Saddam Hüseyin yönetiminin meşruiyet temellerinden ikincisi Baas Partisi ve partinin Arap birliğine, özgürlüğüne ve sosyalizmine dayanan milliyetçi ideolojisi oldu. Yeni Irak, bütün Iraklıları, Şiileri, Hıristiyanları, Arapları ve Kürtleri kapsayan Baas varsayımı üzerine yapılanmıştı.[24] 1968'den bu yana Partiden, Irak halkının etnik ve dinsel farklılıkları arasındaki gerilimi kırması ve ulusu yeni bir bağlılıkla donatması beklenmekteydi. Böylece, Partinin devletin Irak toplumuna nüfuzunu kolaylaştırmak için kullanılacak kurumsal ve ideolojik araçları sağlaması gerekmekteydi. Baasçılar, devletle toplum arasındaki uzaklığı Parti şubeleriyle, okullarıyla, kadın ve gençlik örgütleriyle, işçi sendikalarıyla ve devlet kapılarını Iraklılara açan profesyonel örgütlerle kapatmaya giriştiler. Ancak başlangıçta kullanılan milliyetçi önermelere rağmen, Baasçılık giderek "Arap halkları" üzerindeki gücünü ve etkinliğini yitirdi ve milliyetçi önderleri aşiretçilik gibi daha geleneksel toplumsal yapılar aracılığıyla meşruiyet sağlama arayışlarına sevk etti. Baas'ın güç kaybının temel nedeni, partinin örgütsel gücünün daha çok dar Sünni Arap nüfusuna dayanması ve Baas'ın üst kademelerinde Kürt ve Şii öğelerin dışarıda bırakılması idi. Baas'ın dışlayıcı politikalarını önlemeye ve Şiilerle Kürtleri bütünleştirmeye yönelik birtakım girişimlere rağmen Baas Partisi küçük bir Sünni-Arap partisi olarak kaldı. Baas'ın devletin hukuksal ve siyasal temellerini sağlamadaki etkinliğini yitirmesinin ikinci nedeni, Samir El-Khalil'e göre, Partinin toplum üzerinde egemenliğini kurma sürecinde gelişen aşırı otoriter kurumlar ve baskı araçlarıydı.[25] Bununla beraber, Baas 1980'lerde Irak bürokrasisine, kanunlarına, medyasına ve eğitimine kademeli bir şekilde nüfuz ederek Parti, devlet ve toplumun birleşmesini sağlamayı başardı. Son olarak İran-Irak Savaşı sırasında Baas'ın siyasal ve hukuksal meşruiyet temelleri erozyona uğradı. Bu savaşta kendisi de Baasçı olan Suriye'nin Şii genişlemesine karşı durduğunu iddia eden Irak yerine İran'ı desteklemesi ve Irak'ın yanında yalnız muhafazakâr Arap rejimlerinin yer alması Irak toplumu nezdinde Baas rejimini gözden düşürdü. Baas, ulusal bir parti olarak etkinliğini yitirince, iktidarın Saddam Hüseyin'in kişiliğinde yoğunlaşması ve onun otoriter yönetiminin yasallaşması için politik bir araç haline geldi.

Saddam Hüseyin'in baskıcı yönetiminin meşruiyetinin üçüncü ayağını Irak ordusu ve özel güvenlik örgütleri oluşturmaktaydı. Rejime sadakat veya aşirete bağlılık askerî sisteme girişte en önemli ölçüt haline gelmişti. Saddam Hüseyin orduyu ve iç güvenlik sistemini, 1979'da yönetimi eline

[24] Yaphe, s. 54.
[25] El-Khalil, *Republic of Fear...*, *Ibid.*

aldığından beri yandaşlarına askerî hiyerarşinin üst noktalarına gelebilmeleri için olanaklar yaratmada kullanmaktaydı. Askeri komuta dizgesinin temelini Tıkriti ailesi ve aşiretin uzantıları oluşturmaktaydı. Saddam, iç haberalma örgütünün (*Muhabarat*) kademelerini de hısım ve akrabalarıyla doldurdu. Askeri haberalma (*Istihabarat*) her türlü askerî komuta ve birlikleri kontrol etmekle sorumlu olduğundan, rejimi tehdit edici büyük bir güç haline gelebilirdi. Saddam Hüseyin istihbarat örgütünü de aşiret üyeleriyle doldurarak siyasal ve askerî sistemi bütünüyle kendi denetimi altında tutmayı başardı.[26]

Yönetici seçkinler açısından rejimin meşruluğunu sağlama almak kaygısı nedeniyle askerî birlikler modern Irak tarihinde daima Sünni Arapların denetimi altındaydı. Bununla birlikte, İran-Irak Savaşı sırasında Şii Araplar ve Kürtler ordunun komuta kademelerine gelebildiler. Saddam Hüseyin, orduyu dış tehditlere karşı ülkenin korunması kadar iç güvenliği sağlamak amacına yönelik biçimde örgütlemiş olduğundan, askerî birimlerde rejime sadakat ve askerî güç ile rejimin meşruluğu ve askerî profesyonellik arasında her zaman bir ikilik bulunmaktaydı. Saddam Hüseyin rejime sadakat ve güvenlik kaygısıyla profesyonel ve güçlü bir ordu yapılandırmayı önemsemedi, fakat Tıkritli subayların bile bağlılığını güvenceye alamadığı kriz dönemleri oldu. Orduda hatırı sayılır ve milliyetçi çevrelerden destek alabilecek subayların hiyerarşik güç odaklarının dışında tutulmasının temel nedeni, bu subayların Saddam Hüseyin'in meşruluğuna karşı tehdit oluşturmalarıydı. Bu tehdidin savaşlar sırasında, askerî başarısızlıklar ve/veya yetersizlikler bahanesiyle ordudan ihraç etme, tutuklama ve infazlar yoluyla ortadan kaldırılması milliyetçi grupların, hattâ ordunun Saddam Hüseyin'i desteklemekten vazgeçmelerine yol açtı. Kuveyt Savaşı'nın ardından yenilginin sorumluları olarak görülen komutanların ayıklanması, hava kuvvetleri dahil bütün birliklerin komutanlarının değiştirilmesi, bir yandan ordunun profesyonelliğini azalttı ve askerî güçleri zayıflattı, diğer yandan ordunun rejime ve devlet başkanına sadakatini ortadan kaldırdı. Saddam Hüseyin'in konumunu aşiret öğeleri ve kendi özel güvenlik güçleri aracılığıyla güçlendirmesi nedeniyle Cumhuriyet Muhafızları ve uzantıları rejime daha bağlı kaldılar. Daha iyi eğitilen, iyi donanıma sahip olan, yüksek maaşlı ve prestijli Cumhuriyet Muhafızları Irak'ın iç güvenlik örgütünün temelini oluşturmaktaydı. Saddam Hüseyin'in etrafındaki koruma kalkanı, her biri Elbu Nasır üyeleri tarafından güçlendirilmiş olan Genel Güvenlik, Özel Gü-

[26] Irak askerî gücü derece derece artarak 1975'te 155.000'e, 1980'de Humeyni'ye karşı 430.000'e ve 1991'de koalisyon güçlerine karşı yaklaşık bir milyona çıktı, 1998'de 400.000'e düştü. Bararn, *Building toward Crisis*..., ss. 45, 47.

venlik ve Saray Koruması ile tamamlanıyordu.[27] Ordunun 1991'deki Şii ve Kürt ayaklanmalarını bastırmakta başarısız olması, Muhafız birliklerinin ise direnişçileri sert ve saldırgan yöntemlerle sindirmesi üzerine Cumhuriyet Muhafızları iç ve dış güvenlik için daha önemli hale geldi. Ancak, orduda varolan uzmanlaşamama ve güç zayıflığı Cumhuriyet Muhafızları'na da yayıldı. Bu zayıflamanın en temel sonucu, Çöl Fırtınası Harekâtı sırasında ordu birliklerinin ve muhafızların çoğunun neredeyse savaşa katılmadan koalisyon güçlerine teslim olmaları şeklinde ortaya çıktı.

Saddam Hüseyin yönetiminin meşruluk temellerinden bir diğeri de Baas rejiminin, özellikle İran-Irak Savaşı sırasında –ki bu süreç çok daha önce başlamıştı– devlet desteğini arkasına almış bulunan asalak bir sanayici ve tüccar grubu tarafından desteklenmesiydi. 1980 ve 1990'larda savaşlar ordunun önemini artırır ve orduyu ulusal birleşmenin odağı haline getirirken iş çevreleriyle yakın bağlar kurmakla uğraşan Baas'ın prestiji azaldı. Halkın gözünde Baas'ın savaştan doğan ekonomik sıkıntıları aşmak için yükselen özel sektörle ilişki içinde olması Partinin milliyetçi temellerini sarstı. Mylorie, Baas ve iş çevreleri arasında yaratılan karşılıklı çıkar ilişkilerini, "verimliliği artırmak için çaba harcandığını, ekonominin bazı sektörlerinde özelleştirme girişiminde bulunulduğunu, en tepedeki Baasçıların ve hükümetle sıkı bağları olan kimselerin Irak'ın kontrollü ve sınırlı özgürlüğünden aşırı derecede faydalandığını, böylece küçük fakat zengin bir özel sektör doğduğunu"[28] vurgulayarak açıklamaktadır. 1970'lerin hızlı kalkınma ve sanayileşme programları, Irak iş çevrelerini ve yabancı müteahhit firmaları para, makina, hammadde, sübvansiyon, teknik uzman, vergi muafiyeti ve hattâ devlet eğitimiyle donatarak rejime mali destek merkezleri yarattı.[29] Dolayısıyla Baas rejimi, parti üyeleri ile taraftarlarını, bürokratları ve siyasal iktidara yakın kimseleri besleyerek esneklik ve ekonomik güç kazanırken, uzun savaşlar sonucunda ekonomik sıkıntılar çeken Irak halkı üzerindeki etkisini giderek yitirdi.

Irak halkını birleştirici ulusal bir kurum olarak gücünü yitirmeye başlayan Baas, İkinci Körfez Savaşı sırasında seküler söylemine İslâmcılığı ekleyerek etkisini artırma girişimlerinde bulundu. Irak'ın seküler, anti-İslâmcı ve ateist bir devlet olduğu iddialarını öne süren İran'a karşı Bağdat, Baasçı ulusalcı ideolojiye İslâm'ı dahil ederek yanıt vermeye çalıştı. Körfez Savaşı'yla birlikte gözlemlenen bu ideolojik değişim, Irak'ın saldırgan politikaları uluslararası muhalefet ve izolasyon politikasıyla karşı

---

[27] Baran, "Saddam Husayn between His Power Base and...", s. 4; Mylroie, s. 10.

[28] Mylroie, s. 7.

[29] Isam El-Khafaji, "The Parasitic Base of the Ba'thist Regime", *Saddam's Iraq: Revolution or Reaction*, gözden geçirilmiş baskı., (London: Zed Books, 1989), s. 76.

karşıya kaldığında ve bunun ardından Suudi Arabistan'da konuşlanmış olan Avrupa ve Amerikan koalisyonunun savaş tehdidiyle karşılaştığında cihat çağrısında bulunacak kadar ileri gitti. Bu çağrıda İslâm ile Baasçı ulusal ideoloji son derece ustalıklı bir biçimde bir araya getirildi, İslâm Arap milliyetçiliğinin ayrılmaz bir parçası ve Üçüncü Dünya uluslarının ekonomik ve siyasal hakları için bir yol gösterici olarak sunuldu. Saddam Hüseyin, Mekke'yi ve Peygamberin mezarını işgallerden korumak için cihat bütün Müslüman ve Arap halklarının yükümlülüğüyken, "emperyalistlerin, döneklerin, tüccarların, siyasal ajanların, yabancı uşaklarının ve Siyonizmin, sadece Arap ulusunun vicdanını, onurunu ve haklarının koruyucusu olması nedeniyle Irak'ın karşısında durduklarını"[30] ilân etti. Saddam Hüseyin için, kutsal sınırların Hıristiyanlar tarafından korunmasına izin vererek Allah'a meydan okuyan Suudi yöneticiler bile gerçek Müslüman değillerdi. Bunlar, koalisyon güçlerine katılan diğer ülkeler gibi ahlâksız yöneticiler ve gerçek İslâm'dan uzaklaşan sahte Müslümanlardı. Yukarıda vurgulandığı gibi, Saddam Hüseyin Arap milliyetçiliği ve İslâm'ı birlikte kullanırken yeni bir ideolojik bütün oluşturmuş değildi, eskiden beri kullanılan bir siyaseti yeniden ama bu kez Müslüman bir düşmana karşı uygulamaya koyuyordu: İran'la savaş sırasında İranlıların İslâm'la ilgisi olmayan yeni bir din anlayışı yarattıklarını öne sürerek İran'ın İslâm dünyasındaki etkisini zayıflatmayı umut ediyor, gerçek İslâm'ın merkezinin Irak olduğunu vurgulayarak Irak'a Arap desteğini arttırmayı planlıyordu.[31]

İktidar temeli olarak İslâm dininin kullanılması, Arap tarihsel mirasına ve Irak'ın İslâmi bir misyon taşıma iddialarına vurgu yapılması, Saddam Hüseyin'in dindarlığından ya da Baas Partisi'nin dinsel gücünden kaynaklanmıyordu. Bunun nedeni, son derece basit bir siyasal taktik olarak İslâmi simgelerin gücünün başarılı bir biçimde başka bir Müslüman ülkeye karşı kullanılmasıydı. Ancak İslâm'ın Arap halkı üzerindeki üstün gücü kullanılırken ve Iraklı Müslümanlara kendi öncelikli hedeflerinin kötülük ve haksızlıklarla mücadele olduğu hatırlatılırken Irak siyasetçilerinin ve bürokratlarının dinsel söyleme katılmalarına izin verilmedi.[32] Dinsel konular hakkında yorum yapabilecek ve İslâmi söylemler doğrultusunda hareket edebilecek tek otoritenin Saddam Hüseyin olduğu da sürekli vurgulandı. Hiçbir bürokrat, ordu veya parti mensubu, Başkan tara-

[30] John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*, (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), s. 9.
[31] Ofra Bengio, *Saddam's Word: Political Discourse in Iraq*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 181.
[32] Kelsay, s. 14.

fından izin verilmedikçe dinsel konularla ilgili konuşma hakkına sahip değildi. Bengio'ya göre, İslâm'ın Başkan Hüseyin tarafından sınırlı bir şekilde kullanılmasının iki nedeni vardı: Bir yandan Saddam Hüseyin kendi görevlilerinin İslâmi söylemden etkilenmesini engellemek istemekte –bu durum aksi taktirde kestirilemez sonuçlar doğurabilirdi– diğer yandan dinsel otorite, siyasal iktidar ve askerî komutayı kendi kişiliğinde bütünleştirmek istemekteydi.[33] Bir üçüncü neden de İslâmi söylemin kontrolsüz ve yaygın bir biçimde kullanılması, kurumsal yapısı ordu ve Baas'ın Sünni yapısından çok daha güçlü olan Şii ulemanın devlet ve rejim aleyhine gücünü arttırmasına yol açabilirdi ki bu da herhalde Saddam Hüseyin'in meşruiyet temellerini sarsması açısından en son istenecek bir durum olurdu. Dolayısıyla, Saddam Hüseyin kendi politikalarını meşrulaştırmanın ve kendini İslâmi sembolleri kullanabilecek tek otorite olarak tanımlayarak gücünü rejim etrafında birleştirmenin etkili aracını ararken, İslâm'ı toplumda etkili bir güç olmaktan koruma ve insanları rejime karşı harekete geçirebilecek İslâmi bir siyasal kimliğin doğuşunu önleme yollarını aramıştır. Dolayısıyla İslâmi ilkeleri Irak hukuk sistemiyle bütünleştirme, şeriatın diğer hukuksal düzenlemelerin üzerinde tutulduğunu ilân etme ve Irak'ın Siyonizm ve İsrail'e karşı savaş verdiği, Filistin ve Kuveyt'e özgürlük getireceği, Kudüs'teki *Bayt El-Makdis*'in ve *el-Aksa*'nın kurtarılacağı ve Mekke ile Medine'nin haçlı kâfirlerden arındırılacağı belirtilerek rejimin Müslümanlar üzerinde etkisini artırma sadece ve sadece sabık başkanın yetki alanındaydı.

Ancak savaştan sonra da, Irak rejimi ve Baas pragmatik bir ideoloji olarak benimsediği İslâmcılıktan âni bir dönüş yapmamıştır.[34] İslâmi söylem, yönetimde etkin konuma sahip kimi bürokratların laik ve milliyetçi söyleminin yerini almıştır. Örneğin 1994'te, Irak rejimi hırsızlık ve fahişeliğe karşı İslâmi cezalar uygulamaya başlamış, alkol tüketimi yasaklanmış ve Kuran'ın temel başvuru kitabı olarak tüm eğitim kurumlarında ve Parti kollarında yaygınlaştırılması kabul edilmiştir.[35] Bu uygulamalar Irak halkı üzerinde 1990'lar boyunca uygulanan Amerikan ambargosu sonucunda artan ekonomik baskılar ve enflasyonun yükselmesiyle aynı zamana rastgelmektedir. Dolayısıyla Saddam Hüseyin'in meşruiyet temellerini ve Irak yönetiminin etkisini korumak için İslâm'ı birleştirici bir

[33] Bengio, s. 182.

[34] Dawisha aynı düşüncede değildir, Saddam Hüseyin ve yönetici seçkinlerin savaştan sonra rejimin İslâmcı kimliğini hemen bir kenara bıraktıklarını, İslâmcılığın kitleler üzerinde etkin olamadığını, buna karşın Irak'ın "Siyonist-emperyalist-Atlantik" işbirliğine karşı yaptığını iddia ettiği savaşta yenilgisi üzerine İslâmcıların Irak'ı desteklemekten vazgeçtiklerini belirtmektedir. *Ibid.*, s. 562.

[35] Baram, "Saddam Husayn between His Power Base and...", s. 3.

ideoloji olarak kullanmaktan vazgeçmediği haklı bir şekilde ileri sürülebilir.

Sonuç olarak, modern Irak tarihinde milliyetçiliğin, çoğu zaman ordu ile siyasal gruplar ve partiler arasında uzlaşmalar, kimi zaman da çatışmalar sonucunda geliştiği belirtilmelidir. Kültürel Arap milliyetçiliğinin etkisi altında kalan Irak milliyetçiliği Baas Partisi'nin hâkimiyeti altında zayıfladı ve kişisel bir yönetimin meşruluk temellerinden biri haline geldi. Saddam Hüseyin, iktidarını üç önemli dayanak noktası üzerinde temellendirmekteydi: İlk olarak ekonomik, siyasal ve toplumsal ortak çıkarlar için kurulan aşiret ve aile bağları, ikinci olarak İslâmcılığı milliyetçi söylemine katan Baas Partisi, son olarak da Şii unsurların millileştirilerek eklemlenmesiyle güçlendirilen ve aşiret üyeleri tarafından denetim altında tutulan ordu ve güvenlik güçleri Saddam Hüseyin'in meşruluk kaynaklarıydı. Baas iktidarını ayakta tutan bu dayanakların yıllar süren ekonomik ambargo ile zayıflatılması ve 2003'te başlayan savaş ile yıkılması sonucunda Irak'ta toplumsal, ekonomik ve siyasal bir kargaşa yaşanmaya başladı. Zengin petrol ve enerji kaynaklarının egemenliğini ele geçirmek amacıyla Irak'a uygulanan ekonomik yaptırımlar ve ardından gelen emperyalist işgal, siyasal rejim sorunu yaratmış, Irak ulusal bütünlüğü hem fiilen hem de anayasal düzenlemelerle parçalanma aşamasına gelmiştir. Amerikan işgaline karşı silahlı muhalefet iç savaş koşullarını da barındırmakta, ABD'nin kanatları altına giren Kürt liderler kuzeydeki yarı-bağımsız devletlerini korumak ile Bağdat merkezî yönetimi üzerinde hâkimiyet sağlamak seçenekleri arasında bocalamakta ve işgalci güçler güneydeki Şiileri ancak havuç ve sopa siyasetiyle denetim altında tutmaya çalışmaktadır. Çeşitli dolambaçlı yöntemlerle işgalciler tarafından oluşturulan Meclis ve hükümet bir yandan âsi Şii ve Sünni toplulukların eylemlerini şiddetle engellemeye çalışırken diğer yandan hem ülke içindeki yandaşları hem de ülke dışındaki destekleri ile işbirliği içindedir. İşgalin ve savaşın yol açtığı siyasal sonuçların en önemlisi olan etnik ve mezhepsel çatışmaların yanısıra, savaşın Irak halkına toplumsal maliyeti de büyüktür. Gıda, enerji, temiz su ve sağlık hizmetlerinin sağlanamaması, tarımsal üretimin durması, sanayinin, ulaşım, elektrik ve telekomünikasyonun çökmesi, eğitim, istihdam, toplumsal yaşam, iş gücü sorunları Irak halkında tamiri olanaksız psikolojik travmalara yol açmaktadır. Henüz savaşın öncesinde Saddam Hüseyin ve Baas diktatörlüğüne karşı olan Irak genç kuşağı, savaşın getirdiği olumsuz koşullar nedeniyle artık ülke yönetimi ile Irak'a demokrasi getirme iddiasında olan kurtarıcılar arasındaki uzlaşmayı kabul edilemez olarak görmektedir. Bu toplumsal ve ekonomik sorunlara ek olarak işgal güçlerinin milliyetçi direnişi önlemek

amacıyla etnik ve dinsel ayrılıkların temsiline dayalı bir siyasal sistemi uygulamaya koyması ve İslâmi gruplar, mezhepler ve İslâmcılığa tanınan ayrıcalıklar, işgale karşı direnişin –şimdi İslâmi grupları barındırmakla birlikte– 1920'lerin milli uyanışına benzediğini göstermektedir.

Bu çalışmanın kanıtlamaya çalıştığı gibi Irak ordusu, Irak milliyetçiliğinin doğduğu, geliştiği ve Irak halkını bütünleştirici bir ideoloji halini aldığı en temel kurumsal yapıydı. Irak ordusunu bütünüyle yok eden ve işgalci güçler tarafından yeniden yapılandıran işgal ve savaş, Irak milliyetçiliğini sona erdiği inancına yol açmakla birlikte işgale karşı oluşan direnişin yapısı ve sebatı, Irak milliyetçiliğinin kuruluş yıllarında olduğu gibi yabancı egemenliğine karşı yeniden canlandırıldığını düşündürmektedir.



Kosova/Sırbistan

SIRP İSYANLARI (1804-1815): MİLLİ BAĞIMSIZLIK HAREKETİ Mİ BURJUVA DEVRİMİ Mİ KÖYLÜ AYAKLANMASI MI?

Selim Aslantaş*

Fikret Adanır'ın *Toplumsal Tarih*'te yayımlanan bir makalesi[1], Sırp isyanlarının sınıfsal karakteri ile ilgili tartışmaları bir kez daha gündeme getirdi. Adanır'a göre bu hususta değişik paradigmalara dayanan farklı yorumlar söz konusudur. Birinci yorum, isyanın demokratik burjuva devrimi olduğunu iddia eder. İkinci yorum, isyanı bir ulusal kurtuluş mücadelesi olarak tanımlar. Üçüncü yorum ise isyanın Osmanlı tarihinde daha önceleri sık sık rastlanan, milli hedeflerden yoksun basit bir köylü ayaklanması olduğunu öne sürer. Adanır, konuya Marksist açıdan yaklaşan Yugoslav ve Sovyet tarihçilerden bahisle de onların, isyanı kırsal kökenli kişilerin önderliğinde bir orta sınıf hareketi olarak yorumladıklarını belirtir.[2]

---

* Dr. Selim Aslantaş, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü.

[1] Adanır Fikret, "Fransız İhtilâli, Sırp Ayaklanması ve Osmanlı Devleti" *Toplumsal Tarih*, 147 (Mart 2006) 32-39. Aslında Adanır, daha önce bir başka makalesinde Balkan tarih yazıcılığı çerçevesinde, bu tartışmalara değinmiş, meseleye ilişkin yorum ve yaklaşımlar üzerinde durmuştu: "İkinci Dünya Savaşı Sonrası Balkan Tarih Yazınında Osmanlı İmparatorluğu" *Toplum ve Bilim* (Kış 1999-2000) 232-234.

[2] Adanır, "Fransız İhtilâli...", 35. Marksist tarihçilerin yorumları hakkında daha geniş bir değerlendirme Wayne Vucinich tarafından yapılmıştır: "Marxian Interpretations of the First Serbian Uprising" *Journal of Central European Affairs*, XXI (April 1961) 3-14.

Aşağıda bu tartışmaya katkı sağlamak umuduyla bu yorumları da kapsayacak bir tahlil yapmaya çalışacağız. İsyanı bir milli bağımsızlık hareketi olarak gören Balkan tarihçileri, XIX. yüzyılın arifesinde Sırpların bir "milli uyanış" evresine girdiklerini kabul ederler. Onlara göre Osmanlı *millet sitemi*, halkları Hıristiyan-Müslüman diye iki temel kategoriye ayırmıştır. Bu ayrım, bölgede dört yüzyıl süren Osmanlı hâkimiyetine rağmen Sırpların (diğer Balkan halkları gibi) "milli bilinçlerini" çeşitli vasıtalarla muhafaza etmesine imkân vermiştir.[3] Bu vasıtalar içinde kiliseye, kırsaldaki Sırpların hayat tarzına (*zadruga*), Sırp halk türkülerine (*pesma*), haydutluk ve haydutlara (*hajdukovanje i hajduci*), özel bir önem atfedilmektedir. Sırp isyanları, bu tarihsel faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan "milli uyanışın" doğal bir neticesi ve bir "milli kurtuluş" hareketi olarak görülür.

Sırp tarih yazıcılığında isyanları milli bağımsızlık hareketi olarak yorumlama geleneğinin tarihi XIX. yüzyıla kadar gider. Svetozar Marković 1872'de yayımlanan *Srbija na istoku* isimli eserinde isyanı (Marković *revolucija* kavramını kullanır) Sırp devletini yaratmayı ve bütün Sırpları bir çatı altında toplamayı hedefleyen bir milli hareket olarak tanımlar.[4] XX. yüzyılın başlarında iki önemli tarihçi, Stojan Novaković ve Milenko Vukičević de isyanları milli bağımsızlık hareketi olarak değerlendirmişlerdir. Her ne kadar Novaković, ilk baskısı 1904'te yayımlanan *Ustanak na dahije*'de, isyanı, başlangıçta Osmanlı yönetiminden bağımsızlık kazanmak gibi bir amacı ve planı olmayan, sadece Hacı Mustafa Paşa zamanındaki idarenin (1793-1799) yeniden kurulmasını amaçlayan bir hareket olarak görmüşse de[5] 1914'te yayımlanan *Vaskrs države srpske*'de isyancıların başarılarının onları *gerçek özgürlüğe ulaşma* ve *eski Sırp devletini diriltmeye* yönlendirdiğini ve isyana devrimci-milli bir ruh kazandırdığını öne sürmüştür.[6] Kara Yorgi'nin biyografisini ve buna paralel olarak isyanın 1807'ye kadarki tarihini detaylı bir biçimde inceleyen Milenko Vukičević de isyanın zaman içinde karakter değiştirerek bir milli

---

[3] Mesela bakınız Stavrianos Lefter, S., "Antecedents to the Balkan Revolutions of the Nineteenth Century" *Journal of Modern History*, XXIX/4 (1957) 335–336; Wayne Vucinich, "The Nature of Balkan Society under Ottoman Rule" *Slavic Review*, XXI (1962) 603 ve "Introductory Remarks: Genesis and Essence of the First Serbian Uprising" (Ed. Wayne Vucinich), *The First Serbian Uprising 1804–1813*, New York, 1982, 1; Banac İvo, "Nationalism in Serbia" (Ed. Günay G. Özdoğan), *Balkans A Mirror of the New National Order*, İstanbul, 1995, 135; Sugar Peter, "Roots of Eastern European Nationalism" (Ed. Peter Sugar-Ivo Lederer), *Nationalism in Eastern Europe*, London, 1994, 27; White George W., *Nationalism and Territory Constructing Group Identity in Southeastern Europe*, New York, 1999, 180.

[4] Marković Svetozar, *Srpske obmane Srbija na istoku*, Beograd, 1973, 73.

[5] Stojan Novaković, *Ustanak na dahije*, Beograd, 1954, 83.

[6] Stojan Novaković, *Vaskrs države srpske*, Beograd, 1914, 30.

bağımsızlık savaşına dönüştüğünü iddia etmiştir.[7] İsyanları Şark Meselesi içinde yorumlayan Vasilj Popović, Sırp tarih yazıcılığında ana bir damar olarak süregelen bu yorum tarzını benimseyerek isyan liderlerinin erken bir tarihte milli bağımsızlık için geniş ölçekli bir plan formüle ettiklerini savunmuştur.[8]

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Sırp isyanlarına ilişkin çalışmalarda Marksist analizlerin kullanıldığı görülür. Bu analizlerde bazı tarihçiler Sırbistan'da XIX. yüzyıl arifesinde bir burjuva sınıfının bulunmadığı tezinden yola çıkarak *Sırp Devrimi*'nin "demokratik burjuva" hareketi olarak görülemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Bu tarihçilere göre, *Sırp Devrimi*, "milli bağımsızlık" ya da "köylü" hareketidir.[9] Diğer bir grup ise Sırbistan'da şehirli bir burjuva sınıfı olmamasına rağmen bir kırsal burjuva sınıfından bahseder. Bu yorumun temsilcilerinden Vasa Čubrilović, XVIII. yüzyılda Avusturya ile yapılan ticaret sayesinde palazlanan Sırp tüccar sınıfının, ekonomik ve politik etkiye sahip bir güce dönüştüğünü ve bu sınıfın, din adamları, knezler ve haydutlarla birlikte Sırbistan'ı 1804 İsyanı'na taşıdığını belirtir.[10] Čubrilović'in analizinde, patriarkal köylü kitlesi Sırp bağımsızlık mücadelesinin toplumsal dayanağını oluşturmaktadır.[11] İsyanla birlikte köylü kitlesi, Osmanlı *feodal düzenini* yıkmayı ve kendi patriarkal demokratik yönetimlerini kurmayı amaçlamışlardır. Fakat daha isyanın ilk aşamasında sınıfsal farklılık temelinde bir mücadele yaşanmaya başlamış ve kırsal burjuvanın temsilcisi olan isyan önderleri, politik güçlerini artırırken köylülerin temsil ettiği geleneksel-demokratik kurumlar etkinliğini yitirmiştir. Böylelikle tipik bir köylü devrimi, burjuva devrimine dönüşmüştür.[12] II. Dünya Savaşı sonrası dönemin tarihçilerinden Miroslav Đorđević, 1804 isyanını bir yandan köylü

---

[7] Milenko Vukičević, *Karađorđe*, II, Beograd, 1912, 206-207.

[8] Vasilj Popović, *Evropa i srpsko pitanje u periodu oslobođenje 1804-1918*, Beograd, 1940, 17: *Istočno Pitanje, Istorijski pregled Borbe oko opstanka Osmanlijske Carevine u Levantu i na Balkanu*, Beograd, 1965, 116. Sırp İsyanlarını Şark Meselesi bağlamına yerleştiren dikkate değer bir çalışma Lawrence Meriage tarafından kaleme alınmıştır. Meriage, Batılı tarihçilerin (L. Stavrianos, Charles ve Barbara Jelavich) Şark Meselesi'nin kökenleri üzerine yaptıkları değerlendirmelerde Sırp İsyanı'nın önemini ihmal ettiklerini ve Yunan İsyanı'na odaklandıklarını belirtmektedir. Bakınız: "The First Serbian Uprising (1804-1813) and the Nineteenth-Century Origins of the Eastern Question" *Slavic Review*, XXXVII/3 (1978) 421-422.

[9] Vucinich, "Marxian Interpretations...", 8.

[10] Čubrilović Vasa, *Istorija političke misli u Srbiji XIX veka*, Beograd, 1958, 58-59.

[11] Čubrilović, *a.g.e.*, 68.

[12] Čubrilović, *a.g.e.*, 71.

kitlelerin feodalizme karşı giriştikleri toplumsal devrimci bir hareket, diğer taraftan da bir milli bağımsızlık hareketi olarak tanımlar.[13]

Savaş sonrası dönemde Nedim Filipović ve Branislav Đurđev gibi bilimsel mesailerinin büyük bir kısmını *Osmanlı feodalizmine* ve onun niteliğine hasreden tarihçiler de isyanın bir köylü devriminden burjuva devrimine evrildiğini düşünmektedirler. Filipović, Sırbistan'da Bosna-Hersek'e oranla Müslümanların azlığına ve buna bağlı olarak timar sisteminin zayıflığına dikkat çekmiş ve bu durumun devrimin oluşma şartları üzerinde büyük etki yaptığını iddia etmiştir. Filipović, Birinci Sırp İsyanı'nı feodalizmi tasfiye eden, özü itibariyle anti-feodal ve burjuva karakterini haiz bir büyük köylü devrimi olarak nitelemiştir.[14] Đurđev ise, XVIII. yüzyılın sonlarında Sırbistan'da bir kırsal burjuvazi sınıfının ortaya çıkmasına rağmen, bu sınıfın burjuva devrimi yapmak için yeterli gücüne erişemediğini, bu sebeple isyanın başlangıçta bir köylü devrimi olarak geliştiğini ancak 1811'de Kara Yorgi'nin darbesiyle bu niteliğini kaybederek bir burjuva devrimine dönüştüğünü öne sürmüştür.[15]

Adanır, isyanın milli karakterine vurgu yapan tarihçiler bağlamında Vladimir Stojančević'i zikrederek, Stojančević'in isyanın sadece demokratik burjuva devrimi işlevi gördüğünü kabul etmekle yetindiğini ama Sırp devletinin oluşumunu bir burjuva toplumunun eseri olarak değil de, aksine böyle bir toplumun doğmasının ön koşulu olarak değerlendirdiğini belirtir.[16] Stojančević'in ilgilendiği esas nokta isyanın temel amacının Türkler'den özgürleşmek ve yeni bir devlet kurmak olduğunu göstermektir. Stojančević'e göre isyan, bağımsızlık için mücadelenin, Sırbistan ise özgürleşmiş reâyânın ve bağımsız insanların yaşadığı ülkeyi temsil etmiştir.[17]

İsyanları bir milli bağımsızlık hareketi olarak yorumlayan gelenek, etkisini kaybetmeksizin ve daha da güçlenerek günümüze kadar gelmiştir. Son zamanlarda Sırp isyanları üzerine birçok araştırma yapan Sırp tarihçilerden Radoš Ljušić, isyanları, Sırp milletinin bağımsızlığını hedefleyen ve 1804'te başlayıp 1835'te Sırbistan'da timar sisteminin ilgasına kadar devam eden bir devrim hali olarak nitelemektedir.[18] Yine Sırp tarihçiler-

---

[13] Đorđević Miroslav, *Pitanje samouprave Srbije-Prilog izučavanju stvaranja srpske buržoaske države*, Beograd, 1972, 247-249; *Oslobodilački rat srpskih ustanika 1804-1806*, Beograd, 1967, 376.

[14] Ljušić, *Tumačenja srpske Revolucije*, Beograd, 1992, 38.

[15] Ljušić, *a.g.e.*, 39.

[16] Adanır, a.g.m., 36.

[17] Stojančević Vladimir, "Srpska nacionalna revolucija i obnova države od kraja XVIII veka do 1839" *Istorija srpskog naroda*, VI/I, Beograd, 1981, 89-92.

[18] Radoš Ljušić, *a.g.e.*, 105.

den Milorad Ekmečić, isyanın önder kadrosunun büyük bir kısmının şüpheye yer bırakmayacak şekilde Ortaçağ Sırp devleti temelinde bağımsız bir milli devlet kurmayı hedeflemiş olduklarını iddia eder.[19]

Adanır'ın da makalesinde işaret ettiği üzere, Sırp isyanlarının milli bir bağımsızlık hareketi olarak yorumlanmasında tarihsel dayanak, o dönemde çeşitli kişiler tarafından formüle edilen bir Sırp devletinin kurulmasına dair önerilerdir.[20] Bunlar arasında en meşhuru Sava Tekelija'nın, Napolyon'a yazdığı, *İllirya Cumhuriyeti* ya da *İllirya Krallığı* olarak isimlendirdiği bir Slav devletinin kurulması için Fransa'dan yardım isteyen Haziran 1804 tarihli mektupta yer alır.[21] Tekelija'ya göre Fransa'nın mahmîsi olacak bu devlet Avusturya ve Rusya'nın Balkanlar'a yayılmasını önleyecekti.

Üçüncü yoruma sahip yazarların bakış açısına göre ise XIX. yüzyıl Sırbistan'ı henüz ciddi anlamda sosyal farklılaşma yaşamamış bir köylü toplumudur. Adanır'ın sözleriyle,

> bu yazarlar henüz uykuda farz edilen yerli bir milli ruhun canlanışı gibi romantik tasarımları reddetmekle kalmazlar, aynı zamanda Balkan toplumlarında milliyetçiliğin doğuşuna yol açacak düzeyde yeterli iç dinamiğin gelişmiş olduğu görüşünü de inandırıcı bulmazlar. Bu iki temel yaklaşımın yerine, Sırpların özellikle ayaklanmanın ilk aşamasında (1804–1807) kendi ulus-devletlerini kurmak amacıyla hareket etmediklerini, aksine, dönemin üç büyük gücü olan Avusturya, Fransa ve Rusya imparatorluklarından birinin himayesi altına girmeyi arzuladıklarını ileri sürerler.[22]

Adanır'ın bu bağlamda dikkat çektiği noktaya daha yakından bakmak gerekiyor:

> Köylü bir toplumun nasıl olup da milli bir program geliştirebildiğine dair sorular, çoğunlukla Avrupa'yla artan ilişkiler sonucu oluşan yeni bir aydın sınıfın varlığı ile açıklanmıştır. Bu görüşe göre XVIII. yüzyıl sonlarından başlayarak Sırp toplumunda yaşayan ve sayıları gittikçe artan tüccar, papaz, asker ve öğrenci gibi gruplar Aydınlanma dönemi

---

[19] Milorad Ekmečić, "Evropski okviri i karakter srpske Revolucije 1804-1815" *Evropa i srpska Revolucija*, (Ed. Čedomir Popov), Novi Sad, 2004, 70.

[20] Roger V. Paxton, bu planlardan hiçbirinin bir yabancı gücün etkisinden ve müdahalesinden azade olacak tarzda formüle edilmediğini kaydeder. "Nationalism and Revolution: A Re-examination of the Origins of the First Serbian Insurrection 1804-1807" *East European Quarterly*, VI/3 (September 1972) 341.

[21] Mektubun tam metni için Tekelija Sava, *Opisanije života moga*, (Ed. Aleksandar Foriškoviċ), Beograd, 1989, 131-147.

[22] Adanır, a.g.m., 37.

fikirleriyle tanışmıştı. Daha sonraları Fransız devrimi ve Napoleon savaşları yıllarında, Fransız orduları özgürlük ve eşitlik fikirlerini Güney Slavların ayağının dibine kadar getirecekti.[23]

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından Sırplar arasında Aydınlanma fikirlerinin yaygınlığı ve etkisi hakkında kesin yargılara varmak için elimizde yeterli tarihsel kanıtlar yoktur. Şüphesiz bu dönemde Voyvodina Sırpları arasında muayyen bir entelektüel-kültürel canlanış söz konusudur. Ancak bu canlanışın Osmanlı Sırplarının milli uyanışına yol açacak nitelikte ve güçte olduğu konusunda ciddi şüpheler vardır. Milliyetçiliğin 1840 öncesi Sırbistan'ında neden belirleyici bir faktör olamayacağını ayrıntılı bir şekilde inceleyen Gale Stokes, adı bu bağlamda çokça zikredilen Dositej Obradović'in Sırpların özgürlüğünü, zihnî özgürlük temelinde arzuladığını ve bunun için de mistisizmden rasyonalizme geçmeyi ve Kilise'nin gücünün azaltılmasını hedeflediğini, Habsburg imparatorunu Sırp Kilisesi'ne tercih ettiğini kaydeder. Stokes'a göre Obradović bir Sırp ya da İllirya devleti yaratma rüyasını görmemiştir.[24]

Birinci isyanda Rus ve Sırp ilişkileri üzerine dikkate değer bir araştırma yapan Lawrence Meriage da Osmanlı Sırplarının teritoryal sınırlar ile kültürel ve dilsel birlik anlayışına sahip olamadıkları ve bu nedenlerle Avrupa tarzında bir milli devlet kavrayışından uzak oldukları sonucuna varmıştır. Meriage, isyan boyunca dinî ve yerel bağlılıkların, etnik ve milli bağlılıkların üstünde yer aldığını belirtmektedir.[25] Benzer görüşler Roger Paxton tarafından da dile getirilmiştir. Paxton, söz konusu dönemde Sırpların bir entelektüel izolasyon içinde bulunduklarını ve bunun da olgunlaşmış bir Sırp milliyetçiliğinin meydana çıkmasını engellediğini yazmaktadır.[26] 1840'lardan önce Sırplar arasında güçlü bir milliyetçi akımdan bahsetmenin zorluğuna dikkat çeken bir başka tarihçi de Victor Roudometof'tur. Roudometof özellikle modern öncesi milli aidiyet ile modern dönem arasındaki farklılığa ve etnisitenin modern öncesindeki gayri-milli karakterine vurgu yapar.[27]

---

[23] Adanır, a.g.m., 37.

[24] Stokes, Gale "The Absence of Nationalism in Serbian Politics before 1840" *Nations and Nationalism in East-Central Europe*, 1806-1948, (Ed. Sabrina P. Ramet, James R. Felak-Herbert J. Ellison), Bloomington, 2002, 149-150. İlk yayın: *Canadian Review of Studies in Nationalism*, IV/I (1976) 77-90.

[25] Meriage Lawrence, *Russia and the First Serbian Insurrection 1804-1813*, New York, 1987, 239.

[26] Paxton, a.g.m., 361.

[27] Roudometof Victor, "From Rum Millet to Greek Nation: Enlightenment, Secularization and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821" *Journal of Modern Greek Studies*, 16 (1998) 12-13.

Milliyetçi akımın Sırbistan'da belirgin bir şekilde ortaya çıkmasının ve Sırpların milli devletlerini kurmaya dayalı siyasetler geliştirmesinin ilk örneklerinin görüldüğü XIX. yüzyılın ortaları[28] ile yüzyılın başındaki siyasal, sosyal, ekonomik ve entelektüel yapılar arasındaki farklılıkların nicelik farkının ötesinde bir nitelik farkı olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. İsyanın başlangıcında isyancıların talepleri incelendiğinde bu taleplerin milliyetçi bir harekete veya programa ait taleplerden çok, Sırbistan'da bozulan sosyal ve ekonomik düzenin yeniden tesisine dönük talepler olduğu görülmektedir.[29] Hiç şüphesiz Rusya'nın isyana müdahil olması ve isyancılara verdiği destek, sosyal ve ekonomik taleplerin yanına siyasal niteliği haiz taleplerin eklenmesine yol açmıştır. Ayrıca isyanın lideri Kara Yorgi'nin zaman zaman Slav-Sırp kökenine vurgu yaptığı görülmektedir. Sırpların bu türden ön milli duygudaşlığa[30] sahip olmaları şüphesiz isyanın bir milli kurtuluş hareketi olduğunu göstermez.

Anthony Smith, "Belgrad'daki ulusal müzede Sırpların Osmanlılara karşı 1804-13 yıllarında Kara Yorgi komutasındaki ilk ayaklanmaları, bu domuz tüccarının ve onu izleyen köylülerin ne Sırp ulusu ne de onu oluşturma konusunda herhangi bir fikre sahip olduklarının şüpheli olmasına rağmen Sırp milliyetçiliğinin bir örneği olarak resmedilmiştir. Fakat bu milliyetçiliğin kendi tarihini yazmasının bir örneği olabilir" diyerek[31] aslında isyanların daha sonraki romantik-milliyetçi bakış açısı içinde yeniden yorumlandığına vurgu yapmaktadır.

Bu bakış açısında altın çağlar, şanlı mücadeleler, büyük bağımsızlık liderleri yaratmak oldukça yaygın bir yöntemdir. Modern çağlarda insanların kendilerine tanımlarken ilk önce başvurdukları *millet kimliği* sadece Sırp, Hırvat, Türk, Alman olmak demek değildir. Bu aynı zamanda o millete ait olmanın gururunu ve heyecanını yaşamak demektir. Büyük ideallerin etrafında bütün zorluklara rağmen birleşen ataların mücadelesi, o

---

[28] Bu çabaların sistematik ilk örneğini aynı zamanda daha sonraki dönemlerde Sırp yayılmacılığının manifestosu olarak kabul edilen 1843–52 arasında içişleri bakanı olarak görev yapan İlija Garašanin'in formüle ettiği, Sırp topraklarının birliğinin sağlanmasını amaçlayan ve tarihsel temel olarak Duşan'ın İmparatorluğu'nun diriltilmesine dayanan *Načertanije* oluşturmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Vantelić, Mirko. "The First Formulation of the Greater-Serbian Idea" (Ed. Boje Čović), *Roots of Serbian Aggression*, Zagreb, 1993, 43 vd.

[29] Aslantaş Selim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sırp İsyanları (1804-1815)*, (Hacettepe Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, 88-90.

[30] Kavram Eric Hobsbawm'a aittir. Ona göre XIX. yüzyıl öncesi Sırpların ön-milli duygularını yadsımanın hiçbir temeli yoktur. *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik 'Program, Mit, Gerçeklik'* (Çev. Osman Akınhay), İstanbul, 1993, 97.

[31] Smith Anthony D. *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir), Ankara, 2002, 28.

millete mensup olmanın değerini belirler. Bu değer, çoğu zaman olan ile olması gerekenin yer değiştirmesi ile oluşturulur.

Yalnızca geçen iki yüzyılın değil günümüz Sırp toplumunun en önemli tarihsel referans noktalarından birini oluşturan isyanların, olması gerekene göre değil de olana göre tahlile tâbi tutulması onun önemine halel getirmez. Bu tahlil, yalnızca Sırplar için değil Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'daki çözülüşünün anlaşılması bakımından da elzemdir. Sırp isyanları hem Osmanlı hem Balkan halkları ve hem de Avrupa için bir geçiş dönemi olarak nitelendirilebilecek olan bir çağda cereyan etmiştir. İsyanlar üzerine herhangi bir değerlendirme yaparken her şeyden önce bu tarihsel gerçekliğe ve onun doğurduğu sonuçlara yoğunlaşmak gerekir.

İSYANLARIN KISA TARİHÇESİ

XIX. yüzyıl arifesinde modern Sırbistan'ın teritoryal çekirdeğini oluşturan Semendire Sancağı'nda (Belgrad Paşalığı) çok ciddi idari ve sosyo-ekonomik sorunlar yaşanmaktaydı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sancakta toprak düzeni önemli bir değişim geçirmekteydi. Mirî topraklar, ağa ve bey takımının tasarrufundaki çiftliklere dönüşmüştü. Bu zümrenin Sırbistan'daki mümessillerinin çok önemli bir kısmı kale ve palankaları muhafaza etmekle görevlendirilen yamaklardı. Çiftlikleşme süreciyle birlikte tasarruf ettiği toprakları yamaklara kaptıran reâyânın sosyo-ekonomik vaziyetinde önemli bozulmalar meydana gelmişti. Osmanlı merkezî idaresi yamakların reâyâ üzerindeki baskılarına son vermek için zaman zaman çeşitli tedbirlere başvurdu.

Bu tedbirlerin en kapsamlısı 1788-91 Osmanlı-Avusturya savaşının sona ermesinden sonra yamakların sancaktan çıkarılması ve bütün çiftliklerin ilga edilmesi oldu. 1793-99 arasında, III. Selim reformlarının destekçisi Hacı Mustafa Paşa'nın Belgrad muhafızlığı döneminde, Sırbistan'da reâyâ açısından görece rahat bir devir yaşandı. Ancak yamakların Vidin muhafızı Pazvandoğlu Osman'ın verdiği destekle 1799'da sancağa dönmeleri, bu devrin kapanmasına yol açtı. Yamaklar sancağa döner dönmez daha önce yaptıkları gibi reâyâ üzerinde baskı uygulamaya başladılar. Bu baskıları durdurmaya çalışan Hacı Mustafa Paşa, yamak reisleri dayılar tarafından Aralık 1801'de katledildi. 1802-04 arasında dayıların idaresi altında sancakta tam bir baskı rejimi kuruldu.

1803'ün sonlarına doğru Sırp knezleri dayıları devirmek için isyan hazırlığına giriştiler. Knezlerin hazırlıkları dayılar tarafından öğrenilince sancakta tam bir insan avı başladı. 1804'ün ilk günlerinde yetmişten fazla Sırp knezi idam edildi. Dayıların ölüm listesinde Şumadiya bölgesinin ileri gelenlerinden Kara Yorgi de vardı. Kara Yorgi, 1788-91 Osmanlı-

Avusturya savaşında Avusturya'nın kurduğu *freicorps* birliklerinde yer almış, bir müddet haydutluk yapmış, haydutluktan edindiği ganimetlerle domuz ticaretine atılmış ve Hacı Mustafa Paşa devrinin müsait ortamından yararlanarak belli bir zenginliğe kavuşmuştu. Dayılar, diğer Sırp ileri gelenleri gibi onu da yakalayıp öldürmeleri için adamlarını Topola köyüne göndermişler ancak Kara Yorgi onların elinden kurtulmuştu. Kısa bir süre içinde çevresine bir miktar Sırbı toplamayı başaran Kara Yorgi, Şubat 1804'te Oraşats'ta yapılan toplantıda Şumadiya'daki isyanın lideri seçildi. Bu seçim aynı zamanda Birinci Sırp İsyanı'nın başlangıcına işaret ediyordu.

Sırbistan'daki isyanı dayılar rejimini ortadan kaldırmak ve merkezî otoriteyi yeniden tesis etmek için bir fırsat olarak değerlendirmek isteyen Osmanlı yönetimi, ilk aşamada isyancılara sempati ile yaklaşmaktaydı. İsyancılar da isyanın sadece sultanın otoritesini hiçe sayan, halka zulmeden dayılara karşı olduğunu iddia ediyorlardı. Bununla birlikte Kara Yorgi ve arkadaşları Avrupalı güçlerle temasa geçmişlerdi. İlkin Avusturya'nın desteğini almaya çalıştılar. Avusturya'nın, kendi içindeki Sırpları da harekete geçireceği ve Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerini bozacağı endişesiyle Sırbistan'da olup bitenlere görece tarafsız kalması, isyancıları, din ve ırk kardeşleri olan Ruslara yöneltti. Avusturya gibi Rusya da isyanın ilk aşamasında isyancılara açık destek vermekten kaçındı.

İsyancıların bu dış destek arayışı, Bâb-ı Âli'yi, sorun devletlerarası boyuta taşınmadan önce isyanın sona erdirilmesine dönük tedbirler almaya itti. Bu amaçla, Bosna valisi Ebu Bekir Paşa, isyancılar ile dayılar arasındaki anlaşmazlığın sona erdirilmesi için görevlendirildi. 1804 yazında Belgrad'a gelen Ebu Bekir Paşa, dayıları yakalatıp idam ettirdi. Sırplara huzur ve asayişin sağlanacağına, sancakta bir daha bu türden mezalimin yaşanmayacağına dair teminat verip ve isyancı liderlerinden de isyanı durduracaklarına dair söz alıp 1804 güzünde Belgrad'dan ayrıldı.

Bu arada Osmanlı-Rus ilişkileri bozulmaya başlamıştı. Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Fransa'ya karşı daha aktif bir siyaset yürütmesini beklerken, Bâb-ı Âli, mümkün olduğu ölçüde Fransız-Rus mücadelesinden uzak durmaya çalışıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bu siyaseti, Rusya'nın Sırp isyanı karşısındaki tutumunu değiştirmesine yol açtı. İsyancıların Şubat 1805'te Petersburg'a gönderdikleri heyet, Rusya'nın yardım vaadiyle Sırbistan'a geri döndü. Bu vaadin de etkisiyle isyancılar, Osmanlı yönetiminden özerklik talep ettiler. Sırbistan'daki vaziyetin gittikçe karmaşık bir hal alması, Bâb-ı Âli'yi isyanı zor kullanarak bastırma politikasına yöneltti. Ancak isyanı bastırmaya memur edilen Niş muhafızı Hafız Mustafa Paşa, 1805 yazında İvankovats'ta isyancılar tarafından

durduruldu. 1806 baharında Osmanlı yönetimi bu defa İskenderiyeli İbrahim Paşa'yı görevlendirdi. İbrahim Paşa da isyancılar karşısında herhangi bir varlık gösteremedi.

İsyan bu minval üzere seyrederken III. Selim'in, Fransız elçisi Sebastiani'nin de kışkırtmasıyla Eflak ve Boğdan voyvodalarını azletmesi, Rusya ile Osmanlı İmparatorluğu arasında süregelen gerginliği, sonu savaşa varacak bir krize dönüştürdü. Rusya, voyvodaların hemen görevlerine iadesini isteyerek aksi durumda savaş açacağı tehdidinde bulundu. Bir müddet kararsız kalan III. Selim, sonunda voyvodaların görevlerini iade ettiyse de bu gelişme Rus ordularının Osmanlı topraklarına girmelerine engel olamadı. Aralık 1806'da da Osmanlı İmparatorluğu Rusya'ya savaş ilân etti.

Rusya ile savaşın başlaması Sırbistan'daki isyanın bir an evvel bastırılmasını daha da elzem hale getirmişti. Kuvvet kullanarak bu meseleyi çözemeyeceğini gören Bâb-ı Âli, 1806 yazında Sırplara bazı idari ve mali imtiyazlar tanıdı. Ancak bu imtiyazlar isyancıları teskin etmeye yetmedi. 8 Ocak 1807'de Belgrad'ı ele geçiren isyancılar, Rusların da kışkırtmasıyla isyanda devam kararı aldılar. Tam isyanın sona erdiği düşünülürken, isyancılar, Belgrad ve çevresinde Müslümanlara karşı katliama giriştiler. Hıristiyanlığa geçenler ve şehirden kaçmayı başarabilenler dışında Müslümanların önemli bir kısmını öldürdüler.

İsyanın bu şekilde devam etmesi Rus siyasetinin bir başarısıydı. Ancak Napolyon'un 14 Haziran 1807'de Friedland'da Rus ordularını mağlup etmesi, Rusya'nın bu başarıyı siyasi ve askerî bir kazanca dönüştürmesine mâni oldu. Rusya, 9 Temmuz 1807'de Fransa ile Tilsit Anlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Anlaşmanın gizli bir maddesine göre Rusya, Osmanlı İmparatorluğu ile ateşkes yapacak; eğer Osmanlılar ateşkesi kabul etmezse Fransa ve Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nu işgal edeceklerdi. Devrin iç ve dış siyasi şartlarından dolayı Bâb-ı Âli'nin ateşkesi kabul etmekten başka bir şansı yoktu. Mayıs 1807'de İstanbul'da patlak veren Kabakçı Mustafa İsyanı, 29 Mayıs'ta III. Selim'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanmıştı. Çok sıkıntılı bir dönemden geçen Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ile 25 Ağustos 1807'de Slobozia adasında mütareke anlaşması imzaladı.

Savaşa ara verilmesine rağmen Rus askerlerinin ateşkes şartlarına uymamaları ve Tuna'nın aşağısını boşaltmamaları yüzünden Osmanlı birlikleri isyancılara karşı etkili operasyonlar düzenleyemediler. Bu dönemde Osmanlı yönetimi, çeşitli aracılar vasıtasıyla isyancıları silah bırakmaya ve raiyyet hukukuna riayet etmeye çağırdı. Fakat isyancılar bu çağrılara olumlu cevap vermediler. Özellikle Rusya'nın Sırbistan'a gönderdiği

Rodofinikin adlı temsilci, isyanın lider kadrosu arasındaki iç çekişmelerden de istifade ile, isyancıların takip edeceği siyaset üzerinde büyük ölçüde kontrol kurmayı başardı.

Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ateşkes uzun sürmedi. Beklenen savaş Nisan 1809'da yeniden başladı. Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu ile yeniden savaşa tutuşmasından oldukça memnun olan isyancılar, dört bir koldan Osmanlı güçlerine karşı saldırıya geçtiler. Ancak Niş muhafızı Hurşid Paşa, Temmuz 1809'da isyancıları Kameniçe mevkiinde ağır bir yenilgiye uğrattı. Diğer mevziilerde de Sırplar yenilmeye başladılar. Hattâ bir ara Osmanlı güçleri Belgrad'a giden yolu açmayı başardılar. Rusya'dan bekledikleri yardımın gelmemesi ve Osmanlı ordusu karşısındaki yenilgiler, isyancıları, Fransa ve Avusturya nezdinde yardım arayışına yöneltti. Fransa, Osmanlı İmparatorluğu İngiltere ile ittifaka girmediği sürece isyancılara destek vermeme siyaseti güdüyordu. Avusturya politikasına yön veren Kont Metternich de Avusturya'nın çıkarının Sırbistan'ın Osmanlı hâkimiyeti altında kalmasında olduğunu düşünüyordu.

Bu gelişmelerle Sırplar üzerindeki kontrolünün gittikçe kaybolmakta olduğunu gören Rusya, yardım vaadiyle onları yanında tutmaya uğraşıyordu. Öte taraftan Avrupa'daki siyasi dengeler değişmekteydi. Tilsit'te başlayan Fransız-Rus yakınlaşması, yerini gittikçe güçlenen bir düşmanlığa bırakmıştı. Rusya, Fransa ile bir savaşa girmeden önce mutlaka Osmanlı İmparatorluğu ile barış yapmak istiyordu. Osmanlıları barış masasına oturtmanın ancak onlara bir mağlubiyet tattırmakla mümkün olacağını hesaplayan Rusya, Sırp cephesindeki askerî operasyonlarını artırdı. 1810 güzünde Ruslar, Fethülislam'ı ele geçirdiler. Şubat 1811'de bir Rus birliği Belgrad'a girdi.

Bütün bunların yanında, Tuna sahilindeki savaşta kritik bir gelişme oldu: Rus General Kutuzof, akıllıca planlanmış bir askerî harekâtla Osmanlı ordusunun Rumeli ile bağlantısını kesince, sadrazam Laz Ahmet Paşa, Kutuzof'a mütareke teklif etmek zorunda kaldı. İki devletin murahhasları arasında 31 Ekim 1811'de Yergöğü'nde başlayan barış müzakereleri, 28 Mayıs 1812'de Bükreş Anlaşması'nın imzalanmasıyla sonuçlandı. Anlaşmanın Sekizinci Maddesi Sırp meselesiyle ilgiliydi. Bu maddeye göre Osmanlı İmparatorluğu, isyancıları affedecek, isyancılar ellerindeki kale ve palankaları mühimmatlarıyla birlikte Osmanlı askerlerine teslim edecekler, Sırplar dâhili işlerinde serbest olacaklar, vergiler maktua bağlanacaktı.

Osmanlı yönetimi, bu maddeye dayanarak isyancılardan teslim olmalarını istedi. İsyancılar ise Rusya'nın bir anda kendilerini yalnız bırakma-

sından hayal kırıklığına uğramış olmalarına rağmen anlaşmanın şartlarına uymayı reddettiler. Rusya'nın böyle bir anlaşmayı Fransa tehlikesinden dolayı imzaladığını, çar I. Aleksander'ın Napolyon'u bertaraf ettikten sonra kendilerine yeniden yardımda bulunacağını düşünen Kara Yorgi ve arkadaşları, İstanbul'a ve bölgedeki Osmanlı paşalarına temsilciler gönderip müzakere bahanesiyle zaman kazanmaya çalıştılar. Bu siyasetin farkında olan II. Mahmud ve sadrazam Hurşid Paşa meselenin ancak silah zoruyla halledileceğini düşünmekteydiler. Bu amaçla bir yandan Sırp temsilcilerle görüşmeler yürütülürken öte taraftan askerî hazırlıklara hız verildi. 1813 yazında Bosna, Niş ve Vidin taraflarından harekete geçen Osmanlı orduları isyancıları her tarafta geriletmeyi başardılar. Beklenenin aksine isyancıların direnişi kısa zamanda kırıldı. 3 Ekim 1813'te Kara Yorgi Avusturya'ya kaçtı. 5 Ekim 1813'te de Osmanlı birlikleri Belgrad'a girdiler. Böylece Birinci Sırp İsyanı bastırılmış oluyordu.

Birinci Sırp İsyanı, hem modern Sırbistan hem de Osmanlı tarihi açısından önemli sonuçlar doğurdu. İsyan boyunca Sırpların yaşadığı tarihsel tecrübe daha sonraki dönemler için belirleyici önemi haizdir. Osmanlı hâkimiyetinin fiilen mevcut olmadığı bu dönemde, modern Sırbistan'ın siyasî, idarî ve sosyo-ekonomik yapılarının nüveleri oluştu. 1805 güzünde Kara Yorgi'nin otoritesini sınırlandırmak için teşkil edilen *Sovjet*, politik hayatın önemli bir odağı haline geldi. İsyancı liderlerinin kendi aralarında yaşadıkları çekişme ve çatışmalar XIX. yüzyılda Sırbistan'ın sık sık maruz kaldığı siyasî parçalanmaların ve hizipleşmelerin istikamet ve niteliğini belirledi. İsyandan önce eski bir haydut ve domuz tüccarı olan Kara Yorgi'nin isyanda gösterdiği politik-askerî liderlik, daha sonra Sırbistan'a çeşitli aralıklarla hükmedecek Karacorceviç hanedanının meşruiyetinin zemini oldu. İsyan, XIX. yüzyılın ortalarına doğru Sırp entelektüeller arasında gelişen romantik milliyetçi hareketin tarihsel referans noktalarından biri haline geldi. Sırp tarih yazıcılığında üzerinde en çok durulan tarihsel hadiselerden biri oldu.

İsyan, Osmanlı otoritesini temelden sarstığı gibi Osmanlı rejiminin olaylara müdahale kabiliyetinden ne kadar uzak olduğunu da gösterdi. Hem isyan öncesinde merkezî idarenin adeta olaylara seyirci kalması, hem isyanın başlangıcında takınılan tavır ve hem de isyanı bastırmak için başvurulan tedbirlerin yetersizliği daha sonraki dönemlerde Balkanlar'da çıkacak isyanları tertip edenlere bir ön örnek oluşturdu. Ayrıca isyanın devletlerarası bir mesele haline gelmesiyle Büyük Güçler'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç sorunlarını devletlerarası platforma çekerek Osmanlı İmparatorluğu'ndan çeşitli tavizler koparma siyasetinin ilk pratiklerinden biri yapıldı.

Kara Yorgi'nin Avusturya'ya kaçması ve Osmanlı ordusunun Belgrad'a girmesiyle Birinci Sırp İsyanı sona ermişti. Hurşid Paşa, isyanın bastırılmasında yararlılık gösteren Süleyman Paşa'yı Belgrad muhafızı olarak atadı. Sırbistan'da bir müddet huzur ve asayiş temin edildiyse de özellikle Süleyman Paşa'nın sert ve baskıcı yönetimi yüzünden Sırplar, bu kez Miloş Obrenoviç önderliğinde 1815 baharında yeniden isyan ettiler. Bu defa hem devletlerarası hem de iç vaziyet, birinci isyanın vasatından farklıydı. Viyana Kongresi ile birlikte Avrupa'da Napolyon Çağı sona ermiş ve *status quo*nun önemsendiği Restorasyon Çağı başlamıştı. Bu sebeple isyancılar Avrupa devletlerinin desteğini alamadılar.

Öte taraftan Miloş da Kara Yorgi'den tamamen farklı bir lider portresi çiziyordu. Miloş, Kara Yorgi kadar iyi bir asker olmamakla birlikte siyasi ve diplomatik gelişmeleri ondan çok daha iyi okuyan bir liderdi. Miloş, isyanın yalnızca halka zulmeden Süleyman Paşa ve adamları yüzünden çıktığını ve Sırpların sultana isyan etmek gibi bir niyetlerinin olmadığı fikrini, isyanı bastırmakla görevlendirilen Osmanlı paşaları nezdinde işledi. Ayrıca paşalar arasındaki görüş ayrılıklarını derinleştirmek ve onları ihtilafa düşürmek için akıllı politikalar uyguladı.

İkinci Sırp İsyanı, Maraşlı Ali Paşa ile Miloş arasında varılan anlaşmaya müteakip 1815 güzünde sona erdi. Buna göre vergileri knezler toplayacak, nahiyelerdeki bütün mütesellimlerin yanında birer knez ikamet edecek, reâyânın adlî işleri bu knezlerle birlikte yapılacaktı. Belgrad'da reâyânın işlerine bakacak bir kançılarya açılacak, ölüm cezası hariç suçluları knezler yargılayacaktı. Miloş, bütün knezlerin üstünde bir konuma sahip olacaktı.

İkinci Sırp İsyanı, tarih sahnesine modern Sırp tarihinin gördüğü en kurnaz yöneticiyi, bir askerden çok diplomat olan Miloş Obrenoviç'i çıkarmıştı. 1816'nın başlarından itibaren Miloş, Sırbistan'daki nüfuzunu çeşitli yollarla tesis etmeye girişti. Maraşlı Ali Paşa ile kurduğu yakın ilişkiden istifade ederek sultan tarafından Ali Paşa'ya havale edilen mukataaların gelirlerinin toplanması işini uhdesine alan Miloş, Ali Paşa'nın verdiği bir buyruldu ile de Sırplar üzerinde başknez olmayı başardı. Bu şekilde Miloş Obrenoviç, Sırplar üzerindeki nüfuzunu günden güne sağlamlaştırmaktaydı. Ancak 1817 yazında Kara Yorgi'nin Sırbistan'a dönmesi, Miloş'un planlarını alt üst etti. Miloş ve Kara Yorgi arasında bu dönemde başlayan mücadele ile Sırbistan'da Obrenoviçlerle Karacorceviçler arasında kanlı hanedan kavgalarının tohumları atıldı.

KISA DEĞERLENDİRME

Bitirirken, anılan isyanların niteliği üzerine başta vurgulanan görüşler çerçevesinde veya dışında neler söylenebilir? Birkaç yıldır üzerinde çalıştığımız bu konuda gelişen şahsi görüş ve değerlendirmelerimizin Fikret Adanır'ın da vurguladığı üçüncü yoruma yakın olduğunu hemen belirteyim. İsyanların, Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlar'da XIX. yüzyıl arifesinde yaşadığı sosyal, ekonomik ve idarî sorunların bir sonucu olarak patlak verdiğini ve isyancıların özellikle isyanın ilk aşamasında bir *huzur* ve *asayiş* arayışında olduklarını kaynaklar bize yeterince açık bir şekilde göstermektedir. Bununla birlikte, 1807'den sonra isyanın istikamet değiştirdiği de doğrudur. Bu değişikliğin dayandığı sebepler analiz edildiğinde Avrupa'da devletlerarası ilişkilerde yaşanan gelişmelerin oynadığı kritik rolü özellikle hesaba katmak gerektiği kanaatindeyiz. XIX. yüzyılın başında Büyük Güçler'in her birinin Sırbistan'ın da ötesinde Balkanlar'da bir tampon bölge yaratma isteği, sadece Sırp isyanlarında değil bölgede cereyan eden diğer olaylar üzerinde de önemli etkiler yaratmıştır. Bu durum göz önüne alındığında 1807'den sonraki yön değişikliğinin isyancıların mevcut siyasal ve diplomatik gelişmelerden istifade ile daha geniş ölçekte bir özerklik elde etmeye evrildiğini söyleyebiliriz.

ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ

Faruk Bozgöz*

19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın ilk çeyreğine gelene kadar Arap dünyasında, ciddi anlamda, milliyetçiliğe ait kavram ve literatüre rastlamak mümkün değildi. Gerçi Emevi ve Abbasiler dönemindeki Şuubiye hareketleri çerçevesinde gelişen polemiklerle oluşan literatürü, Arap milliyetçiliği alanında verilen ilk eserler olarak kabul etmek mümkün ise de bunlar, modern dönemin milliyetçilik anlayışlarından oldukça farklı yapıtlardır.[1]

Günümüz Arap dünyasında basın-yayın ve literatürde, Arap milliyetçiliği ile ilgili bazı terim ve kavramlar kullanılmaktadır. Arapça orijinal karşılıkları ile birlikte bunlar: el-Kavmiyyetu'l-Arabiyye (Arap Milliyetçiliği), el-Uruba (Arapçılık), el-Vahdetu'l-Arabiyye (Arap Birliği), el-İttihâdu'l-Arabî (Arap Birliği), el-İklimiye (Bölgecilik), el-Vataniye (Devlet Vatanseverliği) ve el-Vatanu'l-Arabî (Arap Vatanı). Bu terimleri Arap liderlerinin söylevlerinde, radyo, televizyon, dergi ve gazete makalelerinde, siyasal kitap ve broşürlerde yer alan Arapça metinlerde sürekli kullanılırlar. Bu kavramlarla birlikte, metinlerin herhangi birinde Pan-Arapçılık'ın doğrudan karşılığı olan el-Urubetu'ş-Şâmile'yi bulmak ise çok zordur.

Bir kavram olarak "Arap milliyetçiliği", Orta Doğu siyaseti ve tarihiyle ilgili literatürde, kültürel yakınlık ve siyasal eylem arzusunu bir arada içerecek biçimde; Arapçılık, Pan-Arapçılık, hattâ bazen Arap Radikalizmi kavramları yerine de kullanılabilmektedir. Son zamanlarda ise

---

* Doç. Dr. Faruk Bozgöz, Dicle Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü.

[1] Bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İstanbul, 1992, s. 368.

Arap milliyetçiliği; Arapçılık, Yeni Arapçılık ve Pan-Arapçılık gibi kavramlarla beraber daha çok tartışılmakta ve bunlar arasında kavramsal bir ayrıma gidilmeye çalışılmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısına doğru ortaya çıkan "Yeni Arapçılık" kavramı, ortaya çıkışı itibarıyla entelektüeller merkezli olup, hükümet kontrolünden uzak olan küçük bir medya çevresi tarafından kullanılmaya çalışılmıştır. Yeni Arapçılık, devlet sınırlarını aşma ve devlet yönetimlerinden bağımsız olma kaygısı taşıması bakımından "Arapçı" olan siyasal kaygının ifade edilmesini kolaylaştırmaktadır. 1970'li yıllarda Arap dünyasında meydana gelen değişikliklerle birlikte, Pan-Arapçılık ve Arapçılık, Arap devletleri sınırlarını da aşan "daha geniş bir insani ve sosyal organ"a siyasal bağlılık duygusuna dönüşmüştür.[2]

Günümüzde var olan Arap devletleri sistemine Pan-Arapçılık açısından bakıldığında, var olan sistemin her şeyden önce bir "Pan" sistem olduğu sonucu çıkar. Bu sistem, çok sayıda egemen devletin aldatıcı görünümünün ardında, tek Arap milletinin var olduğunu farz eder. Bu açıdan, Arap devletleri tek başlarına olağandışı ve geçici varlıklardır: Bu devletlerin sınırları yapay, aldatıcı ve gelişigüzeldir; yöneticileri geçici hizmetçiler veya ortadan kaldırılması gereken engellerdir. Dolayısıyla böyle bir üst-meşruiyetin karşısında, tekil devletlerin meşruiyeti önemsiz kalacak derecede azalır.

Pan-Arapçılık aslında, Arap-İsrail savaşı öncesi, başka bir ifadeyle Arapların İsrail karşısında hezimete uğrayıp rencide olmadan önceki zaman dilimlerinde, uzun bir süre, bütün Arap ülkelerinde kutsal bir ideolojik ilke gibi kabullenilmiş, hattâ bazı devletler Pan-Arapçılık ilkesini anayasalarına dahil etmişlerdi. Bunun öncülüğünü Mısır ve Arap milliyetçiliğinin efsanevi lideri Cemal Abdunnasır yapmıştı. Arap milliyetçiliğinin uyanışının ilk yıllarındaki bu gelişme, aslında, Mısır'ın Araplardan çok Afrika'ya ve Kıptî Firavnî geleneğe daha yakın olduğu anlayışı yüzünden Arap milliyetçiliği kuramcılarını bile şaşırtmıştı. Sonraki siyasi ve sosyal gelişmeler neticesinde, değişik Arap devletlerinin yerlerini gittikçe sağlamlaştırmaları ve kendi milli çıkarlarını farklı platformlarda konumlandırarak pragmatik davranmaya başlamalarıyla, bunların Pan-Arapçılığa bağlılıkları da formaliteye dönüşmüştü. Artık, Arapların kendi içlerindeki bir dizi uyuşmazlık sebebiyle görünüşte dahi Pan-Arapçılığa bağlılık sergilenemez hale gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki tebaası arasında milliyetçilik fikrinin yayılmasıyla, 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca Türklerle Araplar ara-

[2] Bkz. Ali Hilal ed-Desûkî, *The New Arab Political Order: Implications for the 1980's*, Colorado, 1982, s. 326vd.

sındaki farklılık bilinci de giderek artmaya başlamıştı. Bununla beraber, belirgin Arap milliyetçiliği 19. yüzyılın sonlarına kadar siyasi hedefleri ve önemi haiz bir hareket olarak ortaya çıkmamıştı. Milliyetçi hareketlerin canlanışından sonra Osmanlı Araplarının siyasi çıkar ve eylemleri; Abdülhamid'in saltanatı boyunca devam eden, önce açık sonra gizli mücadeleyle devletin genel hareketleri içine çekilmeye çalışılmıştır. Sultan, onu destekleyenler ve mevcut sistemin muhafaza edilmesinde çıkarı bulunanlar, devletin birliğini ancak monarşinin gücünün ve Müslüman unsurun hâkimiyetinin koruduğuna ve ancak Osmanlı Devleti'ni birlikten ve İslâm'ın bağımsızlığından arta kalanın koruyabileceğine inanmaktaydılar.[3]

19. yüzyılın ilk çeyreğindeki Arapçı olduğu söylenen kimseler Osmanlı Türklerinden kültürel olarak farklı olduklarının bilincindeydiler. Ancak siyasal egemenlik arzusu taşımıyorlardı. Mamafih bunlar, zamanla, "Arap milliyetçileri" kimliğine büründüklerinden dolayı kültürel farklılık boyutunu aşarak Osmanlı devletinden siyasal ayrılma talep etmeye başlamışlardır.

Lewis'e göre bir millet, "ortak bir dil, ortak ata, tarih ve kadere sahip; inanç sayesinde birarada tutulan bir grup insandır. Zorunlu olmamakla beraber bu insanlar genellikle kendi toprakları üzerinde ikamet eder ve genellikle egemen devlet sahibidir, eğer böyle değilse beraberce kendi egemen bağımsızlıkları için çaba harcarlar."[4] Bu tanımda, kültürel unsurların öneminin kabul edilmesinin yanısıra "egemen bağımsızlık" kavramı da tanım içinde ön plana çıkarılmaktadır.

Bu noktadan baktığımızda siyasal ayrılma arzusu, millet ve milliyetçiliğin tanımında temel bileşendir. Buna göre millet, "uyumlu bir kültürel birlik oluşturduklarına inanan ve siyasal ayrılık ve egemenlik için güçlü bir arzu taşıyan üyelere sahip olan insan birliği" olarak tanımlanabilir.

Bir etnik grup; bir milletten, en iyi biçimde kültürel ve siyasal olanın arasındaki açık ayrımdan hareket edildiği zaman ayırt edilebilir. Dolayısıyla Arap coğrafyasının bazı bölgelerinde henüz millet olamamış, etnik ruhta kalmış topluluklar vardır. Bunlar resmî bir Arap devletinin sınırlarında yaşamakta olsalar da durum değişmemektedir. Böylesi cemaatlere resmî Arap devletleri ve söylemleri içinde yaşayan azınlıkları da dahil etmek mümkündür. Ayrıca bunların çoğunluğu kendi kimliklerini ve aidiyetlerini de tanımlayamamaktadırlar.

---

[3] Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İstanbul, 2000, s. 271.
[4] Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, New York, 1998, s. 7, 142.

Sâtı' el-Husrî, Arap kimliği ve aidiyeti konusunda Arap dünyasının önemli bir düşünür ve kuramcısıdır. Sâtı', Yemen'de doğmuş, İstanbul'da yetişmiş ve uzun bir süre Türkiye fikir hayatına katkılarda bulunmuştur. Kendisi, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı Devleti parçalanınca 1919 yılında, "aslının Arap olduğu ve Arap memleketlerinde çalışması gerektiği" düşüncesiyle İstanbul'dan ayrılarak Arap ülkelerinde çalışmaya başlamıştır.[5] Suriye kökenli olması ve Halep'in dinî eşrafıyla akrabalığı bulunmasına rağmen, babası yüksek düzey bir Osmanlı memuru olduğu için Türkçe eğitim görmüştü. Gençliğinde, Fransız pozitivizmi ve Avrupa milliyetçiliğinin düşüncelerine dayanan Jön Türk neslinin formasyonunu almıştı. Bu yüzden, Arap memleketlerinde çalışmaya başladığı ilk yıllarda Arapça konuşurken Türk aksanıyla konuşmakta, bazen tercümana bile ihtiyaç duymaktaydı. Osmanlı Eğitim Bakanlığı'nda önemli mevkilerde bulunan Sâtı', imparatorluğun çöküşü sürecindeki pek çok kişi gibi sahip olduğu çokkültürlü Osmanlı geleneğinin birini ya da ötekini seçmeye zorlanmıştır. Tercihini Arap kültürünü seçme yönünde kullandıktan sonra o, Şam'daki Arap hükümetine katılmış, Faysal'ın Eğitim Bakanı olmuş ve Fransızların Şam'ı işgalinden ve Faysal krallığının sona ermesi öncesindeki görüşmelerde önemli roller üstlenmiştir. Suriye'deki Faysal'ın düşüşünden sonra onu takip ederek Irak'a gitmiş, burada bir kez daha Eğitim Bakanlığı'nda görev almış ve Irak'ta Arap bilincinin oluşmasında önemli rol oynamıştır.[6] Reşid Ali'nin darbe girişiminin başarısızlığından sonra Irak'tan sürgün edilmiş ve Beyrut'taki emeklilik yıllarında ve daha sonra Kahire'de Arap Birliği'nde bir memur iken, ana konusu milliyetçilik teorisi ve Arap milliyetçiliği olan bir dizi makale ve kitap yazmıştır. Yazılarında; tüm faraziyeleri açıkça anlaşılmış ve kabul edilmiş, tüm problemleri ele alınmış şekilde milliyetçiliğin teorisini görmek mümkündür. Milliyetçi düşünceleri, diğer yazarlarla birlikte, sadece İngiliz ve Fransız düşüncesinden değil, Alman felsefesindeki düşüncelerden de etkilenmiştir. Kendisi o dönemde hiçbir Arap milliyetçisinin okumadığı Fichte'yi de okumuştur.[7]

Husrî'ye göre, siyasi topluluğu, üç duygu yaratır: Milliyetçilik, toprağa bağlı vatanperverlik ve devlete bağlılık. On dokuzuncu yüzyılın başından bu yana vatanperverliği oluşturmada ve devletler kurmada milliyetçilik en önemli unsur olmuştu: Modern insan için anavatan, yurttaşlarının

---

[5] Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 176.

[6] Satı', Irak dışında; Kahire, Halep, Yemen, Trablusgarb, Adana, Ankara ve Konya'da da çeşitli görevlerde bulunmuştur.

[7] Bkz. *A.g.e.*

yaşadığı yerdir, devletin onun sadakati üzerindeki iddiası, ulusun iradesinin tecessüm etmesi üzerinde temellenir.[8]

Her üç duygunun hedefinin özdeş olması mümkündür: Tek bir ulusun bütün üyelerinin başka hiç kimse orada olmamak üzere tek bir vatanda yaşaması ve ne fazla ne eksik, bütün bir vatanın tek bir devletin toprağı olması. Bu olduğu zaman; toplum, siyasi düşünce ve duygular olarak istikrarlıdır. Bir tartışma ya da belirsizlik yoktur, kendi kendini sorgulama yoktur, bağlılıklarda farklılık yoktur. Bu var olmadığı zaman ise siyasi düşünceler karmaşık ve belirsiz olur ve siyasi inançlarda tehlikeli olabilecek bir bölünme meydana gelir.[9]

El-Husrî, İngiliz ve Fransız düşünürlerinin, bir millet olmayı isteyen herhangi bir grubun millet olduğu yolundaki düşüncesine tamamen karşı çıkar ve "millet gerçekten var olan bir şeydir: Bir insan istese de istemese de ya Araptır ya da Arap değildir" der. Bu anlamda Renan'ın ünlü ulus tanımına da eleştiriler getirir.[10] Ona göre milleti oluşturan en önemli unsur başka bir ifadeyle asabiye; geçmişte ortaklaşa büyük gururları paylaşmış olmak, şimdide ortak bir iradeye sahip olarak birlikte büyük işler yapmaya çalışmak ve gelecekte de büyük işler yapma arzusu taşımaktır.

Her ulusun nesnel birtakım temelleri vardır. Bunlardan en önemlisi ve vazgeçilmezi; dildir. Husrî'nin dil konusundaki kendi tecrübesi ilginçtir. Zira anadili Türkçe olmasına rağmen Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra kendini Arapça öğrenmeye vermiştir; yaşadığı bu süreçte kendisinin bir Türk mü Arap mı olduğuna karar vermek durumunda kalmıştır. O, tercihini Arap olma yolunda kullanmıştır. Şüphesiz, kendisini Arap yapan en önemli etmen, Türk'ten ziyade Arap olmayı tercih etmesi değil, bu tercihi yapmak suretiyle Arap dilini öğrenmeye başlaması ve Arapça'yı, hayatının ve düşüncesinin birincil dili yapması gerçeğidir. Bu tutumuyla, dilin, bir ulusun hayatındaki en temel unsur olduğunu da ispatlamıştır.[11]

Bir ulus, her şeyden önce dil ile tanımlandığından, o dili konuşan herkesi kapsar. Aynı şekilde Arap ulusu da Arapça'yı anadili olarak konuşan herkesi kapsamaktadır. Bu fikirleriyle el-Husrî, Arapça konuşan ya da konuşmayan bütün Arapların İslâm ümmetinin bütününe karşı siyasi bağlılığı olduğunu iddia eden İslâm milliyetçilerine de Arapça konuşan dün-

---

[8] Satı' el-Husrî, *Ârâ ve Ahâdîs fi'l-Vataniyye ve'l-Kavmiyye*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 3.

[9] Satı' el-Husrî, *a.g.e.*, s. 5.

[10] *A.g.e.* s. 46 vd; Ernest Renan, *What is a nation?*, [Lecture at Sorbonne, 11 Mart 1882 in Discours et Conferences], Paris. Calman-Levy, 1887, s. 277-310; aynı zamanda bkz. Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, ed. 1996 "*Becoming National: A Reader*" New York and Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 41-55.

[11] *A.g.e.* s. 44.

yanın içinde ayrı uluslar olduğuna inanan bölgecilere de aynı derecede karşı çıkar. O zamanlar, Mısır'ın Arap olmayıp Firavunî ya da Akdenizli olduğunu savunarak Arap milliyetçiliğine karşı çıkanları ve yüzlerini, Kahire'den ziyade Bağdat'a çeviren Mısırlıları, Arap dünyasının bir parçası olduklarına ikna etmeye çalışırken çok fazla zaman harcamıştır. 1930'larda bile bu etki üzerine yazmaktaydı. Ona göre bu konu, iki açıdan önemlidir: "Tabiat, Mısır'a, onu, Arap milliyetçiliğinin uyandırılmasında liderlik görevini üstlenmeye mecbur eden nitelikler ve ayrıcalıklar vermiştir. Ayrıca Mısır, Arap ülkelerinin tam kalbinde bulunmaktadır."[12]

Dilden sonra ikinci olarak tarih gelmektedir. Ulus için ortak bir tarih önemlidir. İkinci derecede de olsa tarih, ulusal bağı güçlendirebilir, ancak ulusu yaratamaz; bunu da ancak onu yapmak üzere planlanmış bir şekilde kullanılırsa gerçekleştirebilir.[13] Olmak istemediğimiz sürece kendi geçmişimizin mahkûmları değiliz; her ulus kendi tarihinin bir kısmını unutmalı ve ancak ona yardımcı olan kısmını hatırlamalıdır.[14]

Üçüncü önemli unsur dindir. Husrî, dinin beşeri duygular üzerindeki etkisini görmezlikten gelmez; fertlerin duygularında bir çeşit birliğin yaratılmasına yardım ettiği kanaatini taşır. Ona göre bu etkinin ne olacağı ve ulusal birlik ile nasıl ilişkilendirilebileceği, bir dinden diğerine değişebilir. Ulusal bir din hiçbir problem ortaya çıkarmaz, çünkü ulusal duyguyu açıkça güçlendirir; fakat Hıristiyanlık ya da İslâm gibi evrensel bir din için mesele daha karmaşıktır. Zira bu evrensel dinler, evrensel ve hattâ milliyetçilik karşıtı duyguları yaratma eğilimine sahip olacaktır. Ancak bu eğilimler başka şeyler tarafından sınırlandırılabilirler. Dinler ancak ulusal hisler yoluyla yayılabilir. Her dinin daveti, kutsal kitapları ve âyinleri yoluyla belli bir dille temel bir ilişkisi de vardır; bir din sadece o dil vasıtasıyla ve ancak o dili konuşan ulusun onun yayılmasında ulusal bir çıkarı olduğu sürece yayılabilir. Husrî bu konuda pek çok örnek verir ve evrensel dinlerin bile ulusal farklılıkları silemeyeceğini ispatlamaya çalışır.[15]

Aslında, Husrî'de İbn Haldun'un din ve asabiyye arasındaki ilişkiye dair teorisinin açık bir yansıması vardır; din kendi başına siyasi bir toplum meydana getiremez, o sadece tabiî bir ilişkiden elde edilmiş tabiî dayanışma tarafından meydana getirilmiş olanı güçlendirebilir. Böyle bir

---

[12] Bkz. *A.g.e*, s. 96 vd.

[13] Bu konuda geniş bilgi ve örneklemler için bkz. Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih; Türkiye'de Resmi Tarih Tezi'nin oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 309

[14] Bkz. Satı' el-Husrî, *Ârâ ve Ahâdîs fi't-Tarîh ve'l-İctimâ'*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 25 vd.

[15] Bkz. el-Husrî, *Fi'l-Vataniyye ve'l-Kavmiyye*, s. 27 vd.

görüş, Husrî'nin diğer düşünürlerden daha açık ve tutarlı bir şekilde tasvir ettiği belli bir imâyı içerir. Bir ulusun varlığı mantıken dinî bir toplumun varlığından önce geldiğinden, bu onun herhangi bir dinle temelde bağlantılı olmadığı anlamına gelir. Bu görüşleri Reşid Rıza'nın görüşlerinin karşıtıdır. Ona göre, tarihsel olarak Arap ulusunun gelişmesi İslâm'la yakından ilintilidir, fakat Araplar temelde Müslüman bir ulus değildir; şayet Müslüman olmayı başaramamış olsalardı bile hâlâ Arap olacaklardı. Dolayısıyla Arapça konuşan Hıristiyanlar da Müslümanlar gibi, kesinlikle aynı anlamda Araptırlar ve kendi dinî geleneklerine ait hiçbir şeyden vazgeçmeksizin ya da İslâm'ı kabul etmeksizin Arap olabilirler. Hakikatte onların kendi Arap milliyetlerinin farkında olmaları kesinlikle kendi dinî gelenekleri yoluyladır; onların milliyetçiliği, Arap Ortodoksunun Antakya Patrikliği'ndeki Yunan idaresini kovma mücadelesi ve Doğu Arap Hıristiyanlarının Latin âdetlerinin, âyinlerinin ve düşünce yollarının saldırısını önleme mücadelesiyle başlamıştır.[16]

Tüm bu ortaya konulan düşünceler bağlamında, Arap milliyetçiliğinin doğasının; kültüre mi yoksa siyasete mi ait olduğu gibi önemli bir soru gündeme gelmektedir. Öte taraftan devlet olmayı başarma veya arzulama, milliyetçiliğin zorunlu bir unsuru mudur? Aşiretçilik, mezhepçilik, bölgecilik ve devlet milliyetçiliği gibi diğer çatışan bağlılıklar ve rakip kimlikler Arap milliyetçiliğinin Arap Vatanı'nda yerleşmesinde ve yayılmasında niçin kuvvetli engeller oluşturmuştur?

Aslında Arap milliyetçiliği ile birlikte gündeme gelen bu konular, tüm dünyada tartışılagelen milliyetçilik kavramının kültüre mi yoksa siyasete mi ait olduğu konusuyla paralellik arz etmektedir. Söylemleri, çağrısı ve siyasal gündemi Arap devletlerinin kendi coğrafî sınırlarının ötesine taştığı için kendisi de ulus-üstü bir ideoloji olan Arap milliyetçiliği, başlangıcında Osmanlılıkla daha sonra da diğer bir ulus-üstü ideoloji ve inanç olan İslâm'la rekabet etmek zorunda kalmıştır. Hemen hemen Ortadoğu'nun Arapça konuşulan her parçasının sömürgeci ya da emperyalist güçlerin egemenliği altında olduğu böyle bir dönemde, İslâmcılar ve Arapçılar, rekabet halindeyken bile, bazen birbirlerine hoşgörü gösterebilmektedirler.[17] Örneğin bir Filistinli, Suriyeli, Ürdünlü, Suudlu, Mısırlı, Tunuslu, Cezayirli veya Iraklının sadece kendi ülkelerine yönelik olan aidiyet ve sadakat duygularının kritik dönemlerde ulusca İslâmi ve diğer Arap referanslara kaydıklarını gözlemleyebilmekteyiz. Bugün bunun en somut örneklerini Filistin coğrafyasındaki el-Fetih-Hamas çatışmasında,

[16] Bkz. Sâtı' el-Husrî, *Muhadarât fî Nuşûi 'l-Kavmiyyeti 'l-Arabiyye*, Beyrut, 1985, s. 145 vd.
[17] Bkz. Adid Davişa, *Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa*, İstanbul, 2004, s. 77; Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century*, Princeton, 2005, s. 1-15.

Ürdün ve Mısır İhvan-ı Müslimin hareketlerinin ortaya çıktıkları ülkelerdeki resmî Arap söylemleriyle ve milliyetçilerle olan çatışmalarında görüyoruz.

Her ne kadar aşiretçilik, mezhepçilik, bölgecilik ve devlet milliyetçiliği gibi diğer çatışan bağlılıklar ve rakip kimlikler Arap milliyetçiliğinin önündeki engeller gibi dursa da genel anlamda Arap milleti düşüncesi, tüm Arapların zihinlerinin arka planında bir hayalet gibi durmaktadır. Milleti, hayalî bir cemaat olarak tanımlayanların görüşleri esas alındığında Arap milleti de hayalî bir cemaat gibidir. Tıpkı Smith Charles'ın dediği gibi: "Millet, hayalîdir, çünkü en küçük milletin bile üyeleri kendi milletinin diğer üyelerinin çoğunu tanımaz, onlarla karşılaşmaz ve onları duymaz. Buna rağmen hepsinin zihninde kendi toplumlarının bir hayali yaşar. Millet, bir cemaat olarak zihinde yaratılır çünkü içeride eşitsizlik ve sömürü ne kadar yaygın olursa olsun, millet her zaman derin ve yatay bir birliktelik olarak algılanır" [18] Kimi zaman bu hayalî Arap milleti mefhumu her bir Arap ülkesi halkının kendi özeline de inebilmekte ve tam bu noktada kurgulanmış Arap milliyetçiliği önündeki travmatik engeller ortaya çıkmaktadır. Bu engeller, esasen, her milleti oluşturan; dil, vatan, tarih ve din gibi temel unsurların farklı durumlarda ve etkileşimlerde istenmeyen bir yapıya dönüşebilmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle bu engeller, milleti oluşturan temel unsurlardan bir veya birkaçının, tamamlayıcı unsur olma vasfını kaybederek ana yapıdan ayrılmaları ve adeta bir bumerang gibi geri dönerek millet ana yapısını hedefleyen bir silaha dönüşebilmeleridir. Örneğin; tarih bağlamında düşünüldüğünde, Emevî döneminin Suriye tarafından, Abbasi döneminin ise Ürdün Haşimî Krallığı tarafından sahiplenilmesi gibi. Kimi zaman bu sahiplenilen değerler, bahsettiğimiz çerçevede, söz konusu devletlerin diğer Arap devletleriyle ilişkilerinde önlerine engel olarak çıkmaktadır. Diğer taraftan Irak ve Lübnan'da dinin, Suudi Arabistan ve Ürdün devletleri arasında vatan, tarih ve dil kavramlarının millet mefhumunun esas yapısına zarar verecek bir yapıya dönüşmesi gibi. Ayrıca tüm bu engellere, zaman zaman, mezhepçilik, kabilecilik/aşiretçilik ve şehirlilik/taşralılık ögeleri de eklemlenebilmektedir.

Osmanlı Devleti, 18. ve 19. yüzyıllarda parçalanmaya yüz tuttuğunda, mahalli hissiyat ve devletin eyaletlerindeki muhalefet, kendi liderlerini büyük şehirlerin dinî ailelerinde aramaya başlamıştı. Bu aileler varlıklarını ve toplumsal konumlarını, uzun yıllar, dinî sistemin altında sürdürmüş-

[18] Bkz. D. Smith Charles, *Imagined Identities, Imagined Nationalism: Print Culture and Egyptian Nationalism in Light of Recent Scholarship*, International Journal of Middle East Studies, XXIX, 4, s. 607-622.

ler, mahallî dinî yetkileri ellerinde bulundurmuşlardı. İmparatorluk boyunca dinî hiyerarşiyle birbirlerine bağlanmışlar ve sık sık, Peygamberin torunlarına layık görülen eşrafa ait ayrıcalıklı konuma sahip olmuşlardı. Bu gibi ailelerde dinî ilimler için gerekli bir mukaddime olarak Arap dili ilimlerine büyük önem verilmiş ve bu ilimler elden ele nakledilmiştir. Bu nakîbu'l-eşraf şemsiyesi altındaki zümre, Arap kökenliliklerini sık sık, Peygamber ya da İslâm'ın ilk kahramanlarından birinin torunu olma şeklinde dile getiriyordu. Onların soyluluk gururları, Arapların İslâm için neler yaptıkları duygusuyla karışmış ve her zaman ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e mensubiyetleri vurgulanmış, topluma ve geçmişe sorumluluk duyguları sürekli canlı tutularak güçlendirilmişti. Böylece bunlar bir anlamda Arap milliyetçiliği için 'Arap' olma şuurunun sözcüleri ve öncüleri olarak görülebilirlerdi. Diğer taraftan merkezî otoriteden uzak kalan bazı vilâyetlerdeki Osmanlı temsilcileri de farklı kimliklere yönelebilmekteydiler. Örneğin; Mısır'daki Mehmed Ali Paşa'nın oğlu ve en büyük yardımcısı İbrahim Paşa'nın: "Ben bir Türk değilim, Mısır'a çocukken geldim ve o zamandan bu yana, Mısır'ın güneşi benim kanımı değiştirdi ve beni bütünüyle Arap yaptı" sözleri meşhurdur.

Bu tür hareketlerin etkisiyle ve Osmanlı'nın Balkanlar'daki tebaası arasında milliyetçiliğin de yayılmasıyla, 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca Türklerle Araplar arasındaki farklılık bilincinin gitgide ayrıştırıcı olduğunu gösteren pek çok olay vardır. Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi, gerçek bir Arap milliyetçiliği 19. yüzyılın sonlarına kadar siyasi hedefleri olan ciddi bir harekete dönüşmemiştir. Daha sonraki dönemlerde ise Osmanlı Araplarının siyasi çıkar ve eylemleri; Abdülhamid'in saltanatı boyunca devam eden, önce açık sonra gizli mücadeleyle devletin genel siyasetine entegre edilmiştir. Mevcut sistemin muhafaza edilmesi için sadece Sultan ve onu destekleyenler çareler aramıyorlar başka birtakım odaklar da bunun için çaba harcıyorlardı. Bunlardan bazıları, devletin; Müslüman, gayrimüslim, Türk ve Türk olmayanlara eşit haklar tanıyan bir anayasal monarşiye dönüştürülmesiyle korunacağına inanmaktaydılar. Bu düşünce ilk ifadesini, 1860 ve 1870'lerde Paris ve Londra'da bulunan Yeni Osmanlılar'da ve 1875 darbesini yapan ve dolayısıyla ilk anayasal tecrübeyi başlatan Mithat Paşa'nın başını çektiği reformcu bürokratlar arasında bulur.[19]

Mithat Paşa ve Yeni Osmanlıların düşüncelerinin Arap dünyasındaki ilk savunucuları, ifade özgürlüğünün nispeten bulunduğu 1860 ve 1870'li

[19] Geniş bilgi için bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

yıllarda Beyrut'ta yayımlanan Arap dergilerinde düşüncelerini ifade etmeye başlarlar. Bunlardan bir tanesi Butros el-Bostani tarafından 1870'de kurulan ve kendisi ve ailesi tarafından on altı yıl boyunca yönetilen *ez-Zinân*'dır. Arap aydınlarının, o dönemde ortaya sürdükleri ve daha sonra Arap milliyetçiliğine de esin kaynağı olacak düşünceleri, özetle şöyledir: "Doğu bir zamanlar zengin ve medeniydi, sonra sahip olduklarını kaybetti. Kaybın sebebi kötü yönetimdi; çözüm iyi hükümettir. İyi hükümet ise ancak; katılım, dinin siyasetten ayrılması, yargının yürütmeden ayrılması, düzenli vergi takdiri, faydalı kamu işleri, mecburi eğitim, hepsinden öte adalet, değişik dinlerin mensupları arasındaki birlik ve vatan sevgisi, yani; Osmanlı vatandaşlarını birleştirecek bir vatanperverlik duygusu üzerinde kurulabilir."[20]

Bu dönemlerde, Arap milliyetçiliğine temel teşkil edecek bazı iddialar bulunmaktaydı. Arapçılık hareketinin milliyetçiliğe dönüşmeden önceki en büyük tezlerinden birisi "İslâm'ın gerilemiş olduğu"ydu. Onlara göre; İslâm, bid'atler yüzünden gerilemiştir. Bilhassa İslâm'ın ruhuna aykırı olan mistik aşırılıkların ortaya çıkmasıyla; önce taklit, daha sonra da aklın kullanılamaması ve aklın işlevlerinin reddedilmesi yüzünden İslâm, gerilemeye başlamıştır.

İslâm'ı bu kötülüklerden kurtarmak için bir hukuk reformunun, içtihad kullanılarak modern ve birleşmiş bir hukuk sisteminin kurulması gerekir. Bu reformların gerçekleştirilebilmesi için ise; doğru bir dinî eğitimle birlikte bazı hususların da yerine getirilmesi zorunluydu ki bunlardan en önemlisi, ümmet içindeki güç dengesinde Türklerden tekrar Araplara doğru bir değişimin sağlanmasıdır. Zira İslâm'ı gerilemekten ancak Araplar kurtarabilirlerdi. Çünkü Arap yarımadası ümmet içinde merkezî bir konuma sahiptir ve Arapça İslâmi düşüncenin dilidir. Fakat bunların yanısıra başka argümanlar da sıralanıyordu: Arap İslâm'ı, nispeten, modern bozulmalardan uzak kalmıştı ve bedeviler ahlâki gerileme ve despotizmin pasifliğinden de uzaktılar.

Osmanlı'nın yıkılışının hızlandığı dönemlerde Jön Türkleri destekleyen Ermeniler, son tahlilde, Ermeni milliyetçileriydiler. Bu minval üzere Araplar da kendilerini Arap milliyetçiliğine götürecek adımlar atıyorlardı.[21] Arap Müslümanlarını bu yöne iten ana kuvvet, muhtemelen Türklerin, bu yüzyılın ortalarında sistematik olarak öne sürdükleri hilafetin gücünün siyasi misyonuydu. Zayıflayan Osmanlı merkez idaresi zaman zaman kendisini güçlendirecek dinî argümanlar kullanmaktaydı. Bunun için

[20] *Ez-Zinân*, Beyrut, 1870, 15, 38.
[21] Bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, Ankara, 1964.

de en ideal malzeme hilafet ve onun karizmatik gücüydü. Osmanlı, güçlü olduğu dönemlerde hiçbir zaman bu argümanı arkasına alarak hareket etmemiştir ve tartışma konusu yapılmasına fırsat vermemiştir. Gerçi bu hilafet konusu ne zaman gündeme gelse klasik İslâmi öğreti geleneğini miras edinmiş olan Araplar tarafından olumsuz bir tepkiyle karşılaşmıştır. Onlar, hakiki hilafet anlayışının ne olduğunu atalarından öğrenmişlerdi ve bu gerçekte Arapların İslâm için yaptıklarından kaynaklanan gururlarıyla temelden bağlantılıydı. Sultan, İslâm'ın vazgeçilemez koruyucusuydu; Sultanı kabul edebilirlerdi fakat Sultanın bunun ötesindeki iddiasına inanamazlardı.

Tüm bunların sağlanabilmesi için çekim merkezinin tekrar Arabistan'a dönmesi zaruriydi. Ümmetin temsilcileri tarafından seçilmiş, Kureyş zincirine mensup bir Arap halifesi olmalıydı. Bu Arap halife, tüm İslâm dünyası üzerinde dinî otorite sahibi olmalı ve hilafeti uygulamada Müslüman yöneticiler tarafından atanacak bir istişare konseyi, Kureyşli halifeye yardımcı olmalıydı. Hicaz'da yerel bir konsey tarafından desteklenmiş geçici bir otorite bulunmalıydı.

Mekke Şeriflerinin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İngilizlerden başka herhangi bir cesaret kaynağı olmaksızın; Peygamberin başlıca torunları, inancın koruyucuları ve belli anlamda İslâm dünyasının manevi önderleri olduklarını öne sürmeye başladıkları görülmekteydi. İddiaları için sağlam bir temel yoktu. Kutsal yerlerin yöneticileri olarak biraz saygı görmelerine rağmen, dinî mevkilere sahip değillerdi. Kimi Batılı müsteşriklerin gözlemlerine göre, Mekke şerifleri Batı'daki benzerleriyle karşılaştırmak gerekirse, daha ziyade "kilise adamlarından çok Ortaçağ soyguncu şövalyeleri" ile mukayese edilebilirlerdi.[22]

Aslında yıkılış döneminde Osmanlı Devleti için en büyük tehlike, Jön Türk Hareketi'nin kendi içindeki çelişkisinden gelmişti. Jön Türkler devlet sınırlarına dahil tüm unsurlar için özgürlük ve eşitliği doğuracak, anayasal bir hükümet istemekteydiler. Bununla devleti bir bütün olarak muhafaza etmeyi ve dış baskıya karşı güçlendirmeyi hedefliyorlardı. Böylesi bir tutum ise merkezî hükümet ve Müslüman Türk unsurun, diğerleri üzerindeki hâkimiyeti anlamına gelmekteydi.[23] Aslında Jön Türkler herkesin paylaşacağı bir Osmanlı vatanperverliğine dayanan, tüm Osmanlı vatandaşları arasındaki eşitliği ve İmparatorluğun birliğini ve kuvvetini savunmuşlardı. Onlara göre bu, tüm vatandaşların hükümet ile aynı ve doğrudan bir ilişki sahibi olması anlamına geliyordu. Böylesi bir tutum da so-

[22] Bkz. Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İstanbul, 2000, s. 278.
[23] Bkz. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTKY, Ankara, 2000.

nuçta herkesin imparatorluk içindeki etnik ya da dinî topluluklar halinde değil, temelde ferdî vatandaşlar olarak düşünülmesi ve muhatap alınması anlamındaydı. Ancak gayrimüslimlerin çoğu ve Türk olmayan birçok Müslüman, özgürlük ve eşitlikten; bireysel özgürlükleri değil de topluluk için özgürlüğü ve topluluklar arasında eşitliği anladılar ve kendi çıkarlarını merkezî hükümetin gücünü ve müdahalesini artırmakta değil, topluluklarının haklarını korumakta ve eyaletlerin idari özerkliğini güçlendirmekte gördüler.

Bunun neticesinde Türkler ve Türk olmayanlar arasındaki uçurum büyüdü ve Araplar, Arnavutlar, Ermeniler liberalleri destekleme eğilimine girdiler. Sorunlu geçen uzun yıllardan sonra yönetim 1913'te Balkan Savaşı'nın ortasında düşünceleri liberalden ziyade milliyetçi olan bir grup Türk subayı tarafından ele geçirildi. Bu subaylar devleti çökünceye kadar idare ettiler ve bu süre zarfında Osmanlı milliyetçilerinin düşünceleri değişti.

Bu sürecin başlangıç noktasında, tek bir milli hissiyatı empoze etmenin devleti kurtarabileceği düşüncesiyle yola çıkılmıştı. Bu tek millî hissiyat ta Osmanlıcılıktı. Fakat Osmanlıcılığın bu rolü oynayamayacağı tedricen açığa çıktı. Zira bu söylem, çok hassas ve yapaydı ve nihayetinde yönetici aileye sadakatin dışında hiçbir şeye dayanmıyordu. Neticede tek etkili milliyetçilik, dil veya ırk gibi nesnel bir birlikten kaynaklanmış olanıydı ve böylece Osmanlı milliyetçiliği tedricen Türk milliyetçiliğine dönüştü. İmparatorluğun temeli Türkçe konuşan ve Türk kökenli olan herkesin paylaşacağı bir milli bütünlük olmalıydı. Devletin siyaseti, içerdeki Türklerin olduğu kadar dışardaki Türklerin de çıkarlarını yüceltmek olmalıydı. İmparatorluk tüm Türklerin anavatanıydı ve öyle olmalıydı. Bu düşünce, Türk unsurunun hükümetteki yerini sağlamlaştırma ve hattâ okullarda ve hükümette Türkçe'nin kullanımında ısrar edilmekle diğer etnik grupları da Türk kılma girişimi anlamına gelmekteydi. Zaten imparatorluk son birkaç yılda bu yönde hareket etmişti. Bugün bile hâlâ Arap dünyasının çoğunda Osmanlı Devleti, özellikle de geçmişte kültür merkezi olma misyonu üstlenmiş büyük şehirde yaşayan Araplar arasında, "Fetretu't-Tetrîk/Türkleştirme Dönemi" olarak adlandırılan o makus tarihi ile yâd edilmektedir.

1914-1939 yılları arasında, değişen hayat ve düşünce tarzları içinde kendilerine bir yer edinmeye çalışan Araplar, 1939 yılından itibaren girilen ulus-devletler çağında kendi devletlerine sahip olmuşlardı. Artık, Osmanlı Devleti parçalanmış ve Arap devletleri de tarih sahnesindeki yerlerini almışlardı. Ancak iş bununla bitmiyordu. Kurulan devlet ve devletçikler çok parçalı ve darmadağınıktı. Araplar kendi ulusal kültürlerini ye-

ni devletlerin kurumlarına yerleştirmeye çabalarken siyasi çalkantılarla birlikte rotalarını çizmeye çalışıyorlardı. Bu dönemde umut olarak bağlanılan en önemli ögelerden birisi yine Arap milliyetçiliği olmuştu. 1940-1950 arası, Araplar için kültürel kimliklerini yeniden keşfetmek ve tanımlamakla geçmişti. 1950'ler ve 1960'lar ise Arap milliyetçiliğinin güçlendiği ve zirveye ulaştığı yıllardı. Ama burada sorun, Arapların önderliğini kimin üstleneceğiydi. Daha Osmanlı Devleti yıkılmadan önce bile kendi aralarında bir iç çekişmeye sebep olan liderlik konusu; Hicaz/Mekke, Suriye, Irak ve Mısır arasında gidip geliyordu. Bir dönem Irak liderlik konusunda başı çekmiş gibi görünse de esas rolü Mısır oynamakta idi. Mısır Devlet Başkanı Abdunnasır 1950'li ve 1960'lı yıllarda, bütün Arap milliyetçilerince paylaşılan; Arapların siyasal birliği hedefi ve bu hedefi gerçekleştirme heyecanı olmadıkça, Arap milliyetçiliğinin amaçsız ve dolayısıyla da anlamsız bir inanç olacağı görüşünü dile getirdiğinde[24] Arap milliyetçiliğinin en önemli kuramcısı Sâtı' el-Husrî, buna tam destek vermekteydi. Arap milliyetçiliği hakkında çok sayıda yazı, makale ve söylevleri olan heyecanlı düşünür Sâtı', "aynı dili konuşan halkın, tek yüreğinin ve ortak ruhunun olduğunu ve bu yüzden onların tek millete mensup olduklarını ve birleşmiş bir devlete sahip olmaları gerektiğini"[25] savunuyor ve en mutlu milletlerin siyasal ve milli sınırları aynı olan milletler olduğuna dikkat çekiyordu.[26] Sâtı', Arap devletlerinin emperyalist güçlerin yapay ürünleri olduğunu düşünmekteydi. Emperyalist çıkarları doğrultusunda bu güçler, esasen devredilemez siyasal egemenlik hakkı olan bu doğal kültürel varlığı parçalara ayırmışlardı. Arap milletinin böyle kalleşçe parsellenmesinde güdülen amaç, Arapları siyasal olarak etkisiz ve askerî olarak zayıf bırakmaktı. Sâtı', bir yazısında yedi Arap devletinin İsrail'e karşı 1948-1949 Filistin Savaşı'ndaki yenilgisini "Araplar savaşı özellikle yedi devlet oldukları için kaybetmiştir"[27] şeklinde açıklamaktaydı.

Milliyetçi Arap Baas Partisi'nin kurucusu ve kuramcısı Mişel Aflak ise, neredeyse kutsallık atfedilen yazısında, Arap halkını yeniden diriltmek ve onun Arap dünyasındaki siyasal bölünmüşlük yüzünden kullanılamayan asli insaniyet ve yaratıcılığını yeniden canlandırmak için, partinin Arap milliyetçiliğine inancını bir misyon olarak ortaya koymuş ve 1947'de ilân edilen parti programının birinci maddesinde: "Araplar tek

---

[24] *El-Ehrâm*, Kahire, 19.11.1962.
[25] Bkz. Sâtı' el-Husrî, *el-A'malu'l-Kavmiyyetu*, Beyrut 1990, s. 98; Sâtı' el-Husrî, *Mâ Hiye'l-Kavmiye? Eb'ad ve Dirâsât alâ Daviet Ahdâs ve'n-Nazariyye*, Beyrut 1963, s. 58.
[26] Sâtı' el-Husrî, *Ârâ ve Ahâdîs fi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1964, s. 25.
[27] Sâtı' el-Husrî, *el-Urûba Evvelen*, Beyrut, 1985, s. 28.

millettir. Bu millet, doğal bir hak olan tek devlet olarak yaşama hakkına sahiptir. Zira, Arapların anavatanı bölünemez siyasal ve ekonomik bir bütündür. Hiçbir Arap ülkesi diğerinden ayrı yaşayamaz[28]" ifadesi yer almıştır. Ortaya konulan bu hedefin başarılı olabilmesi için Aflak, "yapay ve sahte ülke ve devletçikleri" gerçek bir Arap ulus devleti olarak birleştirerek bunu gerçekleştirmeyi öngörüyordu. Bu yüzden, Aflak'a göre, Arap birliği, yalnızca Arap milliyetçiliğinin asli unsuru değil, aynı zamanda Arap maneviyatının ve Arap aklının yeniden canlanmasının önkoşuluydu.

Ancak her ne olduysa 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra oldu. Arap milliyetçiliği artık hızlı bir inişe geçmiş ve Arap dünyası tekrar bir karmaşaya sürüklenmişti. 1967'den itibaren Arap milliyetçiliği kan kaybetmektedir. Bilhassa Irak'ın işgali ve 11 Eylül sonrasında Araplar, İsrail ve Batı karşısında küllerinden yeniden doğmaya çalışmaktadırlar. Ama bu süreçte Arap milliyetçiliği, "el-Mucerreb La Yucerreb / Denenmiş bir daha denenmez" Arap atasözüne uygun bir şekilde kendi misyonunu üstlenmeye cesaret edememektedir.

Son olarak Arap milliyetçiliğinin dünü, bugünü ve belki de geleceğini özetleyebilecek iki alıntıyı aktaralım. Bunlardan birisi 1933 yılında Kral Faysal'ın yapmış olduğu bir tespit:

> Irak içinde, hâlâ, yüreğinde hiçbir vatan sevgisi taşımayan, dinsel gelenek ve saçmalıklarla doldurulmuş, hiçbir ortak bağla birbirine bağlanmamış, şerre kulak veren, anarşiye eğilimli, ne olursa olsun sürekli her hükümete isyan etmeye hazır, hayal edilemeyecek kadar geniş kitleler var. Bu kitleleri eğiterek, öğreterek...ve iyileştirerek bir millete dönüştürmeye çalışıyoruz. Bu koşullarda bunun için ihtiyaç duyulan çabaların büyüklüğü, ancak, hayalin ötesindedir.[29]

Bugün, Amerika öncülüğündeki Batılı güçlerin bölgede çaresizlik içine düşmüş ruh hallerine benzeyen bir durumu geçmişte yaşamış olan Kral Faysal'ın yukarıdaki bu düşünceleri, bugün Orta Doğu'ya demokrasi yerleştirecekleri bahanesiyle gelen Amerika ve müttefiklerinin "yanlış hesap Bağdat'tan döner" deyimini haklı çıkarmak üzere olduklarının bir öngörüsü gibidir. Diğer taraftan, Faysalın bu düşünceleri, geçmişten günümüze Arap milliyetçiliğinin tanımını yapmaya ve sınırlarını belirlemeye çalışan Arap milliyetçiliği teorisyenleri ve Batılı Ortadoğu uzmanlarının da yanlış değerlendirmeler içindeki hallerinin bir tespitidir sanki. Arapları Arap milliyetçiliği bağlamında yeniden şekillendirmek isteyen bu kuramcıların kuramsal dünyada ve masa başındaki tasarımları; "yanlış he-

[28] Bkz: http://www.baath-party.org/constitution.htm
[29] Bkz. Naci Şevket, *Sîra ve Zikrayâtu Semânîne Âmen: 1894-1974*, Bağdat 1990, s. 622 vd.

sap Bağdat'tan döner" misali Bağdat'tan mı dönmektedir? Yoksa durum, Şamlı bir Ortodoks Hıristiyan, Beyrut Amerikan Üniversitesi profesörlerinden, seçkin bir Ortaçağ tarihçisi ve bütün bir milliyetçi nesil için danışman olarak kabul edilen Konstantin Zurayk'in (1909-2000), 1939'da ulusal bilinç üzerine yazdığı makalelerden oluşan kitabındaki tasviri gibi midir?:

> Arapların temel problemi kendilerinin hiçbir görüşleri olmamasıdır; görüşlerimiz olmaksızın, ferdî arzu ve heveslerimizi bir prensipte temellenen bir organizasyona tâbi kılamayız; dolayısıyla bir grup olarak başarılı bir şekilde hareket edemeyiz. Milliyetçilik bizim ihtiyacını duyduğumuz görüştür: Yani, bir kolektif duygu, bir toplum yaratma ve sürdürme arzusu, fakat belli bir tarzda ilhamını ve prensiplerini bir dinden, kendi dinimizden alan bir toplum. Araplar için bu din ancak İslâm olabilir.[30]

Kaynakça

Adid Davişa, *Arap Milliyetçiliği: Zaferden Umutsuzluğa*, İstanbul, 2004.

Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İstanbul, 2000.

Ali H. ed-Desûkî, *The New Arab Political Order: Implications for the 1980's*, Colorado, 1982.

Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTKY, Ankara, 2000.

Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, New York, 1998.

Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezi'nin oluşumu (1929-1937)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 309.

D. Smith Charles, *Imagined Identities, Imagined Nationalism: Print Culture and Egyptian Nationalism in Light of Recent Scholarship*, International Journal of Middle East Studies, XXIX, 4.

El-Ehrâm, Kahire, 19.11.1962.

Ernest Renan, *What is a nation?, [Lecture at Sorbonne, 11 Mart 1882 in Discours et Conferences]*, Paris, Calman-Levy, 1887.

Ez-Zinân, Beyrut, 1870, 15, 38.

Geoff Eley ve Ronald Grigor Suny, ed. 1996 "*Becoming National: A Reader*" New York and Oxford: Oxford University Press, 1996.

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

http://www.baath-party.org/constitution.htm

Konstantin Zurayk, *el-Va'yu'l-Kavmî*, Beyrut, 1939.

Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiye*, İstanbul, 1992, s. 368

Naci Şevket, *Sîra ve Zikrayâtu Semânîne Âmen: 1894-1974*, Bağdat 1990.

[30] Bkz. Konstantin Zurayk, *el-Va'yu'l-Kavmî*, Beyrut, 1939, s. 112-210.

Satı' el-Husrî, *Ârâ ve Ahâdîs fi'l-Vataniyye ve'l-Kavmiyye*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

Satı' el-Husrî, *Ârâ ve Ahâdîs fi't-Tarîh ve'l-İctimâ'*, MDVA, Beyrut, 1985.

Sâtı' el-Husrî, *el-A'malu'l-Kavmiyyetu*, Beyrut 1990.

Sâtı' el-Husrî, *el-Urûba Evvelen*, Beyrut, 1985.

Sâtı' el-Husrî, *Mâ Hiye'l-Kavmiye? Eb'ad ve Dirâsât alâ Daviet Ahdâs ve'n-Nazariyye*, Beyrut 1963.

Sâtı' el-Husrî, *Muhadarât fi Nuşûi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1985.

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

İki Klasik: Vico ve Fichte



"Giambattista Vico'nun Yeni Bilim' inde kullanılan ünlü gravür"

The New Science of Giambattista Vico, Cornell University Press, 1984

VICO VE MİLLİYETÇİLİK

Sema Önal Akkaş*

Giambattista Vico (1668-1744) bir İtalyan kültür filozofudur. Onun yaşadığı dönemde İtalya ve Avrupa'daki toplumsal sarsıntılar, onu toplumun ve tarihin yapısını ve oluşumunu, bunların nedenlerini ve kökenlerini araştırmaya yöneltmiştir. Sonraki dönemlerde, İtalya'da Fransız Devrimi'ne dayanan çok sayıdaki yerel baronun gücünü ve ayrıcalıklarını kaldırmak isteyenler Vico'ya hayran olmuşlardır. Bu baronlar, 1799'da sürgün edildikten sonra Vico'nun fikirleri Milano'da ve pek çok yerde yayılmaya başlamıştır. Alman Tarih Okulu'nun kurucusu Fransız Karl von Savigny (1779-1861), kanun, kanunun korunması ve kanunun bir ulusun geçmişinin doğal üretimi olduğu fikrinde Vico'yu öncü bir dâhi olarak görmüştür.[1]

Vico'da, Rönesans düşüncesi ile on yedi ve on sekizinci yüzyılın düşünce izlerine rastlamak mümkündür. Rönesans'la birlikte, bildiğimiz gibi bağımsız ulus-devlet anlayışı gelişmiştir. Hobbes, Machiavelli, Jean Bodin, Hugo Grotius, Selden, Pufendorf gibi düşünürler, Vico'nun da bizzat belirttiği gibi doğal hukuk ve devlet modelleri bakımından onu etkilemişlerdir. Ortaçağ'da hemen hemen her konuda din esas alınarak yapılan yorumlar, Rönesans ve Hümanizm akımı ile doğrudan doğruya tabiatın araştırılmasına ve bir varlık olarak insanı anlamaya yönelmiştir. Yine Rönesans'ta Grek ve Latin klasiklerinin incelenmesiyle düşünce, mitolojiden başlayarak felsefeye yönelmiş, din, insan ve tabiat olayları

---

* Y. Doç Dr. Sema Önal Akkaş, Mersin Üniversitesi İktisadi idari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Peter Burke, *Vico*, s. 3. Oxford University Press, 1985.

din temelli değil de sırf merak sonucu ve araştırma olanaklarının sınırlarına göre şekillenmiştir. Vico'da bütün bu kültür oluşumlarının izlerini ve hattâ sentezini bulmak mümkündür. Vico'nun temel varsayımı, insanın toplumsal bir varlık olduğudur. Bu nedenle, o, bir toplum nasıl oluşmaya başlamıştır sorusundan yola çıkarak toplumun yapısını araştırmak ister. Toplumu araştırmak tarihi de araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Vico, tarihsel ve toplumsal olayları oluşturan yasalar bulmak peşindeydi. Çünkü, ona göre tabiatta nasıl yasalar varsa aynı zamanda bir tabiat varlığı olan insan toplumunda ve tarihte de yasalar olmalıdır. Dolayısıyla Vico, insan tabiatının kanununun ilkelerini ve insanlardan oluşan ulusların kanunlarının ilkelerini bulmaya çalışmıştır.

Kültür ve medeniyet bir ulus içinde doğup gelişebilir. Ulus kuramamış toplumlarda kültür ve medeniyetten söz edilemez. Ulusların kuruluş hikâyeleri, efsaneler, destanlar, halk hikmeti, siyasi birlik vs. bir milleti millet yapan öğeler olarak karşımıza çıkar. Milliyetçilik esas itibariyle tarih hakkında bir yorum ve bu yoruma bağlı olarak öngörülen uygulamalardan ibarettir. Milliyetçiler, millet denilen topluluğun belli bir tarihî süreçte oluştuğunu iddia ederler. Bu topluluğun sahip olduğu, onu başkalarından ayırt eden özellikler uzun bir zaman içinde gelişmiştir. Başka ulusların hayatları farklı olduğu için, onu başkalarından ayırt eden hayat tecrübesi de farklı olacaktır. Böylece hayatı ve hayat tecrübesi birbirinden farklı olan fakat kendi içinde benzerlikler gösteren topluluklar birer ulus teşkil ederler. Bir ulusun hayatı derken o ulusun tarihini, hayat tecrübesi derken de yine o ulusun kültürünü anlarız.[2] Ulusların dillerinin ve dinlerinin kaynağı hep eskilere dayanır. Ulus ile tarih arasındaki ilişki, milliyetçilik için iki yönden önem taşır:

Birincisi, tarihin bir ulusun hayatında objektif bir önemi vardır. Eskiden bugüne birçok şey getirmişizdir. Bunlar, aile, örf, gelenek, görenek, töre, merasim vs. gibi toplumsal hayatımızı idare eden kurumlarımızda yansıdığından objektif ve ispat edilebilir bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır.[3] Bu tür toplumsal kurumlar aynı derecede olmasa da bütün ulusların hayatında mevcuttur.

İkincisi, tarih bir ulusun hayatında subjektif bir önem taşır: Ortak bir tarihe sahip olma bilinci. Bu, milliyetçilik düşüncesinde tarih-şuuru denilen şeydir. Ortak tarih şuurunun oluşması, o ulusun toplumsal kurumlarına ve kültürel değerlerine meşruluk ve güç kazandırmakla kalmaz, mâzi

[2] Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, s. 70, Ötüken, İstanbul, 1989.
[3] a.g.e., s. 78.

birliği yeniliklere temel bulmakta faydalı olabilir. Şu halde geçmişin bir toplumsal hafıza olarak korunması gerekir.

Bu genel fikirler çerçevesinde Vico'nun milliyetçilik anlayışına baktığımızda, onun milliyetçilik kavramını temelde iki esasa dayandırabiliriz: Sosyal hafıza ve tarih şuuru. Ulusların dünyasını incelediği *Yeni Bilim* adlı eserinin, ilâhi inayetin sivil teolojisi olduğunu iddia eden Vico, Hıristiyan dinine mensup biri olarak tarihte ilâhi inayetin varlığını temel tez olarak alır. Kutsal kitabın da bildirdiği gibi İbranilerin dünyadaki en eski ulus olduklarını ve toplumsal hafızalarını başlangıçtan beri daima koruduklarını iddia eder. Vico, bütün dünya uluslarını İbraniler ve gentiller[4] olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre, gentil uluslar kehânetler üzerine, İbrani ulusu da kehânetleri yasaklayan İbrani dini üzerine kurulmuştur. Bu, Vico'nun aksiyomlarından biridir ve bu aksiyom eski ulusların gentiller ve İbraniler diye ayrılmasının nedenidir. Vico'ya göre, Romalılar hariç, bütün diğer eski gentil milletlerin tarihi hakkında bildiğimiz her şeyi Grek tarihinden öğrenmekteyiz –görüldüğü gibi burada Vico, Roma ulusunu hariç tutarak bir tür milliyetçilik örneği sergilemektedir. Aşağıda bu konuya değinilecektir. Ona göre, insanların dünyası her yerde din ile başlamıştır. Vahşiliği en aza indirmenin ve insani bir toplum kurmanın yolu dindir. Dolayısıyla, her gentil ulusun kendi baş tanrısı (Jove) vardır.[5]

Gentil insanlık, Vico'nun saptamasına göre, Nuh tufanından sonra yeryüzüne dağılarak babaları Nuh'un öğrettiği doğru dini unutan ve bu dinden saparak vahşiler gibi yaşamaya başlayan gruptur. Vico, bu gentil insanlığın yeryüzünde toplumları, ulusları ve yönetimleri nasıl meydana getirdiklerini araştırır. Bu sorunun cevabını "ortak duyu" kavramında bulur. "Ortak duyu" (common sense) bir ulusun oluşumundaki temel kavramdır. Bugünkü hayatımızda da bulunması şarttır. Ortak duyu, bütün bir sınıf, bir halk, bir ulus veya tüm insan ırkı tarafından paylaşılan, üzerinde düşünülmeksizin verilen hükümdür. Birbirini tanımayan tüm ülkeler arasında yayılan benzer düşünceler ortak bir gerçeklik zeminine sahip olmalıdır.[6] Buradan da ulusların ve dünya tarihinin ortak ilkeleri çıkar.

Vico'ya göre her ulus, kendisinin en eski olduğunu iddia etmiştir. Bunun için vesikalar sunmuştur. Halbuki, ona göre dünyanın en eski halkı olma iddiası Yahudilerin hakkıdır. Sonra Kalde gelir. Çünkü önce iç ulus-

---

[4] Gentil: Vico'ya göre kitaplı dinlerden habersiz, kendi tanrılarını kendileri yaratan ve dünya üzerinde kendi kendilerine medeniyet seviyesini yakalayan gruptur. Ancak Vico, ilâhi inayetin, insanın tabiatına yerleştirdiği bir özellikten dolayı gentil insanlığın medeniyet kurabildiğini söyler.

[5] G. Vico, *New Science*, paragraf 167, 168, 171, 176, 193.

[6] a.g.e., paragraf 142, 144, Peter Burke *Vico*, s. 80.

lar sonra deniz ticareti ile uğraşan uluslar nüfuslanmışlardır. Kaldeliler ona göre ilk gentil ulustur. Kaldeli ilk gentil bilge Zerdüşt'tür. Ona göre, her ulus birbirinden habersiz ve etkilenmeden aynı kurumları oluşturabilir, aynı çağlardan (tanrılar, kahramanlar ve insanlar çağı) geçer ve aynı medeniyet seviyesini yakalayabilir. Bunun temeli ve kaynağı ilâhi inayettir. Çünkü, ona göre tanrı ilâhi inayeti ile, düşmüş olan insanlığı yükseltmiş ve bugünkü medeniyet seviyesine getirmiştir. Eğer ilâhi inayet olmasaydı bu insanlık büyük yeryüzü ormanındaki vahşi durumuna devam edecekti. Halbuki, tanrının insanın tabiatına koymuş olduğu yasa dolayısıyla (toplumsal bir varlık olma yasası) insanlar ister istemez toplum halinde yaşamaya ve her bir topluluk kendi ulusunu kurmaya adeta mahkûmdur. Çünkü bu durum insanın tabiatı gereği böyle olmak zorundadır. Görüldüğü gibi Vico, temele insan tabiatını yerleştirmektedir. İnsan tabiatında nasıl doğma, büyüme, gelişme, yaşlanma ve ölüm varsa aynı şekilde insanlardan oluşan ulusların tabiatı da böyledir; toplumlar da doğar, büyür, gelişir, geriler ve yok olur. Ancak, insanlar öldükten sonra nasıl çocukları onların soyunu devam ettiriyorsa aynı şekilde yok olan ulusların içinden de yeni ve genç uluslar ortaya çıkabilmektedir.

Vico, ulusların tarih içindeki döngüsüne dayanan bir tarih felsefesi yapmaktadır. Bunu Roma ulusunun geçtiği çağlara ve bu çağların özelliklerine dikkat çekerek göstermeye çalışırken, aynı zamanda Roma ulusunu yüceltmektedir. Roma ulusunun kuruluşunu efsanelere dayandırmaktadır. Ama aynı zamanda bütün eski ulusların temelinde böyle efsaneler olduğunu ifade etmektedir. Onun tarih felsefesi, Roma ulusu üzerinde dönmekte ve Roma ulusu bağlamında ispat edilmeye çalışılmaktadır. Elbette Vico'nun, içinde yetiştiği kültürden örnek vermesi doğaldır. Ancak, Roma ulusu ve devletinin geçirdiği aşamaları bütün uluslara ve bütün insanlığa yayması gerçeklikle bağdaşır bir doğruluk mudur? Keza, bütün ulusların hayatının aynı şekilde teşekkül ettiğini söylemek güçtür. Bu durum sadece Vico'nun bir öngörüsüdür. Ayrıca, "Vico, Asya, Avrupa ve Rusya'nın kendi çağındaki durumuna yönelttiği toplu bir bakış ile kendi çağında hümanitenin tüm uluslarda genişliğine yaygınlaştığını belirtir. O, Hıristiyan monarşilerin bazı barbar ulusları egemenlikleri altına almaları halinde hümanitenin tüm dünya uluslarına yayılabileceğini de söyler."[7] Dolayısıyla Vico, din birliğine dayalı bir milliyetçilik çerçeve-

[7] Karl Löwith, *Vico.* [(Karl Löwith'in Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Dünya Tarihi ve Kutsal Tarih) adlı yapıtının VI. Bölümünden kısaltılarak çevrilmiştir. Stuttgart, 1953, Kohlhammer Verlag, s. 109-128] *Tarih Felsefesi* s. 206 Doğan Özlem, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1994.

sinde görüşlerini sunmaktadır. Şimdi, bu düşüncenin köklerinin nereden geldiğini göstermeye çalışalım.

Vico bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğu gibi Roma ulusunun, devlet ve kanun bilinci bakımından bütün dünyaya örnek olabilecek bir milli karaktere sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Roma'nın geçmişini gentil tarihin başlangıçlarına kadar geri götürür. Mitolojiye göre, Romulus, Roma'yı Latium'un daha eski şehirlerinin ortasında bir sığınak açarak kurmuştur. Eski Roma tarihi, Grek kahramanlık tarihinin devam eden bir mitolojisidir. Romalıların, dünyanın kahramanları olmalarının nedeni bu olmalıdır. Zira, Roma, Latium dünyasının diğer şehirlerini, sonra İtalya'yı, en sonunda da tüm dünyayı kendisine boyun eğdirmiştir. Ona göre bütün dünyaya örnek teşkil edecek olan Roma hukukunun temelinde ilâhi inayet fikri vardır. Uluslar bu inayetle vücuda gelirler ve dünyadaki varlıklarını sürdürürler. Vico, eski zaman Roma medeniyetleri üzerine en bilgili yazar olan Marcus Terentius Varro'nun *İlâhi ve İnsani Kurumların İlkçağları* olarak adlandırdığı büyük eserinde –bu eserin kayıp olduğunu belirtir– kaydettiği dünyanın üç büyük zamanından bahseder. Varro'ya dayanarak On İki Levha Kanunu'nun Atina'dan Roma'ya getirildiği masalına inanmaz (Censorinus'a göre *Doğuş Günü 21*). Eski ulusların ilâhi ve insani bütün kurumları ona göre, yerli Latium kökenlidir.[8]

Vico, bütün ulusların, dünyanın en eski ulusunun kendisi olduğu şeklinde bir iddiası olduğunu ve bunu ispat için vesikalar sunduğunu gözlemlemiş ve bu savını Diodorus Siculus ile desteklemiştir. Vico'ya göre, İbranilerin dünyamızdaki ve kutsal tarihteki ilk insanlar olması ve dünyanın başlangıcından beri belleklerini koruyabilmeleri aşılmaz bir delil olmalıdır. Vico, burada modern Batı medeniyetinin müşterek temellerinde bulunan fikirleri tekrar etmektedir. Bilindiği gibi, "modern milliyetçilik 18. yüzyılın ikinci yarısından daha eski değildir. Milliyetçiler "etnografik bir malzeme" olarak daima var olmuşlardır. Fakat milliyetçilik, asıl Fransız Devrimi'nden bu yana grup bilinci şeklinde her yana yayılmıştır...19. yüzyıl süresince ulus-devlet, bir ideal ve siyasi bir düzenin en mükemmel biçimi olarak kabul edilmiştir ve ulus, bütün gerçek kültürün ve ekonomik refahın kaynağı olarak tanınmıştır."[9] Ancak daha önce, Vico'nun ulusların döngüsünü anlatan *Yeni Bilim* adlı eseri tarihçileri ve özellikle Herder aracılığıyla Alman Tarih Okulu'nu etkilemiştir. Milliyetçilik akı-

[8] G. Vico , *New Science*, Paragraf 5, 6, 40, 52, 160.

[9] Hans Kohn, *The Roots of Modern Nationalism*, Comite International des Sciences Historiques, Zurich 1938 Presses Universitaires de France, Paris.

mı bakımından bir ulusun kültürel yapısını inceleyen ve bunu "hümanite" kavramı çerçevesinde değerlendiren Herder, Vico'nun ulus hakkındaki düşüncelerinden etkilenmiştir. Herder, dünyayı çeşitli çiçekler içeren bir bahçe olarak kurgular ve bütün ulusal kültürler arasında bir uyumun mümkün olduğunu söyler. Ona göre, çeşitli milliyetçilik fikirleri arasında çatışma olması için bir neden yoktur.[10] Vico, her ulusun birbirinden etki almadan insani tabiatının gereği olarak ulus kurabileceği ve aynı toplumsal kurumları oluşturabileceği iddiasını ilâhi inayete dayandırır. Buna benzer şekilde Herder'de de doğada ve tarihte bir tanrısal açılım (offenbarung)[11] söz konusudur:

> Ancak, Hans Kohn'a göre, modern milliyetçilik temelini modern Batı medeniyetinin müşterek temellerinden almaktadır. Yani eski Juda ve Hellas'tan. Bu iki halk, modern milliyetçiliği, yalnızca siyasi boyutta değil kültürel bir biçimde de karakterize eden temel özelliklerden bazılarını geliştirmişlerdir. Her İbrani ve Grek milliyetçileri üyesi, diğer halklardan ayrı bir grup olma bilincini ve özel dinî veya kültürel bir misyonu emanet almış olma bilincini paylaşmışlardır. Her iki halk hem bütün diğer İlkçağ halklarından farklı olarak krallık ve rahiplik fikrini geliştirmişler hem de grubun her bir üyesine bir asalet vermişlerdir. Yahudiler, Sözleşme (Akit), seçilmiş halk ve modern milliyetçiliğin daha sonraki ögeleri olan kurtarıcı krallık fikrini geliştirmişlerdir. Tıpkı Grek şehir-devletinin vatanseverliğine ilişkin fikirleri ve Helenler ve Barbarlar arasındaki ilişki gibi.[12]

Vico'nun milliyetçiliğinin temelinde de bu öğeleri görüyoruz. İnsanlık tarihini İbraniler ve Gentiller şeklinde ayırdıktan sonra, dünyanın ilk halkı olarak Yahudileri göstermesi ve Kutsal kitaba, Eski Ahit'e dayanması, ayrıca, gentil dünya hakkındaki bütün bilgileri Greklere borçlu olduğumuzu söylemesi, bu iki kaynaktan beslendiğini açıkça göstermektedir.[13]

Hans Kohn'a göre, "Eski ibranilerin ve Greklerin milliyetçiliği, kökende ırkçı idi. Daha sonra bunun da üstüne kültürel ve ahlâki özellikler yüklendi. Son olarak Paul ve Büyük İskender ile kültürel ve dinî milliyetçilik özel veya ulusal temelini kaybetti. Artık kan değil, ruh (spirit) dikkate alındı. Büyük İskender'in evrensel imparatorluk fikri Stoa felsefesini ilham etti. Roma dünya imparatorluğu, Kartaca ve Korint'in yıkımıyla ve Stoa felsefesinin etkisiyle uyumlu bir hal aldı. Roma İmparatorluğu, Grek

[10] Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, s. 183.
[11] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 52, Anahtar Yayınları, İstanbul, 1994.
[12] Hans Kohn, a.g.e.
[13] G. Vico, *New Science*, paragraf 52, 54, 125.

medeniyetinin evrensel biçiminin mirasçısı; Hıristiyanlık da Judaismin evrensel mirasçısı oldu. Bunların Hıristiyan Roma İmparatorluğu içindeki kaynaşması Rönesans'a kadar Avrupa'yı da etkisi altına alarak siyasi düşüncenin evrenselliğini üretti." Bu kültürel ve siyasi birikimin içinden gelen Vico, Roma'da gelişen Stoa düşüncesinin de etkisiyle evrensel kanun ve hak anlayışını geliştirdi. Ona göre, Roma imparatorluğu'nun temelinde bu evrensel kanun anlayışı vardır. Bu nedenle, Roma imparatorluğu bir dünya imparatorluğu olabilmiştir. Roma hukuk tarihi ona göre modern düşüncenin etkisi altındaki Avrupa'nın gittikçe artan siyasi sorunlarıyla büyük bir zıtlık taşır. Ona göre otorite anlayışı ve bâtıl inançlar erken Romalıları Grek felsefesinin septisizminden korumuştur. Romalıların önce büyük bir şehir ve sonra da imparatorluk kurmasına izin vermiştir. Halbuki, modern siyaset felsefesi, Avrupa toplumunun bu akıldışı (irrasyonel) temellerini küçük görmüştür. Bu noktada Vico'nun gayreti Roma siyasetinin arkasında ilâhi inayete dayanma özelliği olduğunu göstermektir ki bunu modern düşünürler de kabul etmişlerdir. Böylece Roma'yı her ulus için siyasi açıdan bir örnek olarak almışlardır. Vico, anti-modern siyaset teorisini modern sosyal bilimin görüşü altında temsil eden ilk düşünürdür. Vico, geleneksel toplumları savunurken "kan, toprak, haç (din birliği) gibi anti-modernlerin dilini kullanmaz. Çözümleyici bir şekilde bunların yerine aile, din ve mülkiyet gibi "insanlığın üç ortak duyusu"ndan bahseder. Bunlar ona göre her toplumun temelidir ve her toplum bu üç şeye dayanır. Gelişmiş cumhuriyetlerin karşısında geleneğe dayanan toplumları savunmaz.

Vico, Roma'nın Atinalılara ve Ispartalılara üstünlüğünü vurgular. Çünkü Romalılar, evrensel hak kavramının ilâhi ve insani şeylerin bir karışımı olduğunu anlamışlardır ve bu nedenle de köklü ve sağlam bir hukuk ilmi kurabilmişlerdir. Bu Roma hukuk ilmi Atina ve Isparta değerlerinin karışımıdır. Romalılar, Atina toplumunun yüce değeri olan doğruluk (truth) ile Isparta toplumunun yüce değeri olan eşitliği (equality) nasıl birleştireceklerini bilmişlerdir.[14]

Görüldüğü gibi Vico, bugünkü anlamda tam bir milliyetçilik duygusuna sahip değilse de, milliyetçi tutumlar sergilemektedir. Dünya tarihinde Avrupa'daki Rönesans ve Reform akımlarına baktığımızda, bu iki akımın eski klasiklerin yurttaşlık düşüncesini ve Kutsal Kitabın milliyetçiliğini yeniden canlandırdığını görürüz. Vico'yu da insanlığın ilk yaratımları olan mitolojiden başlayarak toplumun yapısını ve bir ulusun nasıl teşek-

[14] Mark Lilla, *The Making of an Anti-modern*, G. B. Vico, s. 111, Harvard University Press, 1994.

kül ettiğini araştırması ve tarihi ilâhi inayetin bir açılımı olarak görmesi bakımından Kutsal Kitabın milliyetçiliğini yeniden canlandıranlar arasında sayabiliriz. Ancak, Hans Kohn'a göre,

> milliyetçiliğin yeniden keşfi, hümanist düşüncenin sınırlı bir alanı içinde kalmıştır ve Rönesans düşüncesinden habersiz olan kitlelere yayılmadığı gibi onlar arasında Rönesans literatürü de bilinmeden kalmıştır. Bütün halkın ulusal bilincinin bir bütünleşmesi olarak kültürel milliyetçilik gelişememiştir. Rönesans'a özgü tavır, laik rasyonalizmin yeniden doğumuna uygun ve Reformasyon ve Reformasyon karşıtı Avrupa'nın yeni dinî düşüncesiyle süpürülmüştür. 18. yüzyıl ve sonraki iki yüzyıl tekrar kozmopolit düşünce egemen olmuştur. Rönesans, İngiltere'ye Kıta ülkelerinden sonra gelmiştir. Burada Rönesans ve Reformasyon çağdaştır. Milliyetçilik fikirleri İngiltere'de 15. ve 16. yüzyılda klasik kaynaklarla, esas olarak da 17. yüzyılda eski Ahit'le gelmiştir. Cromwell ve Milton modern milliyetçiliğin ilk temsilcileri oldular. Ama bu milliyetçilik dinî bir kılıf içinde fakat politik birtakım işaretlerle de dolu idi. İngiltere devriminde Eski Ahit'in fikirleri, sözleşme (Covenant) fikri, seçilmiş halk fikri, kurtarıcı krallık fikri İngiltere'de kabul edildi ve uygulandı. İngiltere'nin yeni ulusal bilinci, Tanrı'nın halkı bütün ulusa nüfuz etti ve Kutsal kitap herkes tarafından okundu. İngiltere modern anlamdaki milliyetçiliğin ilk ulusu oldu. Bu gelişmiş milliyetçiliğin bir sonucu olarak dinle zıtlaşmaya gidilmedi. İngiliz karakteri, herhangi bir problem doğurmayacak kadar doğal bir şekilde öne çıkarıldı.[15]

Bazı modern yorumcular, Vico'nun İbranileri dünyanın ilk halkı olarak kabul etmesinden dolayı onlara özel bir yer verdiğini düşünmüşlerdir. Bu görüş St. Augustine'in paganlar ve İbraniler biçimindeki ayrımında da görülebilir. İbranilerin yozlaşmış ya da doğru yoldan sapmış grubu olan Pagan tarihi, İbranilerin hayat tecrübesinden ayrılamaz. İbraniler ve paganlar arasında bir bağ vardır. Buradaki amaç, Augustine'in düşüncelerini genişleten Orasius'a göre, Tanrı şehri ve İnsanlar şehri arasındaki paralelliğin Eski Ahit aracılığıyla sembolik olarak anlaşılmasıdır. Hattâ Francesco Bianchini'nin görüşüne göre, İbraniler seçilmiş halktır, insanlığa faydalı olan bütün bilgilerin ve sanatların sahipleridir. Bu yorum Babil Kulesi ile temellendirilir. Bu kulenin işçileri, ataları Nuh'un dilini konuşmaktadırlar. Bu nedenle her dil Nuh'un dilinin izlerini taşımaktadır. Ya Nuh İbranice konuşmuştur ya da İbrani dili kökendeki dile en yakın

[15] Hans Kohn, a.g.e., s. 245.

olanıdır. İbranilerin pagan komşuları, onların bu hikmetini ve becerilerini taklit etmiş, ödünç almış veya çalmışlar ve yozlaştırmışlardır. Bazı yorumculara göre de İbraniler komşularına göre daha az kültürlü insanlardır, yeni fikirlere düşmandırlar ve özel olduklarına inanarak gururlanırlar. Bütün bunlar İbrani ve paganlar arasındaki etki ve değişimin incelenmesini gerektirir. Vico aslında bütün bu etki ve değişimlere karşı kayıtsız durur gibidir. Bu etki ve değişim, ona göre ilk insanlar hakkında bilinenlerden daha karmaşıktır. Vico'ya göre kültürel gelişme sanıldığı gibi batini (esoteric) hikmete sahip seçkin bir grup tarafından diğerlerine öğretilmiş değildir. Bu düşünce ona göre, "bilginlerin kibrinden başka bir şey değildir." Bir Ortodoks için ise Vico'nun niyeti, tarihte Tanrı'nın elini aramaktır. Üçleme (Trinity)'nin içsel görünüşünü belirten ve Hıristiyanlığın, insanlığın gerçek dini olduğunu anlatan işaretleri bulmaktır.[16]

Vico'ya göre, ulusların kurumlarını oluşturmasında ilâhi inayet etkindir. Halbuki, Hobbes, *Sert ve Vahşi Adamlar* adlı eserinde toplumsal kurumları oluşturan ilâhi inayeti görmekte başarısız olmuştur. Vico, bu bakımdan Hobbes'u eleştirir. Çünkü ona göre, Hobbes, kurumları oluşturan ilkeleri araştırırken asıl konudan çok uzaklaşmış ve Epikürcülüğün "şans" anlayışından dolayı hataya düşmüştür. Ayrıca, Grek felsefesine, kesinlikle yoksun olduğu çok büyük bir kısmı ilâve ederek Grek felsefesini zenginleştirmeyi düşünmüştür. Hobbes'a göre, eksik kısım şudur: İnsan ırkının tüm toplumlarında insanın incelenmesi. Ama Hobbes, giriştiği bu çabanın asilliğine rağmen olumsuz bir sonuca varır. Zaten, Vico'ya göre, Hıristiyan dini bu konuda kendisine ilham vermeseydi, Hobbes bu projeyi kavrayamazdı bile. Hıristiyan dininin anlatmaya çalıştığı şey, sadece adalet değildir, bunun yanında, bütün insanlık için iyilik yapmaktır. İşte, bu noktada Polybius'un şu yanlış düşüncesi de çürütülmüş olur. Polybius'a göre "eğer dünyada filozoflar olsaydı dinlere ihtiyaç olmazdı." Hâlbuki, din olmadan hiçbir yönetim doğamazdı ve eğer dünyada hiçbir yönetim olmasaydı, dünyada filozoflar da olmazdı.[17]

Vico'daki milliyetçilik anlayışı din temellidir. Vico'ya göre de hiçbir ulus, ateizm üzerine kurulamaz. Bütün uluslar arasında sivil ya da medeni dünya din ile başlamıştır. İbraniler, ilk insan Âdem'in dinini izlerken, gentiller arasında da ilk kurumlar, kâhinlik ve kehânetle ilgili kurumlardır. Bu kurumlar, tanrıların dilini anladıkları iddiasında bulunmuşlardır. Ateistlerin ulus kurmaları mümkün değildir ve ona göre, dünya tarihinde böyle bir ulus görülmemiştir. Çünkü insanda doğuştan gelen kutsallık

[16] Harold Samuel Stone, *Vico's Cultural History*, s. 244, 245.
[17] G Vico, *New Science*, paragraf 179.

değeri vardır, değerlerin yeri dindir, tüm insanlar, dinî âyinler (ritüel), evlilik, ölü gömme törenleri vs. yapmışlardır. Bunlar, temelde dinsel kanunlar olmakla birlikte bir ulusu varlığa getiren ortak değerlerin doğmasına yol açmışlardır. Ateistler, bu nedenle hiçbir ulus kuramamışlardır.[18]

Milliyetçilik genellikle monarşik bir yönetim altında kendine uygun bir zemin bulmaktadır. Vico da en iyi yönetim biçimi olarak monarşiyi göstermektedir. Monarşi, milliyetçilik düşüncesinin siyasi biçimi olmuştur. Hans Kohn'a göre,

> Avrupa kıtası, Fransa önderliğinde, mutlak monarşiyi ve merkezî devleti geliştirmiş, bu, bütün vatandaşların paylaşabileceği bir bilinçlilikle milliyetçilik düşüncesinin siyasi biçimi olmuştur. Biçimin ve düşüncenin bu uyumu, kitlelerin ulus içinde siyasi ve kültürel bütünleşmesi, modern milliyetçiliğin doğuşunun işaretidir... Kitlelerin ulus altında siyasi bütünleşmesi, Rousseau tarafından hazırlanmıştır. Kitleler üzerindeki kültürel vurgu da Herder tarafından gerçekleştirilmiştir.[19]

Bence, burada bir Fransız olan Rousseau'nun (1712-1778) ve bir Alman olan Herder'in (1744-1803) yanısıra onlardan kısa bir süre önce yaşamış olan ve Herder'i doğrudan etkilediği bilinen G. Vico'nun (1668-1744) ulus ve tarih hakkındaki düşünceleri, zemini hazırlayan görüşler arasında anılmalıdır. Vico'nun milliyetçilik fikirlerinin doğmasına yol açan düşünceleri ve ulusların tabiatına ilişkin yaptığı incelemeler bu düşüncemizin haklılığını ortaya koymaktadır.

Vico'ya göre, ulus (*natio, nation*) kelimesi etimolojik kökü bakımından doğum, doğmaya başlama, bir ırkın akrabalığı veya soyun müşterek bir kaynaktan, müşterek bir dilden vs. müşterek birtakım şeylerden meydana gelmesini ifade eder. Ancak, Vico, terimi üç farklı şekilde kullanmıştır. Temel anlam olarak, ırk, sülale ve soya dayanan bir birlikteliğe değil de kurumlar sistemine yer vermiştir. İkinci anlam olarak, terime, bir ulusun diğerinden ayrılması ve sınırlarının belirlenmesi anlamını yüklemiştir. Yani bir ulus, bir başka ulustan etkilenmeden yönetim sistemini, kurumlarını bağımsız olarak geliştirebilir. Ve eğer ulusların oluşturduğu kurumlar arasında benzerlik ve paralellik varsa bu, kültürel yayılma sonucu değildir. Bunun nedeni ilâhi inayettir. O halde, Vico burada, medeniyet veya kültür bir ulustan çıkmış diğerlerine yayılmıştır şeklindeki yayılmacı (diffüzyonist) görüşü kabul etmemekte ve her ulusun bir başka ulustan etki almadan kendi kurumlarını oluşturabileceği şeklindeki paralelci kül-

[18] G. Vico, *New Science*, paragraf 9, 72, 137, 381, 925.
[19] Hans Kohn, a.g.e., s. 246.

tür kuramının çizgisi içinde yer almaktadır. Burke'e göre Vico, "yayılmacı (diffüzyonist), yani kültürün bir noktadan çıkıp yayılmış olduğu düşüncesinin yaygın olduğu bir dönemde akıntıya karşı kürek çekmektedir."[20] Ancak, bu durum yukarıda Vico'nun İbrani ve Grek kültür mirasının takipçisi biçiminde ortaya çıkan milliyetçilik anlayışına ters düşmemektedir. Çünkü, Vico'ya göre kültürel mirasın bir ulustan diğerine geçmesi bir olgudur. Bu kültürel miras içinde yeni ortaya çıkan uluslar, eski ulusların kurumlar sistemini devam ettirmektedir.

Bu kurumlar sisteminin temelinde üç öge yer almaktadır: Din, evlilik ve ruhun ölümsüzlüğü fikrine dayalı olarak atalardan geriye kalanları yaşatma. Bunlar, özellikle mülkiyet biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu üç öğe, nasıl hava, su, ateş ve toprak, tabiat dünyasının üç elementi ise kültür dünyasının üç elementi gibidir ve bu üçü aynı zamanda Vico'nun, ulusların doğasını araştırdığı ünlü eseri *Yeni Bilim*'in evrensel üç ilkesidir.

Vico, her ulusun kendini dünya tarihinin başlangıcına koymasını, uygarlığın başlatıcısı olarak görmesini ve bunu ispat etmeye çalışmasını eleştirir. Ona göre ulusların müşterek tabiatından dolayı, uluslardaki uygarlaşma ve insanileşme süreci paraleldir. Her ulus belli birtakım aşamalardan geçer. Bu durum insanların ortak tabiatlarının, ulusların doğal gelişimlerinin, toplumsal ve ekonomik şartların bir sonucudur. Vico'nun iddiasına göre bir ulus başka bir ulusla temas etmeksizin kendi içine kapalı olsaydı bile her biri aynı süreci izlerdi. Bunun nedeni insanın tabiatında aranmalıdır. İlâhi inayet, insan tabiatına toplumsal bir varlık olma yasasını koymuştur. Aydınlanmanın hemen hemen bütün düşünürleri toplumu bir topluluk, bir ulus, bir devlet kurmak için bir araya gelen özerk bireylerin sözleşmesi olarak görürlerken Vico tam tersine ilkel insanların tabiatları gereği ihtiyaç ve faydadan dolayı, bilinçli olmaksızın toplumsallaştıklarını dile getirir. "Sözleşme" bilindiği gibi Aydınlanmanın toplum ve özellikle devlet düşüncesindeki temel zihinsel kategoridir. Bu kavrama Hobbes Locke, Grotius, Diderot'ya kadar farklı düşünürlerde, hepsinden önemlisi J. J Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinde rastlıyoruz.[21]

Vico'ya göre, uluslar çeşitli şekillerde ve çeşitli âdetlerle ilerlemişlerdir ve uluslar dünyada Mısırlıların söz ettiği üç çağdan geçmiştir. Tanrılar Çağı, Kahramanlar Çağı ve İnsanlar Çağı. Her ulus, bu üç çağa uygun âdetler ve kanunlar geliştirerek medeniyet yolunda ilerlemişlerdir. Bu çağlar döngüsel olarak her ulusun hayatında devam etmiştir.

---

[20] Burke, Peter. *Vico*. s. 58 Oxford University Press, 1985.
[21] Lucien Goldmann *Aydınlanma Felsefesi*, s. 37 çev: Emre Aslan. Doruk, 1999.

Ulus, Vico için tarihsel hayatın doğal bir birliğidir. Ulus, insan ruhunun bütün ögelerinin yapısını ve boyutunu yansıtır. Aynı zamanda, insani objenin temel hedefini ve bundan dolayı tarihselliğini de kapsar. Ulus tarih içinde, kendi yapısı içinde sonlu ile sonsuzun sentezi olduğunu fark eden insani öznenin iç, dinamik ve tarihsel ilkesine göre hareket eder. Ulus Vico için tarihin etkili bir birliği iken, tarihteki birliğin son ilkesi değildir. Bu ilke daha ziyade insanlığın kendisidir. İnsanlık somut tarihin öznesi değildir. Daha ziyade ideal sonsuz tarihin öznesidir.[22]

Ulus ve ulusun özellikleri, milliyetçilik kavramlarının düşünsel zeminini hazırlanmış ve Fransız Devrimi'yle bu düşünsel temel, eyleme dökülmüştür. Fransız Devrimi, Fransız ulusunun siyasi ve kültürel bütünleşmesini gerçekleştirmiştir. Milliyetçilik, Fransa'dan diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır. Fransızların milliyetçiliği, bir ulus altında bütünleşmek için büyük bir çaba demekti. Bu olgu, tek başına Fransız Devrimi'nin yapısını açıklar. Milliyetçilik, Fransız Devrimi'nin etkisi altında büyümüştür. Özellikle Almanya'da milliyetçilik, Batı'daki biçiminden farklı bir şekilde duygulara dayalı (irrasyonel) muhafazakâr ve romantiktir.

Milliyetçilik tek bir adla anılmasına rağmen farklı siyasi, akılsal ve sosyal tutumları kapsar. Bazı temel değerler bütün uluslarda müşterek olmasına rağmen (şu anda bütün uluslar milliyetçidir) milliyetçilik her ulusta farklı biçimler altında ortaya çıkar. Bu farklılıklar milliyetçilik çağına girmiş olan halkın kendi durumuna bağlıdır. Milliyetçiliğin köklerini analiz etmek bugünün dünyasını daha iyi anlamak bakımından büyük bir öneme sahiptir. Milliyetçilik doğal bir olgu değil de belirli bir sosyal ve tarihsel gelişmenin ürünü olduğuna göre onun ebedi olduğunu farz etmemizin hiçbir nedeni yoktur.[23]

Bu değerlendirmelerin ışığında Vico'nun milliyetçilik anlayışını nereye yerleştirebiliriz sorusunu sorduğumuzda onun daha çok kutsal kitaba ve Helen-Roma geleneğine dayalı bir kültür milliyetçisi olduğunu görürüz. Fransız Devrimi'nin Vico'nun ölümünden 45 yıl sonra gerçekleştiğini de göz önüne aldığımızda elbette onun amacı bugün anladığımız mânâda bir milliyetçilik değildir. Vico, analitik bir bakış açısıyla bütün uluslarda bulunan özellikleri tespit ederek bir tarih felsefesi yapmak istemektedir. Ancak, doğal hukuk, evrensel hukuk kavramlarından yola çıka-

[22] *Time and Idea*, s. 127

[23] Hans Kohn. *The Roots of Modern Nationalism*. Comite International des Sciences Historiques, Zurich 1938 Presses Universitaires de France, Paris.

rak Roma ulusunun tarih içinde geçtiği aşamaları bize göstermektedir. Ayrıca, Eski ve Yeni Ahit ile Grek milliyetçiliğinin kültürel ve ahlâki özelliklerini de taşımaktadır. Dolayısıyla tek bir örnekten yola çıkarak tarih felsefesi açısından bütün ulusları da içine alan bir kanıtlamanın peşindedir. Kültür alanında insani âdetler, gelenekler, kurumlar her yerde farklılık gösterir. Değişme daimidir ve bu nedenle bir tek ulusun incelenmesi neticesinde genel yargılara varmak bilimin ulaşmak istediği hedef bakımından yeterli değildir.



"Bir Yurt Savunucusu Olarak Johann Gottlieb Fichte"

FICHTE VE ALMAN MİLLİYETÇİLİĞİ

Güçlü Ateşoğlu*

"Fikir âleminin en yüksek tabakasında yaşamak itiyadı bile,
insanı, zamanının meselelerini anlamaktan muaf tutamaz.
Her yüksek fikir, her şeye rağmen, kendi tarzınca,
zamanının meselelerine nüfuz etmek mecburiyetindedir."
J. G. F.

"Hukuk, birey ahlâka uygun olarak edimde
bulunduğu ölçüde yararsız ve gereksiz hale girer.
Yetkin olan ahlâk sahibi varlıklardan
kurulu bir ırkın yasası yoktur."
J. G. F.

Modern felsefe tarihinin başlangıcında yer alan ve değişik ilgilere mazhar olan farklı akım ya da filozofların adı ve etkisi, 20. ve 21. yüzyıla damgasını 'olumlu' anlamda vururken; diğer bazı filozof ve akımların, günümüze etkisi ya 'olumsuz' olmuş, sosyal ve siyasi düzleme yansımaları sorunlu addedilmiş, yahut da 'pek değerli' katkıları 'genel geçer' ölçütlerle belirlenip yüzeysel bir değerlendirme sonucunda zımnen 'vasatî' olarak görülüp geçilmiştir. Düşüncenin toplumsal ve tarihsel ortamından bağımsız olamayacağını savunan bir yığın düşün insanı, bazı düşünceleri ortaya çıktıkları bağlamdan dolayı 'masum' görmezken, aynı zamanda bazı dü-

* Güçlü Ateşoğlu, Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

şüncelerinin masum olmadığını söyledikleri düşünürün görüşlerinin bütününü ve bu masum görünmeyen öğelerin o bütün içerisindeki yerini tam olarak gösterme zahmetine girmediklerinden, tam da eleştirdikleri duruma, yani bağlamsızlığa kendileri mahkûm olmaktadırlar.

Bu tip eleştiri oklarına yaşadığı çağdan bugüne hedef olmuş bir düşünür de *Johann Gottlieb Fichte*'dir. Özellikle ülkemizde onun adı hiçbir zaman ünlü eseri *Wissenschaftslehre* ile anılmaz; ne de Hegel'den Marx'a, Sartre'dan Levinas'a uzanan geniş bir etki alanı bırakmasından söz edilir. Zira bunları söyleyebilmek, Alman İdealizmi'nin gelişimini açıklayabilmek ve bu gelişimin 19. ve 20. yüzyıl praksis felsefelerindeki izini lâyıkıyla sürebilmekle aynı şeydir. Refleksiyonun zorlu yollarına katlanamayıp yaşanan çağın albenili düşünce havasına kendini bırakmak ise, sıklıkla rastlanan bir durumdur. Bu nedenle Fichte'yi düşüncede anmak demek, bu kişiler için onun yalnızca Alman milliyetçiliğinin babalarından olduğunu söylemeyi gerektirir; aynen Hegel'i anmanın, onun 'devlet filozofu' olduğunu söylemeyi gerektirdiği gibi. Bu kısa yazıda yapmaya çalışacağımız şey ise, ünlü *Alman Ulusuna Söylevler* adlı eseri, Fichte'nin düşünce sistematiğinin bütünü çerçevesinde ele almak olacaktır.

I

Fichte, yaşadığı dönem dikkate alındığında, Goethe, Schiller ve Herder gibi *Sturm und Drang* olarak bilinen bir kültür çağında; aynı zamanda ise Leibniz, Kant ve Lessing gibi Alman Aydınlanması ile Fransız Devrimi'nin etkisini gösterdiği toplumsal, tarihsel ve siyasal bir süreçte yaşamıştır. Bu nedenle, kendisinde hem Aydınlanma'nın özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi yüksek değerlerinin izlerini görmek, hem de Alman Romantizmi'nin coşkuya ve tutkulara önem veren yanına şahit olmak durumundayız. O, hem rasyonel gelenek içinde görebileceğimiz, hem de kişiliği itibariyle *Prometheci* ve *stürmisch* [fırtınalı] bir karakter olarak tanımlayabileceğimiz bir filozoftur.[1] Ne var ki, iki ayrı şey gibi gözüken bu değerler manzumesi, Voltaire'in Aydınlanma görüşü ile Hamann'ın ya da diğer irrasyonalistlerin karşı-devrimci fikirleri gibi iki ayrı zıt unsur olarak tek bir beden ve zihinde birleşmez. Fichte'de bunlar, birbirini destekleyecek ve birbirini tamamlayacak şekilde bir yapı arz eder. Fichte sadece düşünmek ve bu düşünme sonrasında zihninde yeni bir düşünce dünyası kurmak istemez; tersine o, düşüncelerinin, çevresinde ete kemiğe bürüneceği bir etki yaratmasını bekler. Ona göre idealler, yaşamda dirimli, kanlı-canlı

[1] G. A. Kelly (1968) "Introduction", *Address to the German Nation* içinde, çev. G. A. Kelly, New York; Evanston: Harper & Row, Inc., ss. viii-xi.

bir biçimde somutlaşmalıdır. Fichte'nin benimsemiş olduğu etik idealizmin özgürlük anlayışı, ancak bu sayede Fransız Devrimi'nin toplumsal ve siyasi istekleriyle birleşebilir olur.

Felsefesinin bu genel karakterini bir parça daha somutlaştırmak istersek; Kant'ın *Eleştirel Felsefe*'sini *idealist bir metafizik* haline getirme çabası, teorik ve pratik kısımların tek bir bütünde bir araya getirildiği bir sistem düşüncesine Fichte'yi götürmüştür. Böyle bir sistem gereksinimi, daha önce "Reinhold'un 'yalın bir ilk ilke' üzerinde temellenen bir sistem için çağrısına karşılık olacaktı. Doğa ve akıl, özne ve nesne arasında getirilen ayrımın yarattığı dualizmin kökleri [Kantçı] transendentalizmde aranmaktaydı. Fichte'nin ona hiçbir şey eklenmemiş saf bir 'öznellik' ilkesinden başlaması ve bundan yola çıkarak varlığı çıkarsaması; dahası, 'kendinde şey' [*Ding-an-sich*] kavramını bütünüyle reddetmesi ve nesneden değil, mutlak özneden başlayarak kendi sistemini ortaya koyması, böyle bir 'detransendentalizm' (transendentalizmin sökümü) için Kant-sonrası felsefî hareketin gerekli isteği kendisinde fazlasıyla bulmasına katkıda bulunuyordu."[2]

Teori ile pratik, 'nedenselliğin bilgisi' ile 'nedensel olanı aşan ve her daim ona önsel olan özgürlüğün bilgisi' olarak ikiye ayrıldığında, onun *Wissenschaftslehre* olarak belirttiği sistem, bu iki öğeyi de kendi içinde barındırması gereken bir yapı arz edecekti. Böylelikle Fichte, belli aksiyomlar ve çıkarımlarla nedensel bir ilişkiler zincirine sahip olan tek tek bilimlerle bu bilimler arasındaki ilişkiyi bütünsel bir biçimde sağlayan ve aynı zamanda onlara önsel olan, onlarca koşullanmayan ama onları koşullayan bir bilimin anahatlarını çiziyordu. Bu bilim, *Wissenschaftslehre* diye ifadelendirdiği ve 'bilgelik sevgisi' olmaktan kurtarmak istediği felsefeden başka bir şey değildi. İşte tam da bu felsefenin 'ilk ilke'si, tüm diğer bilimlerin ilk ilkelerine önsel olan 'Ben' ilkesiydi. Bu 'Ben' ilkesi, kendi hakikatini başka bir ilkeden almadığı, dolayısıyla başka bir ilke tarafından koşullanmadığı için 'dolayımsız'dır. Kendi dışında bir ilkeyle belirlenmiş olmak, 'kendi'nin dışında bir dış-varlığa tâbi olmak anlamına gelecektir. Oysa Fichte'nin tüm empirizmde ve Kant'ın 'kendinde-şey' [*Ding-an-sich*] öğretisinde görmüş olduğu ve felsefeyi 'kesin bir bilim' olma durumundan alıkoyan durum, tam da böyle bir dış-varlığa tâbi olma durumudur.

Fichte'nin öne sürdüğü "bu 'Ben' [ise], tüm sonlu 'Ben'lere önsel olan mutlak, koşulsuz 'Ben'dir ve kendisinde 'sınırsız bir etkinlik'tir...

[2] G. Ateşoğlu (2006) "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., s. 17.

[Böylece] 'pratik olan'ın, 'etkinlik' olarak kurgulanan şeyin, 'teorik' olan karşısındaki üstünlüğünün gösterilmesiyle; yaşamın ve varlığın kendisinin 'etkin oluş'tan, dünya üzerinde etkinlikte bulunmaktan, onu değiştirip dönüştürmek ve bu sayede etkinliği yapanın kendisinin de değişip dönüştüğü gerçeğinden"[3] yola çıkan Fichte, statik bir 'Ben'-'Ben-olmayan' –bu 'Ben-olmayan'a ister doğa, ister toplum, isterseniz de devlet deyin– diyalektiğinin gelişimi ile sistemin diğer unsurlarını ortaya koymaya girişir. Bu bağlamda 'Ben' sınırlanmayan, koşulsuz olan ve sınırlayıcı olan karşısında 'özgür olan'ı imleyen 'ideal etkinlik' iken; 'Ben-olmayan', ona her daim sınırlar getiren, belirlenimin anlam kazandırdığı 'real etkinlik'-tir. "Bilincin ancak kendi yarattığı gerçeği kesintisiz bir biçimde aşarak gelişebileceği düşüncesi",[4] daha sonraki 'yabancılaşma' ve bu 'yabancılaşmanın aşılması' düşüncesinin gerçek temelidir. Böylece, Fichte ile insanın yaratıcı düşüncesi ve eylemi, felsefenin merkezine alınmıştır: *Actio, ergo sum*. Benim ne olduğum [*Sein*], olmak istediğim şeyi/etkinliği ortaya koymamdan [*Setzen*] başka bir şey değildir: "Yapmak, yaparken kendi kendini yaratmak ve yapılandan başka bir şey olmamak."[5]

Fichte'nin öne sürmüş olduğu bu 'Ben', hiçbir şekilde bireysel, kendi-içine kapalı ve yalıtık tikel bir ben değildir; ne de –çalışmamızın konusuna istinaden– bir ulusa mâl olan şeyle, bir başka deyişle 'Alman olmak'la eştir. Tam tersine, her bir tikel ben'in ve mensubiyetin üstünde; sabit ve durağan olmada huzur bulmayan, tüm ben'lere eşlik eden ve onları koşullayan yapıda olan 'Ben'dir. Fichte'nin tüm derdi, bugüne kadar olmuş olan, şimdi olan ve gelecekte de olacak olan tüm düşünüş biçimlerine önsel olan zemini göstermektir. Bu yüzden *Wissenschaftslehre*, 'bilincin fenomenolojisi'ni ortaya koymayı görev edinir. Bu görev, tek bir ben'de takılı kalmaya değil, 'tüm insanlık'ı kendisinde resmeden zemini, eş deyişle 'bilincin tarihi'ni ortaya koymaya işaret eder. Dolayısıyla da tarihin tek bir ânı değil, onun bütünü üstüne geliştirilmiş bir refleksiyonda insanlığın kendisini görmek ister. İşte tam da bu yüzden Fichte, bir 'tarih felsefesi' geliştirme işini üstlenirken, bu tarihin 'transendental' bir tarih anlayışı olacağını bildirir.

---

[3] *A.g.y.*, s. 24. Eleştirel Felsefe'ye bir yanıt olarak ortaya koyulan ve onu geliştirme amacını taşıyan *Wissenschaftslehre*'nin ne olduğu, neyi amaçladığı ve diğer bilimlerle ilişkisi üstüne daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. G. Ateşoğlu (2006) "Eleştirel Felsefeye Fichte'nin Yanıtı: *Nova Scienza* Olarak Felsefe ya da *Wissenschaftslehre*", *Felsefe ve Sosyal Bilimler* içinde, haz. Kubilay Hoşgör, Ankara: Vadi Yay.

[4] Roger Garaudy (1975) "Fichte'nin Mirası ve Promethee'nin Anlamsız Düşüncesi", *Marks İçin Anahtar* içinde, çev. A. T. Kışlalı, Ankara: Bilgi Yay., s. 38.

[5] *A.g.y.*, s. 40.

Anahatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız *Wissenschaftslehre*'nin siyasi imlemi de böylece daha açık hale gelmiştir. Felsefe varolanı açıklamaya çalıştığı zaman, buradaki bilgilenme teoriktir. Oysa Fichte, aynen Hegel'de olacağı gibi, varolandaki 'edimsel olan'ı [*das wirkliche*] açıklama derdindedir. "Fichte'deki 'Ben' kavramının özelliği, sürekli olarak aşılmasıdır. 'Ben' her an sınırını koyar ve aynı zamanda, sanki sonsuz kendini çağırıyormuş gibi, o sınırı aşar: Bugünkü durumu, ancak gelişme halindeki geleceğine bağlı olarak tanımlanabilir. 'Ben' daima tasarıdır: Ne idim ve bugün neyim, bunların bütün anlamı ancak ne olacağım ile ilgili olarak vardır. Demek ki varlık hiçbir zaman bir veri değil, bir yaratmadır. Sürekli olarak kendi kendini yapmaktadır."[6]

1796 yılından beri pratik yanın ağırlığını ortaya koymaya başladığı bu sistem, özellikle 'sürekli etkinlik ve yaratım' düşüncesine getirilen vurguyla Alman Romantiklerinin ilgisini cezbetmiştir. 1796-1798 yılları arasında yazmış olduğu ve kendi temel epistemolojik yazılarından pratik dedüksiyonların birbirini izlediği bir akıl yürütmeyi ortaya koyduğu *Doğal Hukukun Temelleri* [*Grundlagen des Naturrechts nach den prinzipien der Wissenschaftslehre*] ve *Ahlâk Öğretisi Sistemi* [*Das System der Sittenlehre nach den prinzipien der Wissenschaftslehre*] adlı eserlerinde Fichte, 'Ben' ile 'Ben-olmayan'ın, sistemin diğer kısımları içindeki karşılıklı ilişkisini göstermeyi denemiştir. Böylece, *Doğal Hukukunun Temelleri*'nde kendi düşünce sistematiğine göre bir hukuk öğretisi geliştirmeye; *Ahlâk Öğretisi Sistemi*'nde ise, etik ve sosyal bir yapıyı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu iki eser de, onun Aydınlanmacı bireycilikten daha somut formüllere doğru ilerlediğini bizlere gösterir. Çünkü dedüksiyonlarla ilerleyen felsefe, ona göre bir 'zihin karmaşası/örümcek ağı' değildir sadece; dünyada canlı ve etkin bir güçtür, 'zamanın tini'dir.[7]

Ne var ki bu iki temel eseri arasında da bir yarılma, daha doğru bir ifadeyle bir farklılık hemen göze çarpar. *Doğal Hukukun Temelleri*, halihazırda Kant'ın izlerini taşımakta ve 'liberal bir hukuk portresi' sergilemektedir. Burada Fichte, her bireyin, azamî oranda karşılıklı/ortak özgürlük içinde beraber yaşayabilmesi için kendi özgürlüğünü sınırlaması gerektiğine işaret eden ve bu durumu belirleyen birtakım koşullar üstüne düşünceler geliştirir. Böylece Fichte'nin hukuk öğretisi –Kant'ın çizdiği aynı güzergâh dâhilinde– özgür ve eşit bireylerin oluşturduğu özgür bir toplum mümkün olacaksa, her bir bireyin özgürlüğünün 'dışsal' olarak nasıl sınırlandırılması gerektiğini inceler. Oysa *Ahlâk Öğretisi Sistemi*, adı açık

[6] *A.g.y.*, s. 43.
[7] G. A. Kelly, *a.g.y.*, s. xii.

bir biçimde konmasa da, liberal toplum teorisinde ve Kant'ın düşüncesinde mevcut olan 'burjuva' [*bourgeois*] ile 'insan'ı [*homme*] özdeşleştirme düşüncesinden doğan sorunlu yana dikkat çeker.[8] Zira burada ortaya koyulan düşünce, dünyanın 'nasıl olduğu'ndan çok, dünyanın nasıl 'olması gerektiği' üstünedir. Böyle bir durumda 'dünyanın nasıl olması gerektiği', onu oluşturacak olan rasyonel-özgür öznelerin eylemlerine bağlı kalacaktır. Bundan dolayıdır ki "etik, bilincin nesnesini verili bir şey, yahut da zorunlu bilinç yasalarının oluşturduğu bir şey olarak ele almaz; tersine, bilinçli bir biçimde kendi amaçlarını kurmaya ve geliştirmeye çabalayan ve sadece bizzat kendi koyduğu yasaların kılavuzluğunda olan özgürce eyleyen öznenin oluşturduğu bir şey olarak ele alır."[9] Burada önemli olan nokta, somut anlamda toplumun belirleyiciliğine ve önselliğine yapılan vurgudur. Toplumun bir kurallar ya da yasalar bütününde temsil edilen şeyden daha karmaşık ve dirimli öğelere sahip olduğunun ve bireyin onu saran daha geniş bir bütünsellikle olan diyalektik ilişkisinin, her türden soyut yasalılığa ve boş genellemeye gelmeyecek oluşu idrak edilmeye başlanmıştır.

"Akıl, maddelerin görüntülerini kendine sunduğunda teoriktir; maddeleri kendi kavramlarına tâbi kıldığında, kendi yasasına göre onları biçimlendirdiği veya yarattığında ise pratiktir."[10] Fichte, işte tam da bu noktada maddenin –doğanın, toplumun, vs.– aklın kavramlarına 'nasıl' tâbi kılındığını ortaya koymak ister. Zira, Kant'ın etik formalizminin altını dolduran şeyin ne olduğu sorusuna; eş deyişle, 'hümanite'ye saygı ile 'özgürlük' ilkelerinin idealliğini sergileyen Kantçı etiğin duruş noktasından, özgür bir toplumun oluşumuyla ilgili toplumsal-tarihsel ve pratik sorulardan yapılmış bir soyutlamaya yanıt üretebilmek, tüm Kant-sonrası idealizmin asıl derdidir. Kant'ın refleksiyona dayalı ilkeleri, belirli bir içerikten yoksun kalmaktadır, çünkü onlar, 'yaşam-dünyası'ndan soyutlanmıştır. Kant-sonrası Alman İdealizmi'nin gelişimi, kısmen, otonomi ilkesini inkâr etmeksizin, onu önceden varsaydığı özneler-arasılık [intersübjektivite] ve tarihsel koşullar içinde yeniden bağlamına yerleştirerek

---

[8] Kant ve Hegel felsefelerinin, bu konu bağlamında karşılaştırılması için bkz. G. Ateşoğlu (2006) "Kamusallığın Dönüşümü: Kant ve Hegel'in Hukuk ve Tarih Felsefelerinde Bir Karşılaştırma", *Immanuel Kant: Uluslararası Muğla Üniversitesi Sempozyumu Kitabı* içinde, haz. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yay.

[9] Daniel Breazeale (2006) "Johann Gottlieb Fichte", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/#4.1 (Son güncelleme tarihi: 15 Ekim 2006). Özgün metnin giriş bölümünün çevirisi için bkz. J. G. Fichte (2006) "Bilim Öğretisine Göre Uyarlanmış Ahlâk Öğretisi Sistemi", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, ss. 275-285.

[10] R. Garaudy, *a.g.y.*, s. 44.

bu ilkenin Kantçı formel kavranılışını aşma girişimidir. Böylelikle yapılacak olan ilk iş, yalıtılmış öznel kendilik kendisine özgürlüğün bilincini veremeyecek olduğundan, özgürlüğün bilincinin özneler-arası bir biçimde nasıl ortaya koyulduğunu göstermek olacaktır. Bu ise, Fichte'nin görüşüne göre, diğer özneyle birlikte oluşturulan ya da nesnel kılınan bir özgürlük anlamına gelecektir. Özgürlüğün özneler-arası bir biçimde dolayımlanması durumu, Fichte'yi, Hegel felsefesinden iyi bildiğimiz bir kavram olan, tanınma/kabul görme [*Anerkennung*] kavramına götürecektir.[11] Bu kavram ise, *bourgeois* ile *homme* özdeşleştirmesinin altını oyan bir kavramdır ve felsefe ile tarih arasındaki ilişkiye dikkatleri çekerek, aynı zamanda tarihin gerilimli bir düzlem olduğuna ve mücadelelerle inşâ edildiğine vurgu yapar.[12]

Bu noktadan sonra, özgür eylemi eylem yapan şeyin ne olduğu ve nasıl gerçekleşebileceği, artık daha somut bir gerçeklik olan devletin mahiyeti hesaba katılarak açıklanacak; sonrasında ise, devletin diğer devletlerle ilişkisi, daha geniş bir tarihsel düzlem içinde gösterilmeye çalışılacaktır. *Kapalı Ticaret Devleti* ve *Çağımızın Temel Karakteristikleri*'nden *Alman Ulusuna Söylevler*'e giden yol bu şekilde belirgin hale gelecektir.

II

Fichte'ye göre en yüksek bilgilenme biçimi olan "felsefenin görevi, kendi bilincine varmanın en yüksek ifadesi, her kişiyi, tamamen akılcı ve özgür bir insan yaşamı düzeyine yükseltmektir. 'Bilim Doktrini' [*Wissenschaftslehre*] bize, varlığımızın amacının aklın egemenliğini, bizim içimizde ve bizim dışımızda, doğada ve toplumda kurmak olduğunu öğretir."[13] Öğretir öğretmesine ama, Fichte bunun eski yöntemlerle ve bencilliğe batmış bir toplumsal yapıyla olamayacağının da bilincindedir; ne de, Aydınlanma'nın sadece haklar öğretisinde dışavuran nahif özgürlükçü yapısının bunu sağlayacağını düşünür. Bir başka deyişle, Fichte 'evrensel bir dünya

---

[11] R. R. Williams (1997) *Hegel's Ethics of Recognition*, California; London: University of California Press, ss. 34-6.

[12] "Kantçı etik; ödev, akıl, çıkar, erdem ve ahlâk duygusu gibi 18. yüzyıl sorunlarına dikkat çekici özgün çözümler sunmasına karşın, Fichte'nin etik teorisi daha güçlü bir biçimde, ahlâki kişiliğin, onun somutlaşmış hali ve bireysel özdeşlikle olan ilişkisine, hattâ daha sistematik olarak tekil ahlâki öznenin, diğerleriyle birlikte yan yana bulunduğu canlı bir topluluk içerisindeki yeri üstüne dikkat yoğunlaştırır --öyle ki bütün bu sorunlar, 19. yüzyıl ve sonrasındaki ahlâk felsefesini ve toplumsal düşünceyi belirleyen sorunlardır. Bu yüzden, Fichte'nin ahlâka ve politikaya ilişkin görüşlerinin değerinin yeterince bilinmemesinin, bizim kendi düşünce ve sorunlarımızın nereden kaynaklandığını anlayabilmemiz üzerinde ciddi sonuçları vardır." [Allen Wood (2006) "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", *Alman Idealizmi I: Fichte* içinde, çev. Kaan Özkan, s. 365].

[13] R. Garaudy, *a.g.y.*, s. 44.

yurttaşlığı düşüncesi'ne olan inancı her daim canlı kalmış olsa da, bu düşünceye bizi götürecek olan şeyler konusunda daha somut düşünmeye ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

Ekonomi-politik üstüne geliştirilmiş düşüncelerden oluşan ve şaşırtıcı bir biçimde kendi yağıyla kavrulan bir 'devlet sosyalizmi'nin anahatlarını ortaya koyduğu eseri *Kapalı Ticaret Devleti*'nde [*Der geschlossene Handelsstaat*] Fichte, bir taraftan eski toplumsal örgütlenme biçimini coşkuyla savunan merkantilistlere; diğer taraftan ise, 'yepyeni' uğruna geleneğin ve bu gelenekte kök salan, insana huzur ve mutluluk veren öğelerin bugündeki izlerini tümüyle göz ardı eden liberallerin düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Bugünün Türkiyesi'yle de yakından ilişkili olduğuna inandığımız şu düşünceleri, Fichte'nin nasıl bir toplum ve nasıl bir devlet beklentisi içinde olduğunu açık bir biçimde ortaya koyuyor:

> Elde kalan küçük ulusal serveti aralarında bölüşen insanların sayısı gittikçe azalmaktadır; çünkü ülke sürekli şekilde nüfussuzlaşıyor ... dışarıya göçüyor insanlar ve ulusal toprak üzerinde kurtulamadıkları bu yoksulluğa karşı, başka gökler altında bir sığınak arıyorlar ya da hükümet, bu insanları, dışarıdan para çekmesine yarayacak birer meta haline getiriyor... Toprak mülkiyetinin fiyatı durmadan düşmekte ya da nüfustan yana yoksun bir ülkede, zaten işlenmeksizin bekliyor bu topraklar. Yabancılar satın alıyor bu arazileri, bir süre spekülasyon yapmak için ve böylece kendilerine yeni ticaret alanı bulmuş oluyorlar. Bir de, düşünülmesi bile güç olan yeni bir meta çıktı ortaya: Kendi kendini satıyor devlet, özerkliğini satıyor; sürekli şekilde dış borç toplayarak yapıyor bunu ve böylece de bir başka ülkenin bir eyaleti durumuna sokuyor kendini, o yabancı ülkenin kendi erekleri yolunda kullanılabileceği bir alet haline giriyor.[14]

Burada, devlet örgütlenmesinin içten çözülmeye başlandığının ilk sinyalleri verilmekle birlikte, çağın ve baş döndürücü yeni ekonomik sistemin insan üzerinde yaratmış olduğu huzursuzluk, sıkıntı ve eziklik durumu betimlenmektedir. Bu durumdan kurtuluşun yolu, devletin tüm ekonomik-ticari ilişkileri güvence altına alıp kontrol edeceği tam plânlı ve programlı bir ekonomidir. Marx'ın *1844 Ekonomik-Felsefî Elyazmaları* ile Engels'le birlikte kaleme aldığı *Komünist Manifesto*'da belirtilen düşüncelere yakınlığı besbelli olan şu cümleler de yine Fichte'ye aittir: "Doymak bilmeyen açgözlülükleriyle bir araya gelen bu sınıflar, gasplarını kuşaktan kuşağa yayarak sürdürecek ve hiçbir zaman 'yeter' demeye-

[14] J. G. Fichte (2006) "Kapalı Ticaret Devleti", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Attila Tokatlı, s. 303.

ceklerdir. Öyle ki en sonunda baskı ve ezinç doruğa erişip kesinlikle katlanılmaz hale girecek ve umutsuzluk, yüzyıllardan beri kırılıp yok edilmiş cesaretlerinin veremediği bir güç kazandıracaktır ezilenlere."[15]

Burada önerilen devlet yapısı, şüphesiz ki kapalı ekonomi sistemini benimseyip uygulamaya koyan bir devlet yapısıdır. Bununla birlikte, ekonomide lokomotif rolü üstlenen devletin temel amacı, tüm yurttaşların geçiminin sağlanabilmesi ve onlar arasında ortaya çıkabilecek herhangi bir sınıf farkının ve ayrıcalıklı durumun giderilmesidir. Bunu sağlayacak olan biricik şey, "gerçek yoksulluğun yükünün ya da gelecek yoksulluğun korkusunun ortadan kaldırılması"dır. Özgürlüğün, herhangi bir 'belirleme' getirilmemiş, çelişkili görünse de zorunluluğu ortaya çıkmamış özgürlük olamayacağına işaret eden Fichte için devlet de, bu aşamada, zorunlu bir devlet, eş deyişle 'zorunluluğun devleti' olacaktır. Ama bu zorunluluğun da ne menem bir zorunluluk olacağı şu sözlerde anlamını bulur: "Basit bir araç olan her insan kurumu gibi devlet de, kendi yok oluşuna doğru yol almaktadır; her türlü hükümetin ereği, hükümeti gereksiz kılmaktır. Ne kadar iyi örgütlenmişse, o kadar az farkına varılır devletin. Çünkü barışçı gücü ve iç ağırlığı sayesinde, bir dış güç olarak edimde bulunma olanakları daha varoluşunun başlangıcından ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Devlet, edimde bulunarak kendiliğinden yok olur."[16]

Bu sözlerde açıkça yankısını bulan düşünce, sadece ekonomi alanına değil, yaşamın geneline yayılmış olan düzensizlik, başıbozukluk ve huzursuzluğun aşılması için zorunlu bir devletin varlığının olması gerektiği düşüncesidir. Bu amacı, eş deyişle sosyal devlet olabilmeyi başaran bir devletin görevini yürütme yükümlülüğünün kalmayacak olması ise, gün gibi açıktır.

Söylevler'e gelen sürecin izini sürerken, ona en yakın zaman diliminde kaleme alınmış ve onu tamamlayıcı nitelikte olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri*'ne [*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*] değinmememiz, şüphesiz ki düşünülemez. Bu eserinde Fichte, başlıktan da anlaşılacağı üzere, kendi çağını ayırt edici kılan özellikleri ortaya koyar ve kendi çağıyla diğer çağları birbirinden ayırt eden yanlara odaklanır. Her bir çağın kendine özgü tikel bir yanı vardır ve bu tikel yan, yine tikel bir tasarımın ya da kavramın cisimleşmesidir. Böylece çağa özgü fenomenlerin tümü, o çağın temel idesi yoluyla ve onun formu altında ortaya koyulacaktır.

---

[15] *A.g.y.*, s. 309.
[16] *A.g.y.*, s. 308.

Böyle bir tarihsel düşünüş şekli, doğal olarak tarihin 'transendental' bir biçimde ele alınışı olacaktır. Her bir 'sonlu' yan, 'sonsuz zaman kavramı' altında bir araya getirilecek ve bu tikel sonlu yanlar, birbirleriyle ilişkilendirilerek bütün içindeki yerleri gösterilecektir. "Eğer *filozof*, ilk elden, deneyimin tüm olanaklı fenomenlerini önceden varsaydığı ilkenin birliğinden türetmesi gerekirse... mutlak olarak *a priori*yi izlediği açıktır –ve kendi konumuzla ilişkili olarak *zaman*ı bir bütün olarak ve [onunla birlikte] onun tüm olanaklı *devir*lerini [de] *a priori* betimleyebileceği aşikârdır."[17] Böyle *a priori* olan bir dünya plânı, Fichte için yeryüzünde kendine amaçlar koyan ve bu amaçlar eşliğinde eylemlerini anlamlandıran 'insan soyu' için tüm insan yaşamının temel idesidir. Bu amaç, aynen Kant'ta olduğu gibi, içgüdüden kurtulup aklın tam yetkinleşmesi anlamına gelir ve aynı zamanda, insanların tüm ilişkilerini 'akla uygun bir şekilde özgürlük ile düzenlemeleri' düşüncesinden başka bir içeriğe sahip değildir.[18] Fichte için bu özgürlük, çok açık bir biçimde, tek bir ulusa ya da insana mâl edilebilecek bir özgürlük değil, "bir tür olarak *insanlığın* kolektif kapasitesindeki *özgürlük*tür... *tür*ün kolektif bilincinde görünür olur ve *tür*ün ona özgü ve özel *özgürlüğü* olarak orada ortaya çıkar; [ve] hakiki ve gerçek bir olgu olarak [belirir]."[19]

Wissenschaftslehre eserinde bilincin fenomenolojik bir biçimde ortaya koyuluşu ve kavramların birbirinden çıkarsanmasıyla aynı şekilde, tarih felsefesinde de tek tek tarihsel devirler, tek bir sonsuz zaman tasarımından çıkarsanmak suretiyle bir analojiye gidilmektedir. Böylece *Wissenschaftslehre*'nin temel yapısının tarih alanına uzanmasıyla, bilincin kendisini daha geniş bir bütünsellikte anlamlandıracağı ve bilebileceği düşüncesi Fichte'nin düşünce sistematiğinin özü haline gelir.

III

Felsefenin görevinin, "dünyanın nasıl mümkün olduğunu göstermek [olduğu] kadar, aynı zamanda dünyanın nasıl olması gerektiğini de göstermek"[20] olduğunu söyleyen Fichte, erken döneminden başlayarak, salt akademik yükümlülükleriyle değil, özellikle üniversite dışındaki konuşmalarıyla da ünlenmişti. Goethe'nin tavsiyesi üzerine, Jena'ya, Reinhold'tan boşalan Eleştirel Felsefe Kürsüsü'nün başına geçtiği dönemde,

[17] J. G. Fichte (2006) "Çağımızın Temel Karakteristikleri", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Güçlü Ateşoğlu, s. 312.
[18] G. Ateşoğlu (2006) "Giriş", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, haz. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., s. 15.
[19] J. G. Fichte (2006) "Çağımızın Temel Karakteristikleri", s. 314.
[20] G. A. Kelly, s. xv.

tanrıyı 'ahlâksal dünya düzeni' olarak serimlemesi, ünlü *Atheismusstreit* [Ateizm tartışması] sonucunda kendisinin ateistlikle suçlanmasına yol açmış; daha sonrasında ise, buradaki görevinden ayrılmasına neden olmuştur. Aslında Fichte'ye yöneltilen oklardaki temel sebep, onun, gizli ya da değil, öğrenciler arasında Jakobenliği övmesi ve muhafazakârlığa karşı başkaldırının kıvılcımını ateşlemeye çalışmasıdır. Jena'ya gelmeden önce kaleme aldığı *Fransız Devrimi Üzerine Kamunun Yargısını Düzeltmeye Dair Bir Katkı* [*Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution*] her ne kadar yazarın adı olmaksızın yayımlanmış da olsa, bu eserin ona ait olduğu kısa bir zamanda öğrenilmiş, dahası 'radikal bir Jakoben' olarak ünlenmesine sebep olmuştur. Bu eserinden de açıkça anlaşılacağı üzere, devrimin yaydığı fikirler, Fichte'ye hakiki özgürlüğün serpilip gelişeceği ve yayılacağı fikrini vermişti. Bu devrim sayesinde o, 'yeni bir dünya'nın ete kemiğe bürünebileceğine inanmaktadır.

"1789'da Alman entelektüelleri, devrimi sevdi, fakat Fransız değerleri ve Fransız halkıyla arasındaki mesafeyi korudu. *Ubi bene, ibi parti.** Somut anlamda Alman anavatanı yoktu. Kişi, prensini ya da doğduğu yeri sevebilirdi; felsefi hayal gücü ise, daha çok aklı sevdi ve akıl Fransa'da ikamet ediyordu."[21] Alman entelektüelleri için çekici olan, Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan akıl ile özgürlük arasındaki dolaysız ilişkiydi; oysa savaşlar başladığında ve özgürlük düşüncesi bir despotizm ve keyfiyet halini aldığında, Almanlar sadece Fransızlara mâl edilemeyecek olan özgürlüğü aldılar ve bu özgürlük ile kozmopolitliğin Fransız topraklarından kendi topraklarına göçmüş olduğunu düşündüler.

Bu özgürlüğün Alman topraklarına yansıması, Goethe, Schiller, Lessing ve Alman Romantikleri'nin derinliği yüksek eserleri sayesinde 'kültürel yaşam' içinde fazlasıyla etkisini göstermekteydi. Oysa özgürlüğün somut bir hal alması için, kültürel yaşamın daha 'üstünde' bir yaşamın birliğine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, "kâğıt üstünde imparatorluğun olduğu, fakat gerçeklik alanında bir *Kulturstaat* ya da devletsiz bir ulus olan Almanya'da"[22] 'siyasi yaşamın birliği' ihtiyacı idi. İşte tam da bu noktada Fichte, salt kültür alanında kalmaması gereken özgürlük düşüncesinin, 'siyasi özgürlük' olması hususuna işaret ediyor, hukuk bilginlerinin ya da hukukçuların ellerinden siyaset teorisini alıyordu.

---

* *Ubi bene, ibi parti*: İnsan nerede rahatsa, orası vatandır –g.a.

[21] G. A. Kelly (1969) *Idealism, Politics and History*, London; New York: Cambridge University Press, ss. 248-9.

[22] *A.g.y.*, s. 248.

Fichte, Jena döneminin ardından ölümüne kadar yaşamını sürdürmüş olduğu Berlin'de de akademi dışında dersler ve konuşmalar vermeyi sürdürmüştür. Bu konuşmaların, erken dönemdeki konuşmaların içeriğinden farkı her ne kadar aşikâr olsa da, form aynı kalmıştır. Bir başka deyişle, Fichte felsefesinin temel düsturu olan anti-dogmatizm ve anti-muhafazakârlık kesintisiz bir biçimde sürmüştür. Onun felsefesi, ne bir milat gibi düşünebileceğimiz 1800 yılından önceki erken döneminde, ne de bu tarihten sonrasında muhafazakâr bir niteliğe bürünmüştür. Aynı şekilde geç döneminde de, hattâ ve hattâ *Alman Ulusuna Söylevler*'de de aynı muhafazakâr kesimlere karşı düşüncelerini, hemen her söylevde dile getirmiştir.

Bundaki temel itki ise, Fichte için insan olma ile özgür olma arasında dolaysız bir örtüşmenin bulunmasıdır. Bu minvalde, Fichte için 'mensubiyet'in hiçbir ayrıcalıklı yanı olamaz. Geç dönem Berlin konuşmalarında da temel vurgu, insanın bencillik ve kendi çıkarını koruma gibi aşırı doğalcı egoist tavırlarına karşı, ahlâki birey olma itkisini yeşertebilmenin yollarını aramak üzerinedir. Kişisel anlamda gevşeklik ve duyusal dünyaya batmışlık, ahlâki anlamda bir karakter aşınmasını da beraberinde getirmekte; bu karakter aşınması ise, toplumu oluşturan zümreler ve sınıflar arasında dayanışma güdüsünü harekete geçirememekte, engellemektedir. Buna karşılık *Söylevler*'de ileri sürülen temel düşünce, Fichte'nin kendi yaşamı ve karakteriyle birleştirmeye çalıştığı öğretisi ile Alman ulusunun varlığı, karakteri ve onun ulaşmak zorunda olduğu ideal, eş deyişle onun eğitimi arasında öngördüğü ve geliştirmeye çalıştığı ilişkidir. Bir başka deyişle Fichte, kendi yaşamı ile katı, katışıksız, ödünsüz ama özgür ve bağımsız karakteri bir araya getirirken, aynı durumu Alman ulusundan da beklemektedir. Ondaki varoluş ile ideal olan birleştirilmelidir. Ancak bu sayede ahlâksal dünya düzeninde kişinin ve ulusunun rolü ya da belirlenimi [*Bestimmung*] ortaya çıkar. Bu rolün, Alman Romantikleri'nin sezgide, coşkunlukta, inançta ya da diğer kavramsal olmayan, poetik dilinde tezahür eden şeylerden farklı olduğu açıktır. Zira Fichte'ye göre "akıl tektir, yani bütün rasyonel varlıklar zorunlu olarak aynı nihai amaca sahiptir ve aynı ilkelere göre özgürce istemde bulunur."[23]

Fichte ilk söylevinde, dünya tarihinin dedüktif bir özeti ve *Alman Ulusuna Söylevler*'in [*Reden an die deutsche Nation*][24] tamamlayıcısı olan *Çağımızın Temel Karakteristikleri*'nde ortaya koyduklarının bir devamına giriştiğini belirtir. Ona göre kendi yaşadığı çağ, tarih aşamaları içinde

[23] A. Wood, *a.g.y.*, s. 389.

[24] Bu söylevler, 1807-8 kış aylarında, öğlen saat 12.00 ile 13.00 arasında, Berlin Akademisi'nin amfi tiyatrosunda verilmiştir.

üçüncü aşamadır ve bu çağı Fichte, 'eksiksiz günahkârlık çağı' olarak niteler.[25] Bir başka deyişle, aklın hiçbir engelle karşılaşmadan huzur içinde fakat saf halde bulunduğu, bununla birlikte insanların ondan bihaber olduğu devre olan ilk aşamanın geçmesiyle birlikte huzurun bozulduğu, aklın insan bilincinde kendini gösterdiği ikinci aşamadan sonraki aşamadır. Bu üçüncü aşamayı karakterize eden şey, saf aklın ve iyi olanın en üst noktada bozulmuş olmasıdır. Zira bu aşamada insanlar kötü olandan kurtulmayı denemişler, bununla birlikte hakikatin gerçekte ne olduğunu aramamaları ve kibirli olmaları yüzünden kötülüğü en üst noktaya dek taşımışlardır. Fichte, böylece, kendi ulusunun da içinde bulunduğu çağı hiç de yüceltmemektedir; tam tersine, mevcut varolanın olumsuzluğu karşısına ideal olanı, ideyi çıkarmakta, çağına ve toplumuna yön verebilecek olan gelecekten bahsedebilmektedir. Çünkü idealin kişide ve toplumda belirgin hale gelmesi, Fichte'ye göre karanlığa karşı savaşta aydınlığın pusulası olacaktır.

Fichte'ye göre egoizmin tavana vurduğu bu çağda, dışsal bir gücün, Napoleon'un kendi ulusundan istemiş olduğu amaçlar zorla kabul ettirilmeye başlamıştır. Böyle bir durumu destekleyen şey ise, toplumun durağan bir yapıda olması ve hükümetin statükoya teslim olmasıdır. Aynı zaman diliminde, Almanya içinde Fransa'nın ilhakını onaylayanların dışında, bu ilhaka engel olmayanlar, suspus oturup bu gidişat karşısında hiçbir şey söylemeyenler, iki devletin bu ilhak ve işgal sayesinde birleşmesine hemen hazır olanlar olduğu gibi, düşman sayılan Fransa'ya yaltaklık edenler de vardır. Bu durumu Fichte şöyle yorumlar:

> Ne ki bağımsızlığını kaybetmiştir, o şey aynı zamanda olaylara bir yön verme ve bu olayları kendi iradesiyle belirleme gücünü de kaybetmiştir. Eğer bu durumda kalınırsa, o zaman kendi çağı ile birlikte o da, gelişimleri hesaba katıldığında, onun yazgısına hükmeden o yabancı güç tarafından koşullanır. Artık bu saatten sonra kendisine ait bir çağa da sahip değildir; bunun yerine, yıllarını yabancı uluslar ile krallıkların olayları ve çağlarının yönlendirmesi altında geçirir. Tüm geçmişinin onun bağımsız etkisinden kurtulduğu ve mevcut dünyasında ona kalan şey sadece itaat etme becerisi olduğu bu durumdan ancak, onun için yeni bir dünya ortaya çıkması, bunun yaratılmasının ise tarihte bizzat ona ait yeni bir devri başlatacağı ve gelişiminin de bu yeni devri tamamına erdireceği koşuluyla kendisini [yeni baştan] yaratabilir.[26]

---

[25] G. A. Kelly, "Introduction", s. xiv. Ayrıca bkz. "Çağımızın Temel Karakteristikleri."
[26] J. G. Fichte (1968) *Addresses to the German Nation*, çev. G. A. Kelly, ss. 1-2.

Bu alıntının işaret ettiği şey, kendi bencilliğinde kök salmış krallığın yabancı güçlerce yıkımını izleyen yeni çağın temel karakteristiklerini ortaya koyabilmektir. Ve böylesi bir çağda ulus, kendine yetebilmeyi ve bağımsızlığı içerecek olan kendi kimliğini ve kişiliğini kazanmak zorundadır. Aynı zamanda bu birlik, hiçbir yurttaşın diğerinin geleceğini bir yabancının geleceği olarak görmediği organik bir bütünlük anlamına gelmektedir.[27]

Fichte'ye göre bir halkın ya da ulusun çektiği ıstırap ve felâketler, ancak bu duygu halinin düşünceye, karar vermeye ve eyleme geçmeye başlaması ile son bulabilir. Bütün bu duygular, bizim kayıtsızlığımız ve korkaklığımızın şahididir ve Fichte için bu felâketlerin doğurduğu ıstırap, dışarıdan gelecek bir yardım ya da gelecekte ortaya çıkabilecek bir iyi durum umuduna kendini bırakmayla asla üstesinden gelinemez. Ona göre gerçek kurtuluş, kişi ya da kişilerin kendi kararlılık ve eylemlerine bağlıdır. Bu açıklamanın da gösterdiği gibi Fichte, iradeye ve onun etkin gücüne vurgu yapan bir felsefeyle karşımıza çıkmaktadır.

Fichte'nin ulusun felâketi diye nitelendirdiği şey, onun bencilliği, sadece kendi çıkarını düşünmesi ve bunu eksiksiz bir hale dek geliştirmesidir. Böylece kendine has karakteri kaybetmiş ve bağımsız bir biçimde kendi amaçlarını belirleme gücünden yoksun olmuştur. İç yönetimin de buna ayak uydurduğu böyle bir dönemde, yabancılar sıklıkla 'liberallik' ve 'popülerlik' gibi terimleri ağızlara pelesenk etmeye başlamışlardır. Terimleri tarihsel-kronolojik incelemeye tâbi kıldığı bu noktada Fichte, avam tabakasını pohpohlayan, buna mukabil, köleliğin aşırı derecesinin de sürekli gözleri önünde olduğu Romalı üst mevkiden biri için popülerlik ve liberallik terimlerinin canlılık arz ettiğini ifade eder. Aynı zamanda ilk terim (popülerlik), Fichte'ye göre ulusun ve anayasanın yozlaşmaya başlamasıyla birlikte bir erdem haline gelmiştir. Bu bağlamda her iki terim de, somut duruma özgü ve canlılığı içinde barındıran terimler olmaktan ziyade, soyut ve cansız, aşkın birer nitelik arz etmektedir. Böylelikle bu terimlerin ve nüfuz ettikleri yeni yaşam şeklinin niteliği, geçmiş dönemlerde kişinin kendine yönelik çıkarları ile topluluk içindeki çıkarları arasındaki uyumu, dolayısıyla da bu uyumun harekete geçirdiği hakiki sevinç, üzüntü, umut, korku ve kaygıları kökünden sökmüş, yahut da bunların gerçek olmayan aldanışlar olduğunu tasarlamamıza yol açmıştır.[28]

Bu noktada Fichte'nin asıl sıkıntısı, hakiki korku ve umutların üstündeki kontrolün insanın ellerinden kayıp gitmiş olmasıdır. Korku ve umut

---

[27] *A.g.y.*, s. 3.
[28] *A.g.y.*, ss. 7-9, 56-7.

gibi maddi saiklerin bile ayırdına varamayan ve onları yerli yerine koyamayan insanların, bunların üstünde yer alan ve bireysel olan ile genel olan arasındaki ilişkiye, uyuma ve hattâ uyumsuzluğa neden olan şey üstüne herhangi bir refleksiyon geliştiremeyeceğinden yakınmaktadır. Bireyin kendi çıkarı ile genelinki arasında kurabileceği ilişki, Fichte'ye göre bu kişide bir farkındalık yaratacak ve kişi, çıkarlar arasındaki uyumsuzluğa ya da kopukluğa kayıtsız kalamayacaktır. Böylelikle, toplumun genel refahının kendi Ben'inin gelişen refahıyla ayrılmaz derecede bağlı olduğunu bilen kişi, kendisini daha yüksek bir bütünsellikle ilişkide, ona bağlı olarak düşünüp kendini bu genellikte tanıyacaktır.

Söylevler'in merkezî konularından birinin –belki de en önemlisinin– eğitim olduğu şüphesiz herkes tarafından bilinmektedir. İşte tam da maddi saiklerin üstünde daha üst bağlantılar kurma yetisini geliştirme, bireyi duyuüstü dünyayla buluşturmayı; onun topluma ve tüm insanlığa dair değerler, amaçlar ve ideler ışığında hareket etmesini, saf iradeyi ortaya koymasını sağlamayı hedefler. Üçüncü söylevin başında Fichte, ulusun ve ulusu oluşturan tüm bireylerin hedefinin, Kantçı 'saf ahlâk' olduğunu yineler: "Bu [yeni] eğitiminin yetiştirdiği öğrenci, burada, bu dünyadaki insan toplumunun sadece bir üyesi değildir... O aynı zamanda... daha yüksek bir toplumsal düzen içinde tinsel yaşamın ezelî-ebedî zincirinde bir halkadır."[29] Bu açıklamadan çıkarılabilecek ikinci sonuç ise, burada yapılan vurgunun Kantçı kozmopolitliğe yapılmış bir vurgu olduğudur. Metni İngilizce'ye çeviren Kelly'ye göre de bu ifade, "transendental idealizmin numenal dünyasına ya da amaçlar krallığı"na bir göndermedir.[30]

Mevcut eğitim ile yeni eğitim arasında bir ayrım yapan Fichte'ye göre ilki, yüksek sınıfa mahsus kişilerin bir ayrıcalık olarak sahiplendikleri ve tüm halkın edinebileceği bir durumda olmayan eğitimdir. Dahası Fichte, geçmişe dayalı mevcut eğitimin amaçlar, idealler ve değerler dünyasını ilgilendiren şeyler hususunda oldukça sessiz kaldığını da ifade eder.[31] Buna karşılık yeni eğitim, halkın herhangi bir ayrıcalık ya da sınıf farkı gözetilmeksizin topyekûn tâbi kılındığı bir eğitim modeli öne sürer; ve amaçlar, idealler ve değerler dünyasına işaret eden, kişiyi bunlara yönelten bir yapı arz eder. Ayrıca kutsal ve aşkın olan ile dünyevi ve içkin olan eğitim arasında da belirgin bir ayrım yapan Fichte, mevcut eğitimin, genç yaştan bu zamana kadar kişinin, tanrının emirlerine karşı doğal olarak bir sapmaya sahip olduğunu ve bu emirleri koruyabilmesinin de mutlak an-

[29] *A.g.y.*, s. 32.
[30] Kelly'nin dipnotu, *a.g.y.*, s. 32.
[31] *A.g.y.*, s. 41.

lamda imkânsız olduğunu; en iyisinin, kişinin bu mutlak değişmez doğasını kabullenip daha iyisi için arzu duymaması gerektiğini ifade ettiğini belirtir. Kişi bu düşmüşlüğü, sıradanlığı ve doğal olarak günahkâr ve güçsüz karakterini kabul etmelidir. Oysa yeni eğitim, Fichte'ye göre, insan doğasının köklerinde iyiye yönelik saf bir itki olduğunu ve bunun belli ölçüde geliştirilebileceğini, böylece de, iyi ya da kötü olarak bildiği şey karşısında hiçbir şey yapmadan kalakalmasının imkânsız olduğunu gösterir. Şüphesiz ki bu düşünce, her türden aşkın karakterli öğeyi ulusal eğitimden silmenin ve onları dünyevi bir biçime sokmanın 'Almancası'dır.[32] Ayrıca Fichte, bugün için rahatlıkla ifade edilebilecek, ne var ki bunu ifade etmenin çok güç olduğu o dönemde din için şunları söyleyebilmektedir: "Din, bir motif olarak kendi nüfuz alanına ancak fazlasıyla ahlâk dışı ve yozlaşmış bir toplumda ya da kişinin etkinlik sahasının toplumsal düzenin içinde değil, onun ötesinde yattığı yerde sahiptir."[33] Bir başka yerde ise şöyle der: "Gündelik yaşantıda, iyi düzenlenmiş bir toplumda dinin, yaşamı herhangi bir şekilde düzenlemesine ihtiyaç yoktur. Hakiki ahlâklılık bu amaç için bütünüyle yeterlidir"[34]

Dördüncü söylevde Fichte, önemli bir konuyu, 'dil' konusunu ele almaktadır. Herder'den ve diğer Alman Romantikleri'nden etkilendiği besbelli olan Fichte'ye göre "insanlar, dille biçimlenir, yoksa dil insanlar tarafından oluşturulmaz."[35] Fichte'nin bu görüşü, uzlaşıma dayalı tüm dil teorilerinin de reddiyesini beraberinde getirir. Ulusları birbirinden ayırmak için Fichte, dilin genel anlamda doğasını ele alma işine girişir. Ona göre dilde nesnelerin ortaya koyuluşu, bir başka deyişle konuşma, başka bir yapıda değil, belirli bir şekilde dile dökülmelidir. Duyulara görünen nesnelerin nasıl başka türlü değil de, şu renkte, biçimde, vs. olduğunu söyleyebiliyorsak, aynı şekilde dile dökülen şeyler de belirli bir yapıda olmak durumundadır. Fichte'ye göre "gerçekte konuşan kişi değildir, onda konuşan insan doğasıdır ve bu doğa, kendisini kişinin kendi türündeki diğerlerine bildirir."[36] Bu bağlamda, her ne kadar dilin mahiyeti hususunda tartışmalı bir önesürümde bulunmuş olsa da Fichte, özellikle Herder'den esinlenmeyle, bilginin ortaya çıkabilmesi için özneler-arası bir biçimde paylaşılan dil, kültür ve tarih gibi unsurların ontolojik açıdan 'olmazsa olmaz' olduğunun altını çizmektedir. Böylece dilin tarihsel karakteri ile birlikte, yaşamın kendini canlı kılmasından ve her daim ye-

[32] *A.g.y.*, ss. 41-3.
[33] *A.g.y.*, s. 34.
[34] *A.g.y.*, s. 33.
[35] *A.g.y.*, s. 48.
[36] *A.g.y.*, s. 48.

niden oluşturabilmesinden bahsedebilmekteyiz. Burada, dilin yaşama bir 'tin' vermesi ve onun soyut ve cansız birtakım sembollerden oluştuğuna dair düşünceye bir reddiye mevcuttur. Onun geçmişten gelmesiyle bir anlamda bugüne ışık tutması, bugünü oluşturması ve mevcut şimdiye canlılık kazandırması, Fichte için aynı zamanda duyuüstü dünyanın kavramlarına aşina olmada ve duyu dünyası ile duyuüstü dünya arasındaki ilişkiyi sağlayan gelişim sürecini açıklamada çok önemlidir. Bu noktayı kaçırdığımız vakit, dil artık açık seçik olmayan birtakım sembollere indirgenmekte ve yaşama canlılık katmaktan uzak düşmektedir. Bir dilin önemi, onun duyu dünyası ile duyuüstü dünya arasında kurduğu bağa ve ilişkiye bağlıdır. Bir halkın tüm insani gelişiminde dilin etkisi, kişiyi düşüncede ve iradede onun zihninin en gizli derinliklerine inmede eşlik etmesidir. Bu, dilin insanı felsefi düşünceye ne derece ittiğiyle doğru orantılıdır. Zira Fichte'nin dediği gibi,

> bir halkın canlı bir dile sahip olduğu yerde düşünce kültürü yaşam üzerinde etkide bulunur; tersinin olduğu durumda ise, düşünce kültürü ile yaşam, kendi yollarını bağımsız bir biçimde çizer. Aynı sebepten yola çıkarsak, önceki halk tüm düşünce kültürüne gerçek anlamda ve hakiki bir biçimde ciddiyetle eğilir ve onun yaşam üzerinde etkide bulunmasını diler; oysa diğer halk, düşünce kültürünü bir zekâ oyunu gibi görür ve onunla başka bir şey yapma isteği duymaz. Bundan çıkan sonuç, ilkinin tüm şeylerde dürüstçe bir sabır ve ciddiyet gösterdiği, dahası acı çektiği; ikincisinin ise, kolaya kaçtığı ve mutlu doğasını izlediği sonucudur. Tüm bunlardan çıkan şey ise, ilk ulusta halk kitlesi eğitilebilir ve böyle bir ulusun eğitimcileri de kendi keşiflerini halk üzerinde sınayıp onu etkileme arzusundadırlar; buna karşılık diğer ulusta ise, eğitim sahibi sınıflar kendilerini halktan ayırırlar ve halkı kendi plânlarının kör bir aracından başka bir şey olarak kabul etmezler.[37]

[37] *A.g.y.*, ss. 60-1. Başka bir yerde de Fichte şöyle der: "Düşünceye dayalı/tinsel kültür ile yaşam kendi yollarını bir ulusta ayrı ayrı çizdikleri zaman, bunun doğal sonucu, bu düşünce kültürüne ulaşamayan ve onun meyvelerinden mahrum kalan sınıfların, eğitimli sınıflarla karşılaştırıldığında dezavantajlı bir konumda olmaları ve en baştan, doğuştan, zihinsel güç bakımından eğitimli sınıfa eşit olmayacak şekilde farklı bir insan türü olarak kabul edilmeleridir. Diğer bir sonuç ise, eğitimli sınıfların onlara karşı hiçbir şekilde hakiki bir sevgiye dayalı sempati duymaması ve onlara yardım elini uzatma arzusu içinde olmamasıdır. Çünkü bu sınıflar, onların kökendeki eşitsiz konumlarının, gerçekten de onlara yardım edilmesini mümkün kılmayacağına inanırlar. Bunu izleyen sonuç ise, eğitimli sınıfların, bulundukları doğal konumda onlardan yarar sağlamayı ve bu amaçla onları kullanmayı isteyecekleri gerçeğidir." [A.g.y., s. 69].

Böylece Fichte vatan, dil, tarih, eğitim ve diğer önemli unsurlara işaret ettiği her durumda, asıl olarak, 'genel anlamda düşünce kültürü' ile 'yaşam' arasındaki ilişkiye odaklandığı görülür. Bu düşünce kültürünü anlamlandıran şey ise, felsefedir. Bir başka deyişle, felsefe, yaşamı tinsel yaşam haline getirir; "tüm tinsel yaşamın ezelî-ebedî ilk örneğini [arkhe tipini] bilimsel olarak kavrar."[38] Canlı bir dile sahip halkın yaşamını etkileyecek ve gerçek yaşama nüfuz edecek olan bu felsefe, Fichte'nin tüm yaşamı boyunca anahatlarını ortaya koymaya çalıştığı, yeni bir bilim olan *Wissenschaftslehre*'dir.

Fichte için bilimsel düşünce, bir şeyi düşünmekle bir şeyi zorunlu olarak düşünmek (gerçek düşünme) arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Bu ayrım, aynı zamanda şans eseri olan ile özgürlükle olan arasındaki ayrımdır da. İşte bir şeyi zorunlu olarak düşünmemizi sağlayan, bizi kuşatan ve bizi biçimlendirip kendisi kılan düşünce bir kez dilde kendini canlı bir biçimde ortaya sererse, o zaman bu düşünme derinlikli ve güçlü olur. "Dil, tüm gerçek yaşamı temsil eder...böyle bir dile sahip biri için tin, tıpkı bir kişinin diğerine kendisini açması gibi, kendini dolaysızca ifşa eder, açar."[39]

Böyle bir yaşamın canlılığını ve hazzını içten yakalayan kişi mutlu olur ve diğer herkesin aynı mutluluğa ulaşmasını diler, dahası bu uğurda çalışır. Böyle bir düşünüme ulaşmayan kişi için düşünme ise, sadece boş zamanları dolduran bir uğraştır. Ne var ki Fichte için insanlığa mâl edilecek böyle bir tinsel kültürün en üst noktasında duran felsefe, kendi sözleriyle ifade edecek olursak, "şenlik zamanında giydiğimiz, artık giyemeyeceğimize inandığımız daha sonraki bir anda da katlayıp sakladığımız bir tören giysisi gibi, bize ait olmayan yabancı bir ek" değildir.[40]

IV

Birkaç açıdan ele almaya çalıştığımız ve Fichte'nin diğer eserleri arasında olmazsa olmaz bir konuma sahip olmayan ama etkileri bugüne kadar gelen *Alman Ulusuna Söylevler* adlı eseri, şimdiye değin çeşitli şekillerde yorumlandı ve halen de yorumlanmaya devam ediyor.[41] Milliyetçiliğin ilk köklerinin Fichte'de ve bu eserinde bulunduğuna yönelik genel ve bir o

---

[38] *A.g.y.*, s. 63.

[39] *A.g.y.*, s. 66.

[40] J. G. Fichte (2006) "Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Metin Bal, s. 187.

[41] Söylevlerin tarihsel, siyasi ve felsefi arka plânını yansıtan ve onu, ortaya çıktığı siyasi krize felsefi-eskatalojik bir şekil kazandırması doğrultusunda yorumlayan geniş kapsamlı bir çalışma için bkz. Kaan Ökten (2006) "Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, ss. 400-27.

kadar da yüzeysel yoruma karşılık olarak, tüm eserleri hesaba katıldığında onun temel amacına yönelik olarak söyleyebileceğimiz iki şey var: İnsanlığın, tüm ilişkilerini akla uygun bir biçimde özgürlük ile düzenleyebilecekleri bir dünyanın yaratılması ve bu genel amacın sağlanabilmesi için her bir ulusun kendi ekonomik, siyasi ve toplumsal birliğini ve bütünselliğini halkının istekleriyle uyum içinde sağlayabilmesi. Bu iki amacın birlikte gerçekleştirilebilmesi, her bir devletin öncelikle kendi içinde birliğini ve huzurunu sağlayabilmesi ile mümkündür. Bu öncelikli amacın gerçekleştirilebilmesi için de, toplumsal yaşama baskı yapan sosyo-ekonomik huzursuzluk ortadan kaldırılmalı (*Kapalı Ticaret Devleti*), sonrasında ise tinsel ve düşünce kültürüne özgü yaşamın gerçek yaşam üzerinde somutluk kazanması sağlanmalıdır (*Alman Ulusuna Söylevler*). Bu ilk amacın ikinci öğesi, ancak eğitimin başat rolü ile gerçekleştirilebilir ve somutluk kazanabilir. Bunu sağlayan en önemli unsur ise, eğitimli sınıf ile halk arasındaki ayrımın ikincisinin lehine olacak şekilde ortadan kaldırılmasıdır. Sadece bu sayede kendi kültürüne ve tarihine yabancı olmayacak, kendi çıkarı peşinde koşup sahte bir moralist kimliğine bürünmeyecek olan insanlar ve eğitimciler yetiştirilebilecektir. Bütün bu söylenenler, "cesaretini yitiren hadım edilmiş bir çağ"ın, hakikatin emrinde olmamakta inat edip bu durumu sürdürmesine ve "bakışını, içinde sadece kendi moral bozukluğunu ve utancını gördüğü bir resimden endişeli bir şekilde başka tarafa çeviren"[42] bilim insanına işaret etmektedir.

"...Kültürün yüceleştirildiği memleketlerde bu ancak birkaç müellifin eserinden ibaret kalıyor. Diğer bazılarında da bu kültür yalnız devlet dizginlerini ellerine almış bazı insanlarda görülüyor. Şurada burada açılmış bazı yüksek okulların da hakikaten medeniyet aşkına mı, yoksa parlamak veya para kazanmak düşüncesiyle mi olduğunu ayırt etmek güç değildir."[43]

---

[42] J. G. Fichte (2005) "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Jale Özata Dirlikyapan, s. 150.

[43] J. G. Fichte (1938) *Fihte'nin Hitabeleri*, çev. Rahmi Balaban, İzmir: Devlet Basımevi, s. 168. *Söylevler*'in ülkemizdeki ilk çevirisi, Hasan Cemil Çambel'e aittir. *Türk Yurdu* Dergisi'nde tefrika halinde yayımlanmış bu eser, daha sonra Türk Ocakları Hars Heyeti tarafından eksik kısımları tamamlanarak *Fichte ve Fichte'nin Hitabeleri* başlığıyla kitap şeklinde yayımlanmıştır. 1938 yılında bir kez de Rahmi Balaban tarafından, yukarıda adını zikrettiğimiz biçimiyle (filozofun adı okunduğu şekliyle) çevrilen aynı metinde, ne yazık ki, birçok atlama ve tahrifat göze çarpmaktadır. *Söylevler*'in, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne kadar, ülkemiz entelektüel camiasında farklı şekillerde nasıl alımlandığına ve bu alımlanışın siyaset ile felsefe arasındaki ilişkiye nasıl ışık tuttuğuna dair ufuk açıcı bir çalışma için bkz. Ali Utku (2003) "Bizde Birkaç Tarz-ı Siyaset ve Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri", *Tarih ve Toplum-Aylık Ansiklopedik Dergi*, Cilt: 40, Sayı: 236, ss. 68-76.

Burada Fichte'nin temel arzusu, kültürün sadece birkaç aydın kişinin eserinde vuku bulmaması; yahut devlet elitinin yapıp etmeleriyle ortaya çıkmaması, bunun yerine halkın doğru ilkeler eşliğinde eğitimi sayesinde gerçeklik kazanmasıdır. Zira diğerlerinin gelip geçiciliği karşısında sonuncu her zaman sürekliliğini koruyacak ve gelecek kuşaklara bu yüksek kültürü daha dolaysız bir biçimde aktarabilecektir. Bu bağlamda Fichte'nin düşüncesine, aşağıdan gelen ve toplumsal düzeni şekillendiren bir eğitim anlayışı hâkimdir. Böyle bir toplumda birey, diğerleriyle ilişkisinde ve onlara yardımcı olup onlardan da yardım görmesinde birey olup kendisini var kılacaktır. Böylece, Fichte'yi harekete geçiren Spartalıların kurmuş olduğu toplum ve devlet yapısı gibi, büyük bir özveri toplumu düşüncesidir; ve bu noktada biricik motif, boş bir değere ya da aşkın bir ideale adanmışlık değil; tam tersine, bireylerin hem özgürlüklerini yaşayabildikleri hem de refahlarını sürdürebildikleri bir toplumu yaratmaktır.

"Akla dayalı devlet, onun malzemesi her ne olursa olsun, yapay ölçütlerle kurulamaz; tam tersine, ilkin ulusun bu örneğe göre yetiştirilmesi ve eğitilmesi gereklidir. Mükemmel insanları yetiştirme sorununu varolan pratik içinde ilkin çözmüş olan ulus, aynı zamanda mükemmel devlet sorununu da çözecektir."[44] Fichte'nin bu görüşü, diğer görüşleriyle bağlantılı olarak ve Hegel'in devlet öğretisini önceleyecek şekilde, bir devleti akılsal yapan şeyin ona dışarıdan ve kültürü ile tarihine dışsal başka bir yerden gelemeyeceğini açıkça göstermektedir. Mükemmel devlet fikri, onu oluşturan unsurlara yapay birtakım tasavvur ve kurgularla oluşturulamaz. Bu yapay tasavvur ve kurguların 'mal bulmuş Mağribî' gibi üstüne atlayıp, taklit yoluyla ve abartma ile kendi ülkesine tatbik edilişi, Fichte'ye göre sorunludur ve hiçbir zaman sağlıklı çözüm üretmez. Sonuç olarak bu ilk amaca ilişkin gerçek çözüm, 'içeriden' ve dahası, 'aşağıdan' gelecektir.

Bu noktadan sonra Fichte'nin tüm eserlerinde ve konumuza istinaden *Alman Ulusuna Söylevler*'de ikinci temel amacı dediğimiz şeye geçebiliriz artık. O dönemde Alman entelektüelleri arasında, özellikle de Alman Romantikleri arasında sıklıkla ve vurgulu bir biçimde dile getirilen bir düşünce, geçmişteki Helen uygarlığı ile Almanlar arasında kurulmaya başlanan sosyal, kültürel ve felsefî anlamda bir özdeşleştirmedir. Alman entelektüelleri, kendilerini ve toplumlarını bu yüksek kültürün devam ettiricileri olarak görüyorlardı. Bu durumun asıl sebebi, kültür alanında gerçekten de büyük ürünlere imza atılsa da, siyasi ve toplumsal anlamda Fransızlar karşısında duyulan eziklikti. Fransız Devrimi'nin ilk etapta

[44] J. G. Fichte (1968) *Addresses to the German Nation*, s. 87.

coşkuyla kabul edilen yüce değerlerinin sonrasında despotizmin mabedine dönüşmesi de, Almanların, Avrupa'nın liderliği kavgasında kendilerine aşırı bir önem atfetmelerine vesile olmuştu. İşte Fichte'nin, tarihin zorunluluktan özgürlüğe doğru ilerlediği yönündeki Aydınlanmacı ve Kantçı düşünceden etkilenmesi, aynı zamanda bu etkilenmeyi, Romantiklerin tarihsel-kültürel argümanlarıyla ve artan oranda kendi dayanışmacı toplum görüşüyle harmanlamasına neden olmuştur.[45]

Fichte'nin ulusa ve ulusun ayırt edici özelliklerine yapmış olduğu vurgu, onu tam olarak anlamaya ve geliştirmeye yapmış olduğu vurgudur. Bu ise, daha yüksek bir bütünsellik için insan soyunun anlaşılması ve onun gelişiminin sağlanması için elzemdir. "Kalıcı olanı yaratma yolunda çalışma ve buna inanma; kendi yaşamını ezelî-ebedî bir yaşam olarak kavrama, işte insanı ilkin kendi ulusuna, sonrasında ise kendi ulusu sayesinde bütün insan soyuna en samimi biçimde bağlayan ve tüm insan gereksinimlerini zamanın son bulduğu noktaya dek onun genişlemiş ve yücelmiş kalbine sokacak olan şey budur."[46]

Tarihe bir bütün olarak bakmak ve bu tarih içinde ulusun payını ortaya koyabilmek Fichte'nin temel düşüncesidir -daha sonrasında Hegel'in temel düşüncelerinden biri olacağı gibi. Asıl amaç, ulusun kendi içsel dinamiklerini ortaya sermesi değil, tüm insan türünün yükselişini ve gelişimini sağlayan şeyleri ortaya koymaktır. Bu nedenle ilki, ikinci amaca göre daha aslî değildir. Fichte'nin bizzat kendisinin *Söylevler*'in tamamlayıcısı olarak belirttiği *Çağımızın Temel Karakteristikleri*'nin de vurguladığı gibi, tarihe bir *a priori* plân dâhilinde bakan filozof, buradaki tek tek ulusları ve halkları, gelişen ve yetkinleşen bir bütünün parçaları olarak görecektir. Buradaki temel motif, bir başka deyişle transendental bir tarih düşüncesi ortaya koymaya çalışan filozof için asıl önemi haiz olan şey, aklın ölçüt alındığı ve akla uygun özgürlüğün insan yaşamında somut bir biçimde ortaya çıktığı durumlara bakmaktır. Belki de evrensel dünya tarihi ortaya koymanın başka bir yolu yoktur. *Çağımızın Temel Karakteristikleri*, açıkça bu fikri bizlere vermektedir. Ahlâkın genel geçer ilkelerine bağlı olarak şekillendirilecek olan böyle bir dünya için temel araç, kültürel olduğu gibi, aynı zamanda toplumal ve siyasi bir özgürlüğü de sağlayabilmektir. Bunun başarılabilmesi, insanlığın yaşama ilişkin tüm ilişkilerini akla uygun bir şekilde özgürce düzenleyebilecekleri bir durumu beraberinde getirecektir.

---

[45] G. A. Kelly (1968) "Introduction", s. xx.
[46] J. G. Fichte (1968) *Addresses to the German Nation*, s. 116.

Tarihin bu anında Almanya'nın özel durumuna istinaden romantiklerce ve daha birçok düşünürce öne sürülen fikir, bu ahval durumundan sıyrılmanın aynı zamanda yeni bir dünyayı doğuracağı yönündedir. Bu fikrin Fichte üstünde hatırı sayılır bir etki bırakmamış olduğunu söylemek abesle iştigal olsa da, Fichte'nin düşüncesinde amaçlanan şey sadece Alman olmanın ve Almanya'nın içine battığı çukurdan yeni bir siyasî-tarihsel evreye geçişi betimlemek değildir. Sorun, dünya tarihi düzleminde ele alınması gereken ve bir ulusa ya da halka göre daha genel ve bütünsel bir plânı ortaya koyabilme sorunudur. Zira dünya tarihini yapanlar sadece Almanlar değil, hangi ulustan olurlarsa olsunlar, dogmatizme ve keyfiliğe karşı savaşan özgürlük havarileridir. Bu yüzden Fichte, *Söylevler* sayesinde yüksek sesli bir *grossdeutsch* yurttaşlığı düşüncesinin yayılmasının tohumlarını geliştirmiş olsa da, transendental özgürlük (Kant) ile Fransız Devrimi'ne özgü özgürlük arasında beliren eşitlemeyi terk edecek en son Alman'dır.[47] Zira o, yedinci söylevde bu düşünceleri destekleyecek bir biçimde şu sözlere yer vermektedir:

> Böylece şu âna kadarki açıklamalarımızdan 'Almanlar'dan ne anladığımız bütün açıklığıyla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Asıl ayrım ölçütü şudur: İnsanın kendisinde mutlak ilk ve aslî olana, yani özgürlüğe, ebedî düzeltilebilirliğe, ebedî ilerlemeye inanmak ile buna inanmayıp tam da aksini savunmak. Yeni olanı kendilerince, yaratıcı biçimde meydana çıkaranlar yaşam sahibidirler. Bunu yapamayanlarsa, en azından fanî olanı kararlı biçimde kenara itip dikkatlice dikilip aslî yaşamın akışının onları da yakalamalarını ümit edebilirler. Henüz bu düzeyde olmayanlarsa en azından özgürlüğü tahmin edebilmeli, ondan nefret etmemeli veya korkmayıp özgürlüğü sevmelidirler: Onların hepsi de aslî insanlardır. Onlar, bir ulus olarak değerlendirildiğinde, aslî ulusturlar, bizatihi ulusun kendisidirler, yani Almanlar'dır...Tinsellik ve özgürlük ile özgürlük içinde ebedî ileri eğitim; her nerede doğmuş ve her ne dili konuşursa konuşsunlar, bunlara inananlar bizdendirler, bize aittirler ve bize katılacaklardır. Durağanlığa, gerilemeye ve daire içinde raksetmeye ve hattâ dünyanın yönetimine ölüm ve çürümüşlüğü getirmeye inananlarsa, her nerede doğmuş ve her ne dili konuşursa konuşsunlar, Alman değildir ve bize yabancıdır.[48]

Böylelikle Fichte için ulus, Kelly'nin de belirtmiş olduğu gibi, insani düzenin bilim, sanat, hukuk, din ve diğerleri gibi ezelî-ebedî değerlerinin

---

[47] G. A. Kelly, "Introduction", s. xv.

[48] J. G. Fichte (2006) "Alman Ulusuna Söylevler", *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Kaan Ökten, ss. 328-9.

üstünde değildir. Onlarla bir sistem içinde tamamlayıcı öğe olarak yerini alacaktır. Aynen "Fichte'nin [1800 yılından sonraki] yeni görüşünde, ideal Almanya'nın Avrupa'yla ve tarihle ilişkisi...pratik, sonlu ego'nun, *Wissenschaftslehre*'deki mutlak ego'yla ilişkisi gibi..."[49]

Wissenschaftslehre'de bilincin bir fenomenolojisi geliştirilmiştir ve bu aynı zamanda idenin tarihteki kavramsal devinimi için kaçınılmaz bir model olacaktır. *Ahlâk Öğretisi Sistemi*'nde kolektif ahlâksallığın çıkarsanması –ki üyeleri üzerinde topluluğun önceliğini ifade ediyordu– kolektif bir devinim olarak tarihi anlaşılır kılmak için bir önkoşuldu.[50] Bu tarihsel kavrayışın eşlik etmiş olduğu *Söylevler* ise, sadece felâketin içine batmış bir toplum için acil şifalar üreten bir reçete değildir ve öyle sanılmamalıdır. Fichte'nin daha geniş ölçekte ortaya koymuş olduğu ve yaşamının tamamına yayılan bir proje olan insan zihninin işleyiş kurallarını [*arkitektonik*] çizme girişiminin somut duruma uyarlanmış kısımlarından birisidir. Fichte toplumsal eşitsizliklere aşırı vurgu yapan ve belki de Hegel'den Marx'a uzanan çizgide kilit bir isimdir. Bu sadece *Kapalı Ticaret Devleti*'nde değil, *Alman Ulusuna Söylevler*'inde de gün gibi açıktır. Bir taraftan pedagojik bir reçeteyi gözler önüne sererken, bu reçetenin toplum, devlet ve nihayetinde tüm insanlıkla olan temel ilişkisi mevzu bahis edilmektedir. Alman ulusunun belirlenimine yapılmış olan ve onları insanlığın ilerlemesinde kültürel anlamda bir lider konumuna sürükleyecek ifadeler şüphesiz ki vardır.* Ne var ki ulusun bu belirlenimini ve tarihsel misyonunu gerçekleştirmesini sağlayacak olan irade, sadece o halka ya da ulusa mahsus değil, tüm insanlığa mahsus iradedir. Fichte'nin iradeciliği, onun felsefesini oluşturan öğelerin en önemlisiyse, bu öğenin tek bir ulusa bahşedilmediği de açıktır. Gerçek yaşam üstünde etkiyen ve gerçek yaşamın kendisi olması beklenen tinsel yaşamdır ki, bu tinsel yaşamın kökü tüm insanlığa aittir.

Sonuç olarak, sömürge yarışında ve ulusal birlik oluşturmada geç kalmanın yarattığı sıkıntı, bizleri illâ da bu arzuların 20. yüzyılda iki büyük dünya savaşına yol açacağı gibi bir dolaysız sonuca götürmez. Aynı zamanda Fichte'nin amacının bu olmadığı da açık bir biçimde bellidir. Onun şu sözleri, düşüncelerinin neden insanları ve toplulukları Nazizm'e

---

[49] G. A. Kelly (1969) *Idealism, Politics and History*, s. 252.

[50] *A.g.y.*, s. 233.

* Bu noktaya daha yakından bakılacak olunursa, Almanya'nın Avrupa için bir lider konumda gösterilmesi real/gerçek bir durum değildir; eğer toplumsal, ekonomik, siyasi ve kültürel bir birliği gerçekleştirebilirse, yani ideal bir toplum olabilirse ancak bu görevi üstlenebilir. Bu liderlikteki amaç ise, şüphesiz ki 'hümanite'nin değerlerinin ve insanlık idealinin değerlerinin taşıyıcılığıdır.

sürüklemediğinin delilidir: "Bu kadar muhtelif ırkları bir aile halinde toplayacak bir adamın varlığına inanabilir miyiz? Bizim devrimizde, nev'i beşeri böyle tahkir etmek mümkün mü? Haydi farz edelim mi bu inanılmaz şeye inanalım; böyle bir plânı kim realize edecek? Hangi kuvvetli devlet, bu yeni evrensel hükümdar için, bugünkü Avrupa medeniyeti ortasında, cihanı fethe kalkacak?"[51] Böyle bir durumun onaylanmasını, şüphesiz ki Fichte'den bekleyemeyiz. İzleyen sayfalarda Fichte, tüm insanlığa ortak olan dostluk, görev aşkı, onur gibi değerlerden söz eder. Açıktır ki bunlar, onun gözünde de tek bir ulusa mâl edilemeyecek olan değerlerdir. Bu değerleri Fichte 'medeni erdemin özü' olarak görmekte ve bunların olmadığı durumda, hem Avrupa'nın hem de Almanya'nın boyun eğmeyi bayrak gibi dalgalandıracağını belirtmektedir. Her ulus, aynen her kişi gibi, kendi kişiliğini bulmalıdır, bunu araştırmalıdır ve diğerinin Ben'ine, kişiliğine ise soğuk ve lâkayt kalmamalıdır. Medenî olmanın tek bir ölçüsü olduğunu düşünen ve diğerlerinin değerlerine soğuk kalan ulusların, "hakiki münasebetlerinden bir şey çıkarmaya kapasiteleri yoktur. Onlar halen mevcut olan münasebetlerin hepsini yıkmak ve kendi hariçlerinde bir boşluk yaratarak bu boşlukta kendi tasavvurlarını tekrar edip durmak isterler. Onlarda ecnebilerin ahlâk ve itiyatlarına temayül ve teşebbüs, müstakbel mevzuda henüz zayıf ve muhtemel olan dostluktan ibarettir. Klâsik güzel antikite bile o ecnebiler gibi giyinmeden onların hoşuna gitmez. Ellerinden gelse eskileri mezardan çıkarıp kendi istedikleri tarzda yetiştirmek isterler."[52] Bu sözlerinden de açıkça ortada olduğu gibi Fichte, hümanitenin genel değerleri söz konusu olduğunda, bunların tüm uluslarca paylaşılması ve geliştirilmesi gerektiğini söyleyecektir.

Ancak Fichte'ye karşı geliştirebileceğimiz eleştiri, onun Alman milliyetçiliğini merkeze almasına değil, 'Avrupa-merkezcilik'e getirmiş olduğu vurguya olabilir. *Söylevler*'den açıkça ortaya çıkan şey ve her berrak zihinde kuşku yaratabilecek olan nokta, insanlığın ya da 'hümanite'nin değerlerinin kimler tarafından sürdürüldüğü ve sürdürüleceği noktasıdır. Bu değerlerin taşıyıcılığı noktasında temsil edilen şeyler, aslında fazlasıyla Avrupa'ya özgü ve Hıristiyanîdir. Birçok Alman entelektüeli gibi Fichte de, Helen kültürüyle karıştırılmış Hıristiyanlığın ve özellikle de hümanitenin değerleri diye Protestanizm'in değerlerini ortaya koymaktadır. Akılsal olanın dünyevileştirilmesi ve somut bir hâl almasını vurguladığı noktada o, sürekli olarak Luther'in başlattığı Reformasyon çağına

[51] J. G. Fichte (1938) *Fihte'nin Hitabeleri*, s. 188.
[52] *A.g.y.*, s. 191.

gönderme yapmaktadır. Böylece, tarihte ideye sahip olan ya da ona göre eyleyen halklarla ona sahip olmayan ve aykırı eylemlerde bulunan halklar arasındaki ayrımı kimin hangi ölçütlere göre yaptığı sorusu ortaya çıkmaktadır. İşlenen tarihsel terimler her ne olursa olsun, 'aristokratik' ya da 'değer-taşıyan' öğeler ile 'avamdan sayılan' ve 'yaratıcı olmayanlar' arasında da bir çatışma olacaktır. Tarih felsefesinde Luther'i belirli bir yere koyan filozof, Münzer mevzu bahis olduğunda örneğin, ne yapacaktır? Değer-taşıyan tarihsel terimler, neye göre ve hangi kıstaslar göz önüne alınarak belirlenecektir? Bu ve benzeri birçok soru, Aydınlanma'nın ya da başka bir değerler manzumesinin, kendisinden önceki çağı karanlık bir çağ olarak sayması ve kayda değer almamasıyla ortaya çıkan sorulardır; çözüm çabaları da insanı hep bir kısırdöngüye götürür. Kelly'ye göre Fichte'nin içsel çatışması, töre ve âdetler ile akıl arasındadır ve o bu çıkmazdan kolay kurtulamaz. Ona göre, "Fichte hem 'düşünce' dünyasının 'aristokratik' kozmopolitliğini, hem de 'konuşulan/sözlü' dünyanın 'demokratik' komüniteryanizmini istemiştir. Oysa görünür olan fenomenler ile onların içsel tini arasındaki mücadele çözüme kavuşmaz. 'Felsefe' ile 'yaşam' birbirlerinden ayrı düşer."[53] Ne var ki Fichte'nin düşüncesi sürekli olarak yaşamı kuşatmak, somut ve gerçek yaşamla bir olan felsefeyi ortaya koymak istedi. Bu felsefe, ne bir ulus için kurban edilebilirdi, ne de sahte moralist yanıyla kendisini saran mekanik çarklardan biri gibi görevini icra edebilirdi; tam tersine, insanoğlunun mutlak bir özgürlük içinde ahlâklılığa yükselmek amacıyla devlete tutsaklıktan ayrılması; buna mukabil, onun bu ereğe ulaşmaya yetenekli olması için de ancak yurttaş olması gerektiğini öğütlerdi.[54]

[53] G. A. Kelly (1969) *Idealism, Politics and History*, s. 266.
[54] J. G. Fichte (2006) "Kapalı Ticaret Devleti", s. 308.



"Jena Savaşı, 1806"

Millet ve Milliyetçilik



"XIV. Louis, ***Kraliyet Bilimler Akademisi***'ni ziyaret ederken..."

Gravür: Sebastian Leclerc

AYDINLANMA VE SINIRLILIK SİYASETİ OLARAK ULUS DEVLET MODERNLİĞİ

Nazım İrem*

Partha Chatterjee ilham veren öncü çalışmasında (1986) Afrika ve Asya'daki milliyetçi hareketlerin karşılaşmış olduğu siyasal açmazı şu şekilde izah etmektedir: Milliyetçi akımlar, anti-kolonyalist niteliklerinden dolayı Avrupa'dan özgürleşmeyi arzulasalar da Aydınlanma-sonrası rasyonalist söylemin terim ve kavramlarını içselleştirdikleri için bizzat reddettikleri modernitеden türeyen söylemler olarak onun içinde sıkışıp kalmaktadırlar. Diğer bir deyişle, türemiş söylemler olarak milliyetçilikler, türedikleri kaynak olarak modernitеden özgürleşmeyi sağlayamamaktadırlar. Dahası, milliyetçilik, Avrupa modernitesine özgü kültürel ve siyasal hastalıkların Batı-dışı coğrafyalarda yeniden üretilmesine vesile olmaktadır. Akıl ve deneye dayalı metotların gücü ile bilimlerin önceliği üzerine bina edilen Batılı modernite deneyimi, yine Batılı kültür ortamlarında gelişen milliyetçiliğin yayılması neticesinde Batılı-olmayan halkların kültür dünyasını kolonize etmektedir. Hint milliyetçiliğinin modernist düşünceyi yerel ortamlara aktardığı söylemsel stratejiler üzerine yoğunla-

* Y. Doç. Dr. Nazım İrem Dokuz Eylül Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

şan Chatterjee, Uzak Doğu örneklerinden yola çıkarak, milliyetçiliğin, reddetmiş olduğu Batılı iktidar yapıları içinde nasıl tutsak kaldığına dikkat çekmektedir. Batılı kavramsal/söylemsel sınırlar içine sıkışan Üçüncü Dünya milliyetçilikleri –ki bu kolonyal bir geçmişe sahip bölgelerde daha açık gözlenen bir husustur– bağımsızlık sonrasında üst sınıf seçkinciliğine dayanan devletçi modernleştirici ideolojilere dönüşmüşlerdir. Bu çerçevede Üçüncü Dünya milliyetçilikleri kendi toplumlarını evrensel modernleşmenin sosyal, ekonomik ve siyasi gereklerine uygun şekilde düzenlemeyi amaçlayan ve Aydınlanma'dan mülhem zorlayıcı bir modernlik isteğinin taşıyıcıları haline gelmişlerdir.

Chatterjee, Üçüncü Dünya milliyetçiliklerini modernitenin Batılı olmayan coğrafyalarda kendisini yeniden üretmesinin araçları olarak değerlendirirken çok önemli bir tespitte bulunmaktadır. Gerçekten de Batı modernitesi kendisini çok farklı kültürel, siyasal-ideolojik gelenekler yoluyla yeniden üretebilmektedir. Bu tezini gerekçelendirdiği *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* başlıklı kitabında Chatterjee, milliyetçiliği siyasal düşünce tarihinde bir sorun olarak tanımlarken; post-kolonyal bir yaklaşım çerçevesinde Elie Kedourie, John Plamenatz, Ernest Gellner ve Benedict Anderson gibi önemli milliyetçilik kuramcılarının tezlerini gözden geçirmektedir. Diğerleri ile karşılaştırıldığında, ulusu hayalî bir topluluk olarak tespit eden Anderson'un yaklaşımına nispeten daha yakın duran Chatterjee, gerek Gellner gerekse de Anderson'un "doğmakta olan ulusa empoze edilen kültürel türdeşliğe" dikkat çektiklerini belirtmektedir. Edward Said'in popülerleştirdiği oryantalizm kavramının eleştirel sonuçlarından hareket eden Chatterjee, milliyetçiliğin ikiyüzlü bir hareket olduğunu; bir taraftan "Aydınlanma sonrası Avrupa düşüncesinden kaynaklanan baskın temalara karşı çıkarken," diğer taraftan da "bu üstünlüğü kitlelere kabul ettirdiğini" ifade etmektedir. Bu çerçevede milliyetçi hareketler, destekledikleri kalkınma/gelişme siyasetinin temel aktörü haline getirdikleri ulus-devleti de modernitenin göstergesi olan ilerleme ruhuna can veren bir güç örgütlenmesi olarak, Batılı olmayan coğrafyalarda kutsayan ideolojik-siyasal bir dil yaratmışlardır (Chatterjee, 1986: 21; 37;132-33).

Batı düşüncesinde 17. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ilerleme isteğinin bir ifadesi olan aklın egemenliğinin hâkim kılınması hedefi, 19. yüzyılda olgun bir biçim alan kapitalist modernite içinde akıl ve sermayenin iç içe geçmesi ile sonuçlanmış ve modern ulus devlet, akıl, sermaye ve bilimi en etkin bir şekilde bir araya getiren özgün bir güç örgütlenmesi olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Batı-dışı coğrafyalarda 20. yüzyılda kalkınma siyasetinin temel hedefi haline getirilen ve

kalkınma/gelişmenin yegâne ölçüsü olarak yaygın kabul gören akıl-sermaye birleşmesinin de milliyetçilik yoluyla gerçekleştiğine dikkat çeken Chatterjee, dolayısıyla "aklın evrensel tiranlığın ve egemenliğin" aracı haline gelmesinden de milliyetçi hareketlerin sorumlu olduklarını ileri sürmektedir (Chatterjee, 1986: 168).

Modernlik isteği olarak milliyetçilik ve modernitenin yayılması arasındaki ilişkileri anlamak istediğimizde Chatterjee'nin, milliyetçiliğin Batı modernitesinin Batı-dışı toplumlarda kendisini yeniden ürettiği ideolojik-siyasal bir araç olduğu tezi önemli bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Buna göre, Batı modernitesi milliyetçilik yoluyla Batı-dışı coğrafyaları kolonize etmektedir. Bu minvalde Üçüncü Dünya milliyetçilikleri bütün anti-emperyalist/kolonyalist görüntülerine rağmen, modernlik isteğinin taşıyıcıları olmaları hasebiyle, Batı modernitesini kendisine yabancı coğrafyalarda yerelleştirerek yeniden üretmektedirler.

İkinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlıklarını kazanan Üçüncü Dünya ülkelerinde kalkınmacı siyasetin taşıyıcısı kuvvetlenmiş olan milliyetçilikten ilham alan eşitlikçi yurttaşlık siyaseti de yükselen etnik/dini köktencilikler karşısında bütünleştirici etkisini kaybetmektedir. Dahası Üçüncü Dünya olarak tasnif edilmiş olan bölgelerdeki rejimlerin zayıf demokrasi sicilleri ve aynı ulus-devletlerin gelişme/kalkınma politikalarını Batılı modernliğin yansıması olarak gören yerel direnme hareketlerinin kuvvetlenmesi, Aydınlanma'dan mülhemlik ve tepeden inmecilik gibi nitelikleri ile tarif edilen modernlik siyasetinin Batı-dışı coğrafyalarda krize girmiş olduğunun belirtileri arasında sayılmaktadır.

Ancak insanlık modernliğin kriz içinde olduğu iddiasıyla ilk kez karşılaşmamaktadır. 18. yüzyılın sonundan itibaren Alman Romantizmi; Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin siyasal-kültürel sonuçları üzerine bina edildiği düşünülen bir modernlik projesinin "ruhsuz, köksüz, tanrısız, mekanik, suni, değersiz, yoz, açgözlü, paragöz,....materyalist, kibirli ve karışmış bir ırk" yarattığı iddiasıyla ayaklanmıştır (Boer, 2004: 1541-542). Modern Batı'yı araçsal aklın hüküm sürdüğü; ve insani olandan ziyade matematiksel faydanın esiri olmuş bir coğrafya olarak tasvir eden Romantizmden ilham alan her türlü karşı-Aydınlanmacı siyaset, "sanayi devrimini, liberal demokrasiyi, bilimsel devrimleri ve medeni hakları ortaya çıkaran Batı Aydınlanması'nı", kültüre yabancı zorlayıcı-medenileştirici despotlar ortaya çıkaran kültürel-siyasal bir ortam yaratmakla suçlamıştır. Bugün de Batılı-olmayan toplumlarda Aydınlanma'yı normatif bir ideal olarak benimseyen reformcu gruplar, Batılı rasyonaliteyi, sekülarizmi ve modernleşmeyi çoğu zaman kuvvet kullanarak uygulamaya sokmakla itham edilmekte ve kendi toplumlarının kültürel özgünlüklerini

göz ardı ettikleri gerekçesiyle eleştirilmektedirler. Aydınlanma'dan mülhem modernlik siyaseti de "kapitalist yabancılaşmaya, şehirli çözülmeye, Batı emperyalizmine, bencil bireyciliğe, soğuk akılcılığa ve sonuçta –Durkheim'ın terimleri ile– anomiye" yol açtığı için kuşkuyla karşılanmaktadır (Boer, 2004: 1542-543). İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan bağımsızlık dönemi ile karşılaştırıldığında bugün milliyetçilik daha ziyade kültürel kötümserliği kuvvetlendirmektedir. Bunda etnik ve dinci köktenciliğin baskısı altında milliyetçiliğin içine düştüğü kimlik krizi ile, savaş sonrası uygulamaya sokulan milliyetçi kalkınma siyasetinin küreselleşmenin baskıları altında gerilemesinin de payı bulunmaktadır. Dahası milliyetçi hareketler, Üçüncü Dünya'da Batı türü liberal demokrasilerden ziyade kapalı otoriter rejimlere ve tepeden-inmeci zorlayıcı modernlik projelerine yol açtıkları gerekçesiyle de eleştirilmektedir. Sonuçta, hem Batı'da hem de Batı-dışı coğrafyada milliyetçiliğin krizi, normatif bir proje olarak Aydınlanma'nın içine girdiği siyasal-kültürel krizin delili olarak değerlendirilmektedir.

Bu çalışmanın odaklanacağı temel sorun şu olacaktır: 19. yüzyıldan itibaren Aydınlanma, kolonyalizm ve liberalizm ile özdeşleştirilerek eleştirilmektedir. Aynı dönemde iyice derinleşen medeniyet/kültür hattı boyunca kendisini kültür tarafında konumlandıran çok çeşitli cereyanlar –ki Romantizm ve muhafazakârlık bunların başlıcalarıdır– bu özdeşliğin kurulmasında can alıcı bir rol oynamışlardır. Bu minvalde özellikle Romantizmin Aydınlanma düşüncesi ile gerilimli bir ilişki içine girdiği görülmektedir. Aynı dönemde özellikle Romantizmden mülhem kültürcü cereyanlar, Aydınlanma'nın birey-merkezinde idealleştirdiği aşkın özgürlük/özerklik iddialarını, vatan/halk/devlet gibi belirli kültürel-siyasal sınırlar içinde ve/veya yoluyla gerçekleştirmek üzere harekete geçmişlerdir. Dolayısıyla Romantizm, Aydınlanma değerlerinin kökten reddinden ziyade sınırlandırılmasını öngören bir felsefi-siyasal dilin doğmasına vesile olmuştur. 19. yüzyılda kültürcülükten ilham alan milliyetçi cereyanların uhdesinde yeniden şekillenen modernleşme siyasetine can veren modernlik imgesi, sadece Aydınlanma'nın sınır tanımayan aşkıncı ideallerinde belirgin bir kırılmayı değil, bu ideallerin taşıyıcısı olarak görülen sınır tanımaz aktörlerden de kurtulmayı öngörmektedir. Benzer bir tezle hareket eden Peter Wagner de *Modernliğin Sosyolojisi* (2003) adlı kitabında sınır ve sınırlandırma siyasetinin liberal modernliği kısıtlı bir proje haline getirdiğini belirtmektedir. Chatterjee'nin tespitine esas olan, milliyetçiliğin modernitenin akli dünyasına sıkışmış olduğu tezini de bu çerçevede sorgulayabiliriz. Kritik sorumuz şudur: Milliyetçi hareketlerin uhdesinde Batı-dışında kendisini yeniden üreten modernite, Aydınlanma'nın öz ço-

cuğu mudur? Yoksa bu modernite –ki bunu parçalanmış modernite olarak da adlandırabiliriz– Aydınlanma'nın sınır tanımaz iddialarının, vatan, devlet ve ulus gibi milliyetçi sınırlamalar içinde eğilip bükülmüş ve bu anlamda da deforme edilmiş biçimlerinden ilham alarak yetiştirilen Aydınlanma'nın üvey çocuğu mudur? Eğer öyle ise Aydınlanma modernliğinin Batı-dışı coğrafyalarda gerçekte hiç yaşanmamış olduğunu; dolayısıyla bugün, Aydınlanma'dan ziyade, Romantizmden mülhem olduğu için Aydınlanma'ya üveyleşmiş olan parçalanmış modernitenin krizlerini yaşamakta olduğumuzu ileri sürebiliriz. Ancak bu sorumuzu genişletmek için ilk önce Aydınlanma'nın bizzat kendi evlatları tarafından nasıl katledildiğini anlamamız gerekmektedir.

AYDINLANMA VE MODERNİTE ASIL NE TARAFINDAN KATLEDİLMİŞLERDİR?

Bugün Aydınlanma'nın normatif ahlâki-siyasal iddialarının hem sağ hem sol hem de aşırı dinî cenahlardan kaynaklanan yoğun bir baskı altında olduğu görülmektedir. Bütün bu eleştiriler, Batılı kökenlerinden dolayı modernitenin, yerel deneyimleri tanıyacağımız kavramları, ilkeleri ve değerleri üretemediği tezi etrafında odaklanmaktadırlar. Modernliteyi Aydınlanma ve liberal kolonyalizm ile özdeşleştiren bu eleştiriler, Aydınlanma'nın normatif iddialarını liberal kolonyalizmin günlük açgözlü politikaları ile kolaylıkla ilişkilendirmekte ve bu minvalde modernliteyi Batılı emperyalist bir girişim olarak tasvir ederek reddetmektedirler. Görülen odur ki, Aydınlanma eleştirmenleri normatif eşitlik ve özgürlük siyasetini kısa yoldan liberal kolonyalizm ile özdeşleştirerek reddetmenin yerel despotlara yarayan siyasal sonuçlarını göz ardı etmektedirler.

Ne var ki bu noktada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus bulunmaktadır: Normatif Aydınlanma idealleri baştan beri ulus-öteliği imâ eden evrenselci tezlere dayanmaktadır. Ancak bu evrenselci Aydınlanmacı kuralcılık ilk baştan kendi muhaliflerini de yaratmıştır. 18. yüzyılda Almanya'da canlanan Romantik hareket –ki Batı-dışı milliyetçilikler genellikle bu kaynağa yönelmişlerdir– Aydınlanma'nın evrenselci iddialarını belirli sınırlar içinde gerçekleştirmek idealini beslemiştir. Diğer bir deyişle, Romantizm doğuşu itibariyle evrensel olanı yerelleştirme/sınırlandırma girişimi olarak gelişmiştir. Evrenseli tekilin sınırlarında gerçekleştirme siyaseti olarak Romantizmden ilham alan ve Üçüncü Dünya modernitesinin kurucu cereyanı haline gelen milliyetçiliğin sorunları da bu sınırlı yapısından kaynaklanmaktadır.

Bugün genel olarak Üçüncü Dünya'da Aydınlanma'nın normatif ideallerinden beslenen modernlik siyasetine atfedilen sorunlar, aslında Ay-

dınlanma'yı ister ulus-devlet isterse de halkla özdeşleştirilsin sınırlı siyasal-kültürel alanlar içinde gerçekleştirmeye çalışan milliyetçiliğin parçalanmış ve sınırlandırılmış modernlik iddialarından kaynaklanmaktadır. Aydınlanma'nın normatif iddialarını ete kemiğe kavuşturan özgürlük, eşitlik ve temel insan haklarına dair istekler, 19. yüzyılın başından itibaren yükselen milliyetçi cereyanların dayandıkları milli aidiyet ve yurttaş siyasetleri içinde eğilip bükülmeye başlamışlardır. Bu cereyanların Aydınlanma'yı yerel-ulusal sınırlar içinde gerçekleştirme istekleri onu kendisine yabancılaştırmıştır. Esasen Aydınlanma'nın modernlik iddiası, evrenselci-kozmopolit doğası gereği bir tür merkezkaç kuvvettir. Aydınlanma-sonrası kültürcü başkaldırıdan ilham alan milliyetçilik ise meslektaşım Ertuğ Tombuş'un tespit etmiş olduğu gibi, "Aydınlanma idealleri üzerinde bir tür yer çekimi etkisi yaratmıştır"; onun deyişiyle "modernite içindeki kültürel sapmadan beslenen milliyetçilik her türlü evrenselci kuralcılığı içinde çeken bir girdap haline dönüşmüştür."

Milliyetçi girdap içine sıkışarak kendisine yabancılaşan, parçalanan ve yerelleşerek kısıtlanan Aydınlanmacı ideallerin, Batı dışında milliyetçi gelişmeci cereyanlar tarafından ne derece gerçekleştirilebildikleri de ayrıca cevaplandırılması gereken bir sorudur. Chatterjee, Batı modernitesinin Üçüncü Dünya milliyetçilikleri yoluyla Batı dışına yayıldığını isabetle tespit etmekle birlikte, yayılanın ne tür bir modernlik isteği olduğu üzerinde durmamaktadır. Batı-dışında ulus-devletin gelişme siyaseti yoluyla kurumsallaşan modernite, Aydınlanma'nın üvey evladı olan parçalanmış/sınırlandırılmış modernitedir. Parçalanmış modernite de Aydınlanma'nın normatif iddialarını kültürün sınırları içine hapseden sınırlı bir modernlik isteği yaratmaktadır. Esasen Aydınlanma'dan mülhem aşkıncı modernite Batı-dışı coğrafyalarda hiçbir zaman yaşanmamış bir projedir. Dolayısıyla, bugün Batı-dışı toplumlarda modernitenin sonundan söz ederken, sona erenin üvey kardeşi olan aşkıncı modernitеyi yerel/ulusal/kültürel içinde boğan sınırlı ve parçalanmış ulus-devlet modernliği olabileceğini de gözden kaçırmamamız gerekir. Ve ulus-devlet modernliğinin parçalı/sınırlı yapısından kaynaklanan siyasal-kültürel sorunları aşkıncı normatif Aydınlanma'ya yüklemek de eşitlik ve özgürlük siyasetinin her düzeyde kaybedilmesine yol açacak tehlikeli bir girişimdir.

Robert Wokler, Budapeşte'de yapılan bir toplantıda sunmuş olduğu ve bu alt başlığa da ilham veren *The Enlightenment: The Nation-State and the Primal Patricide of Modernity* (1998) başlıklı bildirisinde, modernite, ulus-devlet ve milliyetçilik arasındaki ilişkileri anlamaya yarayacak çok önemli saptamalarda bulunmaktadır. Wokler'e göre Aydınlanma'yı öldüren, onu en çok seven modernitenin bizzat kendisidir ve Fransız Dev-

rimi'nin ürünü olan modern ulus-devlet, Aydınlanma projesini gerçekleştirmek üzere harekete geçtiğinde Aydınlanma'yı öldürerek ilk cinayetini de işlemiştir. Üyelerini çok daha farklı şekilde bir araya getiren ulus-devletin doğuşuyla birlikte (Aydınlanma'nın nesnesi ve öznesi) olan 'uluslararası aydınlar cumhuriyeti' sona ermiştir. Takiben Aydınlanma'nın ulus-ötesi olan her ne ideali varsa o, ulus-devlet modernliğinin ilk kurbanı olmuştur.

Genel geçer yaklaşımlar açısındansa, ulus-devlet ve bir tür modernleşme isteği olarak milliyetçilik, Batı-dışı toplumlarda Aydınlanma'dan mülhem yabancı bir ruhu canlandırmış ve zorlayıcı bir modernlik projesinin yürütücüsü olmuşlardır. Ancak bu yaklaşımlar, Batı'da Aydınlanma'yı katletmiş olan ulus-devlet ve milliyetçi modernlik isteğinin, Batı-dışı coğrafyalarda Aydınlanma'dan mülhem modernliğin taşıyıcısı durumuna nasıl geldiklerini açıklayamamaktadırlar. Ulus-devlet ve/veya milliyetçilik, Batı'dan başlayarak Aydınlanma'nın ideallerini yerelleştirip, ulusallaştırıp sınırlandırarak yok etmişlerse, Batı-dışı coğrafyalarda Aydınlanma'nın eşitlikçi/özgürlükçü siyasetinin yeterince gelişememiş olmasının nedenini, Aydınlanma projesine atfedilen yapısal zafiyetlerden ziyade, ulus-devletin Aydınlanma'yı öldüren yerelleştirme stratejileri içinde aramak gerekmez mi?

Batı'da ulus-devlet modernliği Aydınlanma'nın evrenselci medeniyetçiliğine tepki olarak doğmuştur. Batı dışında ise medeniyetçilik kolonyalizmin göstergeleri arasında sayılmıştır. Bu minvalde Aydınlanma, medeniyetçilik siyaseti olarak kolonizasyonla özdeşleştirilmiştir. Acaba Aydınlanma içinden kolonyalizme karşı yükselen ancak ulus-devlet modernliğinin baskın hale gelmesiyle unutulan güçlü ve aykırı sesler bulmak mümkün müdür? Yoksa Aydınlanma, medeniyetçilik, liberal kolonyalizm özdeşliğine dayanan tezleri sorgulamadan kabul etmek mi gerekir? Bu çerçevede Aydınlanma'nın kolonyalizm ve liberalizm ile ilişkisi üzerine odaklanmak gerekecektir. Gerçekten de Aydınlanma, 16. yüzyıldan itibaren gelişen kolonizasyon siyasetine damgasını vuran Hıristiyan teolojisini kökünden sallarken, bundan mülhem kolonyal tezleri de köklü bir şekilde değiştirmiştir.

Milliyetçiliğin Üç Tepki Nesnesi: Aydınlanma, Kolonyalizm ve Liberalizm

Modernitenin kültürel, siyasal ve ekonomik yapılarının Batı-dışı coğrafyalara yayılması açısından üç kritik dönem/aşama tespit edilmektedir. Birinci dönem 1492'de Amerika'nın bulunmasının ardından başlamıştır. 15. ve 16. yüzyıllar boyunca devam eden bu aşamada İspanya ve Portekiz

gibi Katolik krallıklarca yürütülen talanı meşrulaştıran Hıristiyan teolojisinden beslenen dinî-emperyal kolonyalizmin etkisi hissedilmektedir. İkinci dönemde 17. yüzyıldan itibaren kendisi Katolik olsa da diğer Katolik krallıkların rakibi olarak gelişen Fransa ile İngiltere ve diğer Protestan krallıkların katıldıkları ve emperyal siyasetin merkantilist ekonomik önceliklerine dayanan tüccar kolonyalizmi, birincisi yanında gelişmeye başlamıştır. 18. yüzyılda yükselen iktisadi liberalizmin serbest ticaret tezleri de bu tür bir tüccar kolonyalizmi ile eklemlenmiştir; üçüncü aşama, 19. yüzyıldan itibaren sanayi kapitalizmine geçen Avrupa'nın çevresi ile kurmuş olduğu eşitsiz emperyalist ekonomik ilişkiler tarafından şekillendirilmiştir. Bu dönemde özellikle Güney Amerika'da bağımsızlık hareketleri gelişmeye başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında kolonizasyon siyaseti tedricen sona ermiş ve eski kolonilerin birçoğundan bağımsız modern ulus-devletler doğmuştur.

İlk döneme damgasını vuran dinî-emperyal kolonyalizm, Avrupa'nın ön-modern mutlak monarşilerinin ihtiyaçlarına karşılık gelen bir yayılma siyaseti güderken, daha ziyade misyonerlik ideolojisi dolayısıyla meşrulaştırılmaktadır. Geç 16. yüzyılda İspanyol teologları ve misyonerlerinden Bartolomé de Las Casas ve José de Acosta S.J, İspanyol fatihlerin karşılaşmış oldukları yerli Amerikalıları nasıl tasnif etmeleri gerektiği üzerine yoğun biçimde tartışmışlardır. Barbar, inançsız, pagan ve cehennemlik gibi dinî sınıflandırmalara tâbi tutulan yerlilerin, esasen insan sayılıp sayılmayacağı hakkında da çok çeşitli görüşler bulunmaktadır. Yaklaşık iki asır içinde Montaigne, Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gibi Aydınlanma düşünürlerinin etkisinde kalan seyyahlar, miras aldıkları dinî tasniflerden uzaklaşma eğilimine girmişlerdir. 18. yüzyılda gelişmeye başlayan seküler hareketler, eski Kıta'da dinî düşüncenin zayıflamasına yol açarken, gelişen akılcılık felsefesi de eski düzenden kalan durağan özcü tasnifleri değiştirmeye başlamıştır (Vogeley, 2006: 542).

Walter D. Mignolo da 1760'lar ile 1800'ler arasında iki önemli gelişmenin yaşandığından bahsetmektedir: Buna göre "Atlantik ticaretinin doğuşu ile güç güneyden kuzeye kaymış ve 1648 Vestfalya Barışı'ndan 18. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'da ulus-devletin inşası siyaseti ile kolonyalizm politikası iç içe girmeye başlamıştır." 17. ve 18. yüzyıllarda İngiltere ve Fransa kolonyal ticari imparatorluklar şekline dönüşmüş olsalar da henüz ulus-devlet sorunu ile karşılaşmamışlardır. Kolonizasyon siyaseti ancak 19. yüzyıldan sonra Avrupa'daki uluslaşmayı kuvvetlendiren kritik bir işlev görmeye başlamıştır (Mignolo, 2002: 61).

İspanya ve Portekiz ile karşılaştırıldığında İngiltere ve Fransa'nın koloni siyasetleri özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda dinsel dönüştürme ve zapt

etmekten ziyade tekelci ticaret haklarının genişletilmesi ile sınırlıdır. 19. yüzyılda Napolyon sonrası dönemde Asya ve Afrika'daki kolonilere yönelik siyasetleri ile karşılaştırıldığında, İngiltere ve Fransa'nın 17. ve 18. yüzyıllarda Amerika'ya yönelik kolonizasyon politikaları henüz beyaz adamın kaçınılmaz medenileştirme görevini imâ eden bir amaç dairesinde tanımlanmamaktadır (Mignolo, 2002: 61). Kolonyalizm siyaseti ancak 19. yüzyılın başından itibaren "Beyaz Adamın Kaçınılmaz Misyonu" haline dönüşmüştür. Kolonizasyon siyasetinin bu aşamasında Avrupa kültür hayatında Romantizmin artan baskısı da hissedilmeye başlanmıştır.

Kolonyalizmin ilk aşamalarından itibaren birbirleri ile karşılaşan toplulukları farklılaştıran özellikleri tanımlamak üzere kullanılan tasnifler biyolojik ve sosyal farklılıklardan ilham alsa da 16. ve 17. yüzyıl fetihçiliğine gerekçe sağlayan temel ideolojik kaynaklar Hıristiyan misyonerliği ile Roma ve Ortaçağ hukukudur. Ancak İspanyol İmparatorluğu'nun Hıristiyan teolojisinden beslenen fetih ideolojisi, din savaşlarının sona erdiği 17. yüzyıl sonrasında gerilemeye başlamıştır. İngiltere gibi Katolik doktrininden kopan milletlerin 18. ve 19. yüzyıllarda fetih siyasetini genişletmeleri de dinî kolonyal siyasetin dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Örneğin İngilizlerin Hindistan politikası, Sudipta Sen'in altını çizdiği gibi, başından beri "despotik Doğu uygulamaları ile hoşgörüye dayalı Batı'nın karşıtlığı üzerine bina edilmiştir" Dahası, 16. yüzyıldan beri ele geçirilen bölge halklarını "Hıristiyanlığa döndürerek monarşinin tebaası haline getirmeye çalışan İspanyol engizisyon devletinin kolonyal politikaları" ile "fethedilen bölgelerdeki âdet, davranış ve tapınma biçimlerine bir dereceye kadar özerklik tanıyan İngiliz koloni politikası" arasında derin farklılıklar bulunmaktadır (Sen, 2002: 399). Bu farklılıklar İngilizlerin Kıta Avrupa'da Katolik kilisesinden kopuşla sonuçlanan dinî özgürlük arayışlarıyla da yakından ilişkilidir.

Hindistan üzerindeki İngiliz hâkimiyetinin erken dönemlerinde kolonyal devletin karşılaşmış olduğu sorunlara odaklanan çalışmasında Sen'in dikkat çektiği gibi, kolonyal yönetim örgütlediği el koymaları, Roma ve Ortaçağ'ın hukuk ilkelerine dayandırmıştır. Sen, İspanyol İmparatorluğu'ndan başlayarak fetih hakkının meşrulaştırılmaya çalışıldığını; bu minvalde, Roma ideallerinden olan ve devlete kendi alanına girenleri dönüştürme ve köleleştirme hakkı veren *imperium* geleneğinin canlandırıldığını belirtmektedir. Yeni Dünya'nın İspanya tarafından işgali, Roma'nın canlandırılan *imperium* kuramı ile Hıristiyanlıktan mülhem adil savaş doktrini dolayısıyla meşrulaştırılmıştır. Kuzey Amerika'da ilk örneklerinin yaşandığı İngiliz kolonyalizminin erken dönemlerinde ise toprağa el koyma uygulamaları, üzerinde çalışarak toprağın kendi malı oldu-

ğunu iddia edenin ortaya çıkmasına kadar toprağın boş olduğunu ve ancak o zaman mülkiyete dönüşebileceğini varsayan *res nullis* prensibine dayandırılmıştır (Sen, 2002: 394-96). Buna göre göçebe yerliler toprakta özel mülkiyet prensibini bilmedikleri için yeni keşfedilen topraklar boş sayılmaktadır.

18. yüzyıl kolonyalizmi dahi salt Aydınlanma'nın ilerlemeci iddialarına dayanmamaktadır. Roma hukukunun *imperium* geleneği ile Hıristiyan teolojisinin melezleştirilmesinden doğan kolonyal fetih ideolojisi Aydınlanma'nın etkisi ile keskin bir değişim yaşamış ve 18. yüzyılın sonundan itibaren rıza kavramı kolonizasyon siyasetinin merkezine yerleşmiştir. Buna göre toprak ancak satın alma, devretme ve anlaşmalara dayalı rızaya bağlı olarak el değiştirebilir. Sen'in belirttiği gibi, rıza kavramı özellikle Hindistan'ın İngiltere tarafından kolonize edilme siyasetini anlamak açısından çok önemlidir; çünkü Hindistan'ın fethinde Doğu Hindistan Şirketi'nin oynadığı rol nedeniyle kolonyal fetih neredeyse özel aktörlerin yürüttükleri bir savaş biçiminde gelişmiştir. Hindistan doğrudan Kraliyet'e bağlanmadan önce, Şirket, Delhi'deki Moğol Sultanlığı'nın tanıdığı ve rızayı kurumsallaştıran hukuki ayrıcalıklar altında Hint toprakları üzerindeki kontrolünü genişlemiştir. Ancak kolonizasyon ilkeleri üzerine yeni bir kolonyal toplum oluşturma girişimleri işgal edilen bölgelerdeki doğal düzenleri bozmuş ve kolonyal toplum tedricen "aklın ve eylemin yarattığı nev'i şahsına münhasır bir biçim" almıştır. İngiliz koloni yönetiminin mimarları kolonyal toplumun dönüştürülmesinde İngiltere'deki devlet-toplum yapılanmasını şekillendirdiği düşünülen üç prensibe dayanmışlardır: "Mali militarizm, bürokratik idarenin patrimonyal oligarşisi ve emperyal-ulusal duyguların mutlak önceliği" Sen'e göre "kolonyal yönetimin bu temelleri," bio-sosyal bir gösterge olarak "kararsız ırk engeli tarafından da desteklenmekte" ve kolonyal yönetim, "liberal prensipleri de benzer şekilde imparatorluk paternalizmini savunmak üzere" eğip bükmektedir (Sen, 2002: 395-96).

Jeremy Martens, Aydınlanma'nın dayandığı medeniyet imgesinin geç 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın biyolojik ırkçı kuramlarının ırk üstünlüğü tezlerine dayanmadığını ileri sürerek; Aydınlanma'ya özgü medeni-barbar ayrımının bütün toplumlarda ve bu arada Avrupa'da da yaşanmış farklı toplumsal gelişmişlik düzeylerine işaret ettiğini belirtmektedir. Buna göre, "bütün toplumlar vahşilik-medeniyet düzleminde tasnif edilebilirler; bu düzlemin bir yanında Amerika ve Avustralya'nın 'kaba' vahşi toplulukları, diğer ucunda da Avrupa'nın 'medeni milletleri' bulunmaktadır. Aydınlanma düşünürleri medeni ve vahşi arasında özsel farklılıklar bulunduğunu kabul etmemektedirler; (aksine) onlar için bütün insanlar kö-

ken farkı olmadan tek bir insanlık ailesine mensupturlar. İnsanlar arasındaki farklılıklar çevresel koşullardan özellikle de içinde yaşanılan toplumların (gelişmişlik) düzeylerinden kaynaklanmaktadır" Martens, Aydınlanma'nın aşamalı ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olduğu ve toplumların "her biri ayrı bir geçinme tarzına karşılık gelen dört gelişme aşamasından geçtiği" düşüncesini popülerleştirdiğine dikkat çekmektedir. Bütün toplumlar "avcılık, pastoral, tarım ve ticaret toplumu" aşamalarından geçmektedirler; dahası, toplumlar "sadece geçim yöntemleri açısından" değil "hukuka, mülkiyete ve hükümete dair fikir ve kurumları ile gelenek, davranış ve ahlâk kuralları" açısından da birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Aydınlanma'nın bu varsayımlarını "kolonyal bağlamı" içine de yerleştiren Martens, Aydınlanma düşüncesinin, kolonize edilen toplumlarda iyi yönetim ve eğitim yoluyla medeni, siyasi, hukuki, ekonomik ve sosyal ilişkilerin kurulabileceği yönünde iyimser bir anlayışa yol açtığını belirtmektedir (Martens, 2003: 2).

İster dinî ister ticari isterse de –19. yüzyılda olduğu gibi– ideolojik olsun, kolonyalizmin bütün safhalarında Batı ve diğerlerini ayıran kültürel/siyasal çizgilerin neler olduğuna çeşitli cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Liberal cereyanın önemli fikir adamları da bu farklılıkların hangi minvalde oluştuğunu anlamaya yönelmişlerdir. Shiraz Dossa, "Locke'tan Mill'e bütün klasik liberal düşünürlerin, Batılı olmayan kültürler, inançlar, siyasal değerler ve idealler karşısında açık veya kapalı bir şekilde Batı'nın üstünlüğünü" savunduklarını belirtmektedir (Dossa, 2002: 739). Sanjay Seth ise iki türlü liberalizm olduğuna dikkat çekmektedir; bunlardan birincisi Locke, Bentham ve Mill gibi düşünürlerce temsil edilen klasik liberalizmdir; birinci tür liberalizm, "var olan sosyal ve siyasal dünyayı bütün insanların paylaştıkları evrensel bir insan doğasına göre düzenlemeyi öngörmektedir; bu tür liberalizm içinde (insan, çevresinin ürünü olarak görülmediği için) kültür ile ilgili varsayımlara da pek yer yoktur" Seth ikinci tür liberalizmi Immanuel Kant ile ilişkilendirmektedir; buna göre Kantçı liberalizm, "insan doğası, istekleri veya insani iyi" gibi kavramlardan kaçınmakta; ve insan doğası veya herhangi tekil insani iyinin bütün insanların takip edebilecekleri temel ahlâki ve siyasal ilkeleri oluşturmak için fazlası ile güvenilmez (bir zemin) olduğu" varsayımına dayanmaktadır. "Herhangi bir topluluğun var olan pratiklerine veya insan doğası hakkındaki varsayımlarına dayanarak, temel evrensel ahlâki prensipleri tanımlamaya çalışmak Kant ile birlikte boş bir çaba olarak görülmeye" başlanmıştır. Seth'in aktardığı gibi, Kant "ampirik ilkeleri temel ahlâki yasaları oluşturmak için uygun bir zemin olarak" görmemektedir; buna göre, "bu temel yasaların bütün akli varlıklar için geçerli olmasını

sağlayan evrensellikleri, eğer ki insan doğasının özel bir hali veya kazai şartları içinde çıkarsanmaya çalışılırsa", yok olmaktadır. Dolayısıyla, Kantçı liberalizm, klasik liberalizmden farklı olarak, "ahlâk ve hakikatin, insani çıkarlar, kültür ve güç tarafından şekillendirildiğini; buna rağmen de öznelliği ve kültürleri aşan akli gerekçelendirmenin hâlâ mümkün olabileceğini imâ eden" çoğulcu bir liberalizmin habercisi olmuştur (Seth, 2001: 65-8).

Almanya'da ulus-öncesi felsefi bir cereyan olarak gelişen Kantçılık, mutlakıyetçilik karşısında özgürlük idealini canlandırırken, daha sonraki dönemlerde imparatorluk paternalizmini reddeden unutulmuş bir Aydınlanma idealinin temsilcisi haline gelecektir. Buna karşılık, birinci tür liberalizm –ki bu liberalizm 19. yüzyıl emperyal siyasetinin pederşahi otoriter hedeflerini gerekçelendirmeye daha yatkındır– "özgürlük ve eşitliği, ahlâki ve siyasal dünyanın kendisinden menkul olguları olarak görmek eğilimindedir" Dolayısıyla, klasik liberalizme yakın düşünürler için Batılı olmayan halklar kendiliğinden menkul gerçekler olarak insanlığın evrensel değerlerine inanmadıkları için liberalizmin eşitlik ve özgürlük prensipleri de bu halklara uygulanamaz. Hobbes ve Locke "medeni insanın kaçmış olduğu doğa durumu kavramını Amerikan yerlilerini düşünerek formüle etmişlerdir; David Hume için diğer insan türleri beyazlara göre daha aşağıdır; özellikle tarihselci yaklaşımdan etkilenen liberaller için Batılı-olmayan halklar ancak belirli bir sosyal-kültürel gelişmişlik derecesine ulaştıklarında kısacası medenileştiklerinde liberalizmin özgürlüklerine hak kazanacaklardır." Bu çerçevede, "Mill, Batı'da temsili hükümeti desteklerken, Batılı olmayan halkların daha uzun süre despotik yöntemlerle yönetilebileceklerini" iddia edebilmektedir. Seth klasik liberallerin kendi destekledikleri değerlerin, Batı kültürü ve tarihine içkin olduğunun farkında olduklarını da belirtmektedir (Seth, 2001: 67).

18. yüzyıl kolonyalizmi medenî-barbar ayrımına dayansa da, 19. yüzyıl sanayi imparatorluklarının kolonyal siyasetlerine damgasını vuran ırkçı tasnifler bu dönemde henüz yeterince gelişmemiştir. Medenilik kavramı çerçevesinde oluşturulan siyasal ve kültürel tasnifler, Amerika ve Afrika halkları ile karşılaşan Avrupa'nın kendisini tanımladığı söylemsel bir düzey oluşturmuştur. Avrupa'da gerçekleşen bilimsel, siyasal, teknolojik ve ekonomik gelişmeler yoluyla ete kemiğe kavuşturulan medeniyet kavramı, Aydınlanma düşüncesinde genel olarak ticari zenginlikten beslenen şehirli kültürü ile ilişkilendirilen ve sosyal sorunların çözümünü aklın kullanılmasına bağlayan yeni bir tür sosyallik biçimini de tarif etmeye başlamıştır. Vahşi ve barbar olarak sınıflandırılan Afrika, Amerika ve Pasifik bölgesinin yerli halkları karşısında medeniyet, Avrupa'ya özgü

idari, askerî, sosyal, ekonomik ve siyasal örgütlenme ilkeleri ve Avrupa kökenli değerleri belirten bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Dönemin Avrupalı aydınları ve siyasetçileri, mutlak monarşilerde vücut bulan etkili idare biçimlerini medeniyete özgü yönetim mantığının tezahürü olarak görmektedirler. Gerek Fransız gerekse de İskoç Aydınlanmasının önemli isimleri arasında bulunan Adam Ferguson veya Adam Smith için medeniyet, Avrupa'da doğan yeni ekonomik, siyasal ve sosyal ilişkilere işaret etmekte ve Avrupa'nın kendi barbar döneminden çıkışını müjdelemektedir. Bu yaklaşıma göre Avrupa da değişmekte ve kendisini oluşturmaktadır.

AYDINLANMA İÇİNDEN KOLONYALİZME KARŞI YÜKSELEN UNUTULMUŞ AYKIRI SESLER

Pheng Cheah, *Aydınlanma'nın Ansiklopedi*'sinde D'Alembert tarafından yazılan "kozmopolitan" maddesinde kavramın felsefi kullanımı dikkate alındığında "evrensel yurttaş" imâsı taşıdığını ancak "bunun köksüzlük" anlamına da gelmediğini belirtmektedir. "Evrensel olanın, tekil olanı veya verili akrabalık ve ülke bağlarını aşan" olarak tanımlandığının altını çizen Cheah, kozmopolitan bağlılığın bütün insanlığa aidiyet" anlamı taşıdığına işaret etmektedir (Cheah, 2006: 487). Aydınlanma düşüncesinde kozmopolitanizm, sınırları aşan evrensel aydınlar topluluğuna/cumhuriyetine aidiyetin temel şartlarından birisidir.

Kozmopolitanizm düşüncesinin gerçek mimarının Kant olduğunu ileri süren Cheah, bu idealin onun "dünya yurttaşı olarak bilgili adam" önermesinde gizli olduğuna dikkat çekmektedir. Cheah'ın aktardığına göre Kant, "insanların ve devletlerin, kozmopolitan hakka dayanarak karşılıklı etkilere açık bir şekilde bir arada olduklarında insanlığın evrensel yurttaşları olarak" hareket edebileceklerine inanmaktadır. Kozmopolitan hakkı, "başkasının sınırlarına girdiğinde yabancıya düşmanca davranılmama hakkı" olarak tanımlayan Kant, bunun ancak ticaretin yayılması ile genelleşebilecek bir ilke olduğuna inanmaktadır (Cheah, 2006: 487-88). Diğer yandan Kant'ın devlet ve bireyi birbirlerinin alanlarına yabancı ancak karşılıklı hakları olan iki aktör olarak gördüğü de söylenebilir.

Kant, siyasal dayanışmanın nedeni olarak millet (*volk*) kavramına yabancıdır. Milli nitelikler onun için toplumdaki medeni dayanışmanın şartlarını tanımlayamaz. Dayanışma, dağıtımsal adaleti sağlayan bir toplum içinde tecrübe edilen medeni bir haldir; ve bu, halk ile devleti bir araya getiren sosyal sözleşmeye dayanmaktadır. Bu arada Kant kozmopolitanizminin milliyetçiliğe değil, mutlakıyetçi devletçiliğe karşı olduğuna dikkat çeken Cheah, onun felsefi sisteminin Avrupa'da 1825 ile 1831 yılları arasında başlayan milliyetçi ayaklanmalardan önce ortaya çıktığını ve

Kant'ın Napolyon istilasından sonra baş gösteren Yunan, Belçika ve Polonya ayaklanmalarına şahit olmadığını da ifade etmektedir. Dolayısıyla, Kantçı Aydınlanma, mutlakıyetçilikten liberalizme geçişte milliyetçiliğin henüz rol oynamadığı bir dönemde şekillenmiştir; dolayısıyla Kantçı liberalizm, milliyetçilik kuramına karşı çıkan bir felsefi-siyasal yaklaşımdan ziyade "mutlakıyetçi monarşilerin pederşahi anlayışlarını reddeden ve felsefi cumhuriyetçilik ile federalizme dayanan kozmopolit bir yaklaşım" olarak doğmuştur (Cheah, 2006: 489).

Milliyetçilik başlangıçta devletten uzak bir hareket olarak gelişmiştir. Ancak ulus-devletlerin gelişmesi ile birlikte devlet ile ulus arasındaki mesafe de tedricen kapanmaya başlamıştır. Devlet ile ulus arasındaki mesafe kapanmadan önce "insanlığa giden bir yol olarak ulusallık düşüncesi hem Mazzini hem de Fichte gibi kozmo-milliyetçilere" özgü bir düşünce olmuştur. Cheah, kozmo-milliyetçi temaların daha sonra Sun Yat-Sen'in cumhuriyetçi milliyetçiliğinde veya Frantz Fanon ve Amilcar Cabral gibi kolonizasyon karşıtı milliyetçilerde tekrar ortaya çıktığına dikkat çekmektedir (Cheah, 2006: 489-90).

Bu çerçevede Aydınlanma'nın basitçe kolonizasyon siyasetine gerekçe sağlayan tek biçimli bir felsefi-siyasal tahayyül yarattığı yönündeki görüşleri gözden geçirmek zorundayız. Günümüzde popülerlik kazanan Aydınlanma ile ilgili üst anlatılar dikkate alındığında, Aydınlanma'nın Avrupa'nın diğerleri karşısındaki üstünlüğünü tescil eden yayılmacı amaçların gerekçelendirildiği bir söylem düzeyi olarak tasvir edildiği görülmektedir. Ancak Aydınlanma içinde çok farklı ana ve alt cereyanlar vardır ki bunlar, tam da tersine, döneme hâkim emperyal paternalizmin her türlüsünü, insanı esarete ittiği gerekçesiyle reddetmektedirler.

15. yüzyıldan itibaren Amerika'dan başlayarak hızla gelişen Avrupa yayılmasına gerekçe sağlayan evrenselci bir felsefi-siyasal girişim olarak anlaşılan Aydınlanma içinde çok farklı eğilimlerin varlığına dikkat çeken Sankar Muthu, bütüncül bir Aydınlanma felsefesinden bahsetmenin sıkıntılarının altını çizmektedir. Muthu'nun *Enlightenment Against the Empire* ve Peng Cheah'ın *Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation* adlı kitaplarını değerlendirdiği *Enlightenment Postcolonialism* (2005) başlıklı çalışmasında Gregory Jusdanis, Muthu'nun çalışmasının Aydınlanma döneminin unutulan mirası olan emperyalizm karşıtlığının altını çizmesi açısından önemine işaret etmektedir. Gerçekten de Kant, Diderot ve Herder gibi Aydınlanma dönemi düşünürleri kendi zaviyelerinden imparatorluk siyasetinin hastalıklarına yönelik açık eleştirilerde bulunmaktadırlar. Dolayısıyla Aydınlan-

ma'ya bütün olarak Avrupa hegemonyasını gerekçelendiren bir söylem yüzeyi olarak yaklaşmak eksik bir yaklaşımdır.

Dijon Akademisi'nin sormuş olduğu "sanat ve bilimlerdeki gelişmeler ahlâkı saflaştırır mı?" sorusuna, *Bilimler ve Sanat Üzerine Düşünceler* adlı makalesinde "Hayır" cevabını vererek birinci seçilen Rousseau'nun, modern toplumun suni olduğu tezinden ilham alan Aydınlanma'nın, insanı hem kendisini hem de çevresini değiştirmeye muktedir bir varlık olarak yeniden tanımlamasının felsefi-siyasal sonuçlarına dikkat çeken Jusdanis, Avrupalıların kendi medeni ülkelerinde bağlandıkları insani ilkelerle dışarıda uyguladıkları vahşi politikalar arasındaki uygunsuzluğa da ilk defa Aydınlanma düşünürlerinin karşı çıktıklarını belirtmektedir. 20. yüzyılda kolonyalizm karşıtı birçok yerel milliyetçi ayaklanmayı besleyen emperyalizm karşıtı tezler de ilk defa Aydınlanma düşünürleri tarafından ileri sürülmüştür (Jusdanis, 2005: 140). Rousseau'dan esinlenen bir yaklaşımla medeni toplumun insan üzerinde yozlaştırıcı bir etkisi olduğu ve toplumların sözleşmeci esaslara dayanan suni yapılar oldukları tezine yakınlaşan Aydınlanma'nın, insani değerlerin evrensel olduğu tezi çerçevesinde kolonyalizmi gerekçelendiren bir dil yarattığının iddia edildiğini belirten Muthu, tam da bu nedenle, yani Aydınlanma'nın bizzat eleştirilen iddiasından ötürü diğer kültürlere saygıyı öngördüğünü ifade etmektedir (Muthu, 1999: 959-1007).

Muthu, kültürel milliyetçiliğin önemli düşünürlerinden ve Napolyon istilasından sonra Avrupa'da filizlenmeye başlayan milliyetçi tepkilere ilham kaynağı olan Herder'in de Aydınlanma felsefesi ile ilişkisini gündeme getirmektedir. Herder'in kültürlerin özgünlüğü ve karşılaştırılmazlığı tezlerini Kant'ın evrenselci insancılık anlayışı ile yakınlaştıran Muthu, Aydınlanma'nın asıl amacının farklı kültürleri insanlık ideali çerçevesinde birbirleriyle diyaloga sokacak kalıcı bir barışın şartlarını oluşturmak olduğunu belirtmektedir. Diderot, Kant ve Herder'i, kültürde teklik, medeniyette birlik idealinin kurucularıymışçasına fikrî bir diyaloga sokan Muthu, bu düşünürlerin insani değerlerin evrensel, toplumların ise birbirlerinden farklı olduklarını imâ eden bir anlayışa sahip olduklarına dikkat çekmektedir. Kant ile birlikte insan, içinde yaşadığı sosyallik koşullarını yaratabilecek hem özerk hem bağımsız bir aktör olarak tasavvur edilmeye başlanmış; Herder de Kant'tan almış olduğu özerklik düşüncesini kültüre uygulamıştır (Jusdanis, 2005: 141).

Çok farklı yaşam biçimlerini içeren tek bir insanlık idealinin doğuşunu müjdeleyen felsefi-siyasal bir yaklaşım olarak 18. yüzyıl Aydınlanması, 15. yüzyıldan itibaren özellikle misyonerlik ve merkantilist yayılma hedefleri dolayısıyla gerekçelendirilen kendisinden önceki paternalist

kolonyal siyasete yönelik açık eleştirilerin merkezi haline gelmiştir. Her insanın özgürlük içinde kendi sosyalliğini yaratma kapasitesine sahip olduğunu iddia eden Kant, kozmopolit haklar teorisi dairesinde sadece Avrupalı halkların değil, insanlığın üyesi olarak bütün bireylerin ve dâhi devletlerin birbirlerinin işlerine karışmadan adalet içinde yaşamaya hakları olduğuna inanmaktadır. Ulus-öncesi bir düşünür olduğu için Kant'ın hak teorisinin merkezinde ulustan ziyade insan bulunmaktadır ve onun başlıca hedefi mutlakıyetçiliğe meşruiyet sağlayan paternalist otoriteryanizm karşısında bireyi kuvvetlendirmektir. Aralarındaki kültürel farklılıklara ve gelişmişlik düzeylerine rağmen farklı halklara mensup insanların "dünya yurttaşı" olarak benzer hakları olduğuna inanan Kant, kolonyalizmin bütün kötülüklerine de bu minvalde karşı çıkmaktadır (Jusdanis, 2005: 142).

18. yüzyılda yaklaşık üç yüzyıllık kolonyal-emperyal siyasetin dayandığı dinî paternalist tezlere karşı insancı ve eşitlikçi zeminde Aydınlanma ile başlayan tepkiler, 19. yüzyılda Mill, Tocqueville ve Marx gibi etkili düşünürlerin Avrupa'nın üstünlüğünü savunan çok çeşitli cereyanlara ilham vermeleri ile birlikte unutulup gitmiştir (Jusdanis, 2005: 142). Gerçekten de Aydınlanma düşüncesinin merkezinde, eşitsizlik ve fakirliğin kader olmadığı; değişmeyen sosyal konumlar ile cinsler arası ilişkilerden doğan ve doğal veya ilahî düzenden kaynaklandığı iddia edilen adaletsizliklerin insan için kader olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Couze Venn'in vurguladığı gibi, Voltaire, Rousseau ve Diderot, medeni Batı'daki sosyal düzenlemeleri adil olmamakla suçlamaktadırlar. Onlara göre değişim zorunluluğu, din de dahil olmak üzere döneme hâkim bütün doktrin ve değerlerin gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. İnsanın özgürleşmesi önünde büyük engeller olarak duran eski feodal ve geleneksel topluma özgü durağan güç ilişkileri ile dinî ideoloji ve kısıtlamaların kaldırılmasını amaçlayan Aydınlanma, sadece tebaa arasındaki değil, uluslar hattâ kadın-erkek ve dâhi ırklar arasındaki eşitsizlik ilişkilerinin de kader olmadığını öğretmektedir. Örneğin, Condorcet toplumda hayır cemiyetlerinden ziyade çalışan bir sosyal güvenlik sisteminin oluşturulmasını önermektedir; kimi zaman kolonize edilen toplumlardan cahil vahşiler olarak bahsetse de diğer Ansiklopedistler gibi köleliğin kaldırılmasını ve kolonilerin bağımsızlıklarını kazanmalarını desteklemekte; hattâ Avrupa'nın "ticaret tekellerinden, hainliklerinden, başkasının derisinin rengindeki veya inancındaki farklılıktan dolayı Avrupa'nın giriştiği katliamlardan ve küstahça toprağa el koymalarından" Asya ve Afrika'daki halkları ancak Aydınlanma'nın kurtarabileceğine inanmaktadır (Venn, 2006: 479). Venn'in de işaret ettiği gibi, Aydınlanma'nın değişik düzeylerinde çok

farklı söylemsel paradokslar bulunmaktadır; ancak Aydınlanma'nın özgürleşme ideali daha sonraki dönemde bütün dünya halkları için çok değişik kaderler çizecek olan kapitalizm-liberalizm-kolonyalizm birleşimine direnmeyi sağlayacak açık bir normatif içeriğe sahiptir. Ne var ki bu normatif iddialar, 19. yüzyılda yaşanan kolonyal emperyal yayılmacılık döneminde tamamen unutulmuştur.

Dahası, Aydınlanma'nın normatif içeriği 19. yüzyılda iyice kuvvetlenen romantik-milliyetçi ve muhafazakâr dalganın saldırıları karşısında zayıflamıştır. 19. yüzyılın sonundan itibaren Batılılaşma amaçlı reformların Japonya, Çin, Osmanlı ve Arap dünyası gibi Batı-dışı coğrafyalarda uygulanmaya başlaması ile birlikte, yerel değerlerin korunması ve bunların Avrupa teknolojisi ve bilimleri ile uyumlulaştırılmasını amaçlayan, diğer bir deyişle Batılı-olmayan bir modernleşmeyi arzulayan girişimler başlamıştır (Venn, 2006: 481). Bu girişimlerin kutsadığı kültürel özerklik ve özgünlük tezleri ulus devletin sınırlı kültürel ve siyasal alanında gerçekleştirilmeye çalışıldığında ise Aydınlanma'nın aşkıncı idealleri nefes alamaz hale gelmişlerdir.

Srinivas Aravamudan, geç Romantizmin bir tür cemaatçi ütopyacılık olarak doğmuş olduğuna işaret ettiği *The Colonial Logic of Late Romanticism* (2003) başlıklı makalesinde, Romantizmin; kimlik, organizmacılık, yerelcilik, cemaatçilik ve tarihe yapılan çok çeşitli vurguların alâmet-i farikası olduğunu iddia etmektedir. Kültürel milliyetçiliğe can veren Romantizm, seçilen herhangi bir topluluğun özcü tanımlarının oluşturulmasında araçsal bir rol oynamaktadır. Gerçekten de Avrupa kültür hayatında romantik hareketin doğması ve kültürel milliyetçiliğin bir tür Aydınlanma karşıtı cereyan hüviyetine büründürülerek, ulus ve devleti bir araya getirme hayali çerçevesinde kitleleri seferber etmeye başlaması neticesinde Aydınlanma'nın kozmopolit cumhuriyet ideali de sona ermiştir.

Modernite İçinde Bir Kırılma Hattı Olarak Romantik Milliyetçilik

19. yüzyılda Avrupa'daki siyasal gelişmeler, özellikle de Napolyon'un monarşik aristokratik yapılar karşısında Fransız Devrimi'nin siyasal ilkelerini yayma savaşları, Alman idealizminden beslenen kültürel milliyetçiliği, Fransız ruhundan ilham alan medeniyetçiliğe karşı güçlü bir tepki hareketi olarak harekete geçirmiştir. Gerçekten de bu tarihi kırılma anından itibaren, Jusdanis'in tespit ettiği gibi, *etnos*, ulus ve dil, önce Almanya'da ve yaklaşık bir asır sonra da Üçüncü Dünya'da milliyetçilerin bağımsız devletlerini kurarak kendilerini yönetme haklarının gerekçelerini sağlamaya başlamıştır. Almanya'da doğan kültürel milliyetçilik yak-

laşık yarım asır içinde bu ülkede sadece kaba faşizme, özcülüğe ve tekbiçimciliğe ilham vermemiş; tedricen yayıldığı Batı-dışında da modern siyasal dünyayı kuran temel bir cereyan haline gelmiştir (Jusdanis, 2005: 143). Kültürel milliyetçiliğin geç 18. yüzyıldan itibaren Almanya'da yükselişe geçmesi ile birlikte Aydınlanma'dan mülhem doğal haklar teorisi, *etnos* temelinde tanımlanan halkın yurttaşlık hakları içine hapsedilmeye başlanmıştır. Fransız Devrimi sonrasında evrensel insandan ziyade eti ve kemiği ile bir ulusun/grubun/zümrenin parçası olarak somut insana vurgu yapan muhafazakârların insan görüşü de kültürcü yurttaşlık siyasetine damgasını vurmuştur.

Fatmagül Berktay, "modernizm perspektifine karşı bir direnme olarak 'romantik isyanın' hep var olduğunun" altını çizerken, 1760'tan itibaren yaklaşık bir asır içinde iyice gelişen bu isyan hareketinin "Akıl Çağı'na bir tepkinin" ifadesi olduğuna işaret etmektedir (Berktay, 1999-2000: 2). Ortak yaşamın şartlarını halka (*volk*) atfen yeniden tanımlamayı amaçlayan romantik cereyanlar, Aydınlanma'nın aşkıncı normatif iddialarını devlet, yurt, dil, din gibi siyasi, coğrafi ve/veya etnik ölçü/kurumlarla sınırlandırıp, özgürlük ve eşitliği de yeni kolektiviteye sadakatten kaynaklanan bir ödül olarak tanımaya başladıkları andan itibaren de Aydınlanma'nın sonunu getirmişlerdir.

Muthu'nun bahsettiği gibi Rousseau, Kant ve Herder'i bir araya getiren fikrî hat, kozmopolitanizm ekseninden ziyade, onların akıl karşısında farklı bilgi iddialarına da meşruiyet sağlama girişimleridir. Aydınlanma'nın aklı ve bireyi karşısına, hissiyat/maneviyat ile halkı koymaya çalışan romantik hareket, Aydınlanma'yı sınırlandırıp kısıtlamaktadır. Daha sonra, "kültürde ulusal, medeniyette beynelmilel" olarak formüle edilen ve modernliteyi basit bir teknolojik evrenselciliğe indirgeyen ulusalcı modernleşmeci siyasetin öncüllerini hazırlayan kültürel Romantizm, Aydınlanma'nın yersiz yurtsuz insanına milliyet içinde bir yer bulmak gayreti ile hareket ederken, bireyi topluluk tarafından sınırlandırmaktadır. Napolyon işgaline tanıklık eden bir kuşağın üyesi olan J. G. Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'inde altını çizdiği gibi, Aydınlanmanın başıbozukluğa yol açan özgürlük iddiası, devlet ve ulus tarafından sınırlandırılmalıdır (Öğün, 2000: 9). Susanna Rabow-Edling, kültürel milliyetçiliğin Aydınlanma evrenselciliğine yönelik romantik eleştiriden ilham aldığı için genellikle modernite karşıtı bir cereyan olarak tasvir edildiğine ancak modern siyasal topluluğun kurulması üzerinde de derin etkileri olduğuna dikkat çekmektedir (Rabow-Edling, 2004: 442-43). Aydınlanma'nın bireyselliğe bağlı sosyalliği yerine milliyetçilik, topluluğa bağlı bir sosyallik anlayışını ikame etmiştir. Dahası, aklı, bireyselliği ve özgürlüğü; sağ-

duyu, topluluk ve disiplin ile terbiye ederek sınırlandırma girişimleri içinde yarı-mistik bir içerik kazanan ulus-devlet, Aydınlanma'nın kozmopolit, eşitlikçi, özgürlükçü ve demokratik ideallerini sadece ulusun sınırları dâhilinde gerçekleştirilebilecek idealler olarak tanımladığı andan itibaren de Aydınlanma'yı bir girdap gibi yutmaya başlamıştır.

Herder'i kültürel milliyetçiliğin en erken temsilcileri arasında sayan Joseph R. Llobera'ya göre Aydınlanma'nın başlıca düşmanları arasında sayılan Herder ve Rousseau, Aydınlanma filozoflarının aşırı akılcı yaklaşımlarına karşı çıksalar da esasen her zaman Aydınlanma'nın pasif izleyicileri olarak kalmışlardır. Herder'in kültürel milliyetçiliğinin dışlayıcı ve yabancı düşmanı bir milliyetçilik olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeken Llobera'nın aktardığına göre Herder "her ulusu evrensel ve kapsayıcı bir uyumun içinden yükselen bir ses" olarak görmektedir. Romantiklerle birlikte ulusal farklılıkları kutsayan Herder'e göre varlığından kuşku duyulması gereken, kültürel bir varlık olarak ulus değil; Aydınlanma kozmopolitanizmine esin kaynağı olan hipotetik soyut doğal insan kuramıdır. Tekil bir kültürün, dilin, dinin ve özgün siyasal kurumların taşıyıcısı ve yaratıcısı olarak görülen ulusların (*volk*) çeşitliliğini doğal bir insanlık hali olarak gören Herder, diğer romantikler gibi, çoğulculuk, çeşitlilik ve farklılığın korunmasını bir amaç haline getirirken; ulusu tarihi-kültürel bir varlık olarak kuran geçmişe de ağır bir vurgu yapmaktadır (Llobera, 1994: 165-66, 172).

19. yüzyılda, romantik milliyetçiliğin tanımlanmış ve sınırlandırılmış bir kolektivite olarak ulusu, sınır tanımaz bir varlık olarak Aydınlanma bireyinin karşısına çıkmıştır. Aydınlanma'nın özgürlük ve eşitlik idealleri ulus içinde yurttaşlara tanınan siyasal ayrıcalıklar olarak yeniden tanımlanmışlardır. Bu arada ulus ve onun siyasal iradesinin uzantısı olması hasebi ile kendi meşruiyetinin şartlarını tanımlayan ulus-devlet, Aydınlanma'nın kozmopolit aydınlar cumhuriyetini yerle bir etmiştir. Aydınlanma'nın genel soyut kimlikleri yerine yerellik/kısıtlılık politikası çerçevesinde aidiyet/sadakat ve dayanışmanın şartlarını tanımlamaya çalışan romantik-milliyetçi cereyanlar, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Batı Avrupa'da pazar ekonomilerinin ulusal sınırlar içinde gelişmesini ve geniş topraklar üzerinde çok çeşitli düzeylerde parçalanmış olan halkların ortak siyasal ve ekonomik kurumlar merkezinde bütünleşmelerini de sağlamışlardır. Ancak kültürel milliyetçiliğin yaygınlaşması neticesinde bizonlar ayrımı daha da doğallaşmıştır; çünkü bu yaklaşımın temelinde insanların farklı uluslar olarak yaşamalarının doğallığına duyulan inanç yatmaktadır. Buna göre asıl olan farklılıktır ve insanlık ailesinin üyeleri de farklı uluslardır.

Milliyetçilik sadece Avrupa'da değil, 20. yüzyıl içinde yayılmaya başladığı Avrupa dışında da kolonyal güçler karşısında halkın kendi kaderini belirleme hakkının savunucusu bir cereyan olmuştur. Ancak bu noktada Elie Kedourie'nin tespitini dikkate almak gerekmektedir. Kedourie'ye göre özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişen kolonyalizm karşıtı Üçüncü Dünya milliyetçilikleri, Fransız Devrimi sonrasında gelişen Alman romantik hareketinin felsefi varsayımlarını benimsemişlerdir (Kedourie, 1993: 42, 65; 12-24; 56-87). Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin kolonyalizme tepki olarak ulusu kültürel bir varlık olarak tanımlayan romantik hat üzerinden geliştirdikleri 'biz bize benzerizci' gelişme siyaseti, Aydınlanma'nın eşitlikçi/özgürlükçü normatif iddialarının gelişeceği fikri-siyasal-kültürel alanları sınırlandırmıştır.

Sonuç

19. yüzyıl Alman romantiklerinin etkisiyle ulusal birliğin "bazı haklara sadakatten ziyade halkın etnik özelliklerine, dillerine, dinlerine, âdet ve geleneklerine" atfen tanımlanmaya başlandığına işaret eden Stephen Shulman, bu minvalde Avrupa siyasal-kültürel hayatında yaşanan kırılmaya dikkat çekmektedir (Schulman, 2002: 556). 19. yüzyıldan itibaren kültürel milliyetçilik Aydınlanma'nın akli temellerine yönelik açık saldırıların kaynağı haline gelmiştir. *Nationalism: Five Roads to Modernity* (1992) kitabında İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki milliyetçi hareketleri inceleyen Liah Greenfeld, 17. yüzyılda İngiltere'de doğan milliyetçiliğin ilk başta insan hakları, özgürlük, akılcılık ve siyasal eşitliğin gelişmesine vesile olduğuna dikkat çekmektedir. Siyasi/medeni haklar ile sorumluluklara vurgu yapan daha sonra da Amerika'da yeniden canlanan bu tür milliyetçilik, liberal demokratik rejimlerin kurulmasına vesile olmuştur; ancak Alman ve Rus milliyetçiliklerinin doğuşu ile birlikte Aydınlanma'dan mülhem akılcı, demokratik ve bireyci temeller reddedilmiştir. Takiben, "kan ile toprak" ve "ruha" dayalı yeni bir milliyetçi bütünleşme siyaseti doğmuştur (Greenfeld, 1992: 348-49; 167-68). Birey özgürlüğü, özerkliği ve bağımsızlığını tanımayan ve ulusun üstünlüğü tezi dolayısıyla keyfi hükümete kolaylıkla destek olan bu tür milliyetçiliklerin doğuşu, anti-kolonyal mücadele neticesinde bağımsızlıklarını kazanan yeni ülkelerin modernleşirken kültürlerini korumak isteklerine cevap veren yeni siyasal alternatiflerin ortaya çıkmasına da vesile olmuştur. Ancak Aydınlanma'nın normatif içeriğini kısırlaştıran milliyetçilik içinden ulusun kültürel, irrasyonel ve mistik içeriğine yapılan vurgunun, Nicos Mouzelis'in işaret ettiği aşırı bir kültürel görecelikliğe sapma ihtimali de bulunmaktadır. Gerçekten de "modernite-

nin evrensel ve Batılı niteliklerini birbirlerinden ayırt etmeyi başaramayan Avrupa-merkezcilik karşıtları kolaylıkla ahlâki, bilişsel görececilik ile Üçüncü Dünya merkezciliğine" sapmaktadırlar. Sonuçta, "insan hakları kavramının Batılı bir icat olduğundan hareketle temel hakları ihlal eden Batılı olmayan kültürel pratiklerin eleştirisi imkânsızlaşmakta; Batılı bilimin Batılı-olmayan bilgi tarzları karşısında hiçbir önceliği olmadığı iddia edilmekte ve Batılı sosyal bilim kavramlarını kullanarak Batı kapitalizminin veya kolonyalizminin eleştirilemeyeceği" sonucuna varılmaktadır (Mouzelis, 1999: 142).

Aydınlanma ile özellikle postmodern düşünürler arasında yaygın kullanımı olan kavramsal bir kurgu olarak Aydınlanma Projesi arasındaki felsefi-siyasal kopukluğa/uyuşmazlığa dikkat çeken Muthu, modern siyasal teoride Aydınlanma Projesi'nin, "yaşamın özgünlüklerini ve kültürel farklılıkları göz ardı eden tarih-dışı ve evrenselci bir gündem ve (emperyal kelimesinin hem sözlük hem de metaforik anlamı ile uyumlu) Avrupamerkezli bir ilerleme doktrini çerçevesinde Avrupalı olmayan halkları marjinalleştiren ve baskı altına almayı amaçlayan bir tür sömürme misyonuna atfen tanımlanmasının, Aydınlanma gibi çok farklı eğilimleri içinde barındıran bir kültür cereyanı hakkındaki değerlendirmelerimizi kısırlaştırdığını iddia etmektedir. Muthu, "modern dünyadaki ahlâki (–ve hattâ siyasi–) kargaşanın Aydınlanma Projesi'nin başarısızlığından değil, aksine (–eğer böyle bir proje var ise–) göz ardı edilmesinden veya terk edilmesinden kaynaklandığını" ifade etmektedir (Muthu, 1999: 994). Bu göz ardı etmede Aydınlanma'nın evrensel normatif içeriğini kültürel/siyasal olanın sınırları içine çeken kültürel milliyetçiliklerin büyük payı bulunmaktadır.

Üçüncü Dünya milliyetçiliklerini karşı çıktıkları Batı modernitesinin türevi olarak tanımlayan Chatterjee, milliyetçi seçkinlerin farklı olanın kendi kaderini belirleme hakkını öngören kolonyalizm-karşıtı siyasetlerini gerekçelendirmek üzere ağır bir kültür vurgusu yaptıklarını; ancak bütün karşıt konumlarına rağmen Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin, bağımsızlık iddialarını dile getirirken reddettikleri modernite içine sıkıştıklarını iddia etmektedir. Ancak bugün içine sıkışılmış olan ve derin bir kriz yaşayan modernite, iddia edildiği gibi, Aydınlanma'dan mülhem bir modernitededen ziyade, onun üvey kardeşi olan ve romantik-kültürcülükten mülhem parçalanmış/sınırlı modernite projesidir.

KAYNAKÇA

Aravamudan, Srinivas, (Kış, 2003). "The Colonial Logic of Late Romanticism," *The South Atlantic Quarterly*, 102, 1: 179-214.

Berktay, Fatmagül, (Ekim 1999–Mart 2000). "Küreselleştikçe Parçalanan Bir Dünyanın Düşünsel İzdüşümü," *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 21-22: 1-12.

Boer, Leen, (2004). "Struggling With –isms: Occidentalism, Liberalism, Eurocentricism, Islamism," (Review) *Third World Quarterly*, 25, 8: 1541-1548.

Chatterjee, Partha, (1986). *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books for the United Nations University.

Cheah, Pheng, (Mart-Mayıs, 2006). "Cosmopolitanism." *Theory Culture & Society*, 23 (2-3): 486-496.

Dossa, Shiraz, (Ekim, 2002). "Liberal Imperialism? Natives, Muslims and Others," (Review) *Political Theory*, Cilt 30, No 5: 738-745.

Greenfeld, Liah, (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge. Mass.

Jusdanis, Gregory (Bahar, 2005). "Enlightenment Postcolonialism," *Research in African Literature*, Cilt 36, No. 3: 137-150.

Kedourie, Elie, (1993). *Nationalism*, 4th Ed. Oxford: Blackwell Press. Llobera, Josep R. (1994). *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford: Berg Publishers.

Martens, Jeremy, (2003). "The Impact of Theories of Civilization and Savagery on Native Policy in Colonial Natal," *African Studies Association of Australisa and the Pacific Conference Preceedings* – African on a Global Scale.

Mignolo, D. Walter, (Kış, 2002). "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference," *The South Atlantic Quarterly*, 101, 1: 57-96.

Mouzelis, Nicos, (Mart, 1999). "Modernity: A Non-European Conceptualization," *British Journal of Sociology*, 50,1: 141-159.

Muthu, Sankar (1999), "Enlightenment Anti-Imperialism," *Social Research*, Cilt 66, 4: 959-1007.

Öğün, Süleyman Seyfi, (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*. Bursa: Alfa..

Rabow-Edling, Susanna, (2004). "The Political Significance of Cultural Nationalism: The Slavophiles and Their Notion of a Russian Enlightenment," *Nationalities Papers*, Cilt 32, No 2: 441-456.

Sen, Sudipta, (2002). Uncertain Dominance: The Colonial State and Its Contradictions (With Notes on the History of Early British India)" *Nepantla: Views from the South*, 3,2: 391-406.

Seth, Sansay, (2001). "Liberalism and the Politics of (Multi)culture: or, Plurality is not Difference," *Postcolonial Studies*, 4, 1: 65-77.

Shulman, Stephen (Haziran, 2002). "Challenging the Civic/Ethnic and West/East

Dichotomies in the Study of Nationalism," *Comparative Political Studies*, Cilt 35, No. 5: 554-585.

Venn, Couze, (2006). "The Enlightenment," *Theory, Culture & Society*, 23 (2-3): 477-498.

Vogeley, Nancy, (2006). "Enligtenment Ascriptions of Colonial Identity," *Eighteenth-Century Studies*, 39 / 4: 542-546.

Wagner, Peter, (2003). *Modernliğin Sosyolojisi*. Mehmet Küçük (Çev.), İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Wokler, Robert, (1998). *The Enlightenment: The Nation-State and the Primal Patricide of Modernity*, Budapeşte Kolekyumuna Sunulmuş Bildiri, Budapeşte.



MİLLET*

Max Weber

"Millet"in oluşturduğu duygusal etkinin coşkusu, aslında, ekonomik bir kökene değil, iktidar mevkilerinin tarihi kazanımındaki zengin politik yapılardan küçük burjuva kitlelerinin saygınlık düşüncelerine dayanır. Bu siyasi saygınlık düşünceleri gelecek nesillere karşı sorumluluk bilinciyle birleşir. Böylelikle büyük iktidar yapıları, güç ve saygınlığın kendi politikaları ve yabancı politikalar arasındaki dağılımından kendileri sorumludurlar. Böylece, toplum hareketini idare edecek gücü elinde bulunduran söz konusu gruplar kendilerine iktidar saygınlığı hevesini aşılayacaklar, mutlak bağlılık gerektiren yayılımcı iktidar yapıları olarak da devlet düşüncesinin en belirgin ve en güvenilir savunucuları olarak kalacaklardır.

Yukarıda bahsedilen dolaysız ve maddi yayılımcı çıkarların yanısıra sosyal tabakaların kısmen dolaylı ve maddi; kısmen ideolojik çıkarları vardır. Sosyal tabakalar toplum zihninde birçok yönden ayrıcalıklıdır ve bu ayrıcalık varoluşlarından kaynaklanır. Kendilerini, toplumun üyeleri arasında yaygın olan belirli bir "kültür"ün özel "'ortak"ları olarak gören kişilerden oluşurlar. Bu grupların etkisi altındaki yalın "iktidar" saygınlığının başka biçimlere, özellikle de "millet" düşüncesine dönüşmesi kaçınılmazdır.

"Millet" kavramının açık tanımı üyelerinin gözlemlenebilir ortak niteliklerinden bahsedilerek yapılamaz. Hiç şüphesiz "millet" kavramı, başka gruplara nazaran söz konusu grubun üyeleri arasında bir dayanışmayı anlatır. Bu yüzden bu kavram toplumsal değer yargıları alanına girer. Ancak

---

* Çeviren: Ebru Çerezcioğlu.

Max Weber, *Essays in Sociology*, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds), London: Routledge & Kegan Paul, 1948, Ch. 3, pp. 171-179.

bu grupların nasıl sınırlandırılması gerektiği veya bu dayanışmadan ne gibi sonuçlar çıkacağı konularında bir uzlaşma yoktur.

Her şeyden önce "millet" kavramı günlük dilde bir ülkenin vatandaşı olmak, başka bir deyişle, bir toplumun üyesi olmak anlamına gelmez. Birçok toplum kendi bağımsızlığını diğer gruplar üzerinde hissettiren ya da tam aksine –1918 öncesi Avusturya'da olduğu gibi– yapısını bağdaşık (homojen) olarak tanımlayan gruplardan oluşur. Dahası "millet" aynı dili konuşan toplum da değildir; Sırplar ve Hırvatlar, Kuzey Amerikalılar, İrlandalılar ve İngilizler aynı dili konuşmanın yeterli olmadığının işaretidirler. Bilakis, bir "millet" ortak bir dil konuşmak zorunda değildir. Resmî belgelerde "İsviçre Halkı"nın yanında "İsviçre Milleti" ibaresi de yer alır. Üstelik yakın zamana kadar Beyaz Ruslar'da olduğu gibi aynı dili konuşan bazı gruplar kendilerini ayrı bir "millet" olarak görmezler. Ortak dilin "millet" olma iddiası ile bağlantısı kitlelerin kültürel değeri olmasındandır ki; dil anlaşmazlıklarının klasik ülkesi Avusturya'da, Rusya ve Doğu Prusya'daki durum budur. Ancak, bu bağ her zaman güçlü değildir: Örneğin Birleşik Amerika'da ve Kanada'da oldukça zayıftır.

Aynı dili konuşanlar arasındaki "milli" dayanışma kabul gördüğü kadar yadsınabilir de. Bunun yerine dayanışma, kitlelerin diğer büyük kültürel değerleriyle, Sırplar ve Hırvatlarda olduğu gibi bir dinî inanç sistemiyle olduğu kadar değişen sosyal yapı ile, –Alman kökenli İsviçreliler, Reich bölgesi Almanları ile iletişim halindeki Alsace-Loreanliler ve İngilizlerin komşusu İrlandalılarda olduğu gibi– değişen etnik unsurlarla da ilgili olabilir. Bunların dışında milli dayanışma, başka milletlerle paylaşılan siyasi kader hatıralarıyla da bağlantılı olabilir. Örneğin, devrim savaşı hem Alsace-Loreanlilerin hem de Fransızların ortak kahramanlık savaşlarını temsil eder. Benzer şekilde Baltık Baronları da Rusların siyasi kaderini yönlendirmeye yardım etmişlerdir.

Milli bağ oluşumunun temelinde aynı kanı taşımak zorunluluğunun olmadığını belirtmek gerekir. Keza en kökten "milliyetçiler" çoğunlukla farklı bir soydan gelirler. Dahası, belirgin bir antropolojik yapı bir millet oluşturmak için tümüyle gereksiz değilse de tek başına yeterli olmadığı gibi bir önkoşul da değildir. Bununla birlikte millet kavramı hem müşterek soy unsuru hem de temelinde belirsiz bağdaşıklık (homojenlik) içerecektir. Millet, bu unsurlarla birlikte, çeşitli kaynaklardan beslenen etnik toplulukların dayanışmasına da sahiptir. Ancak etnik dayanışma da kendi başına "millet"i oluşturamaz. Hiç kuşkusuz Beyaz Ruslar, Ruslara karşı daimi bir etnik dayanışma içinde olmuşlardır fakat halen onların ayrı bir "millet" oldukları iddia edilemez. Yukarı Silezyalı Lehler yakın zamana kadar "Polonya Halkı" ile birlik ve beraberlikten uzaktır. Onlar kendileri-

ni Almanlardan ayrı bir etnik grup olarak görürlerken diğerlerine göre sadece Prusya vatandaşlarıdırlar.

Yahudiler bir millet midir? Bu oldukça eski bir meseledir. Rus Yahudilerin büyük çoğunluğu, Batı Avrupalı-Amerikalı Yahudiler ve Siyonistler bu soruya olumsuz yanıt verecektir. Ancak her biri soruyu kendi çevresine göre değerlendireceğinden yanıtlar farklılık gösterebilir; bir yanda Rusların diğer yanda Amerikalıların ya da resmî bir belgede bir Amerikan başkanının belirttiği gibi Amerikalı ve Yahudi doğasının temelde benzer olduğunu günümüzde bile iddia eden Amerikalı Yahudilerin cevapları aynı olmayacaktır.

Ana dili Almanca olup Alman "Milleti"ne ait olduğunu reddeden Alsace-Loreanliler, geçmişte Fransa ile siyasi bağlamda birleşmiş olmalarına rağmen kendilerini Fransız "Milleti"nin parçası olarak da görmezler. Birleşik Amerikalı Siyahiler en azından şimdilik kendilerini Amerikan "Milleti"nin üyeleri olarak adlandırıyorlarsa da Güneyli Beyazların bunu kabul etmesi mümkün görünmemektedir.

15 yıl öncesine kadar Uzak Doğu'dan haberdar olanlar Çinlilerin "millet" olduğunu inkâr eder, sadece bir ırk olduklarını düşünürlerdi. Fakat bugün sadece Çin'in siyasi liderleri değil bu iddianın sahipleri de farklı düşünmektedirler. Demek ki belli koşullar altındaki bir insan topluluğu, çok kısa bir zaman dilimi içinde millet olma niteliklerini –buna "kazanım" da denir– elde edebilirler.

Öte yandan tek bir millete bağlı olmaya aldırmayan, hattâ bu bağlılıktan doğrudan vazgeçen sosyal gruplar da vardır. Günümüzde modern emekçi sınıfının sosyal davranışını yöneten tabakalar bu aldırmazlık ve feragati bir başarı olarak nitelendirirler. Bu iddiaları siyasi ve dilbilimsel ilişkilere ve değişik proletarya tabakalarına bağlı olarak başarı kazanmışsa da bütünü göz önüne alındığında son zamanlarda azalmaktadır.

"Millet" düşüncesine dair oldukça çeşitli ve değişken tutumların bir ölçeği de sosyal tabakalarda ve dil kullanımının "millet" özelliklerini atfettiği gruplarda vardır. Bu ölçek sezgisel onaydan sezgisel yadsımaya ve sonunda tam bir aldırmazlığa doğru uzar gider ki, bu aldırmazlık, Lüksemburg vatandaşlarının ve millet olarak "uyanmamış" insanların karakteristik özelliğidir. Feodal, resmî veya girişimci burjuva tabakalarının yanısıra "aydın" kesim de millet düşüncesine dair bağdaşık (homojen) ya da sabit bir tutum sergilemez.

Almanların, İngilizlerin, Kuzey Amerikalıların, İspanyolların, Fransızların veya Rusların "milli" duyarlılığı birbirine özdeş değildir. Bu yüzden en basit örnek göz önüne alındığında milli duyarlılığın çeşitli açılardan siyasi ilişkilerle bağlantılı olduğu ve millet "düşüncesi"nin söz konusu

siyasi ilişkiler bağlamında düşmanlık haline geldiği görülür. Bu düşmanlık da oldukça farklı sonuçlar doğurabilir.

Avusturya-İtalya eyalet birliğinde yaşayan İtalyanlar, İtalyan birliklerine karşı ancak mecbur bırakıldıklarında savaşırlar. Alman kökenli Avusturyalıların büyük bölümü Almanlara karşı gönülsüz savaşabilirler; fakat bu garanti edilemez. Buna karşılık Alman kökenli Amerikalılar, –ki onlara göre en değerlisi kendi "milliyet"leridir– savaş durumunda Almanya'ya karşı istemeyerek de olsa mecburen savaşacaklardır. Almanya'daki Lehler Rusya ordusuna karşı seve seve savaşacakken özerk bir Leh ordusuyla çarpışmayacaklardır. Avusturyalı Sırplar da Sırbistan'a karşı hayli karışık duygularla ve ancak müşterek özerklik kazanma umuduyla savaşabilirler. Rusyalı Lehler ise bir Alman ordusuna karşı mücadele ederken bir Avusturya ordusuna kıyasla kendilerinden daha emin şekilde savaşacaklardır.

Bir millet içinde dış dünyaya yönelik oluşan dayanışmanın kuvveti değişkendir ve bu durum iyi bilinen tarihî bir gerçektir. Bu düşünce içsel çıkar anlaşmazlıklarının henüz azalmadığı toplumlarda gelişmiştir. Sadece 60 yıl öncesine kadar Rus imparatorunun Alman içişlerine karışması Prusyalı Junkerlere[1] çekici gelmiştir. Ancak artan sosyal sınıf düşmanlığına rağmen bugün bunu hayal etmek bile oldukça zordur.

Milli düşünce farklılıkları hem önemli hem de esnektir. Diğer alanların tümünde olduğu gibi "Aralarında 'milli duyarlılık' olan bir grup bundan ne gibi sonuçlar çıkarır?" sorusunun cevapları temelde farklı olacaktır. İçlerinde ne kadar sezgisel ve samimi bir acıma duygusu oluşursa oluşsun ne tür bir ortak eylem geliştirme hazırlığı içindedirler? Diasporadaki bir geleneğin milli özelliklere bağlılık derecesi, ayrı bir "millet"in varolduğu inancına dair sıradan geleneklerin önemi kadar değişkendir. "Millet düşüncesi"ne ait, tümü birden fazla anlama gelen bu değer kavramları, sosyoloji bilimi tarafından toplumun her türden dayanışma duyarlılığına, genetik özelliklerine ve katılımcıların ortak eylemlerinin sonuçlarına göre analiz edilmelidir.

Bunun yerine, savunucuları için millet düşüncesinin "saygınlık" çıkarlarıyla çok sıkı bir ilişki içinde olduğu gerçeği daha yakından incelenmelidir. Bu düşüncenin en eski ve aktif bildirileri, gizlenmiş bile olsa ilâhî bir misyon efsanesi içerir. Bu düşüncenin gayretli temsilcilerinden bayrağı devralanların bu misyonun üstesinden gelmeleri beklenir. Önceki düşüncenin önemli bir başka unsuru da bu misyonun millet olarak yola

[1] Prusyalı Junker organı

çıkan bir grubun ancak özelliklerini geliştirmesi yoluyla kolaylaşacağı inancıdır. Bu yüzden buraya kadar kendi doğruluğu içerdiği değerlerde arandığından bu misyon sadece belirli bir "kültür" misyonu olarak kabul edilir; bir "milletin" kültürel değerlerinin üstünlüğüne ya da en azından yeri doldurulamaz oluşuna bağlıdır. Bu kültürel değerler sadece grubun özelliklerini işleyerek geliştirilmeli ve korunmalıdır. Bu yüzden de entelektüeller, "milli düşünceyi" belirli bir düzeyde yaymak üzere devlet düşüncesini kışkırtmak için toplum gücünü kullananlar gibi, önceden tayin edilmişlerdir.

Entelektüeller özelliklerinden dolayı "kültürel değerler" olarak kabul edilen bazı başarılardan faydalanma imkânı olan ve bu nedenle de kültürel bir topluluğun liderliğine el koyan kişilerdir.[2]

***

Görünen o ki, birden fazla anlam taşıyan ve hiçbir ortak nesne barındırmayan "millet" terimi siyaset alanına aittir. Öyleyse millet kavramı şu şekilde tanımlanabilir: Bir millet kendini devleti içinde açıkça gösterebilecek ve bu yüzden de genellikle kendi devletini kurmak isteyecek olan bir toplumdur.

Bu bağlamda milli düşüncenin ortaya çıkmasına neden olan unsurlar oldukça çeşitlidir. Dinî inançları bir kenara bırakırsak –ki özellikle Sırplar ve Hırvatlar arasında son sözünü halen söylememiştir– ortak siyasi yazgılar bu unsurların başında gelir. Bazen aslında heterojen olan insanlar aynı kaderi paylaşırlar. Alsas-Loreanlilerin kendilerini Alman Milletine ait hissetmeme nedenleri hatıralarında aranmalıdır. Siyasi kaderleri uzun zaman Alman sahasından uzakta kalmak olmuştur; kahramanları da Fransız tarihinin kahramanlarıdır. Kolmar Müzesi'nin gözetmeni, üzerine en çok titrediği hazineleri göstermek istediğinde sizi Grünewald'ın sunağından alıp ilk bakışta önemsiz görünen birinin Fransız bayraklarıyla süslü, miğferler ve başka hatıralarla dolu odasına götürür, çünkü ona göre tüm bu hatıralar kahramanlık döneminden kalmadır.

Kahramanlık dönemi halkı tarafından takdir edilmeyen bir devlet teşkilatı, büyük dahili düşmanlıklara rağmen güçlü bir dayanışma içinde

[2] Metin burada biter. Müsvedde üzerindeki notlara bakılırsa Weber milli devletin ortaya çıkışı ve gelişmesiyle ilgilenmek istemiştir. Şu cümle marjinler üzerine not alınmıştır: "Kültürel saygınlık ile iktidar saygınlığı arasında bir bağlantı vardır." Zaferle sonuçlanan her savaş kültürel saygınlığı arttırır. (Almanya'da 1871'de, Japonya'da 1875'de olduğu gibi.). Savaşın kültürel gelişmeye katkıda bulunup bulunmadığı sorusuna "tarafsız değer" yoluyla yanıt verilemez. Elle tutulur kanıtları göz önüne alsak bile tek bir yanıt yoktur çünkü Alman sanat ve edebiyatı Almanya'nın siyasi merkezinde ortaya çıkmamıştır (Alman editörlerin notu). Takip eden ek metin Karl Barth'ın bir yazısına dair Max Weber'in yorumudur.

olabilir. Devlet, güvenliği garanti eden bir kurumdur; dışarıdan bir tehlikeyle milli dayanışma duygusunun alevlendiği zamanlarda böyle olmuştur. Böylelikle, sonuçlarını düşünmeden sadece ayrı bir millet olmak için çabalayan Avusturya devletine ait unsurların Nibelung tehlikesinde[3] nasıl bir araya geldiklerini görmüş olduk. Sadece subaylar ve memurlar değil, ordu kitleleri de bağımsız bir devlet istemişlerdir.

Bir başka unsur olan ırk etkisi bir hayli karmaşıktır. Burada, ırkçıların kullandığı anlamda toplum kanının mistik etkilerinin bütünüyle bir kenara bırakmak yerinde olur. Antropolojik yapılar arasındaki farklar sosyal cazibe, tiksinme ya da sosyal kapanıklığın etkenleridir. Gelenekler vasıtasıyla oluşan farklılıklara benzerler. Fakat bu hususlarda karakteristik ayrımlar vardır. Her Amerikalı medeni bir Hintliyi milletin bir üyesi olarak kabul eder; hattâ, Hint kanı taşıdığını bile iddia edebilir. Ancak bir Siyahiye, özellikle kendisininkiyle aynı yaşam tarzını benimsediği ve aynı sosyal amaçları geliştirdiği için oldukça farklı yaklaşır. Peki ya bu gerçeği nasıl açıklayabiliriz?

Bunun sebebi estetik açıdan hoşlanmama olabilir. Birçok masalda anlatılan "Siyahilerin Kokusu" bildiğim kadarıyla açıklanamıyor. Zenci süt anneler, dizginleri elinde tutan kadınla omuz omuza at koşan faytoncular ve her şeyden öte milyonlarca karışık kan, ırklar arasındaki tiksinme iddialarına karşılık çok açık birer kanıttır. Bu hoşlanmama sosyal bir durumdur ve bununla ilgili duyduğum tek makul açıklama Siyahilerin köle olduğu fakat Hintlilerin olmadığıdır.

Milli duyarlılık oluşturmak için en temel kültürel unsurların en başında ortak dil gelir. Fakat ortak dil ne zaruridir ne de tek başına yeterlidir. Ortak bir dil konuşmadıkları halde İsviçreliler milli bir duyarlılık oluşturabilmişlerdir. Buna karşılık aynı dili konuştukları halde İrlandalıların İngilizlerle ortak hiçbir milli duyarlılığı yoktur. Devletin, toplumun ve kültürün demokratikleşmesiyle birlikte dilin önemi de kaçınılmaz olarak artar. Kitleler için aynı dili konuşmak toprak zengini feodal ve burjuva tabakalarında olduğundan daha büyük bir ekonomik rol oynar. Çünkü feodaller ve burjuvalar aynı kültürün iletişim alanlarında yabancı dilde konuşurlar. Küçük burjuvalar ve proleter(yan)ler ise böyle bir alanda o dili konuşanlarla daha fazla uyum içinde olmak zorundadırlar. Bunlardan başka dil ve ona bağlı olarak da edebiyat, (kültürel) katılımla yükselen, kitlelerin erişebildiği ilk ve şu an için tek kültürel değerdir. Sanat zevki, çok daha ileri düzeyde bir eğitim gerektirir ve sanat, edebiyattan çok daha fazla aristokrat bir doğaya sahiptir. Edebiyatın büyük başarılar elde etme-

[3] 19. yüzyılın başında savaş korkusu.

sinin sebebi kesinlikle budur. Avusturya'da hâkim olan "demokratikleşme dil konusundaki anlaşmazlıkları yumuşatmalıdır" düşüncesi işte bu yüzden hayaldir çünkü gerçekler buna benzer inançları çürütmüşlerdir. Ortak kültürel değerler birleştirici bir milli bağ oluşturabilir. Fakat bunun için kültürel değerlerin nitelikleri sorun oluşturmaz. Bu yüzden de "millet" bir "kültür" toplumu olarak algılanmamalıdır.

Edebî kültürün en yüce örneklerini bir araya getirmeyen gazeteler kesinlikle kitleleri sağlamlaştıracaktır. Birleşmiş bir edebî dilin yükselişine ve konuşulan dilde edebiyat yapılmasına zemin hazırlayan koşullarla ilgili araştırmalar başlangıç düzeyindedir. (Ancak) Fransa hususunda, değerli arkadaşım Vossler'in denemeleri incelenebilir.

Bu gelişmenin tek tipik destekçisine dikkat çekmek isterim çünkü kadınlar çok nadiren bu şekilde tanınırlar. Onlar özellikle dil ile ilgili bir milli duyarlılık oluşumuna katkıda bulunmuşlardır. Bir kadına ithaf edilen şehvetli bir şarkı sözü yabancı dilde yazılmaz çünkü böyle bir durumda algılanabilmesi mümkün olmayacaktır. Bu kibar ve ince lirikler milli dilin Fransa'da, İtalya'da ve Almanya'da olduğu gibi Latince'nin yerini aldığı ilk ya da tek örnekler değildirler. Ancak kibar şarkı sözlerinin bu kadar sık ve ısrarlı kullanımı, milli dilleri edebî diller sınıfına yükseltmiştir. Bu önemli yer değişiminin ardından, devlet ve kilisenin yaygın kullanımının da etkisiyle, günlük dilin öneminin dikey bir gelişme gösterdiğini ve bu nedenle yönetim ve vaaz dili haline geldiğini açıklamayacağım. Ancak modern dil anlaşmazlıklarının ekonomik ayrımı konusuna kısaca değineceğim.

Bugün popüler dil kültüründe ve iddiasında oldukça kayda değer parasal ve kapitalist çıkarlar demirlemiştir: Kitapların, süreli yayınların ve gazetelerin yayıncıları, editörleri, yazarları ve katılımcılarının çıkarları. Polonya ve Litvanya gazetelerinin basıldığı dönemde hükümetler ve başka bir dil konuşan toplulukların yönetici tabakaları arasındaki dil kavgası umutsuz bir hal almıştır. Çünkü devlet bu güçlere karşı zayıf durumdadır. Kapitalistlerin kâr paylarına oldukça yüklü başka maddi çıkarlar eklenmiştir: Memuriyet için yarışan iki ana dili konuşan adaylar bu özelliklerini terazinin kefesine bırakıp mümkün olan en geniş alanda iddialarını yaymaya başlamışlardır. Bu durum, Avusturya'daki Çeklerden arta kalan aydın emekçi sınıfının beslediği topluluğun (kalabalığın) başına gelmişse de böyle bir eğilim eskide kalmıştır.

Papalığın Orta Çağ'da azalan evrensellik anlayışına karşılık bu milliyetçi tepkinin kökeni, büyük olasılıkla, kendileri için ayrılan ve Romalı yabancıların kullanmadığı gelirleri görmek isteyen entelektüellerin merakına dayanır. Sonrasında "millet" teşkilatlı bir toplumu anlatan yasal bir

kavram olarak üniversitelerde ve kilisenin reform konseylerinde kullanılmaya başlandı. Ancak o zamanlarda kavramın milli dile olan bağı eksikti. Bu bağ sözü edilen sebepler yüzünden oldukça yenidir.

Milli duyarlılığın homojen ve özellikle keskin ayrıma elverişli olduğuna inananlar bu ayrımı ancak özerk devlet eğilimine dayanarak yapabilirler. Dayanışma düşünceleri doğasında ve kökeninde heterojendir ve milli duyarlılıktan oluşurlar. Bu durum herkesin farkında olması gereken bir gerçektir.

MİLLET, MİLLİYET VE MİLLİYETÇİLİK: SOĞUK SAVAŞ'IN SONUNDA TÜRK DIŞ POLİTİKASINDAN BİR KESİT

Lerna K. Yanık*

Soğuk Savaş'ın bitiminde Türk dış politikasında sloganlar denildiğinde kuşkusuz akıllara ilk gelen: "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne, 21. yüzyıl Türklerin Yüzyılı Olacak"tır. İlk kez kimin tarafından telaffuz edildiği bugün bile tartışılıyor olsa da, o yıllarda sıkça kullanılan ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını yeni kazanan Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'la Türkiye'nin kurduğu bağların çerçevesini oluşturan bu slogan, Türk dış politikasında bir döneme damgasını vurmuştur. Türkiye'nin bu ülkelere gösterdiği ilgi genelde dış politikanın içinde incelenmiş, bu konuda pek çok şey yazılmıştır.[1] Bu

*Y. Doç. Dr. Lerna K. Yanık, Bilkent Üniversitesi İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü.

[1] Bu konuda oluşan oldukça geniş literatürden belli başlı bazı örnekler Oral Sander, "Turkey and the Turkic World", *Central Asian Survey*, Cilt: 13 Sayı: 1, (1994), s. 37-44, Bülent Gökay, *Turkey and the New States of the Caucasus and Central Asia* (London: HMSO, 1996), Gareth M. Winrow, *Turkey in Post-Soviet Central Asia*, (London: Royal Institute of International Af-

makale ise dış politikanın daha nadir incelenen bir yüzünü, bu ülkelerle oluşturulmaya çalışılan kültürel bağları ya da ortak kültürel alanı inceleyecektir. 1990'lı yıllarda değişen, daha doğrusu değiştirilen kültürel söylem aynı zamanda eyleme dönüşmüş, dönemin politikacılarını, kuruluşlarını, en önemlisi de politikalarını temelden etkilemiştir. Kültürel milliyetçiliğin, biraz siyasi milliyetçilikle harmanlanıp, millet ve milliyet kavramlarının birbirine karıştırıldığı bu yıllarda ortaya atılan ve kullanılan bu kültürel politikayı meydana getiren faktörler bu makalenin esas konusunu oluşturacaktır. Türkiye'nin bu ülkelerle olan kültürel dış politikasına bakıldığında birkaç eğilim görmek mümkündür. Birincisi, bu kültürel politikalarla resmî[2] kanalların, "Türk"'ü uluslararası seviyede bir anlamda yeni baştan tanımlamaya çalışarak ortak bir kimlik yaratma çabasıdır.[3] İkincisi, yaratılmaya çalışılan bu ortak kimlik bu ülkelerle olduğu varsayılan ortak kültürel alanın aslında çelişkili bir biçimde yeniden yaratılıp yayılmasını içermektedir. Tüm bunlara ise, milliyetçiliğin ya da milleti millet yapan etkenlerin ve bu fikrin yerleştirilmesine yarayan imkânların, yeri geldiğinde sadece iç politikada değil, uluslararası seviyede de, dış politikanın bir parçası olarak kullanılabileceğinin örneklenmesi açısından bakmak gerekmektedir.

---

fairs, 1995), İdris Bal, *Turkey's Relations With the West and the Turkic Republics: The Rise and the Fall of Turkish Model*, (Hampshire, Burlington, VT: Aldershot, 2000), Mustafa Aydın, "Foucault's Pendulum: Turkey in Central Asia and the Caucasus", *Turkish Studies*, Cilt: 5, Sayı: 2, (Yaz 2004), s. 1-22, Süha Bölükbaşı, "Ankara's Baku-Centered Transcaucasia Policy: Has it Failed?" *Middle East Journal*, Sayı: 51, No. 1 (Kış 1997), s. 80-94, Philip Robins "Between Sentiment and Self-Interest: Turkey's Policy Towards Azerbaijan and the Central Asian States", *Middle East Journal*, Sayı: 47, No. 4, (1993), s. 393-610; Mustafa Aydın, "Kafkasya ve Orta Asya'yla İlişkiler", *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt: 2, Baskın Oran, der., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 366-439.

[2] Bu makalede sadece resmî kültürel bağların dış politika çerçevesinde incelenmesi gayriresmî bağların önemsiz olduğu anlamına gelmiyor. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bu bölgeyle kurulan gayriresmî kültürel ve özellikle ekonomik bağlar ayrı bir makalenin konusu olacak kadar geniştir.

[3] Türk dış politikasının Türk kimliği ile etkileşimi için bkz. M. Hakan Yavuz, "Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlıcılığın Yükselişi", *Liberal Düşünce*, Cilt: 4 No: 13 (Kış 1999), s. 24. Yavuz, Türk kimliğinin, Türkiye'nin doğusundaki yani Orta Asya ve Kafkaslar'daki dış politika olaylarından değil de Batı'daki olaylardan daha çok etkilendiğini söylemektedir. Ayrıca bkz. Suavi Aydın, "Etnik Bir Ad Olarak 'Türk' Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine", *Birikim*, Sayı: 71-72 (Mart-Nisan 1995), s. 50-64.

MİLLET, MİLLİYET, MİLLİYETÇİLİK VE DIŞ POLİTİKA

Bugün milliyetçilik literatürüne bakıldığında, primordiyalistler[4] dışında çok büyük bir çoğunluk "millet"in aslında sonradan "kurgulandığını" söylemektedir. Bu konuyu çalışanlar her ne kadar bu "kurgulanmanın" nasıl yapıldığı konusunda ayrılsalar da bir milletin ya da etnik grubun kimliğini kendilerini çeşitli etnik, dilsel, coğrafi ve atalarına ait özellikleri temel alarak tanımladıklarında hemfikirdirler.[5] Ernest Gellner ve Benedict Anderson milletlerin ortaya çıkışının modernleşme sürecinin önemli bir sonucu olduğunu söylerler. Gellner, Endüstri Devrimi'nin yarattığı eğitimli işgücü ihtiyacının bir ulusal kültür yaratılması gereğini doğurduğu ve oluşturulan bu ulusal kültürün yaygınlaştırılması ile milliyetçilik fikrinin ortaya çıktığını savunur.[6] Anderson'a göre din gibi insanları bir arada tutan bir gücün etkisinin azalması, kitapların yaygınlaşıp, dillerin standartlaşması milliyetçiliğin yolunu açmıştır.[7] Frederick Barth ise etnik grubun oluşumunu "sınır inşâsına" bağlar.[8] Bu oluşum bir etnik grubun kendini diğerlerine göre tanımlamasıyla ilgilidir.

Genelde milliyetçilik ve milli kimlik konularında yoğunlaşanlar bu iki olguya ulusal seviyede, bunların devlet ve toplum içindeki yerine baksalar da, millet, kimlik oluşumu ve etnisite gibi konular iki değişik alanda uluslararası ilişkilerin konusu olmuştur. İlk olarak, bu konuyla ilgilenen araştırmacılar Soğuk Savaş'ın sonunda ortaya çıkan etnik savaşların sebepleri (ve sonuçları) üzerinde durmayı yeğlemişlerdir. Bu yıllarda özellikle Yugoslavya'nın dağılmasına neden olan savaşlar milleti ve etnisiteyi oluşturan faktörlerin uluslararası seviyede incelenmesini sağlamıştır. Ama bu durumda da genelde etnisite, kültür, kimlik gibi milleti oluşturan faktörlerin, çıkarları peşinde koşan politikacılar tarafından manipüle edilmesine bakılmıştır.[9] İkinci olarak diaspora politikaları üzerinde duran

---

[4] Bu, konudaki en bilinen örnek, Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, UK and New York, NY, USA: Basil and Blackwell, 1987).

[5] Bu her etnik grubun bir millete denk düştüğü anlamına gelmiyor. Bkz. Şener Aktürk, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek-etnili, Çok-etnili ve Gayrı Etnik Rejimler", *Doğu Batı*, Cilt: 9 Sayı: 38, (Ağustos-Eylül-Ekim 2006), s. 24-53. Ayrıca Joane Nagle, "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", *Social Problem*, Cilt: 21, Sayı: 1, (Şubat 1994), s. 152-176.

[6] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Londra: Blackwell, 1983).

[7] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and the Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

[8] Frederick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (Little and Brown: Boston, 1969).

[9] Bu konuda geniş bir literatür oluşmuştur. Belli başlı örnekler: Ted Gurr ve Barbara Harf, *Ethnic Conflict in World Politics* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), Michael Brown, der., *Ethnic Conflict and International Security* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), Stephan Ryan, *Ethnic Conflict and International Relations* (Dartmouth: Aldershot, 1990),

araştırmacılar, ülkelerinden uzakta yaşamakta olan çeşitli milletlerin ve etnik grupların, yani diasporaların, uluslararası alanda belirli bir güç oluşturabilme yeteneğini incelemişlerdir.[10] Diasporaları bu alanda önemli kılan, ortak bir kimliğe sahip olmanın getirdiği "karşılıklı güven, dışarıya duyulan şüphe ve iletişim kolaylıklarının" bu grupları harekete geçirmesidir.[11] Böylelikle diasporalar, ortak bir kimliğe sahip olmanın verdiği kuvvetle uluslararası alanda ticaret yapmaktan suç işlemeye kadar pek çok değişik konuda işbirliği yapabilir hale gelmişlerdir.[12]

Kimlik oluşumlarının dış politikaya etkisi konusunda ise en önemli çalışmalar konstrüktivistler tarafından yapılmaktadır.[13] Konstrüktivistler, dış politikaya yalnızca çıkarların şekil verdiğini iddia eden realist ku-

---

Chaim Kaufmann, "Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars", *International Security*, Cilt: 20, Sayı: 4 (Bahar 1996), s. 136-175, David Lake ve Donald Rothchild, der., *The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion and Escalation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), Michael Brown, der., *Nationalism and Ethnic Conflict* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), Daniel Patrick Moynihan, *Pandemonium: Ethnicity in International Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), Bernard Schechterman ve Martin Slann, der., *The Ethnic Dimension in International Relations* (Westport, CT and London: Praeger, 1993). Ayrıca V P. Gagnon, Jr., "Ethnic Nationalism and International Security: The Case of Serbia", *International Security* Cilt: 19, Sayı: 3 (Kış 1994/1995), s. 130-166, John Mueller, "The Banality of Ethnic War", *International Security* Cilt: 25, Sayı: 1 (Yaz 2000), s. 42-70.

[10] Bu konunun örnekleri için Gabriel Sheffer, der., *Modern Diasporas in International Politics*, (New York, New York: St. Martin's Press, 1986), Charles King ve Neil J. Melvin, der., *Nations Abroad: Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1998), Yossi Shain, *Marketing the American Creed Abroad: Diasporas in the United States and their Homelands* (New York, New York: Cambridge University Press, 1999), Yossi Shain, "Multicultural Foreign Policy", *Foreign Policy*, Sayı: 100 (Güz 1995), s. 69-87; Yossi Shain, "Ethnic Diasporas and US Foreign Policy," *Political Science Quarterly* Cilt: 109, Sayı: 5 (Kış 1994-1995), s. 811-841, Eva Ostergaard-Nielsen, "Trans-State Loyalties and Politics of Turks and Kurds in Western Europe", *SAIS Review* Cilt: 20, Sayı: 1 (2000), s. 23-38.

[11] Milton Esman, "Diaspora and International Relations", *Modern Diasporas in International Politics*, s. 349.

[12] Milton J. Esman, "Ethnic Actors in International Politics", *Nationalism and Ethnic Politics* Cilt: 1, Sayı: 1 (Bahar 1995), s. 111-125. Ayrıca, A. J. Francis, *Ethnic Succession and Network Formation in Organized Crime* (New York: Columbia University Teachers College, 1972), Joel Kotkin, *Tribes: How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy* (New York, New York: Random House, 1993).

[13] Bu konunun önemli örnekleri, Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1999), Alexander Wendt, "Collective Identity Formation and the International State", *American Political Science Review* Cilt: 88, Sayı: 2 (Haziran 1994), s. 384-396; Alexander Wendt, "Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics", *International Organization* Cilt: 46, Sayı: 3 (Yaz 1992), s. 391-425; Ted Hopf, "The Promise of Constructivism in International Relations Theory", *International Security* Cilt: 23, Sayı: 1 (1998), s. 171-200; Jeffrey Checkel, "The Constructivist Turn in International Relations Theory", *World Politics* Cilt: 50, Sayı: 2 (Ocak 1998), s. 324-348.

ramların aksine, bir ülkenin dış politika çıkarlarının "maddi dünyanın dinamik, normatif ve epistemik yorumlarına" bağlı olduğunu söylerler.[14] Bu konunun en önde gelen isimlerinden biri olan Alexander Wendt uluslararası seviyede oluşturulan kimliklerin, devletlerin ortak problemlerine ortak çözümler bulmasına yardımcı olduğunu ve bunu yapabilmek için devletlerin sadece davranışlarını değil, söylemlerini de değiştirdiklerini anlatır.[15]

Bu kuramlar ışığında, Türkiye'nin Soğuk Savaş bitiminde etnik olarak belirli derecede benzeştiği Türki Cumhuriyetler'le bağlarını yeniden tanımlamaya çalışan dış politika ise, milleti millet, milliyetçiliği milliyetçilik yapan etnisite, din, dil kültür gibi etkenlerin eylemde ve söylemde uluslararası seviyede ortak bir kimlik inşâ etmek amacıyla yeniden şekillendirilmeye çalışılmasına dair bir örnektir. Kuşkusuz kimlik oluşumu bir gecede meydana gelen bir şey değildir. Bu yüzden bu makale, böyle bir kimliğin oluşup oluşmadığını tartışmak yerine Türkiye'nin bu yıllardaki kültürel politikasına uluslararası alanda ortak, bir kimlik oluşturmak açısından yapılan teşebbüslerden biri olarak yaklaşmaktadır.

DEĞİŞEN KÜLTÜREL SÖYLEM VE EYLEM: SOĞUK SAVAŞ SONRASINDA TÜRK DIŞ POLİTİKASINDA TÜRKİ CUMHURİYETLER

POLİTİKACILAR VE SÖYLEMLERİ

"Adriyatik'ten Çin Seddi'ne" sloganının yanısıra, o yıllarda sıkça kullanılan nerdeyse sloganlaşmış bir başka alıntı daha vardı. Atatürk'ün 1933 yılındaki bir konuşmasından alıntılanan sözleri, bir bakıma Türk politikacılarının Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkmenistan'la izlenecek olan politikanın kendilerince haklı çıkarılmasını sağlıyordu.

> Bugün Sovyetler Birliği dostumuzdur, komşumuzdur, müteffikimizdir. Bu dostluğa ihtiyacımız vardır. Fakat yarın ne olacağını kimse bugünden kestiremez. Tıpkı Osmanlı gibi, tıpkı Avusturya- Macaristan gibi parçalanabilir, ufalanabilir. Bugün elinde sımsıkı tuttuğu milletler, avuçlarından kaçabilir. Dünya yeni bir dengeye ulaşabilir. İşte o zaman, Türkiye ne yapacağını bilmelidir...Bizim bu dostumuzun idaresinde dili bir, inancı bir, özü bir kardeşlerimiz vardır. Onlara sahip çıkmaya hazır olmalıyız. Hazır olmak, yalnız o günü susup beklemek

[14] Emmanuel Adler, "Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics", *European Journal of International Politics* Cilt: 3 Sayı: 3 (1997), s. 322.
[15] Alexander Wendt, "Collective Identity Formation and the International State", s. 391

değildir. Hazırlanmak lazımdır. Milletler, buna nasıl hazırlanır? Manevi köprülerini sağlam tutarak. Dil bir köprüdür....İnanç bir köprüdür...Tarih bir köprüdür... Köklerimize inmeli ve olayların böldüğü tarihimizin içinde bütünleşmeliyiz. Onların, bize yaklaşmasını bekleyemeyiz. Bizim onlara yaklaşmamız lazım.[16]

Sovyetler Birliği'nin 1991'in sonunda dağılması, Türk politikacılarına, 1933'te yapılan bu konuşmanın hayata geçirilmesi fırsatını tanıdı. Bu projenin hayata geçirilmesinde en önemli kişilerden biri Turgut Özal'dı. Cumhurbaşkanı olarak 1993'teki ölümüne dek bu politikanın önde gelen mimarlarından biri olan Özal'la birlikte, Süleyman Demirel, ilk önce başbakan daha sonra cumhurbaşkanı olarak, dönemin dışişleri, kültür ve bu bölgeden sorumlu bakanları da Türkiye'nin değişen politikasını öncelikle söylemlerine daha sonra da eylemlerine yansıttılar.

Bu söylemlerdeki ortak nokta Türkiye ve bağımsızlığını yeni kazanmış Türk Cumhuriyetleri arasında varolduğu sanılan "ortak kültürel bağların" özellikle vurgulanmasıydı. Aralık 1991'de *Cumhuriyet* gazetesine verdiği bir demeçte Hikmet Çetin, Orta Asya'yla kurulması gereken "kültürel köprü"nün önemini vurgularken, Türkiye'nin ortak dil, tarih ve kültürel köklerinin bulunduğu bu ülkelerden kendini uzakta tutmasının "düşünülemeyeceğini" ifade ediyordu. 1992 yılında, Türki Cumhuriyetler'den eğitim bakanlarının bir araya geldiği bir toplantının açılış konuşmasında, dönemin Türk Milli Eğitim Bakanı Köksal Toptan, bu ortak değerlerin kültür ve eğitim politikalarına yansıtılacak bir şekilde kullanılması gerektiğini ve bunun, bugünkü kuşakların bir sonraki kuşaklara karşı "milli görevi" olduğunu söylüyordu.[17] Aynı şekilde Süleyman Demirel bir "milleti" millet yapan en önemli özelliğin "ortak noktalar" olduğunu belirtip "Türkler" arasındaki "ortak" noktalara dikkat çekerek, bunun, Rusların iddia ettiğinin aksine, kesinlikle "pan-Türkizm" olmadığının özellikle altını çiziyordu.[18] Bütün bu "ortak değerlerin" varlığından bu kadar kolaylıkla bahsedilebilmesi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yazılan, o

---

[16] Bu alıntı *Yeni Yüzyıl* gazetesinde 15 Ocak 1998'de yayımlanan bir makaleden alınmıştır ama bu yazıya o yıllarda Türkiye'nin Türki Cumhuriyetler'le olan bağlarını anlatan pek çok kitabın kapak yazısı olarak da rastlamak mümkündür.

[17] *Cumhuriyet*, 16 Aralık 1991, Köksal Toptan, *Türk Cumhuriyetleri Eğitim Bakanları Konferansı Açılış Konuşması* (Ankara: 1992), s. 5.

[18] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in 3. Türk Kültürü Kongresinin Açılışında Yaptığı Konuşma", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Çeşitli Toplantılarda Yaptığı Konuşmalar* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000), s. 5, Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Kazakistan Devlet Televizyonu'na Bir Belgesel İçin Verdikleri Mülakat", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Yabancı Basına Verdikleri Mülakatlar* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000), s. 682.

güne dek Anadolu'da yaşayan herkesin aslında Orta Asya kökenli olduğunu söyleyen Türk Tarih Tezi sayesindeydi. Süleyman Demirel'in Kazakistan Devlet Televizyonu'na verdiği bir röportaj bu bağın Türk politikacılarının kafasında nasıl bu kadar basit bir şekilde kurulduğunu göstermesi açısından ilginçtir.

> Türkistan bizim anavatanımız. Biz oradan geldik. İnsanlar nereden geldiklerini unutmazlar. Aslında büyük Türk medeniyetini buraya ve Avrupa'nın ortasına getirenler de bizleriz....Bizim ilgimiz bir insanın evine ve kardeşlerine olan ilgisidir, bu da gayet doğaldır.[19]

Ortak kültürel geçmiş vurgusunun bir dezavantajı da kavram karmaşasına yol açmasıydı. Çünkü ortaya Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlıklarını yeni kazanmış Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan gibi ülkelerin toplu halde nasıl isimlendirileceği sorunu çıkıyordu. Yani bu kavramsal karmaşanın temelinde "Türk mü, Türki mi?" sorusunun cevaplandırılması vardı.[20]

Sovyetler Birliği henüz dağılma aşamasındayken Türk siyaset adamları bu ülkelerin "Türklük"lerinden emin görünüyorlardı. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) yaptığı konuşmada dönemin Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) lideri Alparslan Türkeş, "Türkçe'nin, Çince, İngilizce, İspanyolca ve Arapça'nın ardından dünyada 200 milyon kişi tarafından konuşulan beşinci en yaygın dil olduğunu ve buna göre aslında dünyada 200 milyon "Türk"ün" olduğunu söylüyordu.[21] Türkeş'in kastettiği medya ve halk arasında "Türki" Cumhuriyetler olarak kabul edilen Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızstan, Türkmenistan ve Özbekistan'ın da Türkiye kadar "Türk" olduğuydu. Bu yaklaşım sadece Türkeş gibi milliyetçi bir lidere mahsus değildi. Türk siyaset adamlarının neredeyse tamamı, daha doğrusu resmî söylem, bağımsızlıklarını yeni kazanmış bu devletleri Türkiye kadar "Türk" bilip onları "Orta Asya 'Türk' Cumhuriyetleri" olarak adlandırdılar. Süleyman Demirel de, Alparslan Türkeş gibi "bize bakanlar artık 60 milyonluk bir Türkiye değil, 200 milyonluk bir

---

[19] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Kazakistan Devlet Televizyonu'na Bir Belgesel İçin Verdikleri Mülakat", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Yabancı Basına Verdikleri Mülakatlar*, s. 682.

[20] Bu konudaki tartışmalardan birkaç örnek için bkz. Mustafa Aydın, "Global Değişim ve Genişleyen Türk Dünyası: Türkler ve Türkiler", *Liberal Düşünce*, Cilt: 4 No: 13 (Kış 1999), s. 113, Suavi Aydın, "Etnik Bir Ad Olarak 'Türk' Kavramının Sınırları ve Genişletilmesi Üzerine", *Birikim*, Sayı: 71-72 (Mart-Nisan 1995), s. 61, Fatih Yılmaz, "Dağılan SSCB'deki Türki Cumhuriyetler: Orta Asya Uyanıyor: Türkiler Nereye Bakıyor", *Cumhuriyet*, 21 Aralık 1991, Tanıl Bora, "Ankara'dan Abim Gelmiş", *Radikal 2*, 4 Mart 2001, Taha Akyol, "Türk, Türki, Türkiye", *Milliyet*, 18 Ağustos 2001.

[21] Alparslan Türkeş, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 17 Aralık 1991, 16/1, s. 611.

topluluk görüyorlar"[22] demekte bir sakınca görmemekteydi. Yine Demirel'e göre bu "topluluğun" ya da "Türk dünyasının" tek problemi "bilinç" eksikliğiydi ve bu da normaldi çünkü bu ülkeler "yüzlerce yıl Arap, Fars, Slav ve Çin kültürlerinin etkisinde kalmışlardı" ve bu "bilinç eksikliği" de Türkiye sayesinde giderilebilecekti.[23] Bu peşin kabullenme devletin diğer kademelerinde de gözlenebiliyordu. 1995 yılında Harp Akademileri Basımevi tarafından yayımlanan *21. Yüzyıla Girerken Türk Dünyası* adlı kitapta ise Türk/Türki ayrımının tamamen yapay olduğu, diğer dillerde böyle bir ayrımın olmasından dolayı, Türkçe'ye özellikle medya tarafından sokulduğu söyleniyordu.[24]

Aynı yaklaşım Türki Cumhuriyetler'in, Avrasya'daki diğer Türk(i) kökenli toplulukların ve Türkiye'nin, 2000'li yılların başına kadar devam eden buluşmalarını isimlendirirken de söz konusuydu. Kısaca "Türk" Kurultayları ve "Türkçe" ya da "Türk Dili" Konuşan Ülkeler Zirvesi adı altında yapılan adlandırmalar bu ülkelerin "Türk" olduğu kadar "Türkçe" konuştuklarını vurgulamaya çalışıyordu. Sonuçta genelde resmî kanallar dışında kalan alanlarda "Türki Cumhuriyetler" diye adlandırılan ülkeler devlet yazışmalarında ve söylemlerinde "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri" olarak kayıtlara geçtiler.

Halbuki, Türkiye'nin yürüttüğü bu aşırı gayretli kampanyaya karşın, Türki Cumhuriyetler kendilerini pek "Türk" gibi görüp hissetmiyorlardı.[25] Hattâ medyada çıkan bazı haberlere göre de kendilerinin "Türk"; konuştukları lisanın da "Türkçe" olarak adlandırılmasından biraz şikâyetçilerdi.[26] Çoğu kez bağımsızlıklarını yeni kazandıkları için kendi içlerinde hummalı bir "ulus yapımı ve yaratımı" içinde olan bu ülkelerin ileri gelenleri, kendi kimliklerinin öncelikli olduğunu vurgulamaya çalışıyorlardı. Ama işin ilginç tarafı "Türk" Kurultayları'nda ya da "Türkçe" Konuşan Ülkeler Zirvesi'nde Türki Cumhuriyetler'den gelen delegeler arasındaki iletişim dilinin, ne Türkçe ne de kendi dilleri olmasıydı. Gelen delegeler kendi aralarında Rusça konuşup anlaşmayı tercih ediyorlardı. Haliyle, bu da uluslararası alana çekilmeye çalışılan Türk kimliği hakkında

---

[22] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in *Tercüman Gazetesi*'ne Verdikleri Mülakat", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Gazetelere Verdikleri Mülakatlar* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 2000), s. 142.

[23] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in *Milliyet Gazetesi*'ne Verdikleri Mülakat", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Gazetelere Verdikleri Mülakatlar*, s. 1009.

[24] *21. Yüzyıla Girerken Türk Dünyası* (İstanbul: Harp Akademileri Basımevi, 1995), s. 3.

[25] Büşra Ersanlı Behar, *Türk Cumhuriyetleri Kültür Profili Araştırması* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1995), s. 29.

[26] Tanıl Bora, "Ankara'dan Abim Gelmiş", *Radikal 2*, 4 Mart 2001.

çeşitli şüpheler doğuruyordu.[27] Karadeniz İşbirliği Teşkilatı'nın mimarlarından biri sayılan Şükrü Elekdağ bile dünyanın, bu ülkeleri Türkiye ve Türklerle bağdaştırmasına rağmen bu ülkelerin kendilerini pek de Türk kabul etmemesi "paradoksuna" dikkat çekiyor ve Türk dış politikasında eğitim ve dil politikalarına daha fazla önem verilmesi gerektiğini söylüyordu.[28] Bu "paradoksun" ortadan kaldırılabilmesi ise Türkiye'de pek çok kurum ve kuruluşun devreye girmesiyle olacaktı.

KURUMLAR VE KURULUŞLAR

Varsayılan bu ortak değerleri ve bağları daha da "sağlamlaştıracak" ya da bir anlamda ortak kimlik yaratımını gerçekleştirecek kurumlar arasında ise en başta Kültür Bakanlığı geliyordu. Kültür Bakanlığı'nın yaptığı ilk faaliyetlerden biri ise Türkiye'nin Türki Cumhuriyetler'le olan "bağını" ya da varsayılan ortak kültürel alanı destekleyen yayınların çıkarılmasıydı. 1992 yılında çıkarılmaya başlanan *Türk Dünyası: Ata Yurttan Ana Yurda* adlı dergi bu faaliyetlerden biri sayılabilir. Bu derginin ilk sayısında yer alan bir istatistik, Kültür Bakanlığı'nın yayınlarının nasıl odak değiştirmeye başladığını göstermesi açısından ilginçtir. 1970 ile 1992 yılları arasında Kültür Bakanlığı'nın Orta Asya ile ilgili yaptığı toplam 38 yayının 18 tanesi 1991-1992 yılları arasında gerçekleşmişti.[29]

Kültür Bakanlığı'nın bu çalışmaları diğer kuruluşlarla da desteklendi. 1992 yılında kurulan Türkiye İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) bunlardan biriydi. TİKA'nın görev tanımına genel olarak Avrasya'daki ülkelerle ekonomik işbirliği ve eşgüdüm girse de eğitim ve kültür alanları TİKA'nın en önemli ve belirgin faaliyet alanlarından biriydi. TİKA da Kültür Bakanlığı gibi Türki Cumhuriyetler'le ortak geçmiş ve kimlik vurgusu yapan yayınlara hız verdi.[30] TİKA Faaliyet Raporu'na göre 1992-2003 yılları arasında TİKA projelerinin % 25'i kültür, % 19.5'i eğitim hizmetlerine ve % 18.5'i diplomasiye ayrılmıştır.[31] Bunlara ek olarak kurulan TÜRKSOY (Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi) yine "Türkçe" konuşan ülkeler arasında dil, kültür, sanat, edebiyat konularında ortak bir zemin yaratma amacı taşıyordu. Tüm bunlardan daha da önemlisi "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nden" sorumlu bir devlet bakanının bütün bu yıllar boyunca kabinede yer almasıydı.

---

[27] *Milliyet*, 4 Haziran 1995, *Hürriyet*, 21 Ekim 1996.

[28] Şükrü Elekdağ, *TİKA'nın 3. Çalışma Yılına Başlaması Münasebetiyle Düzenlenen 'Günümüzde Avrasya' Konulu Toplantı, (11 Eylül 1994)* (Ankara: TİKA Yayınları, 1995), s. 71.

[29] *Türk Dünyası: Ana Yurttan Ata Yurda* Cilt: 1, Sayı: 1 (Kasım 1992), s. 73-75.

[30] Bkz. John Lawton, *The Turks of Eurasia* (London: Footprint Publications, 1996).

[31] *TİKA Faaliyet Raporu* (internet üzerinden http://www.tika.gov.tr/FaaliyetRaporu/TİKA_Faaliyet3.pdf adresinden ulaşılmıştır).

Yaratılmaya çalışılan ortak kültürel alanın kurumsallaşıp ortak bir kimliğe dönüşebilmesi için çeşitli araçlar tarafından yayılması gerekiyordu. Televizyon, daha doğrusu, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT) yayınlarının Avrasya'ya genişletilmesi bu amaca yönelikti. Zamanın siyaset adamları, televizyonun Türkiye ve Türki Cumhuriyetler arasında işbirliğinin kurulması ve özellikle Türkçe'nin ortak bir dil olarak yaygınlaştırılması için önemli olduğunu özellikle vurguluyordu.[32] Başlangıçta, Avrupa ve Kuzey Afrika'nın bir kısmına uydudan yayın yapan bir TRT kanalı, TRT-TÜRK olarak Orta Asya'nın büyük kısmına yayın yapacak hale getirildi. TRT ile özellikle belirli cemaatlere ait olduğu bilinen bazı özel kanallar da bu ortak kültürel alanın hem yaratılması hem de yayılmasına katkıda bulundular.

Ortak Kültürel Alanın Diğer Parçaları

Tarihî Şahsiyetler

Ortak bir kimlik yaratmanın yollarından biri de tarihti. Bu tarihî bağların yeniden öne çıkarılması ise çeşitli tarihî şahsiyetlerin aslında hem Türkiye'nin hem de Türki Cumhuriyetler'in ortak geçmişinin bir parçası olduğunu hatırlatmaktan geçiyordu. Demirel bu "ortak kültürel mirasın" ortaya çıkarılmasının "anavatan" ve anavatan dışında yaşayanlar arasındaki "dostluk ve dayanışma"nın kurulması açısından önemli olduğunu belirtirken, dönemin Dışişleri Bakanı İsmail Cem de "tarihî değerlerin" Türk dış politikasının önemli unsurlarından biri olduğunu söylüyordu.[33]

Bu "dostluk ve dayanışma" bağlarının kurulmasını ve sağlamlaştırılmasını sağlayacak tarihî şahsiyetlerden biri Hoca Ahmet Yesevi'ydi. 12. yüzyılda Batı Türkistan'da yaşayan Hoca Ahmet Yesevi birkaç değişik şekilde güncel politikanın parçası haline getirildi. İlk olarak Türkiye yaklaşık 15 milyon dolar harcayıp Kazakistan'daki Hoca Ahmet Yesevi türbesini restore ettirdi ve bu türbenin açılışı 2000 yılında Türkiye'den gelen yüksek düzeydeki bürokrat ve politikacıların katılımıyla gerçekleştirildi.[34]

---

[32] Örneğin Ali Dinçer, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 12 Aralık 1991, 16/1, s. 620, Mustafa Dağcı, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 21 Aralık 1991, 48/1, s. 652; Fethi Akkoç, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 21 Aralık 1992, 48/1, s. 614, Yücel Yener, *Türkçe Konuşan Kafkasya ve İç Asya Ülkeleriyle Türkiye Arasında İletişimde İşbirliği Konferansı (26-27 Kasım 1992, Ankara)* (Ankara: TİKA Yayınları, 1993), s. 18.

[33] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in TBMM'nin 21. Dönem 2. Yasama Yılı Açılışında Yaptığı Konuşma", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yaptığı Konuşmalar*, s. 221; İsmail Cem, *Turkey in the 21st Century*, s. 19.

[34] *Cumhuriyet*, 13 Mayıs 1998, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 135 (Ekim 2000), s. 1-2.

İkinci olarak Hoca Ahmet Yesevi'nin adını taşıyan bir Türk-Kazak üniversitesi açıldı.[35]

Hoca Ahmet Yesevi'nin yanısıra Kırgızların destan kahramanı *Manas* da ortak kültür değerlerinden biri sayıldı. Hoca Ahmet Yesevi gibi, Manas'ın adına da Kırgızistan'da ortak bir üniversite kuruldu. Manas Destanı'nın 1000. yıldönümü de Eylül 1995'te Türkiye'den yüksek düzey devlet adamları ve bürokratların da katılımıyla kutlandı.[36] Tüm bunlara ek olarak dünyanın en uzun destanlarından biri kabul edilen Manas Destanı TÜRKSOY'un ilk yayınlarından biri olurken, Türkiye'de düzenlenen çeşitli seminerlerde bir kez daha *Manas*'ın "ortak değerlerden" biri olduğunun altı çizildi.[37] Bu ortak tarihî ve kültürel geçmişi canlandırma sadece Hoca Ahmet Yesevi ve Manas'la sınırlı kalmadı. Bu bağlamda, 2006 rakamlarıyla, TİKA, Balkanlar'dan Orta Asya'ya 8 projeye katılıp, 11 eserin restorasyonuna katkıda bulunmuştur.[38]

ALFABE VE ORTAK DİL

Modern Türkiye 1928 yılında Arapça alfabe yerine Latin alfabesine geçtiğinde, bu sadece bir alfabe değişikliği değil, Osmanlı geçmişini geride bırakma anlamına geliyordu. Aynı şekilde Latin alfabesine geçen bazı Türki Cumhuriyetler'de bu basit bir alfabe değişikliği değil, bir ölçüde Rusya'nın kültürel hegemonyasını kırmak demekti.

Azerbaycan bu konuda harekete geçen ilk ülke oldu. Neredeyse yüz yıldan kısa bir süre zarfında dördüncü kere alfabe değiştiren Azerbaycan'ı Özbekistan ve Türkmenistan takip etti. Aynı zamanlarda alfabe değiştirmeleri bu ülkelerde kullanıma giren alfabenin aynı olması anlamına gelmiyordu. Azeri alfabesinde 32 harf varken, Türkmenler 30 harfli, Özbekler de 34 harfli bir alfabeyi benimsemeyi uygun görmüşlerdi.[39]

Türkiye alfabe değişikliği konusunda gerekli desteği vermekte gecikmedi. Latin alfabesine göre dizilmiş kitaplar, daktilolar ve baskı malze-

---

[35] Bayram Balcı, "Hoca Ahmet Yesevi: Le Mausolée et L'Université", *CEMOTI*, Sayı: 27 (Ocak-Şubat 1999), s. 313-328.

[36] *Christian Science Monitor*, 12 Eylül 1995.

[37] Wilhelm Radloff (der.), *Manas Destanı (Kırgız Türkçesi Metin-Türkiye Türkçesi Çeviri)* (Ankara: TÜRKSOY Yayınları, 1995), Emine Gürsoy-Naskali, ed., *Bozkırdan Bağımsızlığa Manas* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1995). *Avrasya Dosyası*, Sayı: 107 (Eylül 1998), s. 7, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 132 (Temmuz 2000), s. 1-4, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 138 (Ocak 2001), s. 5.

[38] *Zaman*, 27 Şubat 2006.

[39] Berdi Sarıyev, "Türkmenistan'da Alfabe ve Bugünkü Gelişmeler", *Atatürk'ün Harf Devrimi ve Türk Dünyasında Yansımalar Sempozyumu (27 Ekim 1998)* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınevi, 1999), s. 117-120, İristay Kuckartay, "Latin Esaslı Yeni Özbek Alfabesi", *Atatürk'ün Harf Devrimi ve Türk Dünyasında Yansımalar Sempozyumu (27 Ekim 1998)*, s. 121-125.

meleri hızla bu ülkelere gönderildi.[40] Örneğin her ne kadar sembolik olsa da zamanın Dışişleri Bakanı Hikmet Çetin, bölgeye ilk gezisinde yanında 1000 daktilo götürdü.[41] Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, kısa sürede Türkiye bölgeye 350 bin kitap göndermişti.[42]

Latin alfabesine geçişe verilen desteğin yanısıra, ortak alfabe ve ortak dil konusu da gündemde olan konulardan biriydi. Ortak alfabe Demirel'in deyimiyle "ortak bir geleceğe" giden yolun sağlamlaştırılması anlamına geliyordu.[43] Ortak alfabe konusu 1993 yılındaki Türk Devletleri ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı'nda ele alınıp, 34 harfli ortak bir alfabe yaratılmasına rağmen, bu ortak alfabenin hayata geçirilmesi için pek fazla gayret sarf edilmedi.[44] Ortak alfabe gibi aynı şekilde Türkçe'nin ortak dil olması da tartışılan konulardan biriydi. Kısaca Türk Kurultayları olarak adlandırılan toplantıların değişik yıllardaki sonuç bildirgelerinde "Türk Dünyası" için ortak tarih ve edebiyat kitabı yazmaktan, Türkçe'nin "Türk Devletleri" arasında ortak kullanılan bir dil olmasına kadar pek çok teklif gözden geçirilmesine rağmen tüm bu teklifler ortak alfabe gibi sadece bildirgelerde kaldılar.[45]

DİN

Din, diğer faktörler kadar olmasa da, bu devletlerle yaratılmak istenen ortak kimliğin bir parçası olarak vurgulanan unsurlar arasındaydı. Sovyetler Birliği'nde hâkimiyetini sürdüren 70 küsur yıllık "bilimsel ateizm"e karşın, Türkiye'deki resmî İslâm'ın koruyucusu olan Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda hızlı bir çalışmaya girdi. Yaptığı çalışmalar arasında bu ülkeler için, din görevlisi olarak çalışmaları için Türki Cumhuriyetler'den gelen din görevlilerine eğitim vermek ve bu ülkelerde din eğitimi altyapı-

---

[40] *Cumhuriyet*, 10 Ocak 1992. *Avrasya Dosyası*, Sayı: 38 (Ağustos 1995), s. 6, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 25 (Ocak 1995), s. 5.

[41] Foreign Broadcasting Information Service (FBIS)-WEU-92-039, 27 Şubat 1992.

[42] Köksal Toptan, *4. Milli Eğitim Sempozyumu, Türk Dünyasında Kültürel Bütünleşmede Eğitim Hizmetlerinin Yeri ve Önemi (21-22 Kasım 1992, Adana)* (Ankara: Türk Yurdu Neşriyatı, 1993), s. 17.

[43] Süleyman Demirel. "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in TBMM'nin 21. Dönem 2. Yasama Yılı Açılışında Yaptığı Konuşma", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yaptığı Konuşmalar*, s. 221.

[44] Ahmet Bican Ercilasun, *Kafkasya ve Orta Asya: Bağımsızlıktan Sonra Geçmiş ve Gelecek Konferansı (25-27 Mayıs 1995, Ankara)* (Ankara: TİKA Yayınları, 1996), s. 189.

[45] Bunun için bkz. *Beşinci Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı Açılış Konuşmaları* (Ankara: Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, 1998). Ayrıca *Beşinci Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı*'nın Eğitim ve Bilim Komisyonu sonuç bildirgelerine de bakılabilir. Yine *Türkçe Konuşan Kafkasya ve İç Asya Ülkeleriyle Türkiye Arasında İletişimde İşbirliği Konferansı (26-27 Kasım 1992, Ankara)* (Ankara: TİKA Yayınları, 1993), s. 89, s. 113.

sının kurulmasına yardımcı olmak, oraya dinî yayınlar göndermek (ki 1996'nın sonuna kadar Sovyet sonrası alandaki Türk topluluklarına yaklaşık 2 milyon civarında dinî yayın gönderilmişti) vardı.[46] Ama Diyanet İşleri'nin en önemli faaliyeti Türki Cumhuriyetler'de Diyanet İşlerini yardımıyla açılan camilerdi.[47] Türkiye'nin finanse ettiği en büyük cami ise Aşkabat'ta 4 milyon dolara mâl olan 3000 kişilik camiydi.

GELENEK: NEVRUZ KUTLAMALARI[48]

Ortak kültürel alanı oluşturan unsurların arasında bir de gelenek vardı: Nevruz. Genelde İran yeni yılı olarak bilinen Mart ayında, baharın gelişinin sembolü olan Nevruz kutlamaları, özellikle 1980'li yıllarda Türkiye'de Kürt kimliğinin öne çıkarıldığı ritüeller haline gelmişti. Bir de buna PKK'nın bu günleri dikkat çekmek için eylem günlerine dönüştürmesi eklenince, 1980'li yılların sonu ve 1990'lı yılların başında Türk güvenlik güçleri Nevruz kutlamaları sırasında topyekûn teyakkuza geçmekteydi.

1991 yılı ise Türk kültür politikasında neredeyse bir dönüşümün yaşandığı yıl olarak tarihe geçti. Mart 1991'de Kültür Bakanlığı bir genelge yayımlayarak, bütün ülkede Nevruz kutlamalarının yapılmasına karar verdi. Bu genelgeye göre "Nevruz, kökü Asya Türklerine dayanan eski bir gelenekti."[49] Ayrıca genelgeyi yayımlarken dönemin Kültür Bakanı Namık Kemal Zeybek, Nevruz'un "Türk insanına ve Türk dünyasına sevgi, kardeşlik ve hoşgörü" getireceğine inandığını söylüyordu.[50] Nevruz konusunun en ilginç yanı, bilinen ve sıkça kutlanan herhangi bir Türk geleneğinin Türki Devletler'le ortaklaşa kutlanması değil de, Türki Cumhuriyetler'de daha bilinen bir geleneğe, yani Nevruz'a, sanki Anadolu'da da aynı şekilde kutlanıyormuş görünümü verilmesiydi.

1991 yılındaki bu genelgeyi izleyen Nevruz kutlamalarıyla birlikte devletin değişik kademeleri, ilk önce mesajlarıyla, daha sonra özellikle Güney Doğu Anadolu'nun belli başlı şehirlerinde düzenledikleri "resmî Nevruz törenleriyle" ve ilk birkaç Türk Kurultayı'nı Nevruz tarihlerine

---

[46] Ekrem Ceyhun, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 4 Mart 1993, 77/4, s. 297-298, *Türk Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Sayı: 44 (Kasım 1996), s. 10-14, *Türk Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Sayı: 41 (Ağustos 1996), s. 3-7; Arif Soytürk, *T. C. Başbakanlık Diyanet İşleri Bakanlığı, I. Avrasya İslam Şurası Konuşmaları (23-27 Ekim 1995)* (Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı, 1996), s. 7.

[47] *Türk Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Sayı: 23 (Mayıs 1992), s. 6-7, *Türk Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Sayı: 38 (Nisan 1996), s. 26-27,

[48] Bu bölümün genişletilmiş şekli için bkz. Lerna K. Yanık, "Nevruz? Or Newroz? Deconstructing the Invention of Tradition in Contemporary Turkey", *Middle Eastern Studies* Cilt: 42, Sayı: 2 (Mart 2006), s. 285-302.

[49] *Milliyet*, 21 Mart 1991.

[50] *Milliyet*, 21 Mart 1991.

denk düşürerek kutlamaya başladılar. Devlet, bu bağlamda Nevruz'u kutlamaya başlayarak bir taşla iki kuş vuruyordu. Öncellikle Türkiye'deki Kürt grupların bunu (kısıtlamalarla da olsa) kutlamasına izin vererek, bir bakıma Avrupa'nın gözüne girecek bir davranışta bulunuyor, ikinci olarak Nevruz'un aslında "Türk Dünyası'nın" ortak bir geleneği olduğunu iddia ederek yine Türki Cumhuriyetler'le oluşturulmaya çalışılan "ortak kimlik" havuzuna yeni bir malzeme kazandırmış oluyordu. Kısacası etimolojik kökeni bile Farsça olan bir gelenek, söylem ve eylemle "Türk Dünyası'na" mâl edilmekteydi.

Bu yıllarda devletin değişik kademeleri tarafından yayımlanan Nevruz kutlamaları mesajlarına bakıldığında, hemen hepsinin, Nevruz'un Orta Asya ile bağlantısına dikkat çektikleri görülebilir.[51] Resmî söyleme göre, Nevruz binlerce yıldır, (hattâ bazı siyaset adamları tam tarihini bile veriyorlardı: İÖ 8. yüzyıl) "Türkler" tarafından kutlanmaktaydı.[52] Bu söylem Nevruz'un, sadece baharın gelişini, yeni bir yılın başlangıcını değil, aynı zamanda Türklerin "Ergenekon"dan çıkışını da sembolize ettiğini iddia ediyordu.[53] Devletin resmî söylemine bakıldığında Nevruz, Türkler tarafından asırlardır kutlanan bir bayram, bir gelenek olarak karşımıza çıkıveriyordu.

Ne var ki, resmî organlar tarafından gerçekleştirilen bu kültürel dönüşümü samimi bulmayanlar vardı. Özellikle Türk medyasında bazı köşe yazarları Nevruz'un "Türklüğünü" tartışmaya açmaktan çekinmediler.[54] Bazı politikacılar bile bu konuda bir kültürel dönüşüm yaşandığını itiraf ettiler. Dönemin Kültür Bakanı İstemihan Talay, 2001 yılı Nevruz mesajında, Nevruz'un aslında 1991'de devlet tarafından tanınmaya başlandığını söylerken, eski Kültür Bakanlarından Lütfullah Kayalar ise devletin

---

[51] Birkaç örnek için bkz. *Milliyet*, 22 Mart 1993; *Milliyet*, 21 Mart 1996; *Sabah*, 22 Mart 2000.

[52] Reşat Genç, *Türk Dünyasında Nevruz: İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara 19-21 1996)* (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: Ankara, 1996), s. 9-10; Tansu Çiller, "Başbakan Tansu Çiller'in Türk Kültüründe Nevruz, Uluslararası Bilgi Şöleni'nde Yaptığı Konuşma, (20 Mart 1995)", *Başbakan Tansu Çiller'in Konuşmaları (4 Ocak-30 Haziran 1995)* (Ankara: Başbakanlık Basım Merkezi, 1996), s. 303-304.

[53] Ayvaz Gökdemir *Türk Dünyasında Nevruz: İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri*, s. 4, *Avrasya Dosyası*, Sayı: 54 (April 1996), s. 12-13; Rıfat Yüzbaşıoğlu, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 21 Mart 1995, 88/1, (internet üzerinden http://www.tbmm.gov.tr adresinden ulaşılmıştır); Agah Oktay Güner, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları* 21 Mart 2001, 72/1, (internet üzerinden http://www.tbmm.gov.tr adresinden ulaşılmıştır) "Nevruz in Turkish Culture", *Turkish Review Quarterly Digest* Cilt: 6 Sayı: 30 (Kış 1992), s. 51-52.

[54] Yalçın Doğan, "Nevruz...Sağlar'ın "Bayram" Genelgesi", *Milliyet*, 22 Mart 1994; Emin Çölaşan, "Nevruz Bayramı," *Hürriyet*, 23 Mart 1991; Nihal Mete, "Nevruz Kimin Bayramı", *Milliyet*, 22 Mart 1995; Güneri Civaoğlu, "Nevruz", *Milliyet*, 21 Mart 1996; *Sabah*, 21 Mart 1997.

ilk başta bu geleneğin kutlanmasını engellerken, şimdi "nezaket" göstererek kutlamaların yapılmasına izin verdiğini söylüyorlardı.[55]

Her ne kadar resmî söylemin kültürel dönüşümü 1991 yılına rastlasa da, Nevruz'un bir "Türk geleneği" olduğu, milliyetçi kanat tarafından uzun zamandır iddia ediliyordu. Örneğin, Milliyetçi Hareket Partililer 1987 yılında, ilkbaharda gün dönümüne yani Nevruz gününe rastlayan günlerde Türklerin "Ergenekon'dan çıkışını" kutlamışlardı.[56] Daha sonra "Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nden" sorumlu Devlet Bakanı Abdülhaluk Çay, ise *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz* adlı kitabında aslında bazı "Marksist-Leninist grupların" Nevruz'u kullandıklarını ve bu kitabı yazmaktaki amacının aslında bu geleneğin "gerçek sahibini" belirlemek olduğunu söylüyordu.[57] Kısacası resmî söylemle milliyetçi söylem bir noktada kesişmiş, birbirlerinden beslenir hale gelmişlerdi. Nevruz'u "Türkleştiren" anlayış ise aslında hem bağımsızlığını yeni kazanan Türki Cumhuriyetler'le ortak kültürel alanın yaratılmasını sağlamaya çalışıyordu hem de Kürt kimliğiyle de ilişkilendirilen Nevruz'un kutlanmasına izin vererek, Kürtlere ve Kürtlerin baskı altında olduğunu söyleyen Batı'ya karşı da bir jest yapıyordu.

EĞİTİM[58]

Ernest Gellner *Millet ve Milliyetçilik* kitabında eğitimin bir insanın hayatındaki en önemli yatırım olmasının yanısıra bir insanın "kimliğini" belirleyen en önemli etkenlerden biri olduğunu söyler. Türk seçkinlerinin Türkiye ile Türki Cumhuriyetler ve Avrasya'daki diğer Türk kökenli topluluklar arasında öğrenci değişimini başlatırken Gellner'in mantığıyla hareket ettiklerini söylemek mümkün. Eğitim görmeleri için bölge ülkelerinden Türkiye'ye öğrenci getirmek ve karşılığında özellikle Türki Cumhuriyetler'de okullar açmak "Türk Rönesansı'nı" ya da "Türk dünyasının modernizasyonu"nu gerçekleştirmek amacını taşıyordu.[59] Bu eğitimin

---

[55] Foreign Broadcast Information System, (FBIS)-WEU 2001-0320, 20 Mart 2001, *Milliyet*, 22 Mart 1996.

[56] *Cumhuriyet*, 22 Mart 1987

[57] Abdülhaluk Çay, *Türk Ergenekon Bayramı Nevruz* (Ankara:Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988), s. 14-15

[58] Bu konuda bahsi geçen ülkelerdeki Türk okullarının faaliyetleriyle ilgili, yakın zamanlarda yazılan makalelerden bazı örnekler için bkz: Cennet Engin Demir et al., "The Role of Turkish Schools in the Educational System and Social Transformation of Central Asian Countries: the Case of Turkmenistan and Kyrgyzstan", *Central Asian Survey* Cilt: 19, Sayı: 1 (2000), s. 141-155; Lerna K. Yanık, "The Politics of Educational Exchange: Turkish Education in Eurasia", *Europe-Asia Studies*, Cilt: 56, Sayı: 2 (Mart 2004), s. 293-307.

[59] Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in TBMM'nin 20. Dönem 4. Yasama Yılı Açılışında Yaptığı Konuşma", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yaptığı Konuşmalar*, s. 154; Süleyman Demirel, "Cumhurbaşkanı

sonucunda Türk dilini, Türk kültürünü ve Türkiye'yi çok iyi bilen bir nesil yetişip, uzun vadede bölgede gerçekleşmesi beklenen ortak kimliğin oluşmasına yardımcı olacak ve dolayısıyla bu ülkelerde ve topluluklarda Türkiye'yi çok iyi tanımanın yanısıra Türkiye'ye sempati duyan bir seçkinler grubu ortaya çıkacaktı. Ya da bir zamanlar Milli Eğitim Bakanlığı da yapmış olan Köksal Toptan'ın da deyimiyle bu öğrenciler "büyük Türk dünyasının mimarları" olacaklardı.[60]

1992-93 öğretim yılından itibaren Milli Eğitim Bakanlığı tarafından verilmeye başlanan burslardan, TİKA'nın Haziran 2006 rakamlarına göre, bugüne kadar Avrasya'daki Türk ve Türk(i) kökenli ülke ve topluluklarından 25 bin öğrenci Türkiye'ye geldi ve hâlâ Türkiye'de 6 bin kadar öğrenci bulunmakta.[61] Ama tüm bu çabalara karşın Türkiye'ye öğrenci getirmenin ve "büyük Türk dünyasının mimarlarını" yetiştirmenin aslında öyle kolay bir şey olmadığı kısa zamanda kendini belli etti. Başlıca iki problem vardı. Birincisi maliydi. Türkiye 90'lı yıllar boyunca senede 8 ile 10 milyon dolar arasında değişen bir miktarı bu öğrencilere ayırmasına rağmen, mali açıdan programın yetersiz kalması, öğrencilere ödenen bursların çoğu kez az olduğu, zamanında ödenememesi yüzünden bu öğrencilerin okullarını bitiremeden ülkelerine dönmeleri, okulu bırakanlardan bir kısmının da Türkiye'de kalarak kaçak olarak çalışması gibi sorunlarla karşılaşıldı.[62] Buna, gelen öğrencilerin kalitesine dikkat edilmemesi de eklenince *Milliyet* gazetesinde 2000 yılında çıkan bir habere göre o tarihe kadar gelen yaklaşık 19 bin öğrenciden, 3000 kadarı derecelerini tamamlamışlar, geri kalanı ise ya burslarını kaybetmişler ya da okullarını bırakmak zorunda kalmışlardı.[63] Tüm bunlara bir de Özbekistan'la yaşanan diplomatik kriz neticesinde geri çekilen Özbek öğrenciler[64] eklenince aslında gelecek kuşak Türk dünyasının seçkinlerinin ne kadar

---

Sayın Süleyman Demirel'in TBMM'nin 21. Dönem 2. Yasama Yılı Açılışında Yaptığı Konuşma", *Cumhurbaşkanı Sayın Süleyman Demirel'in Türkiye Büyük Millet Meclisinde Yaptığı Konuşmalar*, s. 221.

[60] Köksal Toptan, *Türk Cumhuriyetleri Eğitim Bakanları Konferansı Açılış Konuşması (16-23 Mayıs 1992)*, s. 11.

[61] *Avrasya Bülteni*, Sayı: 47, (Haziran 2006), s. 16-17.

[62] *Avrasya Dosyası*, Sayı: 129, (Nisan 2000), s. 3, Avni Akyol, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 29 Nisan 1993, 97/1; Ali Dinçer, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları* 6 Aralık 1994, 46/1, s. 166; Nevzat Ayaz, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları* 6 Aralık 1994, 46/1, s. 168-169; Milli Eğitim Bakanlığı, *Türk Cumhuriyetleri ve Türk Topluluklarına Yönelik Hizmetler (1992-1993)*, s. 19, *Türkiye Büyük Millet Meclisi Tutanakları*, 21 Şubat 1995, 77/1, s. 468-469.

[63] *Milliyet*, 26 Mayıs 2000.

[64] Enis Berberoğlu, *Öbür Türkler: "Büyük Oyun"un Milliyetçi Süvarileri* (İstanbul: Doğan Kitapçılık, 1999), s. 120-127.

yetiştirildiklerine dair kafalarda soru işaretleri belirmeye başlamakta gecikmedi.

Eğitim atağının öteki ayağında ise Türki Cumhuriyetler'de ve daha da geniş olarak Avrasya'nın genelinde Türk Milli Eğitimin Bakanlığı'nın (MEB) yanısıra Fethullah Gülen cemaatine bağlı işadamları ve Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı (TÜDAV) gibi milliyetçi gruplar tarafından açılan okullar vardı. Bu gruplar Türk Milli Eğitim Bakanlığı'ndan daha geniş bir bölgede ve sayıda, okul açmayı başarmışlardı. Kısacası genelde milli kimlik konusunda tekelci anlayışı olan resmî söylemin, bu sefer, Avrasya'ya eğitim götürme konusunda ciddi rakipleri vardı. 2004-2005 yılı itibariyle Türki Cumhuriyetler'de ve Moldova'da, MEB'e bağlı, değişik kademelerde eğitim veren 16 okul bulunmaktaydı.[65] Diğer gruplara ait okulların sayılarının ise, arada yaşanan bazı kapatılma olaylarına rağmen, MEB'in okullarının sayısından çok daha fazla olduğu bilinmektedir.[66]

Sonuç

Türkiye'nin 1990'lı yıllarda Sovyet sonrası alanda, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve bazı Türk(i) topluluklar için oluşturduğu kültürel politikaları, aslında milleti millet, milliyetçiliği milliyetçilik yapan etnisite, din, dil, eğitim gibi unsurların sadece ulusal seviyede değil uluslararası seviyede de ortak bir kimlik yaratabilmek için kullanıldığının örneklenmesi açısından önemlidir. Yani etnisite, din, dil, eğitim gibi etkenler ortak bir kimlik yaratımı umularak öncellikle ortak bir kültürel alan yaratımında kullanılıyor ve bu ülkelerin öncellikle kurumlarının daha sonra da insanlarının bu aidiyeti, yani bu ortak kimliği benimsemesi bekleniyor. Girişte de belirtildiği üzere ulusal alanda bile ortak kimlik yaratmak yılların ürünüyken, uluslararası seviyede böyle bir kimliğin, hele ki küreselleşme, anti-küreselleşme ve Batı karşıtı rüzgârların birbirleriyle hiç olmadığı kadar çarpıştığı bu dönemde, ne kadar başarılı olacağını ya da böyle bir oluşumun ne kadar süreceğini tahmin etmek pek mümkün değil. Bilinen o ki Türkiye'nin 1990'lı yıllarda bu bölgeye olan özellikle kültürel ve kimlik açısından ilgisi, 2000'li yıllara gelindi-

---

[65] *Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) 2004-2005 Yılı Faaliyet Raporu*, (internet üzerinden http://www.meb.gov.tr adresinden ulaşılmıştır).

[66] 1999 yılı rakamlarına göre Fethullah Gülen cemaatine ait okulların 54 ülke de 7 binden fazla öğretmenle faaliyet gösterdiği biliniyor. Bu konuda daha genel yorumlar için bkz. Toktamış Ateş et al, *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları* (Ufuk Kitapları: İstanbul, 2005). Ayrıca Bayram Balcı, "Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam", *Religion, State and Society*, Cilt: 31, Sayı: 2, (2003), s. 151-177, Berna Turam, "A Bargain Between the Secular State and Turkish Islam: Politics of Ethnicity in Central Asia", *Nations and Nationalism*, Cilt: 10, Sayı: 3, (2004), s. 353-374.

ğinde ilk günkü "coşkusunu" yitirmiştir. Bugün okullar, TİKA gibi kuruluşlar, televizyon kanalları çalışmalarına devam etse de Türkiye'nin bölgedeki en önemli varlık belirtisi özel sektörün ekonomik faaliyetleridir. Türkiye'nin politikasındaki bu değişim, kimlik denen, millete veya herhangi bir gruba olan aidiyeti belirleyen ve kültürel alanın bir fonksiyonu olan bu olgunun, uluslararası seviyede yaratılmasının kolay bir süreç olmadığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Sinema ve Milliyetçilik



"1950'li yıllarda Süreyya Sineması"

Gökhan Akçura, ***Aile Boyu Sinema***, YKY, 1995

Resmî Milliyetçilikten Popüler Milliyetçiliğe Geçiş: 1960 Sonrası Türk Sineması Üzerine Siyasal Bir Deneme

Atilla Güney*

Milliyetçilik ya da "milli mesele" üzerine geniş külliyatta bakıldığında, devletin milli kimliğin oluşumundaki rolünün mitolojik hikâyeleri aratmayacak derecede ön plana çıkarıldığı görülür. Kapitalistleşme ve ilk dönem milliyetçiliklerin oluşum sürecinde siyasal otoritenin üstlendiği ağırlıklı rol bütün bir milliyetçilik ve milli mesele analizlerine yayılmıştır. Milliyetçiliğin oluşum aşamasında siyasal iktidarın rolünün ağırlığı kabul edilmekle birlikte, sonraları devlet kontrolünden nispeten uzak olan alanların popüler kültür aracılığıyla milliyetçiliğin yeniden üretimine siyasal alandan daha kayda değer katkılar yaptığı söylenebilir. Türkiye söz konusu olduğunda, Cumhuriyetin ilk çeyreğinde laiklik ve halkçılıkla yoğrulmuş resmî milliyetçiliğin oluşumunda, milli eğitim, kültür ve din politikalarının önemi kuşkusuz inkâr edilemez. Ancak 1960 sonrasında milliyetçilik içerik olarak farklı

* Y. Doç. Dr. Atilla Güney, Mersin Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

mecraya doğru akarken, onu yeniden üreten mekanizmalar da değişmiştir.

Bu döneme ilişkin olarak milliyetçilikle dolaylı yoldan bağlantılı olan bir başka olgu da modernleşme/Batılılaşma tartışmalarının geçirdiği dönüşümdür. Tek parti döneminde milliyetçilik modernleşmenin bir işlevi iken 1960 sonrasında modernleşme milliyetçiliğin bir işlevi halini aldı. Başka bir deyişle, daha kapsayıcı bir proje olarak modernleşme ve onun olmazsa olmazı ulus-devletle birlikte inşâ edilen milliyetçilik, 1960'larda toplumsal bir projeye dönüştü. Gerek milliyetçilik gerekse modernleşme o döneme kadar aydınlar arası bir tartışma ve daha çok da bu kesime hitap eden sanat eserlerinin konusu iken, mezkur dönemde tartışmalar "sokağa" indi ve popüler kültürün malzemesi olmaya başladı. Doğrudan siyasal otoritenin kontrolü dışında olan ve uzunca bir süre maddi olarak da destek görmeyen sinema bu dönemden itibaren işlediği konular ve bunları sunuş biçimiyle resmî kimlik olarak milliyetçilik yerine popüler kimlik olarak milliyetçiliğin gelişip serpilmesinde hiç de küçümsenmeyecek bir rol oynamıştır. Siyasal proje olarak başlayan milliyetçilik, 1960 sonrasında ayrık otları misali yer altına indi ve buradan toplumun köklerine işlemeye başladı.

Bu dönemden itibaren modernleşme/Batılılaşma sorunsalı yalnızca Türk aydınının değil, genel olarak toplumun kimlik arayışına dönüştü.[1] Genç Osmanlılar ile başlayan tartışma, uzunca bir dönem bir aydın sorunsalı olarak kaldı. Osmanlı Devleti'nin parçalanışı-genç Cumhuriyetin kuruluşu sürecinde Yusuf Akçura, Ziya Gökalp gibi hem siyasal eylemci hem kuramcı olan birkaç özgün isim dışında bu tartışma, daha çok edebiyat alanında, özellikle de aydın-halk ilişkisi, toplumuna yabancılaşmış "okumuşlar" ve değişen değerler karşısında bocalayan insan ilişkileri bağlamında yürütülmüştür. Batılılaşma/modernleşme tartışmalarının 1960 sonrasında farklı bir mecrada aktığı

[1] Modernleşme ve/veya Batılılaşma kavramının sosyal bilimlerde kullanılışı dahi aslında aydın olarak Türk bilim insanının da bu kimlik arayışından nasibini aldığını gösteriyor. Kimi yerde modernleşme ile Batılılaşma aynı anlamda kullanılırken, kimi yerde modernleşme Mannheimci anlamda bir toplumsal ütopya olarak görülür, Batılılaşmaya daha kurumsal nitelikler atfedilir. Batılılaşma/modernleşme kavramsallaştırmalarına pek de itibar etmeyen Türkiye'deki Marksist sosyal bilimciler ise konuya daha çok kapitalistleşme, azgelişmişlik ve emperyalizm bağlamında yaklaşmaktadırlar. Ancak gelinen nokta itibariyle özellikle Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliği tartışmaları bağlamında, Batılılaşma kavramı, diğer bütün alternatiflerin üzerinde, deyim yerindeyse bir üst anlatı biçimini almıştır. Biz bu çalışmada modernleşme/Batılılaşma tartışmalarına doğrudan taraf olmayı hedeflemediğimizden, pek de sıcak bakmadığımız Batılılaşma kavramını, bu çalışma çerçevesinde onu kullananların düşüncelerini daha iyi betimleyebilmek için kullanacağız.

gözlenmektedir. 1960-1980 dönemini öncesinden ayıran belirgin özellikler vardır. İlk olarak, Cumhuriyetin eğitim kurumlarında Batılı eğitim alarak yetişmiş genç bilim insanlarının bu konuyu farklı kuramsal çerçevelerden ele almaya başladıkları gözlenmektedir. İkincisi, bu döneme kadarki tartışmalardan farklı olarak aydınlar, Batı'dan önce içinde yaşadıkları toplumu tanımaya, buradan hareketle Batılılaşmayı şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevede, özellikle 1965 sonrasında başlayan ve 1980'lere kadar devam eden Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmaları ilginç ve bir o kadar da zengin sonuçlar Doğurmuştur denilebilir. Üçüncüsü, zikredilen dönemde Batılılaşma tartışmaları, dönemin siyasal ve toplumsal koşullarının da etkisiyle, salt sosyal bilimler alanının konusu olmaktan çıkmış, sanat-edebiyat alanında da geniş yankılar bulmuştur.

Türk sineması, Batılılaşma/modernleşme sorunsalının oldukça ilginç ve zengin temalar çerçevesinde ele alındığı sanat dallarının başında gelmektedir. Öyle ki, Batılı estetik değerlere karşı "ulusalcı sanat" akımının sosyal bilimlerden destekli kuramsal dayanaklarla geliştirilmeye çalışıldığı ender sanat dallarından bir tanesidir sinema. Türkiye'de belki de hem yazarlar, hem işlenen temalar itibariyle en siyasallaşmış sanat dalı olan edebiyatta dahi böyle doğrudan siyasal ve sosyolojik kuramlarla ilişkili akım oluşturma çabalarına pek rastlanmaz. Batılılaşma/modernleşme temalarının Türk sinemasında ele alınışını incelenmeye değer kılan en önemli nokta, sinemayı diğer sanat dallarından ayıran popüler bir sanat dalı olmasıdır. Öyle ki, sinemada ele alınan konu ve işlenen temaların büyük bir kısmına Türk edebiyatında rastlanmasına rağmen, gerek okuma oranının düşüklüğü, gerekse okuma kültürünün yeterince yerleşmemiş olması, edebiyat ve benzeri sanat dallarının halk üzerindeki etkisini sinemanın daima altında bırakmıştır.[2] Özellikle 1960-1970 arası yıllarda yapılan film sayısı geçmiş ve sonraki yıllarla karşılaştırıldığında oldukça fazladır.[3] Açıkhava ve mahalle sinemaları ve bununla orantılı olarak seyirci sayısının fazlalığı da dikkate alındığında, Batılılaşma/modernleşme sorunsalı bağlamında toplumsal kimliğin ve davranış kalıplarının olu-

[2] Türk sinemasının, belki de en çok dile getirilen sorunlarından bir tanesi özgün senaryoların azlığı ve profesyonel anlamda senaryo yazarlığının gelişmemiş olmasıdır. Özellikle 1980 öncesi sinema filmlerine bakıldığında çoğunluğunun senaryolarının edebiyat eserlerinden doğrudan alındığı ya da romanlarda veya hikâyelerde geçen konuların filme uyarlandığı görülmektedir.

[3] Sadece 1960 ile 1966 yılları arasında 1000'in üzerinde film çekilmiştir.

şumunda sinemanın yüklendiği ideolojik işlevin boyutları daha da anlaşılır olacaktır.

Bu çalışmada, Türkiye'nin Batılılaşması/modernleşmesi projesinin Türk sinemasında sorunsallaştırılış biçimi üzerinde durulacak. Başka deyişle ve daha geniş açılımıyla Türkiye'de sinema ve siyaset ilişkisi üzerine bir değerlendirme amaçlanmaktadır. Bu cümleden hareketle sanılanın ve beklenin aksine siyasal filmler üzerine, bu filmlerdeki konu ve kişilikler, içerdiği mesajların siyasal toplumsal arka planı üzerine bir değerlendirmeye girişilmesi amaçlanmıyor. Belki biraz da bunun aksine, bizim inceleyeceğimiz sorunsal bağlamında, popüler filmlerin uzun vadede daha ideolojik ve dolayısıyla siyasal mesajlar verdiklerine dikkat çekilecek.

Buradan hareketle, ilk olarak sadece Türk sinemasında değil, filmlerin senaryolarının büyük kısmına kaynaklık eden edebiyat alanında da eskimeyen bir konu olan geleneksel toplum-modern toplum arasındaki ilişkilerin tema olarak seçildiği filmler üzerinde durulacak. Bu ikilik film senaryolarında ilk dönemlerde daha çok köy filmleri üzerinden işlenmeye çalışıldı. Ancak en vurucu mesajlar köyden kente göç ve sayıları çok fazla olmayan Batı'ya göç filmlerinde verilir. Bu açıdan öncelikli olarak göç filmlerinden hareketle modernleşme ve daha çok da Türk toplumunun kimlik arayışı üzerinde durulmaya çalışılacak.

İkinci olarak modern toplum–geleneksel toplum ikiliği bağlamında sıkça işlenen konulardan biri olan aydının kendi toplumuna yabancılığı ve bunun beyaz perdeye yansıtılış biçimleri üzerinde durulacak. Bu tema bağlamında Türk sinemasında da sıkça rastlanan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* romanındaki aydın tiplemesinin yanısıra, özellikle 1960 sonrasının toplumsalcılık akımı ile örneklerine fazlasıyla sinemada rastladığımız köylü eşraf-dışardan gelen öğretmen, seçilmiş belediye başkanı-atanmış kaymakam ilişkisi çerçevesinde aydın sorununun ele alınışı incelenecek.

Türk sinemasının 1960-1980 arası dönemi, toplumu tanıma ve tanıtma uğraşısının film konularına ideolojik olarak hâkim olduğu bir dönemdir. Bu dönem, Türk sinemasında biçim arayışının öne çıktığı bir dönem olduğu gibi toplumsal açıdan da yenilik içermektedir. İthal ikameci sanayileşme politikaları şemsiyesi altında, çalışan kesimlerin görece yaşam koşullarının iyileştiği, yerli burjuvazi ile işçi sınıfı arasında üstü kapalı bir ittifakın hâkim olduğu bu proje, siyasal alanda popülizm ve ittifakın üçüncü sac ayağı olarak devlet ile tamamlanı-

yordu. İthal ikameci sanayileşme modeline uygun olarak içe kapalı bir üretim modeli, siyasal alanda içe dönük, Batı karşıtı, ulusalcı/milliyetçi ve/veya anti-emperyalist bir söylemle destekleniyordu. Dünya konjonktüründeki yükselen sol dalgaya koşut olarak yer yer Marksist önermelerle de desteklenen bu söylemin kendi içinde pek de tutarlı olmadığı ve hattâ hiç de küçümsenmeyecek muhafazakar yönelimler içerdiği söylenebilir.

Milliyetçilik, siyaset, teknoloji ve toplumsal dönüşümün kesişme noktalarında şekillenir. Milli kimliğin inşâsında bu üç unsur, tarihsel ve toplumsal bağlama göre farklı birleşimler arz eder. Örneğin matbaa, milli dilin oluşumunda ve sözlü kültürün yazıyla, ortak milli bir kültüre evrilişinde önemli yere sahiptir. Ancak bu gelişim, kapitalist toplumsal dönüşüm ve bu dönüşüme uygun milli devletlerin kuruluşundan ve ona vatandaşlık bağıyla bağlı bireyin oluşturulmasında birincil öneme sahip olan milli eğitim ve kitlesel okur yazarlığın artışından ayrı düşünülemez. Farklı bir tarihsel ve toplumsal bağlamda, 1960'lar Türkiye'sinde, sinema matbaanın ve kitlesel eğitimin oynadığı rolün benzerine soyunmuştur. Yeni bir iktisadi birikim modeli ve ona uygun siyasi yapılanma ile birlikte değişen toplumsal ilişkiler çerçevesinde, popüler kültür ve onun kitlelere doğrudan ve derinden nüfuz eden araçlarından biri olan sinema, "yeni milliyetçiliğin" oluşumunda etkili olmuştur.

Yeni milliyetçilik ya da daha doğru tanımlamayla popüler milliyetçilik, tek parti döneminin kendi içine dönük milliyetçiliğinden farklıydı. Kendi ötekini yaratma anlamında dışa dönük, saldırgan, popülist ve sol-muhafazakâr bir söyleme sahipti. Tıpkı bugün ulusalcılık, Avrupa Birliği gibi tartışmalarda pek çok solcunun içine düştüğü ikilemin benzeri popüler milliyetçilikte de vardır.[4] Bu dönemde, sadece aydınlar arasında değil, siyasal oluşumlar ve partiler arasında da benzer bir ikircikliklik vardır. Bunun belki de en güzel örneği 1970 sonrasının Cumhuriyet Halk Partisi'dir. Ecevit liderliğinde oldukça radikal sol söylemler kullanan CHP'nin bu solculuğu ile o dönem pek de göze çarpmayan fakat 1980 sonrasında daha bariz gözlemlenebilen Batı karşıtı milliyetçi söylemi arasında bir tutarsızlık vardır. Bugün hiç de küçümsenmeyecek bir desteğe sahip ulusal-sol gibi kendi içinde so-

[4] 1980 sonrası yükselen milliyetçilik hareketi daha çok Kürt sorunu ile ilişkilendirilerek açıklanır. Bu bütünüyle yanlış olmamakla birlikte, bugün hem Kürtler hem de Avrupa Birliği karşısında takınılan ikircikli, saldırgan ve muhafazakâr milliyetçi duruşun tohumları 1960'larda egemen olmaya başlayan milliyetçilik projesiyle atılmıştır.

runlu tanımlama ve oluşumların kaynağı bu dönemdeki gelişmeler olduğu gibi, özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren hızla yükselen gelenekçiliği ön plana çıkaran, ötekine (Batı'ya) düşman milliyetçiliğin kökleri de biraz bu dönemde aranmalıdır.

Milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin 1980 sonrasında yerleştirilmeye çalışılan yeni-sağ hegemonyanın en önemli sac ayaklarından biri olduğu, Türkiye'de genel kabul gören bir yargıdır. Bu, doğruluk payı taşımakla birlikte eksik bir yargıdır. Askerî darbenin hemen sonrasında hızla yayılan ve geniş taban bulan Türk-İslâm sentezi ideolojisinin, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki tartışmalara ve sanatsal etkinliklere dayanan kökleri vardır. Anılan dönemlerde belki de en etkili olmuş sanat kollarından biri doğası itibariyle halka daha çabuk ulaşabilen ve bu oranda da hızla etkili olabilen sinemadır. Bu dönemde yapılan filmlerin büyük bir kısmının didaktik üslubu da dikkate alındığında bu etkinin dozunun daha da fazla olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan 1960-1980 arası Türk sinemasındaki yeni biçim arayışları, "ulusal sinema" akımını oluşturma çabaları, filmlerde belli konularda gözlenen egemen temalar ve tipler, büyük oranda 1980 sonrası hegemonya projesine hizmet edecektir. Çünkü siyasi hegemonyanın görevi siyasi birliğin temelini oluşturacak öznellik biçimleri üretmektir ve Türk sineması bu amaca hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır.

1950'ler yeni siyasal ve toplumsal dönüşümlere ve bir o kadar da yeni gerilim ve huzursuzlara gebe yıllardır. Tarımda hızlı makineleşmenin doğurduğu fazla iş gücü ve devamında ithal ikameci sanayileşmenin ihtiyacı olan işgücü, köyden kente yoğun bir göçü doğurdu. Daha çok bu değişim konu edinen 1960'lı yılların filmlerine bakıldığında göç konusu, köy-kent çelişkisi, geleneksel değerler ile modern yaşamın çatışması filmlerin ana temalarını oluşturmaktadır. 1980 öncesinin Türk sineması, dönemin toplumsal değişimine uygun temaların ağırlıkta olduğu filmlerle doludur. Filmlerin konularına baktığımızda, oldukça dar ve sığ bir manzarayla karşılaşırız. Birkaç başlık altında toplanacak olursa, filmler; kentsel sorunları (kent içi aile ilişkileri, sınıfsal sorunlar, kentteki kenar mahalle, vb.), kırsal sorunları (kırsalda aile ilişkileri, ağalık-toprak sorunu, vb. gibi), köyden kente göçü (kadın-erkek ve toplum ilişkileri, kentte varolma ve kültür çatışması gibi sınıfsal sorunlar), dış göçü (kadın-erkek ve toplum ilişkileri,

gurbette varolma ve iş gibi sınıfsal sorunlar, vb.) ele alan filmler ve son olarak toplumsal eleştiri olarak güldürü filmleridir.[5]

Bu konulara göre ayrımlaştırmanın bütününde dönemin toplumsal sınıflarının ve sınıflar içi ayrımların geçirdiği dönüşüm hâkimdir. Ancak bu dönüşümün ve dolayısıyla yeni oluşumların daha ayrıntılı olarak ele alındığı filmler köyden kente göç filmleridir denilebilir. Yeni gelişmeye başlayan modern işçi sınıfının ve yükselmekte olan orta sınıfın sancılı oluşum sürecinin yoğunlukla ele alındığı bu filmlerde fonda, değişen kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı çelişki ve çatışmalardan ziyade geleneksel değerlerle modern/Batılı değerlerin çatışması yer almaktadır. Ayrıca doğrudan köy temasını ele alan *Ezo Gelin*, *Fıratın Cinleri*, *Hazal*, *İnce Cumali*, *Kara Çarşaflı Gelin*, *Kuyu* gibi klasikleşmiş filmlerde, töre, kan davası, başlık parası, kız kaçırma gibi geleneksel sorunlar son derece didaktik ve eleştirel bir biçimde ele alınırken, buna istisna oluşturan, Metin Erksan'ın *Susuz Yaz*, *Yılanların Öcü* filmlerinde kırsal kesimde mülkiyet ilişkileri işlenmektedir.

Sadece göç filmleri değil, 1960 sonrası yapılan Türk filmlerinin büyük bir kısmının dramatik gerilim noktaları modernleşme süreci ve bunun geleneksel değerlerde yarattığı tahribat üzerine kurulmuştur.[6] Bu tahribat özellikle göç filmlerinde ya da köy-kent ilişkisini işleyen filmlerde daha vurucu biçimde işlense de, sıradan insan üzerinde daha etkileyici olan Yeşilçam melodramlarında ve fotoroman filmlerde zengin kız-fakir erkek –veya tersi–, köylü-şehirli ikiliği, bu dönemde tekrar tekrar işlenen konular arasında yer alır. Görüntüden çok mesaj içeren diyalogların ön planda olduğu bu filmlerde, mekânlardan müziklere, kurgunun hemen her karesinde geleneksel olan ile modern olanın karşı karşıya gelişi, aralarındaki çatışma konu edilir. Geleneksel aile değerleri, Türk örf ve âdetleri, "yoz Batılı değerler" karşısında olumlanarak yüceltilir; Batı ve Batılı değerler yozlaşmış, gayriahlâki olarak sunulurken, geleneksel değerler doğruyu, iyiyi, ağırbaşlıyı simgeler; Batılı olan zâlim ve acımasızken, Doğu'ya ait olan mazlum, bağışlayıcıdır; Batı maddiliğin, Doğu maneviyatın simgesidir. Diskotekler, barlar, içilip sarhoş olunan kokteyl ve davetler Batılı değerleri simgeleyen mekânlarken, eski İstanbul mahalleleri, ahşap yıkık dökük

[5] F. Kalkan, "Türk Sinemasına Toplumbilimsel Bir Bakış", *Sinema Yazıları*. Yaz, İstanbul, 1993

[6] Nilgün Abisel, "Nasıl Yaşıyor Nasıl Düşünüyoruz: Yerli Filmlerin Kurmaca Dünyasında Demokrasi", Nilgün Abisel, Oğuz Onaran ve Levent Köker (der) *Türk Sinemasında Demokrasi Sorunu*, Kültür Bakanlığı Demokrasi Klasikleri, Ankara, 1994.

konaklar, cami avlusu ya da türbede dua sahneleri geleneksel değerleri olumlayıcı mekânlar olarak sıkça kullanılır. Film müziklerinde de benzer bir ayrımı görürüz. Kimi zaman fondaki ilahi eşliğinde mey ya da klasik sanat müziği ya da bağlama eşliğinde halk türküleri sadeliği ve masumiyeti imlerken, gürültülü pop müzik, yabancı sözlü Batı kaynaklı müzikler olumsuzluğu işaret eder. Doğu-Batı, modern-geleneksel ikiliğinin grotesk bir biçimde çoğu zaman komik kaçacak derecede abartılarak iyiler-kötüler arasındaki gerilim biçiminde verildiği filmlerde, gerilim ya Batı'nın yoz değerleriyle yetişmiş karakterlerin imana gelmesiyle sonuçlanır, ya da geleneksel değerlere göre yaşayan kahramanın pekâlâ Batılı değerlere uygun da yaşayabileceğinin kanıtlanmasıyla sonuçlanır. Şalvarlı, yemenili köylü kızları şu mesajı verir: Pekâlâ tango veya vals yapmayı da öğrenebilirim, partilerde barlarda çılgınca içip yapmacık kahkahalar da atabilirim. Ama aslolan öz-geleneksel değerlerimdir. İyi ve doğru olanlar onlardır. Tekrar döneceğim yer orasıdır.

Bugün mizaha konu olan Yeşilçam sinemasındaki sahnelerin bıkmadan usanmadan yüzlerce defa işlenmesi, tekrarlarının çekilmesi, sadece konularının sığlığı, senaristlerin beceriksizliği veya ticari kaygılarla açıklanamaz. Son derece basitleştirilmiş mesaj yüklü diyalogların hâkim olduğu bu melodramların Türkiye'de sıradan insanların benliğinde bıraktığı iz düşünüldüğünde, bu filmlerin mizah kadar ciddi bir uğraş olan sosyoloji ve siyaset biliminin de ilgi alanına girmesi gerektiğini düşündürtüyor. 1960 sonrası tohumları atılıp serpilmeye başlayan "gayriresmî milliyetçiliğin" sokaktaki insanı etki alanı içine almasında bu melodramların etkisi inkâr edilemez.

Bu tür filmler genellikle rasyonellikten uzak, toplumun genel panoramasını vermekten yoksun zevksiz filmler olarak eleştirilirler. Ama unutulmamalıdır ki, milliyetçilik de zaten böylesi akıldışı yol ve yordamlar aracılığıyla, akıldışı halk öyküleri, idealize edilmiş düşman kişi/grup ya da kültürler üzerinden ve popüler kültür aracılığıyla yayılır. Sinema bu dönemde böylesi bir işlev görmüştür. Seyirciden beklenen düşünsel gayret senaryolarda en aza indirilmiştir.

Kültürün otonomisi, organik bütünlük olarak toplum, hayal gücünün sezgisel dogmatizmi, gelenekle bezenmiş yerel duygulanımlara ve otoriteye –bu kimi zaman filmlerde sert baba veya fedakâr anne olabiliyor– tartışılmaz bağlılık, akılsal gelişmeye sımsıkı kapalı bir kendiliğinden gelişme mantığı, siyasal muhafazakarlığın popüler milliyetçiliğin eylemsel ve söylemsel üslubu haline gelir.

Heterojen ve büyük sayıdaki kitlelere seslenen filmler basit ve tutucu temalara dayanır. Düşük eğitimli olan bu kitle, kültürlü değildir. Onlar otoriter karakterlerden oluşan bir kitledir ve kitle kültürüne gereksinim duyar. Çoğu zaman sorunları otoriter ve seyirciye sevimli gelen yasadışı yollardan halleden kahramanlar filmlerin başat karakterleridir. Tutucu, feodal değerlere sonuna kadar bağlı erkek tiplemeleri milliyetçi ideolojinin olmazsa olmazı olan kahramanlık ideolojinin seyirciyi etkilemesinin temel aracıdır. Komedi filmlerindeki Kemal Sunal tiplemesi, Cüneyt Arkın ve Kadir İnanır filmleri bunun en belirgin örnekleridir. Bu kahramanlık edebiyatının arkasında ise sinik ve ezik bir insan tipi oluşturulur. Doğrudan yeni oluşmakta olan orta ve alt-orta sınıfa seslenen bu filmler, yıkıcı ve bir o kadar da edilgen, varolan toplumsal sistemin baskıcı işleyişinden yana, tutucu bir insan tipinin yüceltilişine hizmet eder. 1970 sonrasında, gecekondu mahallelerini konu edinen Türk filmlerinde arazi mafyası, bunlarla işbirliği yapan mahalle muhtarı, bunlara karşı direnen mahalle halkı ve onların sorunlarını bir çırpıda çözen "kahramanlar"ı anlatan konular sıkça işlenmiştir. Bu tür filmler, bir yandan karmaşık bir dünyada yaşayan alt-orta sınıfın bu türden kahramanlık fantazyaları ile oyalanmasını ve sözde doyuma ulaşmasını sağlarken, diğer yandan halinden bir nebze olsun memnun olan kitlelere seslenerek toplumsal sorunlara karşı mücadele eden alt sınıfların sorunlarını küçük sızlanmalar biçiminde sunar.

Münir Özkul, Adile Naşit, Kemal Sunal gibi oyuncuların canlandırdığı "sevimli karakterler" aracılığıyla, yoksulluğa rağmen, bu biçimde yaşamak neredeyse imrendirilir. Bu tür filmlerde Yeşilçam melodramlarındaki bildik anlayış kendisini tekrar tekrar hissettirir. Seyirci gecekonduda yaşayanlara acır ve onları sever. Gecekondularda yaşayanlara karşı modern olanı temsil eden soğuk ve kibirli zengin şehirli adamlar bile, filmlerin sonunda gecekondu halkına ve sevgi dolu aile ilişkilerine imrenir. Yeşilçam melodramlarındaki ikiliği bu tür filmlerde de görürüz. Bu filmlerde "kentliler" küstah ve acımasız, gecekondu halkı ise merhametli, temiz kalpli, dostluk, yardımlaşma ilişkilerini, dürüstlük ve insani değerlerini kaybetmemiş şeklinde tasvir edilmiştir. Orta sınıfın "temiz aile ortamına" göre yapılmış, son derece steril olan bu filmlerde, popüler milliyetçi söyleme hâkim olan hoyratlık edebiyatı egemendir: Birçoğunda ortak olan, durmamacasına ahlâki sözlere boğulmuş diyaloglar, dramatik olay örgüleri ve kılıcını sağa sola savurup hiçbir yere dokunmayan, halinden oldukça memnun bir sığ görüşlülükle yakınıp duran karakterlerdir. 1980 sonlarından

itibaren özel televizyonlar yoluyla evlere kadar giren bu filmler, popüler milliyetçiliğin yayılmasında etkili olmuştur.

Türkiye'de sinema kadar ahlâki değerleri ve siyasi tavır ve tutumları etkileyici bir başka sanat dalı yok gibidir. Sinemayı, edebiyat gibi sanat dallarından ayıran en belirgin özellik, geniş bir seyirci (tüketici) kitlesine sahip popüler bir sanat dalı olmasıdır. Halit Refiğ'in doğru tespitiyle Türk sineması bir halk sinemasıdır.[7] Bu özelliğinden dolayı her zaman siyasi aygıttan özerk olmuştur. Ancak bu özerkliğine paradoksal bir yoldan ulaşmıştır. Sinema 1960 sonrasında kelimenin tam anlamıyla gelişip serpilmeye başlayan kapitalist üretim tarzıyla bütünleştikçe, siyasi aygıttan özerkleşmiştir. Siyasi otoriteden özerkleştikçe siyasi hegemonyanın bir parçası olmuştur. Çünkü hegemonyanın sürekliliği için gerekli olan siyasi birliğin temellerini oluşturacak öznellik biçimlerinin üretiminde sinema, okullar ve camiler kadar etkili bir ideolojik aygıt olmuştur. Hattâ, diyalog-görsellik bütünlüğü dikkate alındığında sinema, vatanseverlikten çok sevilmeyenler üzerinden kendisini ortaya koyan popüler milliyetçiliğin oluşumunda, siyasal otoritenin ideolojik aygıtlarından daha etkili olmuştur denilebilir. Bugün dahi bu tür filmlerin yüzlerce kez arka arkaya gösterilmesi, hem film hem de dizi olarak tekrarlarının çekilmesi ne film ve televizyon yapımcılarının mali krizi ile ne de bu filmlerin klasikleşmiş sanat değeriyle açıklanamaz.

Ulusal kurtuluş hareketi sonrası oluşturulmaya çalışılan milliyetçilik kuramsal olarak Batı milliyetçiliğini model almışken, 1960 sonrasında yabancı düşmanlığı üzerine oturtulmuş bir kitle ideolojisi biçiminde yön değiştirmiştir. Hızlı ve çarpık sanayileşme ile bunun sonucu olan göç ve kitlesel nüfus hareketleri, ekonomik kaymalar sonucu yerinden yurdundan edilmiş kitlelere, aile yapılarının köklerinin zayıfladığını ve kuruyup gittiğini hissettiren bir etki yaratmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında milliyetçilik birleştirici bir projeyken, 1960 sonrasında hızlı kapitalistleşmenin darmadağın ettiği bir toplumda yitirilen ya da oluşturulamayan bütünleşme faktörlerini ikame eden bir özelliğe bürünmüştür. O yılların ve şimdilerin milliyetçiliğinin en belirgin ortak özelliği başarısız bir toplumun nihai güvencesi olmasıdır. 1960 sonrasının milliyetçiliği masum topluluğu tanımlamanın ve içine düşülen berbat durumun suçlularını saptamanın bir aracı olmuştur. Dönemin Yeşilçam melodramlarındaki zengin-fakir ikiliği, ana akım

[7] Halit Refiğ; Ulusal *Sinema Kavgası*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

sinemanın göç ve köy temalı filmlerindeki modern Batılı değerlere sahip kentli ve geleneksel değerleri kente taşıyan göç edenler arası çatışma temalarında bu kızgınlığın izlerini sürmek mümkündür.

Türk filmlerindeki modern-gelenek karşılaşmasında, modern-Batılı olan, geleneksel değerleri potansiyel olarak ya da gerçekte aşındıran, çürüten ya da tehlikeye sokan olarak sunulur. Geleneksel değerlerin eleştirisi bile, çoğu zaman kapitalist ilişkiler içinde geçirdikleri bozulmadan dolayı eleştiriye tâbi tutulur. Klasik bir göç filmi olara değerlendirilebilecek olan Lütfi Akad'ın *Gelin* (1973) filminde Hacı İlyas Efendi evin içinde Yozgatlı bir feodal ev reisi iken, şehirde kapitalizmin kurallarına göre davranır. İlyas Efendi'nin torunu dedesinin para hırsından dolayı ticari kapitalizmin ve feodal zihniyetin gayri insani anlayışlarına kurban edilir. Halit Refiğ'in anti-modernist ve tamamen taşralılık nostaljisiyle yüklü *Gurbet Kuşları* (1964) filminde Kahramanmaraş'tan gelip İstanbul'a yerleşen ailenin bütün genç üyeleri modern yaşamın batağına saplandıktan sonra –kızları geneleve düşer, erkek kardeş kazandıkları parayı pavyonda kadınlara harcayıp içki batağına düşer– aile çareyi tekrar köylerine dönmekte bulur.

Dejenere olmuş, kötü Batılı değerlerle yetişmiş birey ile göçle büyük şehre gelmiş geleneksel değerlere bağlı insan arasındaki çatışma muhafazakâr ve epik tipler kullanılarak estetize edilmiş bir ahlâk felsefesi ile aşılmaya çalışılır. Hayırseverlik ve merhamet gibi insani değerler, "bize özgü" geleneksel değerler olarak seyirciye sunulur ve bu değerler Batı akılcılığına ve faydacılığına ders verir. Öyle ki, her iki tarafın kahramanları ilahî bir yasayla gelenek lehine uzlaşır, ortak doğruyu bulurlar. Yüzlerce filmde bıkmadan usanmadan tekrarlanan bu gerilim ve uyum, estetik yoluyla siyasal bilinçdışına yerleşir. Bu, toplumsal uyumun duyulara ve duyarlılıklara kaydedilme tarzından başka bir şey değildir. İdeolojik uzlaşıyı edimsel toplumsal ilişkilerde kuramayan, insanın birliğini pazarın hâkim anarşisinden çıkaramayan mevcut düzen ve onun sanat anlayışı, bu uzlaşmayı inanca ve duygulara bırakır. Çünkü duygular ve inançlar akılcı önermelerin tersine, çürütülemez ve haklı çıkarılmaya ihtiyaç duymaz: Tıpkı milliyetçilik gibi. *Gurbet Kuşları* filminde Kemal, kendisini kız arkadaşı Ayla'ya zengin bir ailenin tek oğlu olarak tanıtır. Kemal'in yalanını öğrenen Ayla, ilk başta kızar fakat sonra aşkı galip gelir. Kemal'i, şehrin zengin semtlerinden birinde oturan ailesiyle tanıştırır. Kemal'in oturduğu gecekonduya giderek anne ve babasının elini öper ve köylerinden

göçüp gelen yoksulların da daha iyi bir hayatı "özlemek hakkına sahip olduklarını" söyler.

Sınıf mücadelesinin ve iş bölümünün zorlayıcı toplumsal düzeni, filmlerde toplum içinde bir cennet gibi yayılan, yukarıda bahsedilen uzlaşı yoluyla aşılmış olur. Toplumsal hiyerarşi askıya alınır ve geleneğin birbirine bağladığı kardeşlik imgesi etrafında bireyler arası ilişkiler yeniden kurulur.

Siyasal iktidar eğer egemenliğini güven altına alacaksa kendisini öznelliğe aşılamalıdır. Ve bu süreç, ahlâki siyasal ödevi kendiliğinden eğilim olarak içselleştirmiş bir yurttaşın üretimini gerektirir. Bu yurttaş modelinin laboratuarı ithal ikameci sanayileşme modeli sonrası genişleyen orta ve alt-orta sınıflardır. Türk filmlerinde görüldüğü biçimiyle modern/Batılı-geleneksel ayrımı üzerine oturtulan ve büyük oranda popüler kültür aracılığıyla yayılan gayri resmî milliyetçiliğin hedef kitlesi bu sınıflardır.

Siyasal popüler-milliyetçi söylemin ile 1960-1980 arası Türk filmlerinin görsellik ve senaryo bütünlüğünden oluşan filmografik söylemi arasında üslup benzerlikleri görülür. Birincisi, milliyetçi söylemde olduğu gibi filmlerde de içerikten çok biçim ön plandadır. Filmlerde didaktik olma ve mesaj verme kaygısı her zaman ön planda olduğu için söz, içeriği aşar. Göçenlerin ilk durağı çoğunlukla Haydarpaşa Garıdır. Yakın dönem filmlerinde tren garının yerini Topkapı Otobüs Terminali almıştır. Kamera, göçenlerin gözünden İstanbul'un karmaşasına odaklanır. Önce maddi zenginliğe ve kentsel karmaşaya odaklanılır. Perdede yüksek binalar, geniş yollar, trafik, koşuşturan, birbirine selam dahi vermeyen, birbirinin yüzüne bakmayan medeniyetin bireyi sahneye göçenlerin gözüyle olumsuzlayıcı biçimde gelir. Görsel söylemin, filmlerin en başından içeriğe hâkim olacağını haber veren, bütünüyle anti-modernist mesajlar içeren görüntülerle başlar filmlerin çoğu.

Hikâyeler destansıdır ve anlatılar kahramanlar ve kahramanlıklar üzerine kuruludur. Filmlerdeki gerilim, kişiler arasındaki dramatik ilişkilerle, metafizik iyi-kötü karşılaşması ile yansıtılmaya çalışılır. İyilerle kötüler keskin bir sınırla ayrılmıştır. Film karakterleri arasındaki ayrım bu biçimiyle 1960'lı yıllarda yaygın olan şehir yaşamına uyarlanmış halk destanlarındaki gibi tek boyutludur. Boyutlar arasındaki geçişler ise hemen hemen hiç yoktur. Geleneksel anlatı türünün sinemaya yansıyan bir tarzı olan bu tek boyutluluk aynı zamanda modern öncesi kültürün insan tanımlamasının yüceltilerek sinemada yan-

sıtılması anlamına gelir. Örneğin toplumsal gerçekçi sinemanın ilk örnek filmleri olarak kabul edilen Metin Erksan'ın *Gecelerin Ötesi* (1960) ve *Suçlular Aramızda*'nın (1964) kahramanları böylesi dar bir ikonografinin içine sıkıştırılmış, çatışma ve çelişkilerin konusu sınıf ilişkilerinde değil, bireylerin kişisel çatışmalarına odaklanmıştır.

Bu biçim sorununu dönemin ulusal sinema yaratma tartışmalarının içinde yer almış olan Halit Refiğ oldukça açık bir biçimde dile getirir. Refiğ, yönetmen olmanın ötesinde ulusal sinema tartışmaları kanalıyla, YÖN hareketine duyduğu sempatiyle Türk sinemasının kimliğini arayışını ve aynı zamanda Türk insanının kimlik arayışını kaygı edinen 'düşünür-yönetmenlerin' başında gelir. Ve aslında dönemin birçok yönetmeninin toplumsal gerçekçilik adı altında yansıtmaya çalıştıkları milliyetçiliği açık bir biçimde dile getiren bir yönetmendir. Refiğ, estetik tezahürün bir medeniyet sorunu olduğunu ve her medeniyetin kendi estetik üslubunun olması gerektiğini savunur. Doğu sinemasının Batı'ya karşı kendi üslubunu geliştirirken, geleneksel halk sanatlarına yaslanması gerektiğini savunur.[8] Ona göre bireyin dramı üzerine kurulu Batı sinemasının aksine Türk sineması ve geleneksel sanatlarda birey önemli rol oynamaz. Toplumun içinden temsilci tipler, kamusal bilinci yansıtan destanlardan fırlayıp gelmiş kahramanlar önemlidir. 1960 ve 1970'li yılların filmlerine bakıldığında, Halit Refiğ, Metin Erksan ve Lütfi Akad gibi yönetmenlerin bu ilkeye sâdık kaldıkları söylenebilir.

Türk sinemasının ve Türk yönetmenlerinin üslup arayışı biçiminde kendisini gösteren kimlik arayışı ile toplumun kimlik arayışı birbiriyle örtüşmektedir. Aydın olarak yönetmenin kimlik arayışını Lütfi Akad'ın serzenişinde görebiliriz: "Ne Doğu kültürünü biliyoruz, ne Batı kültürünü. Neden bu ikisiyle doğru bir hesaplaşmaya girmemişiz? Bizim dünyadaki yerimiz nedir, bilmiyoruz. Birey olarak kendi kültürümüz de yok. Bir Batılı yönetmen gibi hem kendiyle, hem dünyayla hesaplaşmaya elverişli, geçmiş kültür birikimini mutlaka kullanabilen birikimimiz de yok. Şimdi öyle olunca zaten yapılan iş de ortada bir iş. Kendisini görecek gözü ya da dile getirecek sözü olmayan toplum, "ötekinin" bakışını benimser."[9] Film yönetmenlerinin bu dönemde, *YÖN dergisi* çevresinde cereyan eden ulusalcılık tartışmalarını yakın-

[8] Halit Refiğ, *Doğu, Batı ve Türkiye 10 Yılda Nereden Başladık, Nereye Geldik?* Ufuk Kitapları İstanbul, 2002.

[9] Artun Yeres, *65 Yönetmenimizden Yerellik, Ulusallık, Evrensellik Geriliminde Sinemamız*, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2005. s.215.

dan takip etmeleri, Vedat Türkali, Kemal Tahir gibi siyaseten etkili kişilerin, dönemin birçok filminin senaryosunun yazımına doğrudan ya da danışman olarak katkıda bulunmaları, yine bu dönemde oldukça etkili olan Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarının odağında yer alan Sencer Divitçioğlu gibi isimlerin ulusal sinema tartışmalarının içinde yer almaları, toplumun kimlik arayışı ile sinemanın kimlik arayışının örtüştüğünü gösteriyor.

1960'lı yıllar, sanayi burjuvazisinin ve onunla birlikte işçi sınıfının ve orta sınıfın oluşum dönemidir. Yeni bir sınıf ya da sınıf içi ayrımlaşmanın yükselişi dönemlerinde sanatta yeni ilgi arayışları bu yükselen sınıflar tarafından desteklenebilir. Türk sinemasının bu dönemdeki yükselişi ve üslup arayışı bu değişimle doğrudan bağlantılıdır. Öte yandan, yeni yeni serpilen bu toplumsal sınıflar kendi yaşam koşullarına, ilişkilerine ya da içinde var ve değişmekte oldukları genel düzene yeni sanat biçimleri ve eserleriyle yeni tanımlamalar getirebilir. Kültürel üretim araçlarında ve sanatsal biçimlerde ortaya çıkan değişimler bu iki durum ile bağlantılı olabilir. Bu biçim arayışlarının sonuçları uzun zaman sonra duyumlar ve duygulanımlar dünyası yaratabilir. Çünkü toplumsal ve iktisadi dönüşümü, onu yeni hakim sınıf(lar) lehine düzenleyecek olan iktidar, kendi meşruiyeti için duyulur hayatı hesaba katma gereği duyar, çünkü bu hayatı anlamaksızın hiçbir tahakküm güvenilir olamaz. 1960'larda hızla popüler bir sanat dalı olmaya başlayan Türk sinemasındaki üslup arayışı da uzun vadede milliyetçi duyumlar ve duygulanımlar yaratmıştır.

Türk sineması ile milliyetçi söylem arasındaki ikinci paralellik, hem milliyetçi söylemin hem de incelediğimiz dönemdeki sinema dilinin natüralist oluşudur.[10] Natüralizmde dolaysız ampirik gerçeklik, bireysel ya da tarihsel değişimden soyutlanarak ortaya konur. Olaylar sadece 'ortam' ya da geri plan olarak verilir. Sahneler ve diyaloglar, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini kavramaksızın karakterlerin değişen psikolojileriyle güncelleştirilir. Bu biçimiyle natüralist sinemanın en uç örnekleri en toplumsal gerçekçi filmlere imza attığı iddia edilen Metin Erksan'ın filmlerinde görülür. Erksan'ın en gerçekçi filmlerinden *Gecelerin Ötesi* (1960), *Suçlular Aramızda* (1964) filmlerinde patolojik ve yalnız bireyler ve toplumsal sorunların odağındaki bireysel dramlar işlenirken, toplumsal dünya denetim dışı ve sürekli

[10] 1960 darbesi sonrasının Türk sinemasında toplumsal gerçekçi film ve yönetmenlere ilişkin geniş bir değerlendirme için bkz. Aslı Daldal, *1960 Darbesi ve Sonrası Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*, Homer Yayınları, İstanbul, 2005.

endişe kaynağı olan bağımsız bir mekanizma olarak gösterilir. Toplumsal ve kalıtsal baskılar daima insan eylemine üstün gelir. Hayatın kötü yola sürüklediği suç işleyen erkekler, kötü yola düşen kadınlar – bu dönemin kült filmlerinden Lütfi Akad'ın *Gelin-Düğün-Diyet* üçlemesi ve Halit Refiğ'in *Gurbet Kuşları*– temel karakterlerdir. Kaderci bir tavırla, dünyanın hiçbir şekilde denetlenemeyen güçler tarafından yönetildiği düşüncesi bu filmlerin her karesinde kendisini hissettirir.

Derin bir düş kırıklığıyla kişinin toplumsal role boyun eğişi sürekli dillendirilir. Köyden kente gelenlerin hiçbiri olumlu anlamda topluma uyum sağlayamazlar. En iyisi *Gurbet Kuşları*'nda olduğu gibi köylerine geri döner. Tıpkı milliyetçi söylemde olduğu gibi bireysel güçsüzlük, üstüne basa basa vurgulanırken, bireysel güçsüzlüğe karşı, orta sınıfın atomize olmuş toplumu yerine köklü geleneksel aile ve cemaat ikame edilir. Şehre geldikten sonra aileyi, aile bireylerini bir arada tutmaya çabalayan geleneksel baba ve anne karakterlerine bu dönem filmlerinde sıkça rastlanır. Kurtuluş Kayalı 'nın Akad filmleri üzerine değerlendirmesinde belirttiği gibi, "Gelin-Düğün-Diyet üçlemesinde... kitlelerin sömürülüşünde ve aktif mücadeleyle haklarına kavuşmalarında geleneklerin ve değerlerin önemi belirtilir. Bir başka deyişle, radikal değişimlerin ve düzenin sürdürülmesinin salt sosyo-ekonomik tahlilleriyle anlaşılamayacağı vurgulanıp, değerlerin yapısal dönüşümlerdeki etkinliği ve özellikle dönüşümleri gerçekleştirme yöntemi olarak kullanımına dikkat çekilir."[11]

Ancak törelere, geleneğe yapılan bu vurgu insan pahasınadır. Sonuçta sinemasal söylem öyle bir hal alır ki, insanlar sadece töre, düzen ve anlamsız zorunluluklardan ibaret olan bir dünyadaki basit varoluş olarak sunulur. Törenin, geleneğin bu denli ön plana çıkarılıp insanın basit bir varoluş biçiminde sunulması, kahramanların abartılı ve ölçüsüz yüceltilmesine yol açar ki bunun bedeli dış dünyanın biçimlenişinde herhangi bir katılım iddiasının terkidir. Birçok filmde yozlaşmış kent kültürü karşısında geleneksel değerler Batı karşıtı bir söylemle yüceltilerek kendi içine kapalı bir toplumun özlemleri dile getirilir ki, bu da kolayca muhafazakar-milliyetçiliğe dönüşebilecek bir tutumdur. Bu açıdan kendisini daima anti-emperyalist ulusal-sol bir çizgide tanımlayan Halit Refiğ'in *Bir Türk'e Gönül Verdim* (1969) filmi ilginç bir örnektir. Filmde yabancı bir kadının bir Türkle evlendikten sonra

[11] Kurtuluş Kayalı, *Yönetmenler Çerçevesinde Türk Sineması*, Deniz Yayınları. Ankara, 2006. s. 113.

Müslümanlığı seçişi anlatılmaktadır. Bu tür filmlerde dikkat çekici olan dinin ulusal kültürün temel şekillendiricisi olarak sunulmasıdır.[12]

Hızlı sanayileşme ile birlikte emeğin meyvelerine sahip olmak için vahşi bir mücadele verilirken, yeni orta sınıf ve orta sınıf olma rolüne soyunanlar bu paylaşımda kendi payına düşeni azamileştirmek için çabalamaktadırr. Akad'ın *Gelin* filminde, Yozgat'ın Sorgun ilçesinden gelerek İstanbul'da bir gecekonduya yerleşen Hacı İlyas'ın eşi, iki oğlu, gelinleri ve torunları ile birlikte oluşturduğu ailenin tek bir amacı vardır: İstanbul'un zengin semtlerinden birinde dükkân açmak. Hacı İlyas'ın oğlu Hıdır'ın söylediği gibi, "paranın arıktan akarcasına geleceği dükkânı elde etmek" için gerekenler yapılmalıdır. Refiğ'in *Gurbet Kuşları* filminde İstanbul'a yerleşen Kahramanmaraşlı ailenin amacı, "o büyük dükkânı alıp, İstanbul'a şah olmaktır" Bu mücadele içinde duygusal yaşam dahi kendisine yabancılaşıp sermayeye dönüşür. *Gelin* filminde dükkân için sermaye yapılması planlanan paradan bir kuruş bile Hacı İlyas'ın hasta torununun tedavisine harcanmaz ve çocuk ölüme terk edilir. Yalnızca insan bedeni değil, ruhu da sermayeye aktarılmıştır. Ruhsuz, yaşayan ölülerin ruh sağaltımına ihtiyacı vardır ve bu sağaltım ancak ve ancak gelenekler ve din aracılığıyla sağlanabilir. Halit Refiğ'in filmlerinde sıkça görülen ulusal kültürün şekillendiricisi olarak din, dönemin birçok filminde içine savruldukları acımasız dünyada kaderlerini değiştirmek için ne yapacaklarını bilemeyen insanların imdadına yetişir.[13]

1960'lı yılların sineması siyasal sinemadır. Daha doğru bir deyişle sinemada siyaset yapılışının en iyi örnekleri bu dönemde verilmiştir. Dönemin filmlerinde siyaset yapma biçimi bir milletin bilinçliliğe ulaşması üzerine kurulmuştur. Ancak bu millet orada değildir. Milletin uydurularak, öykü anlatarak, yeni türde biçimler denenerek yeniden yaratılması gerekmektedir. Hedef gelişmekte olan işçi sınıfı ve yeni orta sınıftır. Milliyetçi siyasal söylemin de parçaları olan bastırma, yüceltme, idealize etme, inkâr etme dönemin filmlerine de damgasını vurmuştur. En ilerici filmlerde bile görülen dinî temalar, içine düştükleri İstanbul cehenneminde aşağılanmışlığın geleneklerin olumlanmasıyla bastırılması, kokuşmuş medeniyet söylemi altında milliyetçiliğin ve kültür-merkezli taşralılığın yüceltilmesinin hedef kitlesi bu sınıflar olmuştur.

---

[12] Kurtuluş Kayalı a.g.e., s. 154.

[13] Lütfi Akad'ın *Diyet* filminde sendikalaşma sorunu bile bir hadisle gecekondu insanlarına kabul ettirilmeye çalışılır.

Milliyetçi söylem ile bu dönemin film dili arasındaki üçüncü benzeşme, her ikisinin de popülist niteliğidir. Ancak popülizm burada aydın karşıtı bir söyleme bürünür. Anılan döneme ait filmlerin birçoğunda toplumuna yabancılaşmış, okumuş züppe tipi sıkça kullanılan bir figürdür. Özellikle 1960-1965 arası dönemin toplumsal gerçekçilik akımı çerçevesine değerlendirilen filmlerinde bu figüre sıkça rastlanır. Halit Refiğ'in *Şehirdeki Yabancı* (1963) filmi doğrudan aydın-halk çatışmasına değinen filmlerden bir tanesidir. Batı hayranı aydınları Türkiye halkına yabancı kalmakla suçlayan Halit Refiğ, bu filmde böyle bir aydını konu eder. Senaryosunu Vedat Türkali'nin yazdığı filmde, eğitimini İngiltere'de tamamlayan aydın karakteri hem Zonguldak'ta işçileri bilinçlendirmeye çalışan bir devrimci hem de Batı hayranı bir züppe olarak çizilir. Lütfi Akad'ın *Esir Hayat* filmindeki desinatör karakteri köksüz aydın tipini simgeleyen bir diğer örnektir. Ancak aydın karşıtı sol popülizme belki de en iyi örnek, Batı hayranı ve taklitçi aydın tiplemesinin önemlice yer bulduğu senaryosunu yine Vedat Türkali'nin yazdığı Ertem Göreç'in *Karanlıkta Uyananlar* (1964) filmidir. Fabrikatörün oğlu Turgut'un âşık olduğu ressam genç kız, yozlaşmış aydın kesiminin temsilcilerinden birisidir.

Milliyetçilik ve daha geniş anlamıyla kimlik tartışmalarında, milliyetçiliğin oluşum sürecinde ve bir ideoloji olarak yeniden-üretiminde siyasal iktidarın rolü abartılır. Başka bir ifadeyle, olumlu ve masumiyete dair ne varsa devlet dışındaki alanlara yüklenirken, devlet kimlik politikaları bağlamında epistemolojik olarak "negatif" çağrışımlar içerek kavramsal bir bağlama oturtulur. Milliyetçiliğe bu mantıksal pencereden bakışın yerleşmesinde devlet karşısında sivil topluma yüklenen olumlu anlamın ciddi katkısı vardır. Son dönem kültür araştırmalarında, sivil topluma devlet karşısında kuramsal düzeyde ithaf edilen bu "pozitiflik", epistemolojik bir önkabul olarak benimsenir. Bu çalışma, Türkiye'de çok partili siyasal yaşama geçiş sonrası için milliyetçilik bağlamında bu önkabulün pek de doğru olmadığı varsayımı üzerine oturtulmuştur. Siyaset dışı alan, resmî modernleşme ve onun bir işlevi olarak resmî milliyetçiliğin etki alanından özerkleştikçe, o güne kadar siyasal iktidarın başaramadığı başarılmış, milliyetçilik daha geniş bir kitleye, üstelik de tek parti dönemi milliyetçiliğinin aksine, rızaya dayalı bir biçimde benimsetilmiştir.

Milliyetçiliğin içine girdiği yeni mecrada, sanatsal üretim ve tüketim ilişkilerinin popüler kültür aracılığıyla yüklendikleri işlev de bu bağlamda ele alınmalıdır. Çünkü sanat sadece yansıtma ya da mimetik

ifade değildir. Bilinçli emek faaliyetlerinin diğer biçimleri gibi, insanın dünyayı üreterek dönüştürme faaliyetinin bir parçasıdır. Popüler sanat biçimi olarak sinema Türkiye'de popüler milliyetçi ideolojinin yeniden-üretim sürecinde en az devletin ideolojik aygıtları kadar etkili olmuştur. Ve etkinliğini büyük oranda siyasal iktidardan özerkliğine borçludur.

KENZ



Alexis de Tocqueville

DEMOKRASİYİ DEMOKRASİYLE AŞMAK YA DA İKTİDARSIZ BİR DEMOKRASİNİN OLASILIKLARI: TOCQUEVILLECİ DEMOKRASİ, TOPLUMSAL İKTİDAR VE SİVİL TOPLUM KAYGILARI[1]

Hasan Bülent Kahraman*

GİRİŞ

Demokrasi yeryüzünde mevcut olan siyasal rejimlerden sadece birisidir. Hattâ demokrasinin bir 'rejim' olup olmadığı dahi sorgulanmaya açık bir husustur. Çeşitli değerlendirmelere göre demokrasi bir siyasal rejimin (metaforik anlamda) alt veya üst yapısını meydana getirebilir. Çünkü, demokrasinin bir rejim olmayı aşan birçok farklı özelliği mevcuttur. Rejimlerin en önemli özelliği olan 'sistematik'liğin ötesinde demokrasi, yerine göre bir toplumsal örgütlenme biçimi, yerine göre bireyin gerek kendi gerekse toplumsal varoluşunu tanımlama yöntemidir. O nedenle de de-

---

[1] Bu makalenin ilk taslağı 2002 yazında Columbia Üniversitesi'nde geçirdiğim zaman içinde tamamlanmıştır. Sağladığı çeşitli olanaklar nedeniyle Columbia Üniversitesi Butler Kütüphanesi görevlilerine teşekkür ederim.

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

mokrasi, gene rejimlerin en önemli özelliği olan, iktidar kur(gula)ma süreci değildir. Demokrasilerde iktidarlar oluşur ama demokrasi bizatihi siyasal iktidar oluşturmaz. Daha abartarak söylemek gerekirse iktidar, demokrasinin sınırlarına tâbidir ama demokrasi iktidarın sınırlarını daima aşar. Bu itibarla ikisi arasında olduğu kadar demokrasinin kendi katılaşan, bürokratikleşen iç iktidarıyla da sorunu vardır.

Demokrasi, bu niteliği ile daha öze dönük bir olgudur. Bir iktidarın niteliklerini tayin etme ve tanımlama işlevine sahip olabilir. Ama iktidarın kendisi olamaz. Tam tersine demokrasi özü gereği iktidar olgusunu kısıtlayan bir dinamiğe sahiptir. Daha açık bir söyleyişle belli ve özgül durumlar dışında *sadece* demokrasiyi kendisine hedef alan bir siyasal parti veya iddia olamaz. Fakat demokratik bir boyutu içinde taşımayan bir siyasal iddia ve örgütlenme de (demokratik kabul çerçevesinde) olanaksızdır. Bu, demokrasinin üzerinde yeterince durulmayan temel kısıtlaması ve aynı zamanda en büyük olanağıdır.

Bu açıdan bakıldığında, demokrasi, diğer rejimlerde görülmeyen çok farklı bir özelliğe sahiptir. Diğer rejimler kendilerini bir 'son' olarak görürlerken demokrasi kendisini bu şekilde tarif etmez. Demokrasi, tam tersine, kendisini sürekli olarak dönüştürme ve yenileme sürecidir. Demokrasinin bir yandan uzun bir yandan da kısa sayılacak tarihi bu önermeyi doğrulayacak niteliktedir. Buradan hareketle demokrasinin her zaman kendi iç yeterliliğiyle ilgili bir sorununun bulunduğu ve o bağlamda demokrasinin ancak *'ikinci en iyi* rejim olduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte kendisini gösteren daha önemli bir nokta şudur: Demokrasinin sürekli dönüşen, değişen bir rejim olması, onun kendi kendisine yeterliliği sorunuyla iç içe geçmiş durumdadır. Bu da demokrasiye dışsal değil içsel bir sorundur. Yani, gene aynı metaforla söyleyecek olursak, uzun tarihi boyunca demokrasi, sadece demokrasi karşıtlarınca değil yandaşlarınca da eleştirilmiş ve gelişmesi için arayışlara sürüklenmiş, önermelerle karşılaşmıştır. Buradaki tartışma noktası bir *yeterlilik* veya *yetersizlik* değildir. Daha ziyade demokrasinin niteliği ve daha da önemlisi demokrasinin *kapasitesi* ile sınır şartlarıdır. Bu bağlamda demokrasi bizatihi kendi kurumları, içsel yapısı ve kapasitesi doğrultusunda sorgulanır. Bu irdeleme daha soyut bir düzeyde demokrasinin bir fikir ve kavram olarak varlığını da kapsayabilir.

Bu makalede demokrasinin özellikle bu yaklaşımla, çoğunluk, çoğunluğun sivilliği, sivil yapıların gerek kendilerine yeterliliği gerekse ihtiyaç duydukları ikincil kurumlarla olan ilişkileri bağlamında bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bu sorun demokrasinin literatürde sıklıkla değerlendirildiği üzere *muhafazakâr* bir kanattan eleştirmeni olan Alexis de Tocque-

ville'in görüşleri bağlamında irdelenecektir. Bununla birlikte Tocqueville'in görüşleri, makalenin sonunda benzeri bir konuyu derinlemesine ele almış bir başka demokrasi-içi-eleştirmenin Hannah Arendt'in görüşleriyle karşılaştırılacaktır. Konunun bu anlayışla ele alınmasında Tocqueville'in demokrasi kuramı içinde çok hassas bir noktayı kavramasının önemli payı vardır. *Eskil Rejim* (Ancient Regime) yazarı, demokrasinin çok özel bir halinin üstünde durmuştur. Literatürde '*çoğunluk tiranlığı*' olarak yer alan ve o kadar eski bir tarihte saptanmış bu gerçek demokrasinin muhafazakâr bir yorumunu oluşturmaktan çok, onun kendi kendisini zehirleyebilecek en önemli potansiyelini ortaya koyması yönünden ilginçtir. Arendt'in sivil toplum bağlamında getirdiği eleştiri ise Tocquevilleci önermelerin 20. yüzyıldaki bir tür sınaması olarak değerlendirilecektir.

I. DEMOKRASİNİN UZUN SERÜVENİ VE TOCQUEVILLECİ TEDİRGİNLİK

Demokrasinin klasik 'form'ların içinde yaşanan toplumsal yapılarla uyum sağlayamadığı bir gerçek. Ne var ki, bunu sadece bugünün bir sorunu olarak görmemek gerekir. Demokrasi, telaffuz edildiği günden bu yana, çok çeşitli nedenlerden ötürü sorunlu bir olgu olma niteliğini hep korumuştur. Bu, sadece demokrasinin olumsuzlukları ve yetersizlikleri bağlamında değil, olumlulukları ve erdemleri bağlamında da karşılaşılan bir hususdur. Son kertede özneler arasında bir etkileşim niteliği kazanan demokrasi, bu sorunsal yapısını metafizik bazı nedenlerden türetiyor olabilir. O metafizik insanın evrensel varoluşundan kaynaklanan hususlara tekabül edecek kadar geri bir noktaya çekilebilir. Bunları en geniş anlamda *otoriteyle özgürlük arasındaki gerilim* diye özetlemek mümkündür. Ne var ki, özgürlüğün tek bir modelinin olamayacağını veya özgürlüğün de kendi içinde daha özgürlükçü modellerinin olabileceğini fark ettiği günden beri insan demokrasi konusundaki çabasını teleolojik bir yaklaşımla sürdürmektedir. Bu anlamda demokrasinin ereksel olduğunu kabul etmek ve onun kendi kendisiyle çelişen ve ancak kendi içinden dönüşebilecek bir varlık olduğunu bilmek demokrasi konusundaki ilksel kabuldür. Bir başka deyişle geç yirminci ve erken yirmi birinci yüzyılın tartıştığı veya aradığı demokrasi, demokrasinin kendisine karşıtlığıdır. Yoksa daha otoriter bir modele karşı demokrasi arayış ve anlayışı çok daha farklı ve kısır bir bağlama tekabül edecektir.

Demokrasinin bu anlamdaki 'sorunlarını' meydana getiren çok önemli bir diğer husus teknolojidir. Teknoloji en geniş anlamda üretim ilişkileri demektir. Üretim ilişkilerinin değişimi tarafından belirlenen toplumsal ve

siyasal yapı, bunların tümünün bir sentezi olan demokrasiyi de doğrudan etkileyecektir. Kaldı ki, o değişimden öncelikle etkilenen, bizatihi insanın kendisidir. Bu süreç içinde demokrasinin dönüşmemesi düşünülebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla geç 20. yüzyılda başlayan, bugün de devam eden demokrasi tartışmaları bir soybilim mantığı içinde bakılırsa yeni değildir; özgül de değildir. Bu tartışmaların ilginçliği değişen sürecin içinden çıkmış olmasıdır. Değişimi yaratan etkenler bu doğrultuda daha önemlidir denebilir. Bugün literatürde geç modernite veya post-modernite olarak tanımlanan oluşumlar ve onları hazırlayan süreçler üstünde durmak, onları tanımak ve tanımlayabilmek, neden bir *yeni demokrasi* arayışı içinde bulunduğumuzu da bize gösterebilir. Bu çerçevede insanların, demokrasiyi değil, öncelikle, onun da bir parçası olduğu *hayatı* dönüştürmeye çalıştığını görebiliyoruz. Ne var ki, demokrasi *kendiliğinden* bir olgu değildir. Baştan beri ikili karşıtlıklar üstüne oturmuştur. Onun, yukarıda da belirtildiği gibi, hayata uyarlanması özel bir çabayı gereksinir.

Bu çabanın, sonunda, demokrasiye ütopik bir nitelik kazandırdığı kesindir. Fakat, buradaki ütopya kavramı demokrasi-insan, demokrasi-toplum arasındaki ilişkiye dönük, o düzeylerde netleşmiş bir *ütopizmi* değil, gene yukarıda değindiğimiz ereksellik anlamındaki ütopizmi düşündürmelidir. Çünkü, en iyi demokrasi de, en iyi toplum da, en iyi insan da henüz yaratılmamıştır. Onların tümü birer tasavvurdur. Bu itibarla Platonik bir demokrasinin tasavvur olanakları hâlâ genişlemekte ve daha da genişleme şansı yakalamak için bütün fırsatları değerlendirmektedir. Ne var ki, demokrasinin bir *episteme* olarak yaşadığı *ütopist* arayış sadece onun Platonik olanakları (aynı zaman da *olanaksızlıkları*) için geçerli değildir. Onunla eşzamanlı olarak demokrasi daha 'seküler' ve somut bir hale gelmenin de olanaklarını aramakta, o boyut ve düzeyde de bir ütopizme düşmektedir.

Alexis de Tocqueville'in ilk önemi bu noktada kendisini gösterir. Tocqueville'in demokrasi yorumu, özellikle yapıtının birinci cildinde (1835) daha ütopikse de kitabın belli bir aradan sonra yazılan ikinci cildinde (1840) daha seküler bir nitelik kazanır. Bir anlamda Tocqueville kendi biyografisi doğrultusunda yaşadıklarının da bir sonucu olarak[2] fakat biraz zorlamayla söylemek gerekirse demokrasinin sekülerleştirilmesi sorunuyla meşguldür. Ütopik bir *demokrasizm* arayışı içinde olmaktan zi-

[2] Çok sayıdaki Tocqueville biyografileri arasında özellikle eleştirel olmaları açısından şu yapıtlar zikredilebilir: Sheldon Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press, 2003; Cheryl Welch, *de Tocqueville*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Andre Jardin, *Tocqueville: a Biography*. çeviren R. Hemenway, L. Davis. The Johns Hopkins University Press, 1998.

yade Tocqueville, yapıtın 2. cildinde açıkça görüldüğü üzere, bugünkü terminolojiyle söyleyecek olursak, demokrasinin mikro dünyalardaki temellendiriliş çabası içindedir.[3] Ne var ki, bu, Tocqueville'in de giriş bölümünde değindiğimiz temel demokrasi sorununu dışladığı anlamına gelmez. Çünkü, Alexis de Tocqueville de, tüm sekülerleştirme çabasına ve girişimine karşın,[4] bir demokrasinin ve onun çağdaş dünyadaki bütün açılımlarını, tüm modellerini gene *mutlak iyinin* bir uzantısı olarak sorgulamaktadır. Bir başka deyişle, Tocqueville de kendi maksimal iyisinin peşindedir. Bu doğaldır. Çünkü, ne bu bağlamdaki demokrasi ne de herhangi bir başka bağlam 'daha kötü bir demokrasi' taahhüdü ve tercihi içinde olabileceğinden Tocqueville'in de diğer demokrasi yorumcularıyla ortak noktasını ütopistik bir arayış meydana getirecektir. Bu itibarla, eğer söz konusu olan *daha iyi* bir demokrasi arayışı ise, herhangi bir modelin daha iyiyi önerme hususunda bir diğerine farkı ve önceliği yoktur.

Bu ortaklık içinde bir demokrasi modelini diğerinden daha farklı ve tercih edilir hale getiren acaba nedir? türünden bir sorunun 'katılaşmış' ve ortak kabul gören bir yanıtını bulmak zor. Fakat bu konuda iki yoldan söz edilebilir. Bunlardan ilki daha ampirik çalışmaların ortaya koyduğu hususlardır. İkincisini ise daha felsefi bir olgu meydana getirir. Çünkü demokrasi tercihi özünde ve öncelikle *ideolojik* bir tercihtir. Dolayısıyla herhangi bir demokrasi modeli tartışması siyasal ve ideolojiktir. Burada gerek yöntem gerekse epistemoloji açısından ikinci bir soruyu sormak ve yanıtlamak gerekir: Siyasal olan nedir? Bu anlamda siyasal olan da acaba ütopik olanın bir parçasını meydana getirir mi?

Özellikle mutlak olanın hattâ *gizli mutlak* olanın aranması anlamında bu sorunun yanıtının olumsuz olamayacağı bellidir. Tam tersine siyaset de demokrasi gibi gerek bir yönetim biçimi oluşturmak gerekse onun araçlarını bulmak hususunda ütopist bir tercihtir. Çünkü son kertede o da ideolojiktir ve o da *en iyi* arayışı içindedir. Buna bağlı olarak demokrasinin siyasalın bünyesindeki yöntemlerden birisi olduğunu belirtmek ve *demokrasinin siyasala önsel olmadığını* özellikle vurgulamak gerekir. Aksine *siyasalın içinden türememiş bir demokrasi anlayış ve arayışı olamayacağı gibi demokrasiyi en mükemmel biçimde temellendirme çabasının*

[3] Aron'un konuyu bu bağlamda ele almaya gayret eden, kullandığımız 'jargon'la uzaktan yakından bağlantısı olmasa da çok başvurulmuş, daha yüzeysel ve Tocqueville'i 'üslubunun sırları' içinden algılamaya çalışan çabası için bkz., Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*. V.I, D. J. Mahoney & B. C. Anderson'un yazdığı yeni bir giriş ve P. Manent'in önsözüyle. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1998.237-292.

[4] Aron, bu olguyu 'entelektüel deneyim' kavramıyla karşılamaktadır. Cf. Ibid., 279.

bizatihi siyasal olduğu muhakkaktır. Bu bağlamın tarihselliğini oluşturan ise açık iktidar savaşıdır.

Ne var ki, siyasetle demokrasinin belki de birbirinden ayrıldığı ilk ve en önemli noktayı da bu gerçek meydana getirir. Çünkü, iktidar eğer egemenlik bağlamında ele alınırsa başından beri mevcut bir olgudur. En soyut haliyle olsun, demokrasi öncesi liberal kurama gelinceye kadar olsun iktidarın bir egemenlik sorunu olduğu ve egemenliğin değişebileceği önce siyaset sonra kitleler tarafından *sistematik* olarak bilinen ve kabul edilen bir husus değildir. Bu dönüşümü sağlayan 1789 Devrimi'dir. Fransız Devrimi'nin eğer bir burjuva hareketi olduğu düşünülürse elbette onun parlamentarizmine gelinceye kadar özellikle feodal ademi merkeziyetçilik bağlamında ortaya çıkmış daha küçük *parliament*lardan söz edilebilir.[5] Fakat burada ilginç olan o yerel yapı ve parlamentoların merkezî otoriteyi dönüştürmek, değiştirmek yönünde, tekrar edelim, *sistemli* bir yaklaşımlarının bulunmamasıdır. Bu, ilk kez burjuvazinin bir sınıf olarak ortaya çıkması ve yönetime siyaseten el koyması kararıyla kendisini göstermiş bir hususdur.

Böyle bir yaklaşım kendi içinde *ilerici/dönüştürücü* bir hamle olarak görülebilir. Oysa Mannheim yaptığı gayet dikkatli çözümlemede bu açılımı burjuvazinin *muhafazakârlığı* bağlamında ele almaktadır. Gerekçesi ise açıktır. Mannheim, burjuvazinin, parlamentarizm ile birlikte ortaya bir sınıf savaşı gerçeğinin çıktığını gördüğünü belirtir ve daha sonra geliştirilen parlamentolu yapının bu sorunu *çözmediğini*, sadece daha şiddetli sonuçlar doğurmasını engellemek için bir mecraya *kanalize ettiğini* açıkça söyler.[6] Fakat sorun şudur ki, parlamentolu sistem, *egemenliğin kaynağı* gibi hayati önemde bir soruyu ortaya atmıştır. Dolayısıyla devlet ve otorite artık değiştirilebilir bir gerçekliğe dönüşmüştür. Demokrasi bu algılamanın adıdır. En önemli dayanağı olan halk ise gerçekte burjuvazi demektir.[7] Çünkü, bir sonraki aşamada burjuvazinin dışında kalan iki önemli sınıfın, işçi ve köylü sınıfının, iktidarı ele geçirmesi, otoriteyi kendi eline alması hakkında fakat gene demokrasi bağlamında yeni kuramlar ve öneriler ortaya atılacaktır. Fakat bu defa burjuvazi gene demokrasi adına o önerilere ve siyasetlere şiddetle ve metodolojik olarak karşı çıkmıştır. Ne var ki, bu süreç i) otoritenin hareketliliği (*mobility*) ve akışkan-

---

[5] J. P. Thompson, *The French Revolution*. Phoenix Mill: Sutton Publishing, 2001; s. 132-7.

[6] Karl Mannheim, *Conservatism: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1986.

[7] Aron, bu saptamayı kabul eder. Tocqueville'in adını koymasa bile yorumunun 'bugünkü ifadeyle' söylemek gerekirse *embourgeoisement* olduğunu açıkça belirtir. Raymond Aron, *Main Currents*, 247.

lığı (*viscosity*); ii) iktidarın yönetim (*managment*) sorunu değil siyaset sorunu olduğunu iii) demokrasinin siyasete dışsal bir süreci meydana getirmediğini tarihselleştirmiştir. Ondan sonrası demokrasinin yöntembilimi ile ilgili olgulardır.

Bu yöntembilim olgularının başında dört temel konu ve kavram gelmektedir. Bunların ilki *çoğunluk* düşüncesidir. İkincisi, gene çoğunluk düşüncesine bağlı olarak, demokrasinin içinde *otoritenin kimin elinde bulunacağına* dönük tartışmalardır. Üçüncüsü demokrasinin erke ve yönetime farklı uzaklıkta bulunan kitle ve sınıflar açısından *eşitlik* bağlamında öne çıkardığı sorunlardır. Dördüncüsü ise demokrasinin *daha üst bir otorite* karşısında ne ifade edeceği, dolayısıyla demokrasi iradesinin bir üst otoriteyle olan ilişkisidir. Burada geçen üst otorite kavramını açmak gerekirse bunun *din* ve *gelenek* olduğu dile getirilebilir.

Biz, bu makalede bu sorunu Tocqueville'i eksen almak kaydıyla en geniş anlamda erk ve sivillik bağlamında tartışmayı düşünüyoruz.

Erk, sivillik ve tocqueville

Erk ve sivillik bağlamında Tocqueville'de karşılaşılan en önemli olgu *tiranlık* kavramıdır. Yapılan bütün analizler tiranlık kavramının Tocqueville'de açık ve daima aynı anlama sahip olarak kullanılmadığı hususunda birleşmektedir. Bununla birlikte Tocqueville'in tiranlıkla dile getirdiği en önemli olgu demokrasilerin en önemli erdemi sayılan çoğunluğun dönüşmesiyle ortaya çıkan *çoğunluk tiranlığı* düşüncesidir. Tocqueville bu noktaya daha karmaşık bir demokrasi tanımından gelir. Bu tanımın belkemiğini *eşitlik* kavramı oluşturur. Bugünkünden bir hayli uzak ve Tocqueville'in içinde yaşadığı dönemin Fransa'sında çok ciddi bir sorun olan aristokrasi-burjuvazi çatışması içinde biçimlenmiş bir düşünce olduğundan, Tocqueville için, demokraside eşitliğin kazandığı ağırlığı anlamak kolaydır. Tocqueville, demokrasiyi mücadeleler sonucunda elde etmemiş, Batı'daki anlamda aristokrasisi hiçbir zaman oluşmamış Amerika'da karşılaştığı bu olgudan derinlemesine etkileniyordu. Bunun, Toqcueville'de yer alan ikinci önemli kavram olan *sosyal devlet* olgusuna hızla yol açacağını saptıyordu. Gene Tocqueville'in analizine göre eşitliğin toplumsal düzeyde yarattığı bir diğer önemli husus *toplumsal hareketlilik* kavramıdır. Tocqueville, çoğunluk tiranlığı kavramına bunlardan sonra gelir. O nedenle bağlamın iyice belirgin hale getirilebilmesi için bu tanımları kısa da olsa açmakta yarar olacaktır. Asıl üzerinde durulacak olan çoğunluk tiranlığı kavramına ondan sonra gelinecektir.

Tocqueville için demokrasi en yalın ifadesiyle iki temele yaslanır. Bunlar koşulların eşitliği ve bu temel üstüne oturmuş olan halk egemenliğidir. Bu görüşlerini geliştirdiği model Amerikan demokrasisi olduğundan Tocqueville bir adım ötede şu açıklamayı yapacak ve Amerika'da *halk egemenliği* kavramının diğer ülkelerdeki gibi 'steril' veya saklı olmadığını, tam tersine bunun yasalarla ortaya koyulduğunu, özgürce geliştiğini ve en son haline engelle karşılaşmadan eriştiğini belirtecektir.[8] Bu bağlamda oluşan yapıyı Tocqueville *sosyal devlet* olarak tanımlar. Sosyal devletin en önemli özelliği halk egemenliği ilkesidir. Bu iki kavram bir arada *üretken ilkeyi* oluşturur. Bir başka deyişle ikisinin gerçek bir demokrasi modelinde birbirinden ayrılması olanaksızdır. Bu anlamda Tocqueville için halk egemenliği sadece bir yöntemsel ilke veya araçsal bir olgu olmaktan çıkacak, doğrudan doğruya siyasalı açıklayan ve giderek siyasalın kendisini tanımlayan bir olguya dönüşecektir.[9]

Tocqueville bu ilkenin Amerikan demokrasisi içinde özellikle önemli gördüğü *yerel hükümetlerden* türediğini, 'toplum yönetimi' (*government of society*) ve nihayet en önemlisi '*yasaların yasası*' ilkesine dönüştüğünü belirtir (26, 30). Buna göre sosyal devlet[10] Tocqueville'in demokrasi bağ-

[8] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. George Lawrence, ed. by J. P. Mayer. New York: Doubleday, 1969. 19. Tocqueville'den yapılan tüm alıntılar ayrıca belirtilmedikçe bu kaynaktandır. Bundan böyle alıntının yapıldığı sayfa sayısı alıntının yanında ve ayraç içinde verilecektir. Tüm çeviriler tarafımızdan yapılmıştır (Bu vesileyle şu hususu da belirtmek istiyoruz: Tocqueville'in önemli yapıtı *Amerika'da Demokrasi* ilk kez 1965 yılında Prof. Taner Timur tarafından çevrilmiştir. Fakat bu çeviri kitabın tamamı değildir. Aradan geçen zaman içinde çeviri ne yenilenmiş ne de tamamlanmıştır. Nihayet 1994 yılında kitap bu defa İhsan Sezal ve Fatoş Dilber tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır (Ankara: Yetkin Yayınları). Bu çeviri, yapıtın Richard D. Heffner tarafından İngilizce'ye yapılmış çevirisini kaynak metin olarak almıştır. O kitabın tamamının çevirisi olarak yayımlanmıştır. Bir önceki Timur çalışmasına nazaran Sezal-Dilber çalışması kitabın orijinal bütünlüğüne daha yakındır. Ne var ki, Heffner çevirisi de 'kısaltılmış' bir çeviridir. Bu itibarla, her ne kadar 'gündelik' ihtiyaçları karşılayacak ölçüde bir metine sahip bulunsak da Tocqueville'in yapıtının akademik mânâda tamamının Türkçede mevcut olduğunu söylemek mümkün değildir. Kaldı ki, son çevirinin 'bulunabilmesi' de son derecede güçtür.

[9] Pierre Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, tr. by J. Waggoner, forward by H. C. Mansfield. Maryland and London: Rowman&Littlefield Publishers, Inc. 1996; 3.

[10] Sosyal devlet olgusu Tocqueville'in tanımladığı demokrasi açısından önemli bir kavram olmakla birlikte sadece o bağlamda değerlendirilmesi gereken bir kavramdır. Çünkü, Tocqueville, bütün yapıtı boyunca demokrasiyi topluma ait bir olgu olarak ele alır. Oysa günümüzde demokrasi bir yönetim biçimi olarak anlaşılmakta, elbette toplumsal boyutları ve yanları bulunmakla, hattâ bu özellikleri daha çok önemsenmekle birlikte devlete ait bağlama oturmaktadır. Bununla birlikte üzerinde tam anlamıyla uzlaşmaya varılmayan bu kavramın (yani demokrasinin topluma ait olmasının ve herhangi bir devlet üstbelirleyiciliğinin bulunmamasının) *Tocquevilleci demokrasi* anlayışının yeni modellenmeleri açısından önemi üstünde durmak gerekir. Demokrasinin sadece topluma ait ve orada biçimlenen bir model oluşuna, bu modelin kendi iç kısıtlama ve çelişkilerine yukarıda değineceğiz. Burada işaret ettiğimiz toplum-devlet ikileminin tartışması açısından şu kaynağa bakılabilir. Michael Levin, *The Spectre of Democ-*

lamında önümüze koyduğu önemli bir kavramdır. Çünkü, buradan hareket ederek Tocqueville demokrasinin iki boyutu üstünde, onun *toplumsal* ve *siyasal* modeli üstünde durur.

Yapıtında ilgili bölümler dikkatle okunduğunda görülür ki, Tocqueville Amerikan demokrasisine vurgu yaparken bütün dikkatine rağmen ne toplumsal yönetimi, ne de egemen siyasal otoriteyi söz konusu etmektedir. Tocqueville, halk egemenliğinin bir siyasal ilke oluşu üstünde durmaktadır (61). Bu bağlamda Tocqueville üç tür rejime dikkat çeker. Bunlar, iktidarın i) topluma dışsal olduğu toplumlar (mutlak monarşiler ve despotizm); ii) topluma içsel ve dışsal olduğu toplumlar (aristokratik toplumlar); iii) "kendi içinden türeyenden başka bir güç olmadığından" kendileri aracılığıyla kendi üstünde egemen olan toplumlar (I. Kitap, 4. Bölümün sonu ve 5. Bölümün başlangıcı, 233-34 ayrıca 60). Bu, Tocqueville'in toplumsal bağı kesin olarak *siyasal* bir olgu şeklinde nitelendirdiğinin açık bir kanıtıdır.[11] Ne var ki, Hennis, bu noktayı ayrıntılı bir biçimde irdeledikten sonra Tocqueville'in, Machiavelli ve Rousseau'nun izleyicisi olarak esas itibariyle Batı siyasal tarih ve yapısının en temel sorunlarından birisi olan kamusalla özelin ayrışmasına karşı çıktığını belirtir.[12] Aynı şekilde bütün bu tasarımıyla birlikte Tocqueville'in çabasını 'farklı' bir noktaya yönelttiğini savunur. Tocqueville, *insanla yurttaş arasındaki ayrımı* engellemeye çalışmaktadır.[13]

Tocqueville, topluma 'yedirilmiş' olan bu ilkeler ve onların edimselliği üstüne gözlem ve düşüncelerini aktarırken de üç noktanın üstünde durur: i) bu anlamdaki bir erk toplumda görünmez durumdadır. ABD örneğinde bu, 'toplumu işleten makine' olarak ortada hiçbir şeyin bulunmamasıyla somutlaşır; ii) bununla birlikte bu 'görünmez güç' (*invisible power)* erkin görülür olduğu her yerden daha fazla mevcut ve etkindir; iii) bu, erkin bu şekilde somutlaştığı toplumlarda toplumun içinde, bünyesinde saklı olduğunu kanıtlar.[14] Tocqueville'e göre erkin bu şekilde belirdiği toplumlarda en önemli olgu yasamadır. Erkin yukarıda değinilen niteliklere sahip olması, Tocqueville'e göre erkin asıl sahibinin yasama organları oluşudur (I. Cilt, Kısım 8). Tocqueville, böyle bir yapının oluşma-

---

racy: The Rise of Modern Democracy as seen by its Critics. London: Macmillan, 1992. 126-129.

[11] Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville and the Two Democracies*, tr. by A. Goldhammer. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1989, 114.

[12] Wilhelm Hennis, "Tocqueville's Pesrpective", in P. A. Lawler, ed. *Tocqueville's Political Science: Classic Essays*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1992. 65.

[13] Ibid., 66.

[14] Bruce James Smith, "A Liberal of a New Kind". in Ken Masugi, ed., *Interpreting Tocqueville's Democracy in America*.Maryland: Bowman & Littlefield Publishers, Inc., 78-80.

sının ve erkin doğrudan ve gizli bir biçimde topluma ait olarak yasamaya geçişini gene toplumun yasama üstündeki egemenliğine bağlar. Bu da onun toplumsal yönetim, halk egemenliği kavramlarından sonra demokrasinin üçüncü üretken gücü olarak *kamuoyu etkisi* kavramını analize dahil edişidir (I. Cilt. Kısım 8).

Bu bağlamda Tocqueville'in belki de en önemli saptaması Eden'in belirttiği gibi demokrasiyi, *toplumsal* ve *siyasal* olanı birbirinden ayıran değil birbiriyle buluşturan iki kavram olarak görmesidir.[15] Bu koşullar altında Tocqueville'e göre bir toplumda eğer hayatın her katmanında, her birey sadece kendisine boyun eğerek (*obey*) ve kamusal iyinin oluşmasını sağlayacak genel iradenin bir tasarımcısı (*coauthor)* oluyorsa halkın erkinden ve o toplumda halk yönetiminden (*govern*) söz edilebilir. Bu, Tocqueville'e göre Cumhuriyetçiliğin en önemli ilkesidir: "Birleşik Devletler'de cumhuriyetin üretken ilkeleriyle (*generative principals)* insan eylemlerinin çoğunluğunu yönlendiren dürtü aynıdır" (397). Bu göreli muğlak ifadeyi biraz açarak Tocqueville'in şu önermeyi yaptığını öne sürmek mümkün: Cumhuriyetin (bunu 'devlet' diye de alabiliriz) yukarıda belirtilen mekanizmalar içinde hareket etmesi halk iradesiyle cumhuriyeti örtüştürebilir. Burada öncül olan hiç şüphesiz halk iradesidir. Onun söz konusu olmadığı bir rejim, adı ve yöntemi ne olursa olsun, cumhuriyet sayılmaz.[16]

Ne var ki, bu çok doğru ve istenir şey aynı zamanda Tocqueville'in bütün düşüncesine egemen olan ve belli düşünürler tarafından çok eleştirilen bir noktaya da açılmaktadır. Örneğin, Banfield'in belirttiği üzere, bu mantığa göre (Amerika bağlamında) demokrasinin üretken ilkesi ne sosyaldir ne de siyasal. Sadece sosyalle siyasalı birbirine bağlamaktadır, o demokrasi ve sadece belli bir koşul içinde gerçekleşmektedir. Çünkü, bu ikisi bir arada 'insan ediminin çoğunluğunu' (*majority of the human action)* meydana getirmektedir. Bu da, Tocqueville'de davranıştan türeyen *nötr* bir kavrama niteliği kazanmaktadır.[17] Kaldı ki, Tocqueville de daha ileride bu görüşü biraz daha belirginleştirecek ve Amerika'daki demokrasinin 'sivil' sayılması gerektiğini bunun da yasaların öyle hazırlanmasından ve onların kusursuzca kullanılmasından değil insanların *doğal* öz-

[15] Robert Eden, "Tocqueville on Political Realignment and Constitutional Forms", in Peter Augistine Lawler, ed., *Tocqueville's Poltical Science: Classical Essays.* New York/London: Garland Publishing, Inc., 1992. 284-285.

[16] Bu göreli spekülatif saptama Türkiye'de zaman zaman karşılaşılan Cumhuriyet-demokrasi ve Amerikan-Fransız demokrasileri farkı türünden tartışmaların yeni bir gözle değerlendirilmesi için bir başlangıç noktası oluşturabilir. Bkz. Hasan Bülent Kahraman, "Cumhuriyet, Demokrasi, Türkiye", *Radikal 2.* 29 Ekim 2002.

[17] Edward C. Bansfield, "The Illiberal Tocqueville", içinde: Ken Masugi, ed., *Interpreting.* 247.

gürlük ve eşitliklerinden kaynaklandığını vurgulayacaktır. Bu nedenle de 'insan' (*man*) ve 'yurttaş', gene Amerikan demokrasisi, dolayısıyla Tocqueville'in önerdiği demokratik sistem içinde, bir ve birbirinin yerine ikame edilebilir kavramlar olarak kullanılmaktadır. Bu, Manent'in saptamasıyla bütün insan ilişkilerinin ve bağlarının --eş zamanlı olarak– siyasallaşmasıdır. Çünkü, siyasal bağlar doğallaşmaktadır.[18] Bir yurttaşın bir başkası üstünde etkili olabilmesi ancak iki yurttaş hem kişi ve statü olarak hem de aralarındaki bağ eşit ve özgürce kurulmuşsa yasal bir nitelik kazanır.[19]

Gene bu göreli kapalı tanımın anlamı şudur. Eşit ve özgür yurttaşlar, kamusal ve genel iradeyi meydana getireceğinden ve bu bir eşitlik sürecinde cereyan edeceğinden her yurttaş onun (genel iradenin) bir parçası olarak bir başkası üstünde söz sahibi olacak demektir. Ama bu kendisi için de geçerli bir durumdur. Karşıdaki yurttaş da aynı koşullarda ve aynı kapsam ve nitelik içinde onun üstünde söz ve etki sahibi olacaktır. Tocqueville'e göre, ileride buna bir kez daha değineceğiz, söz konusu karşılıklı etkileşim toplumun sonsuz derecede siyasallaşmasıdır ve aslında toplumun ve siyasalın *ortadan kalkmasını* oluşturan başlangıç noktasıdır.

TOCQUEVILLE VE ROUSSEAU: UYUMSUZ DANS

Bu, kısmen Montesquieu'de fakat asıl ona sürekli atıfta bulunan Rousseau'da karşılaşılan genel irade olgusunun ve sorununun Tocqueville'de aldığı son haldir.[20] Batı siyasal metafiziğinde genel irade kavramıyla ilgili en uç yorumlardan birisinin bu koşullar altında Tocqueville tarafından yapılmış olduğuna böylelikle bir kez daha dikkat çekebiliriz. Nitekim, Tocqueville, bu görüşünü sonuna kadar ilerletecek ve tam anlamıyla demokratik bir toplumun gerçek toplumsal yönetim olabilmesinin kimsenin kimse üstünde etkisinin *olmamasıyla* sağlanabileceğini belirtecektir.[21] Burada bir çelişki yoktur. Yukarıda belirttiğimiz gibi, eğer a kişisi b kişisi üstünde b kişisi de a kişisi üstünde aynı koşullarda ve oranda eşit söz hakkına sahipse bu bir *nötr* hal, kimsenin kimse üstünde etkili olmadığı durum demektir: "Yurttaşlar daha çok eşitleştikçe ve tam eşitlik halinde (nihai demokratik durumda-hbk) insanlar, tam anlamıyla birbirine benzediğinden (*similarity*) birbirine inanmaz. Fakat bu benzerlik onlara kamu-

---

[18] Pierre Manent, *Tocqueville*, 9.

[19] Ibid.

[20] Bu hususta 'şaşıracak' bir şey bulunmamaktadır. Çünkü, şu hususu bizzat Tocqueville'in kendisi dile getirmektedir: "Varlıklarında her geçen gün kendimi biraz daha bulduğum üç kişi var: Pascal, Montesquieu ve Rousseau." "Tocqueville, 'Kergolay'a 10 Kasım 1836 tarihli mektup", Zikreden, Wilhelm Hennis, "Tocqueville's Perspective", 66.

[21] Ibid., 11.

nun yargısına (*judgment of the public)* inanmak yoluyla ve o hususta sonsuz bir güven verir" (435).

Tocqueville'e göre bunu sağlayacak olan ortak kanaattir (*common opinion*). Bu, hemen her toplumda bulunan düşüncelerden farklı bir şeydir. Çünkü, bu düşünceye muhalefet edilmemektedir. Bunun nedeni bizatihi halkın kendi içinden çıkardığı *bu* düşüncenin daha egemen iradeler ve söylemler tarafından çıkarılan düşünceden *üstün* olmasıdır: "Ortak düşünce bu (demokratik-hbk) ülkelerde sadece demokratik insanların bireysel akılları önündeki tek yol gösterici değil aynı zamanda bu kişilerle *birlikte* en büyük güce sahip olmasıdır. Bu güç öteki düşüncelerle işbirliği yapan kişilerin oluşturduğu güçten sonsuz derecede daha büyüktür" (435-benim vurgulamalarım).[22] Bunun bir sonraki uzantısı *düşünce özgürlüğüdür*. Sosyal gücü doğuracak olan en önemli güç/etken budur. Düşüncenin hiçbir kısıtlamayla karşılaşmadan açıklandığı bu ortamda toplumsal güç bir tek kişi veya kesim tarafından değil herkes tarafından oluşturulacaktır. Kimsenin, bu durumda, daha önce belirtildiği gibi başkasına boyun eğmesi gerekmez. Herkes toplumsal güce, dolaysıyla kendisine itaat edecektir, *"kendisine tapınarak yaşayacaktır"* (258).

Buna ek olarak Tocqueville düşüncesini biraz daha ilerletir ve daha sonra çeşitli tartışmalara yol açacak anlayışının temel taşlarını ortaya koyar. Buna göre ortak düşüncenin bir sonraki aşaması toplumsal kanaattir[23] (*public opinion*). Fakat, toplumsal düşünce tek başına bir anlam ifade etmez. Bu kavramın önemini insan teki yani bireyler için ifade ettiği şeylerde aramak gerekir. Tocqueville'e göre insan sonuna kadar entelektüel bir özgürlüğe ve bağımsızlığa tahammül edemez. Entelektüel veya ahlâki dünyasının içine bir *otorite* yerleştirmeye zorunludur. Demokratik düzen ve dünyada bu *ilahi düşünce* özel bir önem kazanır. İnsanlar, otoriteyi kitlenin düşüncesi içine yerleştirir (2. Kesim).

Tocqueville, bu muhakemesini sürdürerek "toplumsal düşüncesine dönük *inanç* bir din niteliği kazanacaktır, çoğunluk bu dinin peygamberi olacaktır" (12-vurgulama benim) der.[24] (Bireysel) özgürlükle ve onu ya-

---

[22] Buradaki 'muhalefet edilmeyen ortak düşünce' kavramının bize gene Rousseau'nun 'genel irade' kavramını ve özgürlüğün o genel iradeye teslimiyetle ortaya çıktığı görüşünü hatırlattığını belirtelim. Ne var ki, bu, Tocqueville'in kendi içindeki önemli çelişkilerinden birisi olarak kaydedileceği gibi aynı şekilde bugünkü demokrasi anlayışının kırılma noktalarından birisini de oluşturmaktadır.

[23] Çok zorlanmadığımız noktalarda 'public' sözcüğünü 'toplumsal' olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

[24] Bu düşüncede gene Rousseaucu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Kamusal düşünce farklı ve daha özgür bir yorumla *genel iradeyle* özdeşleştirilebilir. Bu anlamda Rousseau'nun genel irade bağlamında vurguladıklarını Tocqueville'i hem doğrudan hem de dolaylı olarak dile getirmektedir. Rousseau bağlamına ileride tekrar değineceğiz.

ratan eşitlikle yakından ilgili olmasına karşın Tocqueville, zaman zaman yalpalayan düşüncesi içinde bu iki kavramdan fakat özellikle bireysel özgürlükten duyduğu rahatsızlığı vurgulamaktan kendisini alamaz. Her ne kadar bu bölümlerde daha *yumuşak* ve *ılımlı* bir yaklaşım içinde bulunsa ve Rousseaucu sertlikten uzak kalsa da Tocqueville, yukarıda değinilen anlamdaki eşitliğin yarattığı özgürlüğün demokratik toplumlarda kaotik bir ortam yaratacağından şiddetle ürkmektedir: "Eşitlik ilkesi iki eğilim gösterebilir. Bunlardan birisi insanı doğrudan özgürlüğe sevk eder ve onları ansızın anarşinin içine iter."[25]

Bu yaklaşım ortak düşünceden varılan veya ortak düşüncenin oluşturduğu bir toplumu belirlemez. Commager bu düşüncenin ikili bir süreç işlettiğini vurgular. "Buna göre toplum düşünceye dışsal bir güç veya gerçeklik değildir. Tam tersine toplum kurucu ögedir ve düşünce dokusunun doğrudan doğruya kendisini meydana getirir.[26] Ötekisi, çok daha uzun bir sürede, daha gizli ve fakat kesin bir yoldan itaat altına (*servitude*) girmeye iter" (304).

Daha ileri gitmeden önce bu noktanın üstünde biraz daha durmak istiyoruz. Burada Tocqueville'in ilgisini çeken temel olgu *çoğunluk* ve dolayısıyla *eşitlik* arasındaki ilişkidir. Fakat bu ilişkinin *yasa* ve onun dayanağı olan adalet kavramını anımsamadan kurulamayacağını belirtmiştik. Bu anlamda çoğunluğun oluşturduğu yasa, Leo Strauss'un çok tanınmış kitabında yaptığı analizle Aristocu anlamda bir adalettir. Buna göre, Aristo, toplumu adalet konusunda demokratlar ve oligarklar olarak ikiye ayırır. Demokratlar adaletin eşitlik olduğunu söylerken oligarklar eşitsizliğin adalet olduğu hususunda ısrarlıdır.[27] Bize göre kendisi de Aristocu bir düşünür olan Strauss bu düşünceyi yetersiz bulmaktadır. Bunu doğal karşılamak gerekir. Çünkü, Tocqueville'in konumu açısından Aristo'nun '*bir otorite olarak adaletin bütünü*'[28] kavramı çok daha önemlidir. Adaleti demokratlar ve oligarklar arasında özgürlük bağlamında ikiye ayırmak anlamsızdır bu koşulda. Çünkü, Aristo, doğası gereği, adaletin bir otorite olduğunu belirtmektedir.

Bu, Commager'e göre de bir hayli çetrefil bir olgudur. Çünkü, bir yandan bireye genel düşüncenin oluşumu içinde rol alma ve pay sahibi olma fırsatını vermekte, bu yoldan onun demokratik özgürlüğünü, hakla-

---

[25] Rousseau'nun anarşi konusundaki görüşlerini hatırlatıyoruz.

[26] Henry Steele Commager, *Commager on Tocqueville.* Columbia and London: University of Missouri Press, 1993, 58.

[27] Leo Strauss, *What is Political Philosophy and Other Studies.* Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959. 81, n.1.

[28] Aristo, *Politics,* C. Lord'un çevirisi, girişi, notları ve sözlük ile. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

rını ve demokrasinin oluşturduğu *kişiliğini* ilk kez idrak etme fırsatını yaratmakta fakat öte yandan da düşüncesinin içeriğinin önemini azaltmaktadır. Çünkü, düşünce çoğunluğun malı veya üretimidir. Tocqueville, bu yoklamayla aslında Rousseaucu temel yaklaşımı bir anlamda tersine çevirmekte ve kendi düşüncesini (Rousseau'da 'iradesini') kendi kararıyla değiştirmeyen kişiden demokratik süreçte kuşku duyulduğunu vurgulamaktadır.

Bu noktayı vurgulayan Lawler, Tocqueville'in Rousseau'ya katıldığını belirtiyor. Bununla birlikte, Lawler'a göre bu katılım, Aydınlanmanın insan aklı ve ruhu üstündeki 'yıkıcı' etkilerini aşmakla başlar.[29] Öte yandan, Lawler, Hennis'in bir yargısını anımsatarak görüşünü farklılaştırmaktadır. Hennis, Tocqueville'de Rousseau'ya karşı olan bir tek satırın bulunmadığını dikkatle kaydeder.[30] Fakat, Lawler, iki kişilik arasında şu ayrımı yapar: Rousseau'ya göre Aydınlanmacı demokrasinin yarattığı sorunları çözmenin yolu *radikal demokrasidir*. Oysa Tocqueville ne kuramda ne de eylemde radikal olmuştur ve bu farklılık daha birçok noktada kendisini göstermektedir.[31] Nitekim bu noktanın üstünde Lamberti de durur. Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* isimli kitabının 1. cildinin birinci bölümünde Amerikan demokrasisini Rousseau'nun Fransız Devrimi hakkındaki kavramlaştırma ve tutkularının karşısına yerleştirdiğini ve ona aynı düşüncelere onunla karşı çıktığını belirtir.[32] Bununla birlikte Rousseau'yla Tocqueville arasında aşılmaz bir çelişkinin bulunmadığını, hiç değilse farklı anlamlar yüklese de Tocqueville'in Rousseaucu düşüncenin kilit kavramlarını kullandığını veya onların etrafında döndüğünü belirtmek gerekir.[33] Gene de Lawler'ın Rousseau'yu *'ahlâki tarih'* Tocqueville'i de *'siyasal bilim'* yazarı olarak nitelendirmesi kabul edilmesi gereken bir önermedir.

HUKUK, YASA, HAK VE TOCQUEVILLE

Nitekim Tocqueville, yukarıda değinilen sorunun bir çözümü olduğunu işaret etmektedir. Demokrasilerde önemli olanın *düşüncesiz olmamak* olduğunu belirterek, kişiden istenenin özgül bir düşünceye sahip olması olduğunu belirtmektedir. Bu, kuşkular olsa da kişiler arasında etkileşimi artıran ve 'onları birbirine bağlayan' bir ortam yaratmaktadır (187). Bu,

---

[29] P. A. Lawler, "Introduction", içinde Lawler, *Tocqueville's Political Science*.xxi.
[30] William Hennis, "Tocqueville's Perspective", içinde ibid., 59-90. Zikreden Lawler, ibid., xxi.
[31] Ibid, xxii.
[32] Jean-Calude Lamberti, "The Ways of Conceiving the People", in Kan Masugi, ed., *Interpreting Democracy in America*: Maryland: Rowman & Little Publishers, Inc., 1991: 6.
[33] Bkz., Joshua Mitchell, *The Fragility of Freedom*, 66-77.

bireylerin kendi kendilerine yeterliliklerinin en son haddine vardığı durumdur. McKena, Hobbes ve Locke'un düşünce farklılığından doğacak kötücüllükleri aşmak için önerdikleri *üst irade* yaklaşımını, Tocqueville'in, bu değerlendirmesiyle aştığını ve bunun da son derece güçlü bir dayanak oluşturduğunu vurgulamaktadır.[34] Bu, gene Lawler'a dönecek olursak, 'daha alçakgönüllü bir sivil erdem' yaratma çabasının da başlangıcıdır. Dolayısıyla burada karşılaşılan en önemli olgu haklar meselesidir. Ne var ki, hak olgusuna özgürlükleri aşarak geçmek mümkün değildir. Lamberti'nin sınıflandırmasıyla söylemek gerekirse Tocqueville'de beş tür özgürlük bulunmaktadır. Bunlar, i) bireysel özgürlükler, ii) dinsel özgürlük, iii) bir araya gelme özgürlüğü, iv) basın özgürlüğü, v) seçim özgürlüğü.[35]

Bu, Lambert'e göre ilginç bir durumdur. Çünkü, Tocqueville'in saptadığı bu özgürlükler 1789'un 'ruhu' ile tanımlanmıştır. 1789 ise bu özgürlüklerin bir bölümünü genişletmiş fakat bir bölümünü de yeniden tanımlayarak belli bir denetim altına almıştır. Bu süreç, Tocqueville'de, hukukun üstünlüğü ilkesi etrafında tartışılmalıdır. Burada gene Lamberti'nin bir saptamasına başvurmak gerekirse, Tocqueville, hukuka, daha doğru bir tanımlamayla *yasalara* boyun eğmekle özgürlüğün sağlanabileceğine inanan bir gelenekten gelmektedir.[36] Bu bağlamda Tocqueville, klasik liberal doktrinin cevap aradığı temel sorular etrafında kalmaktadır. Lamberti, buradaki ana sorunun yasayla bireysel hak arasındaki ilişki olduğuna değinmektedir. Buna göre acaba yasa hangi koşullar altında bireysel haklara saygılı olacaktır.

Lamberti, bu soruya üç yanıt vermektedir. i) yasa, yargının *tadat edilemeyen* ilkelerine bağlı olarak hazırlanabilir. Burada kaynak akıl olduğu kadar vahiy de olabilir.[37] ii) Adil bir yargının ve yasalar düzeninin oluşabilmesi yasanın egemen geleneklere uygun biçimde, onları gözeterek ve onlarla uyum içinde hazırlanmasına bağlıdır. iii) Hukukun üstünlüğü egemen otoriteden aldığı güçle veya o otoritenin gücüyle sağlanabilir.[38] Tocqueville, Lamberti'ye göre üç temel hak alanı tanımlayarak bu olgular etrafında gelişen bir hak anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Bu hak

---

[34] George McCenna, "Can Liberalism Cast Out Liberalism", içinde Kenneth L. Grasso and R. H. Punt, ed., *A Moral Enterprise: Politics, Reason and the Human Good*. Wilmington, Deleware: ISI Books, 2002. 217.

[35] Jean-Claude Lambert, *Tocqueville*, 78.

[36] Ibid., 84.

[37] Akıl ve vahiy ilişkisinin yasa bağlamında geliştirilen bir tartışması için bkz., Alan M. Dershowitz, *The Genesis of Justice*. New York: Warner Books, 2001.

[38] Ibid, 86.

kategorileri, Tocqueville'e göre *ilâhi, ahlâki ve siyasaldır*.[39] Bu bağlamda Tocqueville'e göre bir yasanının otorite sağlayabilmesi geçerli olabilmesiyle ilgilidir. Fakat o geçerliliğin sağlanabilmesi de ancak yasanın dayandığı yasaların herkes tarafından kabul edilmesine bağlıdır.[40] Tocqueville, bu doğrultuda şu muhakemeyi yapmaktadır. Yasa, yargının ve aklın egemenliğidir. Bu anlamda yasa belli bir evrenselliğe dayanmalıdır. Tocqueville, bu yönde Montesquieu'nün temel önermesinin ardındadır.[41]

Bu, iki yönde gelişir. Öncelikle Tocqueville, yukarıda değindiğimiz *üretken ilke* kavramını, yani her toplumun temel dayanağı olan bir kavrama sahip olduğu düşüncesini büyük bir olasılıkla Montesquieu'den almıştır. Montesquieu'nün 'ruh' (*spirit)* dediği kavramla Tocqueville'in 'üretken ilke' dediği kavram arasındaki yakınlık açıktır.[42] İkincisi, bilindiği üzere Montesquieu meşhur kitabında yasayla ilgili olarak "Yasa, genel olarak, insan aklıdır...Farklı ulusların siyasal ve sivil yasaları insan aklının uygulandığı ve çözüm aradığı özel durumlardan başka bir şey değildir"[43] tanımını getirmektedir. Tocqueville de buna koşut olarak yasanın 'erkin katıksız uygulaması' (14) anlayışı içindedir. Bu anlamda da Tocqueville, çok tartışılan temel önermesini kurar ve *yasanın gelenekler bağlamında biçimlenmesi gerektiğini* öne sürer; bu hususta ısrarını sonuna kadar korur. Hiç değilse bu iki olgu arasında bir koşutluk olmalı, kurulmalıdır.

Tüm bu olgular bizi Tocqueville konusunda belli bir kavşağa getirmektedir. Bu kavşakta bir kesim Tocqueville'in tam da bu iddiaları bağlamında liberal doktrinin en önemli kişiliklerinden birisi olduğunu belirtirken, bir başka grup bu tanımın Tocqueville'e uymadığını öne sürmektedir. Bu kesim Tocqueville'in liberalizmini tartışırken iki noktanın üstünde durur. Tocqueville eğer liberalse bu 'yeni bir tür liberalizm' olmalıdır. İkincisi, Tocqueville, doğrudan doğruya liberal olmayan (*illiberal*) bir kişidir.[44]

---

[39] Ibid, 87.

[40] Ibid.

[41] Tocqueville'in Montesqieu'nün tam anlamıyla bir 'çömezi' olduğu konusunda hayli yaygın araştırmalar mevcuttur. Bkz., "Melvin Richter, 'The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu", içinde M. Richter, ed., *Essays in Theory and History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970. Ayrıca şu daha eski tarihli kaynak da bu konuda bir hayli ilginç görüşler sergilemektedir: G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*. New York: Oxford University Press, 1938.

[42] Roger Boesche, "The Prison: Tocqueville's Model for Despotism", *Western Political Quarterly* 33 (1980): 550-63.

[43] Montesquieu, I.3.

[44] Wilhelm Hennis, "Tocqueville's Perspective", 81.

Bu yaklaşım literatürde son derece ağırlıklı bir yer işgal eder. Sorun sadece Tocqueville'le sınırlı da tutulmaz üstelik. Onun görüşlerinden hareketle liberalizmin temel sorunsalları ele alınır ve irdelenir. Bizim bu makaledeki temel amaçlarımızdan birisi de liberal kuram içinde Tocquevilleci düşüncenin konumunu ve niteliğini saptamak olduğundan bu noktaya nasıl gelindiğini iki hususu vurgulayarak açıklamak istiyoruz. Bunu saptarken Tocqueville'in demokrasi konusunda *ikili* düşünceler içinde olduğunu, bir yandan onu yüceltirken bir yandan da onun kendi kendisine yetersizliğini sürekli gündeme getirdiğini bir daha belirtmek isteriz. Bunu belki dönemin koşulları içinde ele almak ve değerlendirmek gerekir. Montesquieu'nün 'kendisine güvenen' tavrı bir yana bırakılacak olursa bu ikili düşünce Rousseau'da da kendisini göstermektedir. Burada önemli olan husus Tocqueville'in liberal düşüncenin en önemli isimlerinden birisi olarak kabul edilip edilmeyeceğidir. Bizim analizimiz bu noktayı aydınlatmaya dönük olacaktır. Bu amaçla despotizm konusunu, ki Tocqueville'de en önemli rolü oynayan kavramdır, ele alarak başlamak istiyoruz.

II. *TOPLUM OLMAYAN TOPLUM* VE DESPOTİZİM

Buraya kadar değindiğimiz üç temel olgu, eşitlik, birey/kamu ilişkisi ve özgürlükler Tocqueville'in düşüncesinde kilit rolü oynayan kavramlardır. Bu kavramların gelip dayandığı ve Tocqueville'i çağdaş siyasal kuram içinde de (bir siyasal kuramcı olmamasına karşın)[45] sürekli olarak gündemde tutan olgu *despotizmdir*. Gerçekten de despotizm Tocqueville için de onun yandaşları ve karşıtları için de en önemli bağlamı meydana getirir.[46] Burada şunu belirtmek gerekir. Çağdaş siyasal kuram, gerçek anlamında ele alındığında, bugün için despotizm kavramıyla ilgili değildir. Demokrasinin demokrasiyle aşılmaya çalışıldığı bir çağda bunu doğal karşılamak gerekir. İkinci husus Tocqueville'in yaşadığı ve yolculuğunu yapıp kitaplarını yazdığı dönemden bu yana geçmiş olan zamanın uzunluğudur. Bununla birlikte, başlangıçta, Giriş bölümünde değindiğimiz üzere demokrasi tartışmaları bitmiş değildir. Demokrasi tartışmalarının

[45] Tocqueville'in yapıtının 'bilimsel olmayan' karakteri hakkında bkz., Wilhelm Hennis, "Tocqueville's Perspective: Democracy in America: In search of the 'new science of Politics'", içinde P. A. Lawler, ed., *Tocqueville's Political Science*. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1992. 61. Buna mukabil bu konudaki temel kaynak olarak Hennis şu metni zikretmektedir: O. Vossler, *Alexis de Tocqueville, Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt: Klostermann, 1973.

[46] Tocqueville konusunda yapılan araştırmaların ortaya çıkardığı çok farklı değerlendirmeler ve bunların sayıca da çokluğu için bkz., Robert Nisbet, "Many Tocquevilles", *The American Scholar*, 46 (1976/77), 59-75.

bitmesi bir yana demokrasiyi göreli olarak daha eksiksiz uygulayan liberal demokrasilerin iç tartışmaları da kesilmemiştir.[47] Bütün bu bağlamı yaratan asıl öge ise *despotizm* kavramının yerini alan *otorite* kavramıdır.

Bu muhakeme doğrultusunda açık veya gizli otoritenin bugünkü demokrasilerin temel sorununu oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu da gene gelip demokrasinin iç mekanizmalarında düğümlenen bir hususstur. Bir açıdan bakıldığında dünyada işletilmesi en kolay yönetim olarak görünen demokrasi bir başka açıdan son derece ağır sorunlar doğuran bir süreçtir. Bu da demokrasinin en temel ilkelerinden birisi olan *çoğunluk* kavramından kaynaklanmaktadır. Buna bağlı olarak demokrasinin ikinci önemli olgusu, daha kaba(taslak) bir ifadeyle söylemek gerekirse, bir *halk* yönetimi olan bu sistemin *seçkinler* konusunda ne yapacağını hâlâ tartışıyor olmasıdır.

Tocqueville, bu iki hususta temel görüşlerin serimlenebilmesi için en önemli çıkış noktalarından birisini oluşturmaktadır. Tocqueville'in bu düşüncelerinin kaynağı, getirdiği toplumsallık kurgusudur. *Toplum ve birey* ile, *çoğunluk ve birey* arasında kurduğu ilişkiler, Tocqueville'i, Wolin'in kitabında belirttiği üzere, farkında olmadan farklı bir toplum tasavvuruna itmiştir.[48] Bu tasavvur en geniş anlamda *toplumsuz bir toplum* oluşturmaktır. Bu düşüncenin kaynağını kısmen yukarıda toplum-kamuoyu ve hattâ düşünce özgürlüğü konularını ele alırken saptamış bulunuyoruz. Bununla birlikte burada analizi daha ayrıntılı olarak geliştirebiliriz.

1. TOPLUM OLMAYAN TOPLUM: DEMOKRASİNİN SINIRI

Manent, yaptığı çözümlemede Tocqueville'in düşüncesinde demokrasinin toplumsal hiyerarşi eşitsizliklerini ortadan kaldıran bir *önceliğe* sahip olduğunu belirtmektedir. Bu, sanıldığından daha önemli bir yorumdur. Çünkü Yunan ve Roma demokrasilerinden çağdaş demokrasilere geçişte atılmış en önemli adımlardan birisidir.[49] Ne var ki, bireysel eşitsizliklerin olmadığı bir toplum, daha önce gördüğümüz üzere Tocqueville'de sorunlu bir alanı meydana getirir. Tamamen bireysel ve bağımsızlığa dayanan bir yapı Tocqueville'de sonuna kadar savunulmaz. Bununla birlikte her şeyin özgürlüklere bağlandığı bir toplum Tocqueville için başka bir nedenden ötürü de sorunlu görülmektedir. Bu, demokrasinin *sonunu*, son evresini getirecek süreçtir. Hattâ, Tocqueville, bu sürece erişildiği kanı-

[47] Bu konuyu 'Foucault' bağlamındaki tartışmamız için bkz. Hasan Bülent Kahraman, "Leviathan Liberalizm Sularında Görüldü: Liberalizm-Hobbescu Devlet Gizli İlişkisine Ussallık Bağlamında Bir Yorum Denemesi", *Doğu Batı*. No. 28, Ağustos-Eylül-Ekim 2004; 99-129.
[48] Sheldon Wolin, *Tocqueville*.
[49] Pierre Manent, *Tocqueville*, 12.

sındadır: "Batı'da demokrasinin sonuna geldiği gözlemlenmektedir... Bu toplumda (Amerika'da) halk sadece büyük isimlerin ve büyük servetlerin etkisinden uzak değildir. Aydınlanmadan türemiş *doğal aristokrasinin* ve erdemlerin etkisinden de uzaktır. Batı'nın yeni devletleri belli bir yerleşik nüfusa bağlıdır. Fakat ortada henüz bir toplum bulunmamaktadır" (50-51. Vurgulama benim).

Burada birkaç kavramı açıklamak gerekir. Bunlardan ilki, doğal aristokrasidir. Tocqueville bununla Aydınlanmanın doğurduğu entelektüelleri, *filozofları* fakat hepsinden önemlisi Jakoben politik sınıfı kastetmektedir. İkincisi, erdemler kavramı da Tocqueville'de Rousseaucu bir anlayışla ifade edilmekte ve her şeyin ötesinde bir ussal tapınmayı belirlemektedir. Tocqueville'in böylesi bir yapı karşısında daha ezoterik bir bireysellik tasavvurundan yana olduğu bellidir. O da kendisini Tocqueville'in dinle toplum ve birey arasında kurduğu ilişkide gösterir. Manent, bu noktaları irdelerken Tocquevilleci düşüncenin ne kadar muğlak olduğunu öne sürmekte ve böyle bir toplumun, özellikle de bireysel etkilerin olmadığı bir toplumun[50] toplum sayılamayacağını, bunun ancak bir *toplum olmayan toplum (dis-society)* sayılması gerektiğini vurgulamaktadır.[51] Manent'in yorumuna göre Tocqueville'in demokrasi bağlamında aradığı budur ve bu, demokrasinin sınırları konusundaki gerçeğin *demokrasi hakkındaki gerçek* olmadığını belirtmektedir.[52] Gene Manent'e göre Tocqueville'in yukarıdaki alıntıda tanımladığı toplumlarda demokrasinin gerçek anlamda temellendiğini söylemesi ve bunlarda demokrasinin sonuna gelindiğini vurgulaması çarpıcıdır. Çünkü, bu, demokrasinin bir hayli abartılmış bir imgesidir. Bu bağlamda demokrasinin bize sunduğu veya eş anlamıyla demokrasinin bu toplumlarda ortaya çıkması bize demokrasinin (ancak) toplum olmayan toplumlarda temellenebileceği düşüncesini açmaktadır.[53]

Burada ilginç olan şudur. Tocqueville, bu değerlendirmesiyle toplumsuz bir toplum tanımını getirirken demokrasinin iç sınırlarını da belirtmiş oluyor. Onun, buradan vardığı ikinci kavram *çoğunluk tiranlığı* kavramıdır. Bu kavram iki nedenden ötürü önemlidir. Bir yandan Tocqueville'in getirdiği demokrasi tanımının sınırlarını belirlerken öte yandan daha da hassas bir noktayı öne itmekte ve demokrasinin bir üst denetim mekanizmasına gereksinimi olup olmadığını dolaylı olarak sormaktadır. Manent

[50] Bireysel etkiler sorunsalını daha önce ele almıştık.
[51] Manent, *Tocqueville*, 12.
[52] Ibid. Benim vurgulamalarım.
[53] Ibid.

kaleme aldığı bir başka çalışmasında bu noktayı biraz daha derinleştirmiştir.

Buna göre, Tocqueville, Amerika'da demokrasinin toplumsal yapının üstünde olduğunu fark etmiştir:

> Bu da özcü bir biçimde ortaya koyulmuş olan halk egemenliğinin siyasal dogma halidir. Halk egemenliğinin egemen olduğunu söylemek her yurttaşın salt kendisine veya temsilcisine itaat ettiğini belirtmektir. Bu anlamda toplumsal olmayan toplumsal durum hem toplumsalın en son halidir hem de demokrasinin *negatif* konumudur. Çünkü bu, modern toplumlarda, sivil toplumla siyasal kurumlar arasındaki ayrının temel bir ayrım olmadığını vurgulamaktır. İkisi de neyse odur. İkisi de varlığını ancak ortak bir projenin oluşması için zorunlu olan birer kurumdur ve bunun ötesine geçmezler. Dolayısıyla Tocqueville'in demokrasi düşüncesi ne *sivil ne de siyasal düzene dayanır*. Bu, insanlar arasındaki ilişkinin çok özel bir halidir. Paradoksal bir biçimde bu özel durum kendisini *ilişkinin olmamasıyla* ifade eder.[54]

Bu açıklama bize Tocquevilleci demokrasi düşüncesi içinde 'en gelişmiş haliyle' tasavvur edilen demokrasinin sınır koşullarını belirtmektedir ki, o da *toplum olmayan toplum* durumudur. Bununla Tocqueville kurduğu demokrasi tasavvurunun iç sınırlarını ortaya koyarken demokrasinin çok önemli bir ilkesinden de dolaylı olarak söz açmaktadır. Bu, demokrasinin, toplumsal ilişkiler ağını dolayısıyla da toplumu ortadan kaldırırken kendisini nasıl sürdüreceğiyle ilgili bir husustur. Bu bağlamda Tocqueville, demokrasinin bir üst kuruma, denetimi sağlayacak bir üst irade veya yapıya ihtiyacı olup olmadığını sormaktadır. O sorunun ele alınıp tartışılacağı alan, Tocqueville'in *demokrasi tehdidi* dediği geniş ölçüde *çoğunluk tiranlığı* bağlamında ele aldığı sorunsaldır.

2. ÇOĞUNLUK TİRANLIĞI VE DEMOKRASİ KORKUSU

Tocqueville için, tanımladığı *yeni despotizmin* birkaç kaynağı vardır. Bunların başında Rousseau'dan devraldığı düşünceler gelmektedir. Modern insanın sanayi toplumlarında ve onun yarattığı diğer *yordamlar (ethos)* içinde mutsuz olacağını sadece öngörmekle kalmamış bunu Rousseau'dan daha fazla gözlemlemiştir de. Bu Tocqueville'in liberalizm karşısındaki ürküntüsünün de başlangıç noktasıdır. Bu, iki kanattan doğan bir olgudur. Sadece Tocqueville'in Amerika'daki gözlemlerine ve o bağ-

[54] Pierre Manent, "Tocqueville: Liberalism Confronts Democracy", içinde *An Intellectual History of Liberalism*, çev. R. Balinski J. Siegel'in önsözüyle. Princeton: Princeton University Press, 1994. 105. Vurgulamalar benim.

lamda söylediklerine dayanmaz. Aynı zamanda Fransa'da yaşadıklarından da çıkardığı bir sonuçtur. Wolin'in açıkça gösterdiği gibi Tocqueville'in demokrasiyle ilgili görüşlerinin önemli bir bölümü III. Napoleon Fransa'sında oluşmuştur. Bu sürecin en ilgi çeken yanını da Napoleon'un kendisini bir plebisitle halka onaylatması gelmektedir.[55]

Tocqueville için bu *demokratik çarlıktır*. Burada sorun artık bir itaat sorunu olmaktan çıkmıştır. Daha önceki dönemlerin despotizm bağlamında öne sürülebilecek en önemli olgusu bu iken, artık kitle veya onu oluşturan *insan tekleri despotizmi bir itaat sorunu olarak yaşamamakta, despotizmi bizzat seçme özgürlüğüne sahip bulunmaktadırlar*. Despotsa bu anlamda artık kimliği olmayan birisidir. Bu aynı zamanda despotizmin yapısal dönüşümünü de işaret etmektedir. Despotun gücü artık despotizmi uygulamasından değil, onu kabul ettirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Tocqueville, "despotizm kendisini despotizme veren kişiden çok onu uygulayan kişiyi bozar *(corrupts)*" demektedir (325).

Bu anlamda, Lively'nin tanımı son derecede önemli ve yerindedir. Lively, Tocqueville'in yaklaşımını sadece kendisiyle bağlı saymamaktadır. Bunun soybilimsel bir süreç yarattığına işaret etmektedir. Max Weber'in saptamaları bu sürecin en son biçimini oluşturmaktadır.[56] Buna göre güçlü egemenlik, yerini ussal olarak meşrulaştırılmış egemenliğe bırakmaktadır. Bu, Tocqueville'in olduğu kadar Weber'in de temel yargıları arasındadır. Burada modern demokrasilerin ana çelişkisi ortaya çıkmaktadır. Aristokratik ve monarşik dönemin egemenliği ve kabulü yer değiştirmiştir. Daha önce, 'kabul' egemenliği hazırlarken artık egemenlik kabulü oluşturmaktadır.[57]

Tocqueville, 'itata giden gizli yol' dediği bu durumu şu şekilde ifade eder: "Bu artık (antikiteyle karşılaştırıldığında-hbk) çok daha ılımlı ve yumuşak bir geçiştir; egemenlik insanları artık onlara işkence yapmaksızın teslim alacaktır" (304). Ayrıca egemenliğin niteliği artık egemen tarafından değil, bizzat ona itaat edenler tarafından tanımlanmaktadır. Bunların özgür insanlar olması bir şeyi değiştirmeye yetmemektedir. Bu anlayışla bakıldığında bireyliğin daha fazla özgürlük sağlaması yanında yeni despotizmi yaratma gücü Tocqueville'in sürekli hatırlattığı bir husustur.

---

[55] 1851 yılında Fransa'da Louis Napoleon bir darbeyle iş başına geldikten sonra halk oylamasına gitmişti. 8 milyon Fransızın (çok büyük çoğunluğu erkek) yaklaşık 7.5 milyonu darbeye onay verirken sadece 650 bin kişi karşı oy kullanmıştır. Bu durum yani egemen otoritenin neredeyse mutlak denecek bir çoğunlukla seçilmesi/onanması Türkiye'de 1981 yılında yapılan anayasa referandumunu hatırlatmaktadır.

[56] Jack Lively, *The Social and Politcal Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford: Clarendon Press, 1962. 117-120.

[57] Ibid., 119.

Hattâ bu anlamda sivil toplum, demokratik düzende daha da 'risk'li bir nitelik kazanmaktadır. Çünkü artık bir düzene sahip olmayı gereksinen sivil toplumun kendisidir. Bunun da siyasal toplumun dışındaki bir merkezden empoze edilmesine gerek bulunmamaktadır. Sivil toplumun bizatihi kendisi yukarıda tanımlanan mekanizma içinde bu süreci yaratmaktadır. Fakat burada işaret edilmesi gereken bir başka nokta da şudur. Tocqueville'deki despotizm anlayışı sadece çoğunluk kararıyla sınırlı değildir. Kitabının çok bilinen ve çok atıfta bulunulmuş paragrafında belirttiği üzere Tocqueville, insanlar arasındaki iletişim kopukluğunu ve dozu giderek artan bireyciliği de despotizmin en önemli temellerinden birisi olarak görmektedir (II-336).

Bu anlamda bireycilik öncelikle kamusal yaşamın erdemlerini tahrip edecektir. Bu yönden baktığında Tocqueville'in, Amerika'daki demokrasiyi 'tehlikeli' gördüğünü söylemek gerekir. Nitekim *Amerika'da Demokrasi*'nin II. cildi bütünüyle demokrasinin bu yöndeki sorunlarına eğilmiştir ve adeta I. ciltte tanımlanan demokrasi düşüncesini Tocqueville, bu yapıtıyla değillemeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Tocqueville, gerçek özgürlüğün sağlanabilmesi hususunda ısrarlıdır ve bunun en güçlü yolu olarak merkezî hükümet yetkilerinin azaltılmasını yerel hükümetlere geçilmesini görmektedir (60, 144). Bu nedenle ABD'nin dünyada demokrasi konusunda varılabilecek en uç ve kusursuz noktaya 'sanki Tanrı hazırlamışçasına' vardığını ve halkın da o toplumda Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğine benzer bir egemenlik içinde olduğunu söyler. Oysa Tocqueville, gerek yöneticilerin ve politikacıların gerekse insanların merkeziyetçilik yönünde eğilimleri olduğunu belirtmekte ve bu hususta dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Hattâ yurttaşın bu yönde eğitilmesi gerektiğini de dile getirmektedir. Buradan hareketle en önemli görüşünü açıklar ve kendi içinde özgür olan halkın her istediğini yapmasını ve yaptığı her şeyin doğru olarak nitelendirilmesini "saygısızca[58] ve reddedilmesi gereken bir düşünce (*maxim*)" olarak gördüğünü söyler (259). Nihayet Tocqueville ve son ve belki de en çok tartışılan görüşüne erişerek şunları belirtir: Birleşik Devletler'deki çoğunluk gücü "kendi içinde (kendisine) zararlı ve gelecek açısından tehlikelidir" (256). Bu nedenle Birleşik Devletler dolaylı demokrasiye geçmelidir (205).

Buna karşı Tocqueville'in bulduğu çare oldukça 'sorunlu'dur. Amerika'dan bir dostuna yazdığı mektupta bu çareyi dile getirir: "Mükemmel yönetim, kapsadığı herkesin söz sahibi olduğu yönetim değildir. Bu hü-

[58] Tocqueville'in burada kullandığı sözcük '*impious*'tur. Bu da 'Tanrı'ya veya ana babaya karşı saygısızlık' yani bir üst otoriteye başkaldırma anlamına da gelen bir tepkiyi içerir.

kümet en yüksek ahlâki ilkelere sahip ve entelektüel eğitime sahip sınıf tarafından yönetilen hükümettir."[59] Buna bağlı olarak Tocqueville, "demokrasi, özünü, çoğunluğun mutlak egemenliği oluşturduğu için en iyi yönetim tarzı olamaz" (254) diye açıkça yazmaktadır. Bunu izleyen bölümde de 'buruk bir biçimde' demokrasi tasavvurunun en önemli önermesini yapmaktadır: "Acaba güçleri Amerika'da olduğundan daha fazla merkezileşmiş, halkın kamu yönetimi üstündeki doğrudan etkisinin daha azaldığı, buna mukabil belli haklarla donatılmış her yurttaşın hükümet yönetimine katılacağı bir demokrasi tasarlamak mümkün olamaz mı?" (254). Tocqueville'in çoğunluk egemenliği söz konusu oldukça bunun gerçekleşemeyeceği hususunda çok ciddi endişeleri vardır. Bu egemenliğin etkin olduğu bir toplumda en yüksek erdemlere ve değerlere, en gelişmiş entelektüel birikime sahip kişilerin o 'kalabalığa sızıp' yukarıya tırmanamayacağını öne sürer (329).

Bu belli bir imkânsızlık noktasıdır. Tocqueville kendi iç çelişkilerinin sınırına gelmiştir. Buradan daha ileri gitmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, bu 'korku' ve kuşku sadece Tocqueville'e ait değildir. Özellikle Amerikan anayasal demokrasisinin kuruluş döneminde Hamilton'un başını çektiği grup bu düşünceyi şiddetle savunmuştur. Hamilton, çoğunluğun, halkın sesinin Tanrı'nın sesi olduğunun çok söylendiğini fakat bunun modası geçmiş bir düşünce niteliği taşıdığını belirterek zenginlere yönetimde daha geniş bir yer verilmesi gerektiğini söyler. Buna karşılık Jefferson, "halkı yöneten *kendisine* inanmayacaksa başkasına nasıl inanacak" diye sorarak bu görüşün karşı kanadını oluşturmuştur. Bu görüşün özellikle Amerikan demokrasisi içindeki gelişimi ilginç bir seyir izlediği kadar literatürde de farklı yorum ve yaklaşımlara yol açmıştır. Buna göre egemenlik halka ait olmalı fakat halkın kararı ancak doğru olduğu durumlarda geçerlilik kazanmalıdır. Halk gerçek egemendir fakat ancak kontrol ilkeleriyle (*checks and balances)* denetim altında tutulduğu sürece bu geçerli bir ilkedir. Erkin yozlaştıracağı düşüncesi bu muhakemeler üstünde kuşkusuz etkilidir ve bu süreç bizi Tocqueville'in 'modern tiranlık' diye nitelendirilebilecek kavram içindeki yerine ve rolüne taşımaktadır.

III. MODERN TİRANLIK VE DEMOKRASİ ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA TOCQUEVILLE VE ARENDT

Çağdaş dünya içinde diktatoryal yönetimler üstünde düşünen belki de en önde gelen siyasal felsefeci Hannah Arendt'tir. Arendt'in siyasal litera-

[59] Zikreden, Edward C. Banfield, "The Illiberal Tocqueville", 247.

türe geniş ölçüde kabul ettirdiği iki kavramdan birisi *totaliteryanlık* diğeri de *tiranlıktır*. Totaliteryanlık kavramını 'bulan' veya mevcut anlamı içinde kullanan ilk kişi elbette Arendt değildir. Bununla birlikte antikitenin yeniden yorumlanmasıyla tiranlık kavramının gündelik hayata uygulanması ve 20. yüzyılın iki büyük yönetiminin Hitler Almanya'sı ve Stalin Rusya'sının bu bağlamda değerlendirilmesi geniş ölçüde Heidegger ve Jaspers'in öğrencisinin çabaları sonucudur.[60] Bununla birlikte Arendt tiranlık kavramını özel bir durum olmaktan çıkarmış, belli niteliklere sahip tüm toplumlara ve yönetim biçimlerine uygulamıştır. Ayrıca, Arendt'teki tiranlık kavramı bir 'soybilimsel' kavram olmaktan çok, bir *durumun* adıdır. Bununla birlikte, Arendt örneğin Stalinist uygulamalar ve Hitlerci yöntem arasında önemli farklar görmekte ve bu iki yapının birbirinden önemli ölçüde ayrıldığını düşünmektedir.[61]

Buna mukabil Tocqueville'deki despotizm daha genel ve hattâ biraz zorlanarak söylenirse daha *kurucu* nitelikler taşıyan kavramlardır. Tocqueville, her toplumda, üstelik de demokratik olanlarda tiranlığın belli koşullar altında *jenerik* bir kavram olarak ortaya çıkabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla despotizm Tocqueville'de ortadan kaldırılması gereken bir kavram olsa da *yapısal* bir olgudur. Oysa Arendt bu kavramı bir *hastalık* olarak görmektedir. Bu anlamda Boesche, iki düşünürün birbirine yakın anlamda kullandıkları aynı kavramlar arasında zıtlıklar ve benzerlikler bulunduğunu saptamaktadır.

ZITLIKLAR

1. Arendt'in tiranlık bağlamında üstünde durduğu ilk husus liderliktir. Arendt, bunun tiranlık ve despotizm bağlamında ortaya çıkmış bir kavram niteliği taşımadığını vurgular fakat tiranlık için liderlik olgusunun zorunlu olduğunu belirtir. Tiranlıkla liderlik ilişkisi önce lider olmakla başlayan sonra iktidarı elde tutmakla devam eden bir süreçtir. Buna mukabil Tocqueville'deki despotizm herhangi bir tanımlı kişiliğe ve kuruma bağlı değildir. Despotizmin lideri olarak görülecek kişi (tiran) daha önce belirttiğimiz gibi kimliksizdir, anonimdir. Bu, insanlar arasındaki doğal davranışlardan da kaynaklanabilecek bir durumdur. Dolayısıyla her güçlü hükümet, içinde bu niteliği taşır. Fakat daha önemli olanı, tiranlığın bir çoğunluk iradesi olarak ortaya çıkmasıdır. Tiranlığın yeni ve önemli rolü budur ve bu da bir temsil meselesidir. Boesche bu anlamda Tocqu-

[60] Farklı yerlerde de bu kavram üstünde düşünmeye devam etmesine karşın bu konudaki temel yapıt olarak bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcaourt, Brace, Javonovich, 1973.

[61] Ibid., xxvii-xxviii, 460-461, 419.

eville'in çok önemli bir kavram geliştirdiğini ve temsil bağlamında ortaya çıkan bu sorunu tanımlamak için *'tiyatrosal (theatrical) temsil'*[62] kavramını geliştirdiğini vurgulamaktadır.[63]

2. Arendt'in liderlik kuramının arkasında çok etkin ve örgün bir parti kavramı yer almaktadır. Bu parti aynı zamanda hızla değişebilme ve yüksek derecede hareket edebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla Arendt partiyi bir *hareket* (*movement*) olarak nitelendirmektedir. Bu anlamda bu tür partiler Arendt'e göre sınıfsal çıkar temelinde oluşmuş partilerden farklıdır ve daha ziyade ideolojilerin temellendirildiği örgütlerdir. Dolayısıyla 'hareket' olan partiler sıradan bir siyasal partiden oldukça farklıdır. Buna mukabil Tocqueville'de ortaya çıkan parti ayrımı *büyük* ve *küçük* partiler şeklindedir. Büyük partiler genel sorunlar ve çıkarlarla ilgilidir. Küçük partilerse kendilerine dönüktür ve gündelik temelde siyaset yaparlar, bir ilke üstüne oturmazlar. Dolayısıyla Tocqueville bir büyük parti özlemi içindedir ve bunun toplumsal yapı açısından gerekli ve önemli olduğunu düşünmektedir. İki düşünür arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkar. Arendt bir felsefe temeline oturan partiden kaçınılması gerektiğini düşünürken, Tocqueville onu şiddetle savunmakta ve bir toplum için umut olarak görmektedir.[64]

3. Bizzat Arendt'in kendisinin de belirttiği gibi Tocqueville, döneminin ırkçı düşünceleriyle ilgilenmemektedir. Bu bağlamda Gobineau'nun daha sonra Avrupa üstünde çok etkili olan düşüncelerini "çok büyük bir ihtimalle yanlış" diye nitelendirmektedir. Tocqueville'in bu tür ırkçı düşüncelere uzak kalması bunun tiranlığa yol açacağına dönük endişelerinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Tocqueville için ırkçılık totalitaryen yapıların önemli unsurları arasında değildir. Buna mukabil ırkçılık Arendt'in totaliteryanizm analizinde önemli bir rol oynamaktadır. Nazi Almanya'sı ve Stalin Rusya'sının yayılmacı politikalarını Arendt onların arkasında yer alan 'pan-Germanik' ve 'Panslavik' yaklaşımlara bağlamaktadır. Ayrıca ırkçılık totalitaryen görüşlerin Darwinci bir model içinde yayılması için önemli bir kaynaktır. Nihayet Arendt için totalitaryen baskının en önemli kaynağı terördür. Bu Tocqueville'de hiç yer almayan bir husustur. Son olarak Arendt için baskıcı yönetimlerin en önemli öge-

[62] Tiyatrosallık kavramı sadece Tocqueville'e has değildir. Buradaki önem onun kavramı ilk kullananlardan birisi olmasından kaynaklanmaktadır. Kavram modern siyasal kuram ve düşünce içinde de çok farklı düşünürler tarafından ve çok ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır.

[63] Roger Boesche. *Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville.* Ithaca: Cornell University Press, 1987. 247. Tocqueville'de kavram şurada geçmektedir: *Democracy* II: 337, 339

[64] Roger Boesche, "Tocqueville and Arendt", 159.

lerinden birisi terör ve korkudur.[65] Bu bütünüyle yeni bir terördür ve sadece muhalifleri değil masum olanları da kapsamaktadır. Oysa bu husus Tocqueville'de hemen hiç bulunmaz.[66]

Bu farklar Tocqueville'in tiranlık anlayışının iç sınırlarını ve özellikle o düşüncenin zamanla bağlı olan boyut ve özelliklerini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Boesche aynı makalesinde Arendt'le Tocqueville arasında despotizm, tiranlık ve totalitaryen düşünce bağlamında önemli benzeşimler olduğunu da saptamaktadır. Bundan sonra ele alacağımız sivil toplum bağlamının daha iyi anlaşılması için bu değerlendirmenin gözden geçirilmesini de zorunlu görmekteyiz.

BENZEŞİMLER

1) İlk benzeşim yalnızlık ve tekillik konusu etrafında biçimlenmektedir. Arendt yalnızlığın modern insanın yaşadığı hattâ keşfettiği bir şey olduğu görüşündedir.[67] Bu, sınıfsal yapıların, cemaatlerin ve ailelerin çözülmesinden kaynaklanan bir sonuçtur. Modern dünyada insanlar çevreden ve toplumsal ilişkiden soyutlanmaktadır çünkü bu, sınıfların kitlelere dönüşümüdür. Böylece yalnız insanlardan oluşmuş 'kitle insanı' ve 'kitle toplumu' ortaya çıkmaktadır. Daha önceki dönemlerle modern dünya arasındaki ve totalitarizm bağlamındaki farkı bu husus meydana getirir. Önceleyen çağlarda yönetimler daha yakından denetleyebilmek ve yönlendirebilmek için insanları yalnızlığa ve yalıtıma doğru iterken modern dünya tiranlığı, insanların yalnızlaştığı bir yapının üstüne inşa edilmektedir. Bu yalnızlıkla birlikte insan tekleri toplumsal alandan koparılmakta ve tümüyle özel alanları içine kapanmaktadır. Yönetimler kamusal ilişkilerden koparılmışlıkları nedeniyle bu kişilerden türeyen herhangi bir muhalefetle karşılaşmamaktadır. Dolayısıyla modern despotizmler "insan teklerinden oluşmuş kitle hareketleridir."[68]

---

[65] Arendt'in bu konuda yaptığı önemli yorum şudur: Antikiteden beri şiddet siyasal yaşam için geçerli ve gerekli sayılabilmiştir. Özellikle düzeni sağlamak için bu kavram gerekli görülmüştür. Daha ileri aşamalarda da 'devrimci şiddet' olarak onaylanmıştır. Buna mukabil totalitaryen siyasetin şiddete yönelimi çok daha farklıdır. Çünkü bu yönetimler 'gerekli' olmadığı hallerde de şiddeti kullanmakta, bunu varlıklarını hissettirebilmenin bir yolu olarak görmektedirler. Ayrıca çok daha önemli olan husus bu şiddetin daima *görünür* olmamasıdır. *Gizli* kavramı esastır. Gizli bilgi, gizli polis, gizli proje yönetimlerin temel enstrümanlarıdır araçlarıdır. Arendt, *on Violence*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970. 55. Ayrıca, Arendt, *Totalitarianism*. 195-97.464, 456-457.

[66] Roger Boesche, "Tocqueville and Arendt", 160-61.

[67] Bu noktanın daha felsefi bir yorumu için bkz., Julia Kristeva, *Hannah Arendt*, çev. R. Guberman. New York: Columbia University Press, 2001. 141-143.

[68] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.323.

Tocqueville'in çözümlemesi de bu konuda Arendt'le çok yakın bir benzerlik içindedir. Tocqueville de demokrasinin gelişmesiyle birlikte feodalitenin çözüldüğünü fark etmektedir. Bu çözülme geleneksel bağların ortadan kalkmasına yol açmakta, insanları derin bir yalnızlığa itmektedir. Bireyciliğin ortaya çıkışı bütünüyle modern bir sonuçtur. Tocqueville, atalarının böyle bir kavramın farkında olmadığını ısrarla belirtir. Aynı şekilde Tocqueville de bu bireyciliğin insanları toplumsal alandan kopardığı ve kendi özel alanlarına hapsettiği kanısındadır. Bu kopuşun doğurduğu boşluk merkezî hükümet tarafından doldurulmaktadır. Gene Arendt'le büyük bir benzerlik içinde Tocqueville de bu yalnızlığın yönetimlerin insanları rahatça kontrol etmesinin en önemli aracı olduğu kanısındadır.[69] Burada bireyciliğe ve ilişkili ögelere yönelttiği eleştirilerle bir sistem tasavvuru ve arayışı içinde bulunan Tocqueville'in çağdaş literatürdeki tasnifle *muhafazakâr liberal* olarak nitelendirilmesi mümkündür.

2) İkinci benzeşim bu yalnızlığın burjuvazi tarafından yaratıldığı hususundaki görüştür. Her iki düşünür bu konuda beraberlik içindedir. Hattâ Arendt, burjuvazinin doğurduğu bir kavram olan yurttaşlığın yalnızlaşma süreci içinde burjuvaya döndüğünü saptayacaktır. Aynı şekilde Tocqueville de demokrasinin özellikle ve öncelikle burjuva sınıfının siyasal ve iktisadi güce yükselişi olduğu görüşü içindedir. İki düşünür de bu açılımın bazı etik sorunlar doğurduğu konusunda birleşmektedir. Özellikle Tocqueville, bu sürecin 'fiziksel rahatlık' için şiddetli bir arayış yarattığı kanısındadır. Bu da çevreye ve kamusal süreçlere kayıtsızlıkla sonuçlanmaktadır. Gene Arendt'e benzer biçimde Tocqueville bu oluşumun yurttaş kavramını ortadan kaldıracağı kanısındadır.[70]

3) Üçüncü benzeşim bürokrasi konusundadır. Her iki düşünür de yalıtılmış insanların oluşturduğu kitlelerin burjuvazi tarafından çok daha büyük bir kolaylıkla yönlendirileceğini düşünmektedir. Hattâ Tocqueville'in bürokrasi sözcüğünün bulucusu olduğu bile bu bağlamda söylenebilir.[71] Arendt de aynı şekilde bürokrasinin tiranlık bağlamında bambaşka bir anlam ve güç kazandığı kanısındadır. Bu da terör örgütlerinin ve benzeri olguların yönetilmesiyle sonuçlanan bir süreçtir. Arendt, her totaliter yönetimin bir bürokrasi oluşturması gerektiğini öne sürer. Bu bürokrasi, daha önce Tocqueville'in görüşlerini değerlendirirken belirttiğimiz gibi, *kimliksizdir. Kimse* tarafından idare edilmez. Ama bu sahipsiz veya başıboş bırakıldığı anlamına gelmez. Aynı şekilde Tocqueville de merkezî hükümetin yoğunlaşmasının yeni tiranlığın temel koşulu olduğu görüşün-

[69] Boesche, "Tocqueville and Arendt", 163-165.
[70] Ibid., 166-167.
[71] Bu iddia ve analiz için bkz., G. W Piserson, *Tocqueville*, 713. Zikreden Boesche, ibid. 168.

dedir. Üstelik her türlü bağından arındırılmış insanlar bu koşullar altında devletle aralarında hiçbir kurum bulunmayacak, insanlar doğrudan devlete maruz kalacaktır. Bu nedenle Tocqueville'e göre merkezîleşmiş bürokratik güç tüm demokratik katılımları ortadan kaldıracaktır.[72]

4) Nihayet dördüncü benzeşim yalıtılmış, güçsüz ve bürokrasi tarafından yönlendirilen, düşünmeyen, sadece neye inanmaları gerektiği kendilerine öğretilen insanlar hususundadır. Bu bağlamda Arendt, 'ideolojik düşünme' dediği kavrama yoğunlaşır. İdeolojilerin bütün dünyayı, geçmişi açıklayan, geleceği tanımlayan ve örgütleyen kavramlar olarak doğduğunu belirtir. Tiranlıklar, bireyleri yönlendirmesine rağmen, Arendt'e göre, onları özel hayatlarında göreli olarak bağımsız bırakmıştır. Fakat ideolojik dönem bilhassa insanların özel hayatlarına nüfuz etmiştir. İdeolojiler kendilerine inanılması için iki araç kullanmıştır: Güçlü bir mantık ve bilimsellik iddiası. Bu nedenle ideolojinin gücü hiçbir tiranda bulunmaz.[73]

Arendt'in ideoloji konusundaki hassasiyetine karşılık Tocqueville, yukarıda da birçok kez değindiğimiz çoğunluk tiranlığı kavramını öne sürmekte ve örneğin ABD'de düşünce özgürlüğünün *bulunmadığını* belirtmektedir. Oysa aristokratik toplumlarda iş tersinedir. Bu toplumlarda yapının kendisinden kaynaklanan bir düşünce farklılığı süreci mevcuttur. Ayrıca Tocqueville, bir aristokrat olarak, daha önceki yönetimde zanaatkârların, loncaların ve aristokrasinin farklı davranış izlekleri oluşturduğunu belirtirken, demokratik toplumda herkesin aynı tarz yaşamaya başladığını bunun da türdeşlik, birörnek olma gibi sorunlar doğurduğunu söylemektedir (273, 275). Bunun sonucunda da despotizm sadece yukarıdan empoze edilen bir şey olmaktan çıkıp, hayatın kendi içinden üretilen bir sürece dönüşmektedir. Dolayısıyla demokrasilerde beden, özgürlüğünü yitirirken; ruh bütün bütüne köle haline gelmektedir (274).[74]

Bu şekilde benzerlik ve çelişkilere sahip iki düşünür de demokrasi konusunda göreli karamsar düşünceler içindedir. Bu bağlamda Tocqueville, Montesquieu'nün '*ara kurumlar*' kavram ve çözümünü öne çıkarırken Arendt de Rosa Luxemburg'dan aldığı düşüncelerle '*demokratik organizasyonlar*' düşüncesini savunur. Bu hususta da iki düşünür arasında bir benzeşim olduğunu Boesche çok yerinde bir tespit olarak dile getirir.[75] Böylesi bir değerlendirme acaba demokratik toplumu bir çıkmaz sokak

[72] Cf. Ibid., 168-169.
[73] Arendt, *The Origins*, 468-74.
[74] Boesche, "Tocqueville", 170.
[75] Ibid. 171.

haline getirmiş midir? sorusu artık son bir soru olarak ciddi biçimde sorulabilir. Yanıt ise sivil toplum kavramının tartışılmasıyla verilebilir.[76]

Sonuç

Günümüz demokrasileri Tocquevilleci bir demokrasi anlayışını aşmıştır. Ayrıca Tocqueville'in Amerika'yla ilgili saptamaları zaman içinde aşılmıştır. Bununla birlikte Tocqueville'in demokrasi bağlamında getirdiği yorumlar ve yaptığı saptamalar, onları oluşturabilmek için ürettiği kavramlar hâlâ etkinliğini korumaktadır. Bunun en önemli nedeni Tocqueville'in demokrasiyi, çalışmasının öznesi edinmişken aslında iktidar kavramıyla uğraşmasıdır. İktidarın mevcut olduğu her yerde ve iktidarın paylaşılması gibi bir durumun temel demokrasi önermesi olarak kabul edildiği her bağlamda Tocqueville'in yorum ve saptamaları gücünü koruyacaktır. Bu anlamda Tocquevilleci bir demokrasinin öznesini toplum-devlet geriliminin meydana getirdiğini ayrıca belirtmek gerekir. Tocqueville, geniş bir açıdan ele alındığında, demokrasinin sadece devletin mutlak iktidar ve otoritesini aşmakla kalmayan, toplumun kendi ürettiği iktidarların sınır koşullarını da değiştirmeyi öngören, öneren bir model geliştirme çabasındaydı. Diğer siyasal kuramcılardan farkı bu kaygısını bir model kurmanın soğukkanlılığı içinde yapmaması, yaşanmış bir devrimin getirdiği, endişe, tedirginlik hattâ yerine göre vehimlerle biçimlendirmesiydi.

Tocqueville'in bu yaklaşımı iktidar konusunda önemli, hattâ katı sayılabilecek bir tavır alışı öne sürüyordu. Yukarıda belirttiğimiz üzere bu tavır toplumun 'kuracağı' iktidarı da kapsıyordu. O toplumsal iktidarın çok önemli bir siyasal kriter olarak kabul edilen ademi merkeziyetçiliğe dayanması, Tocqueville'in eleştirisinden azade olmasını ön gerektirmiyordu. Bu yanıyla Tocqueville, bir taraftan egemenlik, kamusal irade gibi kavramları tartışmaya açarken diğer taraftan da geç 20. yüzyılın en önemli toplumsal/siyasal projelerinden birisi kabul edilen sivil toplum kapsamında ortaya çıkan yeni siyasallıkların içsel bir eleştirisini oluşturuyordu. En azından onun uyarı işaretlerini yerleştiriyordu.

Bu nokta Tocqueville'de çok ihmal edilen fakat özünde büyük önem barındıran bir olgudur. Değinilen bu kavramın boyutlarını saptayabilmenin bir önemli yöntemi Tocqueville'in, bu makalede yaptığımız üzere, 20. yüzyıl siyasal kuramcılarıyla birlikte tartışılmasıdır. Özellikle Montesqu-

[76] Bu konuyu bu makalemizde ele almayacağız. Bunun nedeni konuyu özellikle Arendt bağlamında daha önce irdelemiş olmamızdır. Bkz., Hasan Bülent Kahraman, "Post-Fenomenolojik Devlet Tasavvuru: Hegelci ve Arendtçi Kısıtlamalar ve Yeni Bir Sivil Toplum İnşa Olanağı", *Doğu Batı*. No. 21, 2002-03/21; s. 45-50.

ieu ve Rousseau'nun geliştirdiği kuramsal çerçeve içinde oluşmuş Tocqueevilleci düşüncenin Arendtçi bir yaklaşımla daha derin anlamlar üreteceği varsayımından hareket ettik. Bu bağlam daha da geliştirilmeye muhtaçtır. Ne var ki, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Tocqueville, örneğin Popper'ın vurguladığı anlamda bir sivil toplum karşıtı değildir.

Bu durum Arendt için de geçerlidir. Her iki düşünür de siyasal olana sistemik kurgulamada ayrı bir önem atfetmiştir. Sivil toplum her iki düşünür için de önemli fakat siyasal olanın içinden kavrandığı ve kurulduğu ölçüde anlamlıdır. Dolayısıyla gerek Tocqueville gerekse Arendt'de sivil toplumun içsel bir eleştirisini ve siyasal bağlamında yeniden tasarlanması önerisini buluyoruz. Bu öneriler ise çok farklı parametreler etrafında kendisine yeni bir açılım arayan demokrasinin karşı karşıya bulunduğu sorunlarını aşabilmesi için bugün bile değerlendirilmesi zaruri görünen hususları içermektedir.

Bu ise çok ilginç bir sonuçtur. Çünkü, bugün dahi hem 19. yüzyılda yaşamış hem de 20. yüzyılın büyük yıkımlarına tanıklık etmiş bir düşünürden yararlanma gereksinmesi içinde bulunduğuna inandığımız demokrasinin kırılgan yapısını ve bugün dahi yaşadığı büyük yetersizliği göstermektedir. İnsanlığın onu bugüne dek Tocqueville ve Arendt'i aşacak bir noktaya taşıyamamış olması bundan sonrası için bile ürpertici bir karanlığın kapıda beklediği endişesini somutlaştırmaktadır.

ZİYA GÖKALP'İN *FELSEFE DERSLERİ*: "KAYIP ESER"İN 85 YIL SONRA YAYIMLANIŞI VESİLESİYLE

Ali Utku

Ünlü Türk düşünürü Ziya Gökalp'in doğumunun 130. yıldönümü olan 23 Mart 2006, Diyarbakır'daki olaylı Nevruz kutlamalarıyla hafızalarda kaldı. O tarihten kısa süre önce (12 Şubat 2006), *Radikal* gazetesinde Avni Özgürel'in "Çerçeve"sinin başlığı da hatırladığımız ayrıntılar arasında: "Diyarbakır Ziya Gökalp'i anar mı?"[1] Diyarbakır, Ziya Gökalp'i anamamıştı. Aynı sıralarda, Diyarbakır'da 1956 yılında açılan ve 1980'lerde kapatılan Ziya Gökalp Müzesi'nin yeniden açılması için çalışmaların

---

[1] Avni Özgürel, *Radikal*, "Diyarbakır Ziya Gökalp'i Anar mı?", 12 Şubat 2006, Pazar, s. 11. Özgürel'in bu soruya cevabı, 2 Nisan 2006 tarihli yazısında yer alır: "28 Mart Gökalp'in 131. doğum yıldönümüydü. Diyarbakır o gün Gökalp'i anmak bir yana derdine yanıyordu..." Bkz., A. Özgürel, "Ziya Gökalp'in 131. Doğum Yıldönümü", *Radikal*, 2 Nisan 2006, Pazar, s. 11. Özgürel'in "Gökalp'in 131. doğum yıldönümü" ifadesi, Gökalp'in doğum tarihini 1875 olarak almasından kaynaklanmaktadır. Biz 1876 tarihini esas alıyor, dolayısıyla Gökalp'in 130. doğum yıldönümünden söz ediyoruz. Bu konudaki ihtilaflı görüşler için bkz., Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'ın İlk Yazı Hayatı*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, Şehir Matbaası, İstanbul, 1956, s. 4; Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 3-7.

sürdürüldüğü, Gökalp'e ait yığınla evrakın, bodrumdaki depolardan çıkarıldığı da takip ettiğimiz gelişmeler arasında. Aslına bakılırsa, başka ve daha önemli bir açıdan Diyarbakır Gökalp'i unutamazdı. Zira bölgede süregelen olayları anlama yönündeki her çaba, "Diyarbekir Melek Ahmed Mahallesi"nin suskunluğu seven çocuğunu konuşturmayı gerektiriyordu. Kendisinden *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* yapmasını isteyen Rıza Nur, vaktiyle bunu denemişti.[2] Doğrusu, daha genel bir perspektiften, Türk siyasal ve düşünsel yaşamında önemli izler bırakmış "karizmatik düşünür" asla gündemin dışında değildi, kalamazdı da. Nitekim başta İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün düzenlediği bilimsel anma toplantısı[3] olmak üzere toplantılarla, çeşitli gazete ve dergilerdeki yazılarla ve Türk modernleşmesi sorununun söze karıştığı bilumum entelektüel mahfillerin davetli davetsiz konuğu olarak, doğumunun 130. yıldönümünde Ziya Gökalp yine gündemdeydi. 2006 yılına ilişkin bir Ziya Gökalp envanteri çıkarmak niyetinde değiliz, yalnızca Gökalp'in yakın dönemde nasıl gündeme geldiğine ilişkin göze çarpan birkaç örneği hatırlatacağız: *Tarih ve Düşünce*'nin Haziran 2006 sayısında Dücane Cündioğlu, Cemil Meriç'in ünlü eseri *Bu Ülke*'ye sansürlenerek konulmayan "Turan'a Kaçış" başlıklı bölümü, Meriç'in sansür karşısındaki tepkisini, tamamını hususi ev sohbetlerinde ortaya koyduğu "Ziya Gökalp hakkındaki gerçek kanaatlerini" gündeme getirmişti. Söyleşilerden yapılan alıntılardan birinde Cemil Meriç –yadırganmayacak biçimde– şöyle diyordu: "Gökalp minnacık bir adamdır... Batı'nın sofra artıklarıyla geçinen bir zattır, onları araştırır, zaman zaman da kusar.... Tarihin şımarttığı bir adamdı."[4] Bir başka örnek de, 1960'lı yılların ünlü sosyalist dergisi *Halkın Dostları*'nı birlikte çıkaran ama daha sonra yolları ayrılan Murat Belge ile İsmet Özel'in Ziya Gökalp'e dair polemikleri. Belge'nin *Birikim*'in Ağustos 2006 sayısında yer alan makalesinin başlığının da[5] ele vereceği üzere Gökalp kavganın orta yerine düşmüştü ve temel sorun –en azından görünüşte– Gökalp'in okunması/anlaşılması/yorumlanması bağlamındaydı. Belge'nin makalesi, İsmet Özel'in *Kitaplık*

---

[2] Rıza Nur, 1921 yılında Diyarbakır'da bulunan Ziya Gökalp'e bir mektup yazarak Kürt aşiretleri hakkında araştırmalar yapmasını rica etmişti. İki rapordan ibaret inceleme, yakın dönemde Şevket Beysanoğlu tarafından derlenerek kitaplaştırılmıştır. Bkz., Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1992.

[3] "Ziya Gökalp'i 130. Doğum Gününde Anma Toplantısı", 23 Mart 2006, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kurul Odası, Beyazıt, İstanbul.

[4] Dücane Cündioğlu, "Gökalp Ezeli Çıraktır!: 'Turan'a Kaçış'ın Hikâyesi", *Tarih ve Düşünce*, sayı: 67, Haziran 2006, s. 23.

[5] Murat Belge, "Ziya Gökalp, Emile Durkheim ve İsmet Özel", *Birikim*, sayı: 208, Ağustos 2006, s. 60.

Dergisi'nin Mayıs sayısında yayımlanan söyleşisine cevap niteliği taşıyordu. Söz konusu söyleşide İsmet Özel sözü, Murat Belge'nin *Linç Kültürünün Tarihsel Kökeni: Milliyetçilik* kitabında Ziya Gökalp hakkında söylediklerine[6] getirerek, şöyle diyordu: "Doğrusu merak ettim: Murat Belge nasıl şahit olmuş Durkheim'ın her söylediğinin Ziya Gökalp tarafından kabul edildiğine?... Ne Ziya Gökalp, ne de Durkheim yapılarında, sıkı birer "Kabalist" olmalarının dışında herhangi bir ortak nokta barınmaktadır. Egemen zümreler lafla peynir gemisi yürütüyor."[7] (İsmet Özel'in *Merdivenşiir*'in Eylül/Ekim 2006 tarihli sayısında yer alan cevabî yazısına da bakılabilir: Ziya Gökalp Durkheim'ın her söylediğini kabul mü etmişti, yoksa *en çok* Durkheim'dan mı etkilenmişti, Durkheim'ın özgün olmayan bir izleyicisi miydi? Ayrıca Gökalp'in Kabalismi vs.[8]) Türkiye'de en çok okunan sosyolog unvanını elinde bulunduran, yaşadığı dönemde ve sonrasında, lehte ve aleyhte yorumlarla sürekli gündemde kalmayı başaran Ziya Gökalp'in, doğumunun 130. yılında hâlâ çok canlı ve kışkırtıcı bir tartışma odağı olmayı sürdürdüğünü belgeleyen şu birkaç önemli örnek bir yana, gündeme asıl müdahale, Gökalp'in "terekesinde kaderine terk edilen eseri"nin içinde bulunduğumuz günlerde "isbat-ı vücûd" ederek, yazarının çarpık portresinde yaptığı tahribatla geldi. Gökalp düşüncesinin içeriği ve anlamına ilişkin tartışmalara, yazılışından 85 yıl sonra davetsiz bir misafir gibi katılıveren, "unutulmuş", hattâ "kayıp" bir eserden söz ediyoruz: Ziya Gökalp'in Malta sürgünü yıllarında (22 Eylül 1919-30 Nisan 1921), eski nâzırların ve mebusların da aralarında yer aldığı kader arkadaşlarına verdiği felsefe dersleri ekseninde hazırladığı fakat sağlığında yayımlayamadığı, kendi el yazısıyla tutulmuş "on iki defter" halinde terekesinde kalan eseri *Felsefe Dersleri*'nden. Bu vesileyle, izleyen satırlarda, Çizgi Kitabevi Yayınları, Osmanlı Felsefe Çalışmaları dizisi içinde yayımladığımız Ziya Gökalp'in "kayıp eseri" *Felsefe Dersleri*'nin[9] düşündürücü serüvenini, eserin içeriğini ve Gökalp'in kariyerindeki yerini değerlendirmeye çalışacağız.

Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İçtimaiyat Müderrisi Ziya Gökalp, Mondros Mütarekesi'nin ardından İngilizler'in İstanbul'u işgali sırasında, fakültede görevi başında tevkif edilişinden (30 Ocak 1919) dört ay kadar

---

[6] Berat Günçıkan, Murat Belge, *Linç Kültürünün Tarihsel Kökeni: Milliyetçilik*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 46-47.

[7] Mehmet Erte, İsmet Özel'le Söyleşi: "Son Kitabımda Adını Duyurduğum Şiirleri Terk Etmek İstiyorum", *Kitaplık*, sayı: 94, Mayıs 2006, s. 42.

[8] İsmet Özel, "Murat Belge'nin Şahitliği Caiz Değildir", *Merdivenşiir*, sayı: 10, Eylül/Ekim 2006, s. 38-43.

[9] Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2006.

fakültede görevi başında tevkif edilişinden (30 Ocak 1919) dört ay kadar sonra, altmış yedi Türk aydını ve kumandanı (ve Kars'tan Batum yoluyla getirilen on bir "Cenûb-i Garbî Kafkas Hükûmeti Mümessili") ile birlikte Malta'ya sürgüne gönderilmişti. 28 Mayıs 1919'da Galata Limanı'ndan kalkan Princess Ena adlı İngiliz vapurunun 2759 sürgün numaralı siyasi esiri Ziya Gökalp ve içlerinde Ağaoğlu Ahmed'in de yer aldığı on bir arkadaşı, Limni adasında, Mondros Limanı'nda bırakıldılar. Mondros'ta bir kışlada dört ay kadar tutulduktan sonra, 18 Eylül'de alınıp 22 Eylül'de Malta'ya getirilerek, Polverista'da bir kışlada diğer sürgünlere dâhil edildiler. Daha Limni'de iken ve "tahsis edilen tel örgü sahasına tıkılır tıkılmaz": "Biliyor musunuz arkadaşlar! Her insanda iki hassa vardır: Biri hayvan, diğeri melek! İngilizler, buraya bizim hayvan kısmımızı getirebilmişlerdir; melek kısmımız İstanbul'da kalmıştır" şeklinde "nikbin tasnif"lerle etrafındakilere "neş'e veren Ziya Bey"[10], Malta'da vaktiyle Alman esirleri tarafından yapılan barakalardan birine yerleşmiş, kendi ifadesiyle "çatısı güzel olduğu gibi, sekiz penceresi camlı ve yeşil pancurlarla süslü" köşküne bir sandalye, bir kanepe ve iki masa koymuş, vaktinin önemli bir kısmını okuyarak ve barakanın bahçesindeki çiçekler ve ağaçlarla uğraşarak geçirmeye başlamıştır.[11] Eşi ve üç kızını arkasında, İstanbul'da bırakan ve Malta'ya beş parasız ayak basan Gökalp'in sürgün günlerindeki belli başlı meşguliyetleri, her mektup günü geride bıraktığı aile fertlerine ve dostlarına mektup yazmak, kitap okumak, yazılacak şeyler için notlar almak, kader arkadaşlarına dersler ve konferanslar vermek, tertiplenen musiki meclislerine iştirak etmek, tabiatla meşgul olmak ve çoğu kez yalnızlığa kaçmaktır.

Kızı Seniha'ya, Polverista'dan 23 Ağustos 1920 tarihli mektubunda, Gökalp, "felsefe ile kendime teselli buluyor, metanetimi, ümidimi, imanımı muhafaza edebiliyorum"[12] diyordu. Mektuplarında ısrarla felsefenin terapötik işlevinden, felsefe vasıtasıyla ruhundan istediği kadar metanetler çıkarabildiğinden söz ediyordu. Fakat "felsefenin tesellisi" üzerine bu vurgu, yalnızca kendi psikolojisinin değil, Polverista'da oluşturulan entelektüel atmosferin de bir yansımasıdır. Nitekim yine kızı Seniha'ya bir mektubunda (29 Nisan 1920), "Sıhhatim, rahatım çok iyidir. Sizden uzak bulunmaktan başka kederim yoktur... burada hiç boş durmuyorum. Hem okuyor, hem de okutuyorum; burası gittikçe bir felsefe medresesi halini alıyor. Herkesin elinde bir felsefe kitabı görülüyor. Felakete tahammül et-

[10] Ağaoğlu Ahmed, "Ziya Gökalp Bey", *Türk Yurdu*, cilt: 1, s. 3, Kânûn-ı Evvel, 1340, s. 168.
[11] Bkz., *Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları*, haz. F. A. Tansel, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, mektup nu. LXVI, LXIX, s. 108, 113.
[12] *A.g.e.* mektup nu. CCCLXXI, s. 417.

mek için, filozof olmaktan başka çare yoktur..."[13] diyordu. "Felsefe medresesi" ifadesine yalnızca metaforik anlam yüklememek gerekiyor. Zira Malta'da Dârülfünun'un felsefe ve içtimâiyât kürsüsünü sürgüne taşıyacak bir açık üniversite mantığı geliştiren Gökalp, çevresinde disiplinli bir eğitim-öğretim halkası oluşturarak, sistematik dersler ve konferanslar veriyordu. O sırada Malta'da yanında bulunan ve bu konferanslara iştirak edenlerin hatıralarında aktardıklarına göre bu dersler ve konferanslar, "Türklerin İçtimâî Tarihi", "Türk Filolojisi", "İslâmiyet'in Esasları", "Türklerin İslâmlığa Eşsiz Hizmetleri", "Türklerde Ahlâk", "İçtimâiyâtın Esasları", "Felsefe Dersleri" gibi konular üzerine idi.[14] Gökalp'in kader arkadaşlarından Kılkışlı Hüseyin Hüsnü Paşa, Malta'ya ilişkin hatıralarında bu derslerden ve konferanslardan şöyle bahseder:

> Ziya Gökalp Bey ricalarımızı kabul etmiş, memnun bir surette ilkin Polverista'da ve sonra Vardala'da bize konferanslar vermeye başlamıştı. Günde bir ve bazen iki saat süren bu dersler epeyce devam etmişti. Bu derslere her isteyen gelebilirdi. Yalnız askerler değil, bazı siviller de gelirlerdi. Dinleyenler, Ziya Gökalp Bey'e içtimâî hayat ve felsefeye dair bazı sualler sorarlardı. Bir kısım konferanslar şu mevzûlar üzerinde cereyan eylemiştir: Türk tarihi, Türk filolojisi, millet ve milliyet, kavim ve kabile ve ümmet, dil ve din, içtimâiyyâtın esasları, Bergson ve Durkheim'ın felsefeleri.[15]

Konferansların bir diğer müdavimi Ağaoğlu Ahmed'in felsefe derslerinin atmosferine ilişkin tanıklığı da, manzarayı gözümüzde canlandırmamıza yardımcı olabilir:

> Malta'ya geldikten ve diğer arkadaşlarımıza karıştıktan sonra –Ziya kendisini Dârülfünun'da gibi hissederek– başına birçok sâbık vekilleri, kumandanları, mebusları topladı ve felsefe, içtimâiyyât dersleri vermeye başladı. Çürüksulu Mahmud Paşa'dan başlayarak, Mersinli Cemal Paşa'ya kadar bütün yaşlı başlı devlet ricâli, nâmdâr kumandanlar ellerinde birer defter ve kalem, üstâdın etrâfına toplanırlar ve haftalarca, aylarca bu derslere devâm ederlerdi. Ziya, o tahlîl ve tasnîf

---

[13] *A.g.e.*, mektup nu. CCXLIII, s. 296.

[14] Bu dersler ve konferanslarda hazır bulunanların tuttukları notlardan, "'Başlangıçtan Meşrûtiyet'in Sonuna Kadar Türkler'de Devlet Düzeni' Üzerine Malta'da Verilmiş Dört Konferans" (23 Ekim-2 Kasım 1919), Fahrettin Kırzıoğlu tarafından daha sonra kitaplaştırılmıştır. Bkz., Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, haz. Fahrettin Kırzıoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977. Ayrıca bazı şahsi kütüphanelerde Malta'ya ait yayımlanmamış notların varlığından da söz edilmektedir.

[15] Hüseyin Hüsnü, "Gökalp Etrafında Malta Hatıraları", *İş Mecmuası*, cilt: I, sayı. 3-4, İstanbul, 1934, s. 190.

kuvveti sâyesindeki sarâhat ve vuzûhu ile, içtimâiyyât ve felsefe ile o zamana kadar alâkaları olmayan bu zevâtı bu mevzûlara o kadar ısındırdı, bunlarda o kadar alâka uyandırdı ki, bunlar kurtularak ayrıldıkları zaman âdetâ tahassür ve teessüf duyarlardı.[16]

Bu arada özellikle felsefe derslerinin, Malta günlerinde Gökalp ve kader arkadaşlarının en temel meşguliyetini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim *Felsefe Dersleri* de, bu esnada kaleme alınan, tamamlandığında bütünlüklü bir eser meydana getirecek sistematik notlardan oluşmaktadır. Gökalp'ın, kardeşi Nihad Bey'e, 23 Şubat 1920'de Polverista'dan yazdığı mektupta yer alan, "Paris'e ısmarladığım kitaplar geldi. Bir haftadan beri felsefe derslerini takip ediyoruz. Türkler'in içtimâî tarihini de görüyoruz... Şimdi herkes kendi kitapları ile, mütalaa, ders yahut tercemeleri ile meşgul... Sulha dair iyi haberler geldikçe seviniyoruz.. Bazen gelmek sözleri de çıkıyorsa da, inanan pek az... Ders arkadaşlarımız, çabuk gidersek felsefe kitabını bitiremeyeceğiz diye endişe ediyorlar."[17] tarzındaki ifadeleri, felsefe dersleri vermeye başladığı yaklaşık tarihi tespit etmemizi sağlayabilir. Yine Gökalp'in, on iki defterden oluşan *Felsefe Dersleri*'nin ilk defterinin başına düştüğü 3 Kanûn-ı Sânî/Ocak 1921 tarihi de, muhtemelen derslerin ve eserin tamamlanışına işaret etmektedir. Nitekim bu tarihten dört ay kadar sonra, 30 Nisan 1921'de Gökalp, defterleri kaleme aldığı Malta'daki 19 ay 8 gün süren sürgün hayatından kurtularak, İtalya'nın Taranto şehrine hareket etmiş ve buradan da on arkadaşıyla ayrılıp, İtalyan bandıralı Frenç-Ferdinand vapuru ile 19 Mayıs 1921'de İstanbul'a dönmüş bulunuyordu.

Ziya Gökalp'in Malta'da dersler ve konferanslar verdiği sırada, düzenli bir kütüphaneden, çalışmalarında ihtiyaç duyduğu kaynaklardan mahrum bulunduğunun hatırlanması gerekir. Nitekim biyograflar Gökalp'in kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu, dersler ve konferanslarda daha önceki birikimlerinden yararlandığını söylerler. Fakat Gökalp, sürgünün daha ilk günlerinden (Haziran 1919) itibaren ailesine yazdığı mektuplarda, şahsi kütüphanesinden belirli kitapları göndermelerini istemiş

---

[16] Ağaoğlu Ahmed, *a. g. y.* Hüseyin Cahit'in (Yalçın) aktardıkları da benzer niteliktedir: "Ziya Gökalp muntazam bir felsefe kursu açmıştı. Çürüksulu Mahmut Paşa'dan başlayarak, Salâh Cimcoz'a varıncaya kadar çalışkan ve devamlı tilmizleri vardı. O, eski Yunan filozoflarını hatırlatan bu sadelik ve coşkunluk içinde felsefî musahabeler yapıyordu. Ziya Gökalp'in çok şaşılacak derecede kuvvetli bir hâfızası, aynı zamanda doğurucu bir muhayyilesi vardı. O, her zamana, her muhite göre bitmez nazariyeler kaynağı idi. Her hâdise için, carî kanaat ve telkinleri okşayacak bir felsefî izah tarzı bulurdu." Bkz., Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp: Hayatı – Eserleri*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1949, s. 37-38.

[17] Bkz., *Ziya Gökalp Külliyâtı II: Limni ve Malta Mektupları*, mektup nu. 19, s. 210.

yahut Avrupa ve İstanbul'dan ısmarlayıp getirtmiştir. Fuad Köprülü gibi dostlarından, elinin altında olmayan eserlerde yer alan hatırlayamadığı bazı konuları, bazı ayrıntıları kendisine yazmalarını istediği de bilinmektedir. Sürgünde Malta'yı mektebe dönüştüren aydınların, aralarında kitap alışverişinde bulunduklarını da söyleyebiliriz. Nitekim Hüseyin Cahit, Hoffding'in *Psikoloji*'sini ve Durkheim'ın *Dinî Hayatın İbtidâî Şekilleri*'ni bu dönemde Gökalp'ten alarak tercüme ettiğini yazmaktadır.[18] Bu arada Gökalp'in, ailesine yazdığı mektuplarda, özellikle felsefe, psikoloji ve sosyoloji alanlarında gönderilmesini istediği eserlerin listesi oldukça kabarıktır: Homeros, Plutharkhos, Aristoteles, Platon, Dewey, Bouglé, Durkheim, Hoffding, Proudhon, Gaston Richard, René Meunier, Buckle ve daha birçok kişinin eserleri, *Büyük Filozoflar*, *Büyük Adamlar Serisi*'ne dâhil bazı kitaplar vb. Ayrıca Malta'daki sürgünler, 1920 Şubatı'ndan itibaren haftada iki gün ve ayrıca her üç haftada bir Pazar günü serbest çıkıp dolaşabildiklerinden, Gökalp ailesine bir resmini de yolladığı Valetta'daki "Umûmî Kütüphane"ye (Public Library) haftada iki defa gidiyor ve orada çalışmalarını destekleyecek kaynaklardan istifade ediyordu.

Felsefe Dersleri'ni karanlığa gömen süreç, 30 Nisan 1921'de serbest bırakılan Gökalp'in 19 Mayıs 1921'de İtalya (Taranto) üzerinden İstanbul'a dönüşüyle başlar. Halen müttefiklerin işgâli altında bulunan Darülfünûn'daki görevine iade edilmediği gibi, ulusal hükümetin başkenti Ankara'da da kendisine başka bir görev verilmeyince, ailesiyle birlikte Diyarbakır'a dönmekten başka çare bulamaz. Kısa bir süre için Diyarbakır Muallim Mektebi'nde felsefe dersleri verir ve Haziran 1922'den itibaren meşhur *Küçük Mecmua*'yı yayımlamaya başlar. Bu yeni süreçte *Küçük Mecmua* meşguliyeti; aynı zamanda İstanbul ve Ankara'da yayımlanan *Cumhuriyet*, *Yeni Mecmua*, *Yeni Türkiye*, *Yeni Gün*, *Hâkimiyyet-i Milliyye* gibi büyük gazete ve dergilere yazılar vermeye başlaması; 1922 yılı sonlarında Ankara'ya gidişi ve Telif ve Tercüme Heyeti'ndeki yoğun faaliyetleri; 1923'te Ankara'da toplanan Heyet-i İlmiyye'ye katılması; *Türk Töresi*, *Türkçülüğün Esasları* ve *Altın Işık* eserlerini yayımlaması; Heyet-i İlmiyye'nin kararıyla *Türk Medeniyeti Tarihi*'ni yazmaya başlaması ve nihayet 1924'teki zamansız ölümü, Gökalp'in menfâ günlerinde kaleme aldığı *Felsefe Dersleri*'ni yayına hazırlamasına fırsat vermemiştir.

---

[18] Bkz., Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında: Esâret Hâtıraları", *Yedigün*, sayı: 113, 9 Mayıs 1935., s. 5. Hüseyin Cahit'in söz konusu çevirileri için bkz., Harald Hoffding, *Tecrübe Üzerine Müesses Psikoloji*, II cilt, Tanin Matbaası, İstanbul, 1924; Emile Durkheim, *Dînî Hayâtın İbtidâî Şekilleri*, II cilt, Tanin Matbaası, İstanbul, 1923/1924. Özellikle Hoffding'in kitabı, *Felsefe Dersleri*'ndeki "Psikoloji" başlıklı bölümün önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Gökalp'in Diyarbakır'dan Ankara'ya gelişine, hastalanması ve tedavi gördüğü İstanbul'daki ölümüne kadar geçen süre içindeki yoğun meşguliyetini anlamak için, Heyet-i İlmiyye'nin kararıyla kendisine havale edilen *Muhtasar İçtimâiyyât* kitabının yazımını, uzun bir çalışma zamanı gerektiren *Türk Medeniyeti Tarihi* projesini göz önüne alarak Mehmet İzzet'e devrettiğini hatırlamamız yeterlidir.

Gökalp'in ölümüyle terekesinde kalan *Felsefe Dersleri*, aile üyelerinin teklifi üzerine (muhtemelen Limni ve Malta'ya ait evrak arasında) Tarih Kurumu tarafından yayımlanmak üzere satın alınmıştır.[19] İşte bu noktada eserin uzun yıllar gün yüzüne çıkamayışının, görülemeyişinin temel sorumlusunun, hazırlanması planlanan fakat nedense akamete uğrayan *Ziya Gökalp Külliyatı* çerçevesinde basımı için arşivinde beklettiği defterleri, nihayet 1986 yılında –sanırız külliyat projesinden vazgeçerek– kütüphanesine aktaran ve geç de olsa araştırmacılara açan Türk Tarih Kurumu olduğunu söyleyebiliriz. Hatırlatılması gereken bir diğer konu da, Gökalp külliyatının hazırlanması için, 1924'ten 1980'lere kadar resmî ve yarı resmî birçok komisyon oluşturulmuş olması, fakat bilinen kitaplarına ve makalelerine ek olarak bazı mektupları, şiirleri ve masalları dışında, hedeflenen "bütün eserleri" kapsamına ulaşılamamasıdır. *Felsefe Dersleri*'nin, Türk Tarih Kurumu tarafından ailesinden satın alındığını, Kurum'un yayımlamaya başladığı *Ziya Gökalp Külliyatı*'nı hazırlayan Fevziye Abdullah Tansel'in II. cilde düştüğü bir dipnottan öğreniyoruz.[20] Fakat şaşırtıcı olan, başta Gökalp'in hayatı ve eserleri hakkında önemli metinler kaleme alıp, belgeler yayımlayan damadı Ali Nüzhet Göksel olmak üzere aile fertlerinin, defterleri görme ihtimali olan yakınlarının, örneğin öğrencisi Enver Behnan Şapolyo'nun[21] ya da Gökalp'in *Tamamlanmamış Eserler*'ini yayına hazırlayarak külliyatın tamamlanması yönünde girişimde bulunan Şevket Beysanoğlu'nun,[22] sayısız biyografi, bibliyografya

[19] *Felsefe Dersleri* başlıklı 12 defter, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü'nde Y-I/10 numarada kayıtlıdır.

[20] *Limni ve Malta Mektupları*, s. xlv, dpnt. 52.

[21] Şapolyo, dikkat çekici biçimde *Filozof Ziya Gökalp* adını verdiği eserinde, Gökalp'in filozof kimliğini tespit ederken Malta'dan kızı Seniha'ya yazdığı bir mektuba ve bazı makalelerine atıflarda bulunduğu halde, *Felsefe Dersleri*'nin varlığından söz etmemektedir. Bkz., *Filozof Ziya Gökalp*, Kitap Yazanlar Kooperatifi, Ankara, 1933, s. 40-42.

[22] Beysanoğlu, *Tamamlanmamış Eserler*'e yazdığı önsözde, *Felsefe Dersleri*'nin adını anmamakla birlikte, Gökalp'in Malta'da ve 1922-1923 yıllarında Diyarbakır Nümune İlkokulu'nda yetişkinlere verdiği çeşitli konulardaki derslerin ve konferansların notlarını yayına hazırlamak için Tarih Kurumu'na başvuruda bulunduğunu, kendisine "Kurumca bastırılacaktır" gerekçesiyle olumsuz cevap verildiğini belirtmektedir. Bkz. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'in Tamamlanmamış Eserleri", Ziya Gökalp, *Tamamlanmamış Eserler* içinde, s. v. Beysanoğlu, baş-

ve kronoloji yazarının *Felsefe Dersleri*'nin varlığından söz etmemesidir. Elbette, Tansel'in dipnotuna başvurarak ya da Tarih Kurumu'nun eseri kütüphaneye aktarıp araştırmacılara açtığı 1986 tarihinden sonra kaydına rastlayarak eserin içeriğine değinmeden varlığına dair dipnot bilgisi veren birkaç yazardan söz edilebilir.

Bu arada bazı eserlerde yer alan birtakım önemli kayıtlara da dikkat çekmemiz gerekiyor. Örneğin Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları* isimli eserinde, Gökalp'in Malta sürgünü dönüşü Diyarbakır Muallim Mektebi'nde felsefe dersleri verdiği sırada yazmaya başlayıp, *Küçük Mecmua* meşguliyeti yüzünden tamamlayamadığı *Felsefe Dersleri* başlıklı bir eserden söz eder[23] ve elindeki defterden ilk dersi içeren dört sayfalık bir kısmı yayımlar.[24] Gökalp'in Muallim Mektebi'nde ders vermeye başladığı tarihin (1922) *Felsefe Dersleri*'nin ilk sayfasına düşülen tarihten (3 Ocak 1921) daha geç olması,[25] Göksel'in Malta'ya ait defterlerden söz etmemesi, kullandığı defterdeki derslerin tamamlanmamış olduğunu belirtmesi ve yayımladığı metnin son kısmında karşılaşılan farklılıklar, Göksel'in elinde ayrı bir defterin bulunduğu kanaatini uyandırmaktadır. Ayrıca *Felsefe Dersleri*'nin içeriğinden eserin Malta günlerine ait olduğuna ilişkin kanıt çıkarmak da mümkündür.[26] Muhtemelen, Gökalp Malta'ya ait *Felsefe Dersleri*'ni, Diyarbakır Muallim Mektebi'nde okuttuğu derslerde kullanmış, bu arada gözden geçirerek yayına hazırlamayı tasarlamıştı. Yine Gökalp'in, Ankara'ya taşındıktan ve Talim ve Terbiye Heyeti Başkanlığı'na atandıktan sonra, bürokratik işleri arasında, çeşitli resmî kurumlar ve basın-yayın organları için kitap ve makale hazırladığı sırada, Maarif Vekâleti, Telif ve Tercüme Heyeti'ne tamamlayıp sunduğu ve kaybolduğu iddia edilen *Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe* başlıklı eserin de,[27] Malta sürgü-

---

ka bir bağlamda eserden "felsefe ders notları" olarak söz eder. Bkz. Şevket Beysanoğlu, "Eser Hakkında Birkaç Söz". *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* içinde, s. 7.

[23] Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Işıl Matbaası, İstanbul, 1956, s. 8.

[24] *A.g.e.*, s. 39-42.

[25] Gökalp'in Muallim Mektebi'nde ders verdiği süre oldukça kısadır. Göksel'in kendi ifadesiyle Gökalp, "Muallim mektebine dört beş ders devam etti, sonra istifa etti." Bkz., Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Malta Mektupları*, İkbal Kütüphanesi, İstanbul, 1931, s. 168.

[26] Hâtıranın tebâdürden farkını incelerken verdiği örnek, kanıtlayıcı niteliktedir: "Hatıranın zaman ve mekânı belirlidir ve sonra insan kendi özdeşliğini hissetmese, hiçbir hatırayı bir zamana dayandıramaz. Sonra hatırlanmış bir hal, önce gözlemden, sonra tahayyülden ayırt edilmelidir. Örneğin, burada oturduğum halde Ayasofya'yı düşünebilirim, gözümün önünde hayali cisimleşir; fakat aynı zamanda Polverista'nın duvarlarını görüyorum. Polverista'nın hayali gözlemdir, kuvvetlidir; diğeri hatıradır, hafiftir." Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 67/528.

[27] Bu iddia için bkz., Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp, İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, Güven Basımevi, İstanbul, 1943, s. 248. Ayrıca bkz., Uriel Heyd, *Ziya Gökalp: Türk Milliyet-*

nünde hazırladığı *Felsefe Dersleri*'nin yeniden işlenmesiyle şekillendirilmesi planlanan, akim kalmış bir proje olduğu düşünülebilir.[28] Nitekim *Felsefe Dersleri*'nin içeriği, böyle bir projeyi canlandırmaya elverişlidir.

Ziya Gökalp, felsefeyi en ciddi ve sistematik tarzda, kariyerinde bir yeniden-yönelim uğrağı olan Malta'daki *Felsefe Dersleri* vesilesiyle ele almıştır. Nitekim erken döneminde, 1911'de, Selanik'te *Genç Kalemler*'de yayımlanan "Bugünkü Felsefe", "Alfred Fouillée'nin Tekâmülcü Felsefesi", "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" gibi makalelerinden, geç dönemindeki metinlerine kadar felsefi fikirlerinin asıl olgun biçimlerini Malta'da kazandığı söylenebilir. Örneğin, *Genç Kalemler*'de karşılaşılan bilim-felsefe ilişkilendirmesi ve değerler üzerine sorun koyma etkinliği olarak felsefe anlayışı, *Felsefe Dersleri*'nde geliştirilerek yeniden işlenir ve *Küçük Mecmua*'daki makaleleri ya da *Türkçülüğün Esasları* gibi geç metinlerinde yeni bağlam ve şekillerde görünmeyi sürdürür. Yine Hilmi Ziya Ülken'in Dârülfünun'da ilk kez karşılaşmalarına ilişkin hatırasında, "tedâ'î-i efkâr" (fikirler çağrışımı) meselesi hakkında kendisini etkileyen açıklamasına ilişkin aktardıkları da, Gökalp'in erken ilgilerinin *Felsefe Dersleri*'ndeki yansımalarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim "fikirlerin çağrışımı yasası", eserin epistemolojik argümanları arasında önemli bir yer işgal eder.[29] *Felsefe Dersleri*'nin uzun yıllar karanlıkta kalmış olması, ister istemez Gökalp'in oldukça eksik ve çarpık bir felsefi portresinin çıkarılmasına yol açmıştır. Nitekim bugüne kadar Gökalp'in felsefi tutum ve ilgilerini açığa çıkarma yönünde yapılan girişimler, *Genç Kalemler*, *Peymân Gazetesi*, *Yeni Mecmua*, *Küçük Mecmua* gibi dergi ve gazetelerdeki makalelerine, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Mua-*

çiliğinin Temelleri, çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980, s. 132; Beysanoğlu, *Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları*, Işıl Matbaası, İstanbul, 1960, s. 235.

[28] Bu iddianın kaynağını teşkil ettiğini sandığımız makalesinde Abdülfeyyaz Tevfik'in, *Sosyoloji ve Psikolojiye Müstenid Felsefe* başlıklı eseri "Telif ve Tercüme Heyeti'nin peyderpey neşrlerini deruhde eylediği" eserler arasında zikretmesi, eserin projelendirildiği, ama tamamlanamadığı yönündeki görüşümüzü desteklemektedir. Bkz., Abdülfeyyaz Tevfik, "Ziya Gökalp'in Ufûlü Memleketimizin İlmî Mâtemidir", *Türk Yurdu*, cilt: 1, s. 3, Kânûn-ı Evvel, 1340, s. 203.

[29] Ülken şunları aktarır: "Bu sırada muhtelif kütüphanelerde çalışıyor ve bilhassa Fuat Bey'in [Köprülü] Türk Edebiyatı Tarihi Dârülmesaisi'nden istifade ediyordum. Bir gün kendisini görmek için Dârülfünun'a gittiğim zaman, beni Ziya Gökalp'in odasında kabul etti. Orada çalıştığım meseleler hakkında kendisinden bazı şeyler sordum. Yarım saat içinde Gökalp hemen hiç konuşmadı. Bir aralık, 'Tedâ'î-i efkâr içtimaî nizamdan ileri geliyor. Biz fikirleri birbirine cemiyet vasıtasiyle bağlıyoruz' dedi. O zaman bana pek az şey ifade eden bu cümle üzerinde sonradan çok durdum: Bundan çok zaman geçmişti ki, şimdi Sorbon'da profesör olan ve geçen sene İstanbul'da iki konferans veren Halbwachs, *Hafızanın İçtimaî Kadroları* adlı eserinde aynı fikri inkişaf ettirdi." Bkz., Ülkenoğlu H. Ziya, "Hepimiz İçin Hareket Noktası", *İş Mecmuası*, cilt: 5, sayı: 19, İstanbul, 1939, s. 156.

sırlaşmak, *Türkçülüğün Esasları* ve *Türk Medeniyeti Tarihi* gibi eserlerinde, sınırlı bir çerçevede tâli ögeler olarak sunulan değerlendirmelerine dayanmaktadır. Bu kaynaklardan hareket eden yorumların, Gökalp'in felsefi tutumunu belli bir siyasal program çerçevesine yerleştirerek, ideolojik yönelimlerine yamama endişesi taşıdığının özellikle belirtilmesi gerekir. Örneğin, bu bağlamda "yüksek felsefe"–"halk felsefesi" ayrımından hareketle, idealist çerçevede Gökalp için felsefi araştırmaların ancak folklorik anlamda bir nahif "halk felsefesi"nin, "millî felsefe"nin araştırılıp ortaya çıkarılmasıyla sınırlı olduğu yönünde yorumlar getirilmiştir.[30] Külliyatındaki birkaç makale dışında, ideolojik metinlerindeki tâli unsurlara, örneğin Türk düşüncesini belirleyen toplumsal, kültürel ve ekonomik koşullar ve "felsefi Türkçülük" gibi bahislere odaklanılınca, doğal olarak sosyolog/ideolog kimliği ağır basan Gökalp'in "tavır olarak felsefeye yakın olmadığı", felsefenin sevimsiz bir biçimde anlaşılmasına yol açtığı, Meşrutiyet sonrası dönemde Rıza Tevfik gibi isimlerle belli bir ivme kazanan felsefe ilgisini, felsefi birikimden yoksun bir sosyoloji ilgisine kaydırdığı yönünde hatalı yorumlara ulaşılmıştır.[31] Oysa bugüne kadar karanlıkta kalan *Felsefe Dersleri*'ne bakıldığında, eserin dönemin felsefe algılayışına uygun biçimde sistematize edildiği, normatif bir karakter barındırmakla birlikte, argümantatif yapının ideolojik amaçlardansa, eklektik ve çok yönlü bir plana göre örgütlendiği görülmektedir. Sosyal bilimler bağlamında zengin teorik tartışmalar içeren *Felsefe Dersleri*, bugüne kadar bilinegelen okunma/alımlanma biçimlerine oldukça önemli katkılar sağlayarak, Gökalp'in sahih bir felsefi portresinin çıkarılmasına ilişkin girişimlere olduğu kadar, siyasal ve toplumsal düşüncesinin teorik temellerine ilişkin tartışmalara da ilkesel ve kavramsal düzeyde göz ardı edilemeyecek imkânlar sunmaktadır. Bu bağlamda, özellikle kitabın "Ah-

---

[30] Örneğin bkz., Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 191. Ziya Gökalp'in bu yorumu hazırlayan değerlendirmeleri için bkz., *Türkçülüğün Esasları*, haz. M. Kaplan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1970, s. 185-188; *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. İ. Aka, K. Y. Kopraman, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 160; "Eski Türklerde Felsefe", *Makaleler VII*, haz. M. A. Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 277 vd. Ayrıca farklı bir yorum için bkz., İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, Yeni Matbaa, İstanbul, 1966, s. 59.

[31] Örneğin bkz., Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Kitap, İstanbul, 1995, s. 179, 184. Özellikle şu yorum: "Felsefe için yaptığı 'buhranın ürünü' nitelemesi felsefenin özel; fakat sevimsiz bir şekilde anlaşılmasına yol açacak niteliktedir. Öbür taraftan felsefeden ziyade sosyolojiye ilgi duyması, hem felsefe için hem de sosyoloji için olumsuz bir değer taşır; çünkü bu gün sosyolojinin felsefe birikimine duyduğu ihtiyacı o devir pek duymamıştır." *A.g.e.* s. 184. Karakuş, bu yorumunda Ümid Meriç'e yaslanır. Bkz. Ümid Meriç, "Türk Sosyolojisi ve Türk Tarihi", *Sosyoloji Konuşmaları* içinde, haz. Sadettin Elibol, Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991, s. 26 vd.

lâk" başlıklı bölümünün teorik ve uygulamalı ahlâk bahisleri ekseninde Gökalp'in sosyal teorisinin normatif temellerine ilişkin sorgulamalara sağlayacağı imkânlardan söz edebiliriz. Bir başka açıdan, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e giden süreçte yazılan felsefe metinleri arasında ayrıksı bir yer işgal edeceğini peşinen söyleyebileceğimiz eserin, Pascal, Leibniz, Condillac, Comte, Locke, Hume, Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Spencer, Durkheim, Bergson vb.'nin de aralarında yer aldığı pek çok Batılı düşünüre göndermede bulunması, Gökalp düşüncesinin kaynaklarına ve eklektik karakterine ilişkin yeni tartışmalara zemin hazırlayacak niteliktedir. Yine geniş epistemolojik değerlendirmeler, pozitif bilimlerden sosyal bilimlere metodolojik tartışmalar, Sosyalizm ve Kapitalizm eleştirisi vb. unsurlar, Gökalp düşüncesinin teorik artalanına yönelik sorunlaştırmalara yeni perspektifler kazandıracak özelliktedir.[32] Bütün bu teorik ilgiler bir yana, en önemlisi kitap, Gökalp'in kariyerinde hemen fark edilen bir boşluğa hitap ediyor. Biyografik ve kronolojik çalışmalarda Gökalp'in Malta sürgünü dönemi genelde ailesine yazdığı mektuplar, içeriği ve niteliği belirtilmeyen dersler ve konferanslar ya da yazacağı eserler için aldığı notlarla anılmaktaydı.[33] *Felsefe Dersleri*, Gökalp'in kariyerinde önemli bir yeniden-yönelim uğrağı olan Malta sürgünü dönemini ve bu dönemin düşünsel faaliyetlerini aydınlığa kavuşturuyor. Öte yandan eser, Diyarbakır'da on sekiz yaşında yaşadığı "felsefi buhran" neticesinde başarısız bir intihar girişiminde bulunan Gökalp'in[34] kendi bireysel tarihi ve trajedisiyle, bu trajedinin kaynağındaki felsefi sorunlarla ciddi bir yüzleşme ve hesaplaşma olarak da okunabilir. Ve nihayet satır

---

[32] Bu unsurların ilginç örneklerinden biri, Osmanlı modernleşmesi tarihinin Hegelci diyalektik şemayla okunması girişimidir: "Bundan önce filozof Hegel, tarih bir mantıktır demişti. Başlangıçta bir tez var, örneğin Tanzimat'tan önce 'İslâmiyet her şeydir', bu bir tezdir. Tanzimat çıkıyor, bir antitez çıkıyor, 'İslâmiyet bizi kurtaramaz, Avrupa medeniyeti lazımdır' diyor. Son zamanda bu ikisi uzlaştırılıyor, 'Avrupa medeniyeti Türk kültürüyle uzlaşabiliyor' deniyor, ki bu da bir sentezdir. Tez büyük önerme, antitez küçük önerme, sentez sonuç oluyor. Sonra bu sentezin de bir antitezi çıkıyor, tekrar bunların sentezi yapılıyor. Bunlar böylece devam ediyor. Bütün tarih *affirmation, négation, détermination*'dan ibaret oluyor. Tarihin her yanı bir mantık cereyanıdır, hep bu döngü ile yürüyor." Bkz., Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 42/504.

[33] Örneğin bkz., Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp: Hayatı – Eserleri*, s. 37-40; *Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Malta Mektupları*, İkbal Kütüphanesi, İstanbul, 1931, s. 90-119. s. Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, 123-128; Enver Behnan Şapolyo, *Filozof Gökalp*, s. 17-20; *Ziya Gökalp, İttihat Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, s. 126-149.

[34] "Geçirdiğim dehşetli buhranı burada uzun uzadıya yazacak değilim. Yalnız, bu buhranın beni fiilen intihara sevk ettiğini, bir çok seneler damü's-sihre mübtelâ etiğini, vücuden zayıflatarak bir kadîd haline koyduğunu söylemek, buhranın şiddetini göstermeye kâfîdir. Uzvî hiçbir hastalığım, içtimaî hiçbir sıkıntım yoktu. Bütün ıztıraplarımın menbaı felsefî düşünüşlerimdi." Bkz., Ziya Gökalp, "Hocamın Vasiyeti", *Makaleler VII*, haz. M. Abdülhalûk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 101.

aralarında, felâket günlerinde felsefenin tesellisine sarılan bir aydının terapötik arayışları olarak.

Bir eserin unutulmasının, kaybolmasının, hele kültürümüz söz konusu olduğunda, olağanüstü bir olay olmadığı ve Ziya Gökalp'in kaderine terk edilen kayıp eserinin yazgısının da bir istisna teşkil etmeyeceği düşünülebilir. Fakat şaşırtıcı olan, yirminci yüzyıl Türk düşüncesinin en karakteristik isminin, devletin ve resmî ideolojinin sözcüsü, sosyal bilimlerin kurumsallaşmasında ve Türk modernleşmesinin teorik ve pratik süreçlerinin gelişiminde önemli roller üstlenmiş, hemen her bakış açısının hakkında belirli bir yorum üretmek zorunda kaldığı aktörlerden birinin, Türk milliyetçiliğinin öncü teorisyeni, ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusu, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi İçtimâiyât Müderrisi Ziya Gökalp'in bir eserinin unutulmuş, kaybedilmiş olmasıdır. Şimdi, "terekesinde kaderine terk edilen eseri"nin bugün "isbât-ı vücûd" ederek yazarının çarpık portresinde yaptığı tahribat arkasından geriye dönüp bakıldığında, kâh kabri başında, kâh hatırası önünde, kâh eseri karşısında devlet ricali eşliğinde irad edilen hamasi nutukların, kaleme alınan lehte, aleyhte nakaratların, birkaç müstesna çalışma dışında çoğu bakanlık neşriyatı sayısız sathi eserin ve hâlâ tamamlanmayı bekleyen Gökalp Külliyatı'nın düşündürdüğü gerçek: Gökalp düşüncesi, Türk düşüncesinin kaderini paylaşıyor.



Şerif Mardin

SOSYAL BİLİMLERİN "ÖTEKİ" KUTBU: ŞERİF MARDİN VE ENTELEKTÜEL BİR HARİTA

Taşkın Takış

GENEL EĞİLİMLER

Oryantalizm ve postmodernizm gibi konulardaki birçok kitabın yazarı ve editörü olan Bryan S. Turner, İngiliz entelektüelleriyle ilgili bir değerlendirme yazısında konuyu basit ama çarpıcı ifadelerle ele alır. II. Dünya Savaşı sonrasında, sosyal bilimlere Anglo-Sakson yöntemlerin damgasını vurduğu dönemdir. İngiltere'ye göç etmiş yüksek profile sahip Fransız ve Alman entelektüellerinin etkisiyle İngiliz entelektüelleri de uluslararası arenada yavaş yavaş tanınmaya başlamıştır. Onlar, İngilizcenin yaygınlığı sayesinde düşünce dünyasına en iyi şartlar altında ortak olma fırsatını elde etmişlerdir. Bilimsel yayınlar, kitaplar ve makaleler, önce İngilizcenin süzgecinden geçiyor, eğer bir çalışma Anglo-Sakson dünyasında kabul görüyorsa diğer ülkelerde de prestij elde ediyordu. Bu avantajlarıyla

İngilizler, yeni küresel kültürün taşıyıcısı konumuna yükselmişlerdi. Ancak Turner burada bir mim koyar. Bütün fırsatlara rağmen İngiliz entelektüel sınıfı bu avantajlardan yeterince faydalanamamıştır. Gerçekte onlar sınırlı bir entelektüel dünyanın parçası olarak kalmışlardır.

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkün. Siyasi-ekonomik güç dengelerine göre ülkelerin entelektüel kaderleri yön değiştirebilir. Entelektüel merkezler çeşitli araçlarla birbirlerine yakınlaşırken aynı zamanda geniş bir ağ içinde, ortak bir dil ve göstergeler sistemi, ortak simge dağarcıkları devreye girmektedir. Etki ve tepkiler, birbirleriyle örtüştükleri, uyumlu oldukları oranda sözde hakiki değerlerini bulmaktadırlar. Oysa bu koşullar altında ciddi bir özgünlük sorununun doğması kaçınılmazdır. Artık birçok noktada düşünceler taklit seviyesinde ifade edilmektedir. Huntington ve Fukuyama isimlerini ele alalım. Adlarıyla mesaj yüklü bu kişiler, kolaylıkla siyasi analizlerin boy hedefi haline gelebilmektedir. Halbuki, eleştiri bir ezbere dönüştüğü zaman gerçek değerini kaybeder. Yeni Dünya Düzenini eleştirmek adına bu ve benzeri isimler sayesinde bir nevi günah çıkarılabilmektedir. Kurbanlar bellidir ancak tüm bulgulara rağmen, sistemin arka planındaki failler bulunamamaktadır. "Yeni Dünya Düzeni", "Medeniyetler Çatışması" ve "Tarihin Sonu mu?" gibi genel başlıklar vurgulanırken, bir zihniyet tasarımının kökenlerini sorgulayabilecek bireysel müdahaleler zayıf hale gelmektedir.

Kökenlere inememe hali kimi kavramların tarihsel ve kültürel içeriklerinin göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Kavramların tarihsel-sosyolojik bir perspektife tâbi kılınmaksızın kullanımı genel birtakım yargıların yinelenmesine yol açacaktır. Bu durum herhangi bir siyaset bilimcinin "demokrasi"yi genelgeçer bir tanımla yeniden ele almasına benzemektedir veya ülkenin güncel sorunları hakkında çözümmüş gibi üretilen fakat son tahlilde muğlak kalan ifadeler de olabilir. Aslında ortada herhangi bir yeni tanım yoktur, herhangi bir çözüm önerisi de. Sadece aşırı vurgulanan ve gereklilik kipiyle biten cümleleri (-melidir, -malıdır gibi) tekrar tekrar okumak durumunda kalıyoruz. Toplumsal gerçekliklerin sıkı sıkıya hesap edilememesi sonucunda mütemadiyen bu boşluklar doğmakta ve geriye söylenecek fazla bir şey kalmamaktadır.

Belirli bir kurucu öğe ve merkez tanımı arayışlarının zayıf kaldığı kuramsal çalışmalarda doğal olarak istenilen sonuçlara ulaşılamamaktadır. Daha açık ifadeyle söylersek nasıl bir çevrede, hangi tarihsel gerçekliklerin ürünü olarak ve hangi koşullar altında nasıl düşündüğümüzün ve neyi hedeflediğimizin resmi bulanık kalmaktadır. Bireysel uyuşmazlıkların ve sosyal kopuklukların kaynaklarına gidilemezken, geçmişteki güçlü dip akıntıları fark edilememektedir.

BİR ENTELEKTÜEL OLARAK ŞERİF MARDİN

Şerif Mardin, günümüzün mevcut bilim anlayışıyla belli ölçülerde mesafesini koruyan, kendi terminolojisini oluşturmuş kişilerin başında gelir. Mesafeli tutumuyla sosyal bilimlerin 'öteki' kutbunda kendine bir yer edinmiştir. Orijinal tezleri ve düşünceleriyle ortodoks akademik geleneğin dışında kaldığı söylenebilir. Fikirleri bir tepki seviyesindedir. Tabii bu aykırı fikir ve söylemlerin şimdiye kadar yalnız kaldığı aşikâr.

Mardin'in merak ettiği soruların büyük bir kısmı takipçileri tarafından geliştirilememiştir. O, bir sosyolog olarak, genellikle Türk modernleşmesi bağlamında Kemalizm ve Pozitivizm ile ilgili saptamalarıyla ele alınır. Ne var ki, bu tür zikredişlerde bütünsel bir okumanın eksikliği hemen hissedilir. Türk modernleşmesine değinmek meselenin sadece sınırlı bir kesitini ele almak demektir. Mardin'in Kemalizm ve Pozitivizmle ilgili eleştirilerinin farkına, ütopyaların sona erdiği 80'li yıllardan sonra varılmıştır ki, bu da o anki ideolojik boşlukları kapatmaya hizmet etmiştir. Mardin, bir süreci izah edebilmek adına bazen pozitivist gelenekten faydalanmış, yeri geldiğinde Kemalizmin rolüne değinmiştir. Ayrıca, sivil toplum tezlerinin siyasi bir reçete olarak gündeme geldiği günlerde "civitas"ın Batı'da geçirdiği dönüşüme dipnot düşülürken sivil toplumun bizde neyi karşılayıp neyi karşılamadığı hesap edilememiştir. Şerif Mardin'in çalışmalarının yeterince analiz edilememesinin sebeplerinden biri, son yıllarda önemli sayılabilecek araştırmalar ortaya konulmasına karşın mikro bir alanda, adeta kendi kabuğunda üretilen çalışmaların "genel" bir düşünce sistemi karşısında nasıl konumlanacağının bilinmeyişidir. Bu uyumsuzluk hali, bir düşünce geleneği içinde dönüştürülemediği için dönem dönem sadece münferit entelektüel şikâyetleri dinlemek durumunda kalıyoruz.

Şerif Mardin'in çalışmalarına baktığımızda öncelikle teorik bir çerçevenin nasıl kurulacağını ve sonra toplumla ilgili metodolojik bir birikim halinde genişleyen soruların nasıl sorulacağını tespit ediyoruz. Mardin'in sistemli eleştirileri sıkı bir metodoloji üzerinden yürümektedir. Hem eleştirel olabilmek, hem bir metodolojiye sâdık kalmak ve buradan da özgün bir "söylem" üretebilmek kuşkusuz sosyal bilimler için ideal çerçeve sayılmalıdır. Şerif Mardin'in değişik dönemlerde yazdığı kitapların, bir araya getirildiğinde bir bütünlük arz etmesi bu sebepledir. Onun metodolojisinde Merkez-Çevre ilişkileri, İdeolojiler, Din Sosyolojisi, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler, Türk Modernleşmesi, Kültür ve Kimlik sorunları, Türk Edebiyatı vb. konular köşe başlarını tutmaktadır. Mardin, kendi

epistemolojik öncüllerini kullanarak tüm bu başlıkları tutarlı bir argümanlar zinciri haline getirebilmiştir.

Bir üslup olarak bakıldığında Mardin'in cümleleri notlar hâlinde yazılmışçasına sade ve kısadır. Mardin, polemikçi anlatımdan bilhassa kaçınır. Kâğıt üzerinde nesnel görünüp arka planda farklı bir dünyanın renklerini kullanmaz. Bilimsel duyarlılığı yazılarının atmosferine sinmiştir. Yazıda nesnel kalabilmenin ölçüsü ise, ampirik incelemeler, "neden"lere dayanan araştırmalardır. Her fikrin arkasında bir veri, hattâ veriler kümesi aramalıyız. Dolayısıyla her "neden", bizi bir başka nedenin olabileceği ihtimaline götürecektir. Örneğin dildeki sadeleşme akımı ele alındığında bu hadise, birdenbire ortaya çıkmış değildir. Yenilikler, takvim yapraklarındaki gibi toplumların gündemine ansızın düşmez ve modern toplumlar mitoslarını bir günde kurmazlar. Daha da gerilere uzanan bir arka plan mutlaka vardır.

Şerif Mardin, geleneksel metodları modern kuramlarla kaynaştırarak geçmişe ve günümüze dair çift taraflı denklemler kurabilmiştir. Hem eski kaynakları, hem de yeni kaynakları kullanma bakımından kendi alanında istisnai bir özellik sergiler. Çalışmaları tarih ile sosyolojinin kesiştiği en sıcak bölgelerde yoğunlaşır. Her şeyden önce, Osmanlı'nın XIX. yüzyıldaki yoğun olaylar zincirinin tepe noktasına çıkabilmek, ardından o dönemdeki sorunlardan ne kadarının bugüne taşındığını kestirebilmek, bir çalışma sahasında uzun soluklu olmayı gerektirir. Birçok yönüyle ele aldığı sorunların, hem yakın tarihi, hem uzak geçmişi bütünlüklü bir zaman çizgisini bizlere verir. Genel bir temayül olarak, iletişim ve dil üzerine yapılan araştırmalar sınırlı bir zaman diliminden faydalanmıştır. Dildeki sadeleşme hareketleri Osmanlı'da gazeteciliğin doğuşuyla başlatılır. Mardin'e göre bu geç aşamalardan biridir, dildeki büyük canlanış XVIII. yüzyıla rastlar. Bu dönemde İslâm klasikleri çevriliyor, yüksek baskı sayılarına ulaşan çeşit çeşit sözlük ve gramer kitapları hazırlanıyordu. Devlet reformlarını uygularken, dilini de sadeleştiriyordu. Vakanüvis Esad Efendi, yeniçerilerin ortadan kaldırılış hikâyesini geniş bir kitleye duyurabilmek için sade bir dili tercih ediyordu.

Şerif Mardin, tarih cephesinden baktığında Köprülü, Barkan ve İnalcık ekollerini ayrıntılarıyla etüt etmiştir. Sosyoloji cephesinde ise Gökalp, Berkes ve Ülken gibi isimlerin Türkiye için ne anlama gelebileceğini bu kişilerin kavramlarını tartışmaya açmak suretiyle en iyi şekilde ifade etmiştir. Diğer yandan Durkheim, Weber, Mannheim ve Parsons gibi klasiklerin; Shils ve Foucault gibi günümüze daha yakın duran modernlerin nasıl okunacağının en güzel örneklerini sunmuştur.

Mardin, kendi okumalarında bir bilgi türünü, kuru ve çıplak bir anlatımla işlememektedir. Sosyal bilimcinin esas görevi salt bir aktarımda bulunmak değildir. Ne kadar değerli olursa olsun bilgiler ancak zihnimizi bir model olarak işgal ettiği sürece vardır. Kuramlar en çok bir model olarak alındığında anlamlı hale gelebilmektedirler ve kuramların değiştirilebilir, kendi zaviyemize uygulanabilir taraflarına bakmalıyız. Kaldı ki, ona göre değişik zamanlarda bir moda halinde yayılan düşünce akımları bir dereceye kadar anlam ifade etmiş, sonrasında ise birebir tekabüliyet ilişkileri geçersiz kalmıştır.

Bir metin en fazla nasıl okunabilir? Bunu burada yanıtlamamız zor ancak belirtmeliyiz ki, Türkiye'de herhangi bir düşünce adamının takdim biçimi genelde 'sözlük' düzeyinde kaldığı için *asıl* söylenmek istenen çoğu zaman ıskalanmıştır. Mardin, daha ilk yıllarında, 1956'da Freud hakkında kaleme aldığı bir makalede, şu örneği hatırlatır: Freud'un "keşfedilip", ondaki cinsellik temasının yüceltildiği yıllarda, geleneksel tabulara "hayır!" denilirken bu sefer Freud'un tezleri bir tabu haline getirilmişti. Gerçekte Freud, modern uygarlığın karanlıkta kalmış bir yüzüne işaret ediyordu. "İnsan şahsiyetinin derinliklerinde daima pusuda yatan bazı karanlık insiyaklar" olduğunu hatırlatıyordu. Oysa bir uygarlık etüt edilmeden Freud'un sonuç cümleleri bayraklaştırılmıştır.

Bir bütün olarak Mardin'in okumaları ve tahlilleri, ben buradan hangi sonuca ulaşırsam yeni bir fikir elde etmiş olurum mantığını izlemektedir. Yazıları sağlam bir kurgunun etrafında dönmektedir. Tarihsel ve güncel örnekler birbirlerine yakın durmakta ve çok-katmanlı örnekler birbirleriyle rahatlıkla ilişkilendirilebilmektedir. Öyle ki, teknik meseleler bile, gündelik hayatımızın akışı içinde bir mizansene oturabilmektedir. Kuşkusuz gündelik hayat tahmin edilemeyecek kadar sayısız ayrıntı üzerine kuruludur. Belki de tüm beceri, genel yargıların hükmünden kurtulabilmek ve kendimize ait ayrıntılara biraz daha yaklaşabilmektir. Mardin'in bilim felsefesiyle ilgili "teorik" bir yazısında Ahmet Haşim'in zaman algısı doğal seyriyle devreye girebilmektedir. Konu, Thomas S. Khun'un paradigması ya da Popper'ın bir çözümlemesi olsa bile öznenin "iç sesi" duyulabilmektedir. Burada toplumsal hareketliliği ölçme ve toplumun nabzını yakalama bakımından tüm duyarlılıklara açık kapı bırakıldığı söylenebilir.

Sıklıkla tekrar ettiği üzere Mardin, çoğu yazısında topluma dair analizlerimizin "yalınkat" olduğu görüşündedir. "Yalınkat" gözlemlere, devlet "kat"ında, halk "kat"ında, bürokratlar ve aydınlar "kat"ında birtakım genel yargılar eşlik etmektedir. En kısmi konulardan "batılılaşma" gibi en genel meselelere varıncaya dek kimi sonuçlar bir matematik işlemi gibi

alt alta sıralanıp, kesinleştirilir. Zaten aydınlarımız bir mühendis zekâsıyla iş görmektedirler. Ona göre, Cuma günleri camilerin ve bankaların niçin kalabalıklaştığını görememek Merih'ten gelen bir sosyolog tavrıdır. Mezhepler, çatışma ve etnik kimlikler, askerî müdahaleler gibi daha sıcak konularda en çok ideolojik bir program için deliller toplanır. Bu şekliyle davranıldığında çoğu sosyal bilimcimiz toplumdaki değişimleri gözlemleme noktasında zayıf kalmaktadır.

En önemli zaafiyet, strüktürel incelemelerimizin doğasına dairdir. Sosyal bilimlerimiz ayrıntılı toplumsal yapılar üzerinde durabilecek bir donanıma henüz kavuşamamıştır. Toplumsal olaylar bir yere kadar analiz edilmekte sonrasında ise birtakım genellemelere varılmaktadır. Zaman ve mekânla sınırlı, bir çevre ve olayla doğrudan bağlantılı özerk yapılar ve iç dinamikler harekete geçirilememektedir. Daha sonraki safhalarda strüktürel incelemeler bir yere kadar açıklayıcı olmakta, "anlam"a dayalı sosyolojiler için "sosyal ilişkiler"i araştırmamız gerekmektedir.

Örneğin, Sarayın, çevresiyle kurduğu patronaj ilişkiyle, mahallede geçen sakin ve mütevazı hayat, iki farklı dünyaya bakıyordu. Ancak çok özel zamanlarda bu iki taraf karşı karşıya geliyordu. İkiye ayrılmış bu dünyaları hangi ilişki ayakta tutmaktaydı? Seçkinler tarafından sıradan insanlar için belli bir yaşam alanı tahayyül edilmesine karşın, kişiler arası ilişkiler hangi düzlemlerde yürümekteydi? "Devlet katları"ndan bakıldığında sokaktaki insanın gündelik kaygıları nerede durmaktaydı? Ahlakî normlar hangi "ethos"tan besleniyordu? Anlama dayalı soruşturmalar için başka değerleri, "küçük taşra şehirlerinin değerler kümesi"ni, "Türkiye'de bürokratik değerler"i de varsayabiliriz. Kısacası devlet çatısı altında farklı kollara ayrılan çeşitli *gemeinschaft*lar bulunmaktaydı. Her ne kadar bu terim evrensel ölçütlerle tanımlansa da Türk *gemeinschaft*ı kendine özgü kimliğiyle tebarüz etmektedir. Mardin bu farklılığın altını çizmiştir. O, toplumsal eylemleri incelerken "nüfus", "eğitim" gibi başlıkları tamamen istatistiksel verilerle sınırlandırmak yerine "anlam"a dayalı bir sosyolojinin önünü açmıştır.

Şerif Mardin, Cumhuriyet döneminde hesaba katılmayan unsurları hesaba katmıştır. Bunun geniş bir envanterini çıkarmıştır. Cumhuriyet "vicdan"ının nerede eksik kaldığı sorusu bu listenin başında geliyordu. Kimi değerlerin "tutulma"sının, kimi değerlerin reddedilmesinin nedenleri neydi? Sosyal değişim taleplerinin çoğu zaman küçümsenen ve yok sayılan ara gruplardan gelmesi ise fark edilememiştir. Ara sınıflar, sistem içinde kaynaştırılamayan bir "boşluk" unsuruydu. Seçkin tabakalar, genel eğilimleri itibariyle ara sınıfların bu dinamizmini tespit etmekten uzaktı.

BİR TOPLUM HARİTASI

Bilgi sosyolojisi, düşünme sürecini bireylerden, toplumların düşünüş şekillerine kaydırmıştır. Hâkim bir yaklaşıma göre toplumların bir birey gibi düşünmelerinin nedeni simgelerin ortaklaşa kullanımında aranmalıdır. Her toplum kendi içinde belli simgeler bütünü yaratmıştır. Kendi simgelerini kuran bir topluluk, birey ve gruplar arasında bir aktarıcı vazifesi görür. Mannheim'a göre, bireyler ait oldukları toplumların damgalarını fazlasıyla taşımaktadır. Bireyler, toplumların hazır kalıplarını kullanırlar. En marjinal ve uç noktalarda bile, kolektif bilinç ve hafıza devreye girer.

Bireylerden hareketle, toplumların da entelektüel bir kapasiteye sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu kapasite bazen sert ve otoriter, bazen de yumuşak veçhelere sahiptir. Özel bilgi gerektiren ve soyutlamalara dayanan bir alanda çalışıyor olsanız bile faaliyetinizin toplam/toplumsal bir maliyeti vardır. En azından bilgi sosyolojisi böyle bir hesaplamayı kendi adına üstlenmiştir.

Toplumsal skalada tek bir hareket ettirici mekanizma bulunmamaktadır. Sosyolojik bir çerçeve çizildiğinde, kendi doğrularınıza sadakatle bağlanabilirsiniz ancak bu doğrular toplumun geneline yayılmadığı müddetçe öznel kalacaktır. Bir bakıma "doğru"ların ve "gerçek"lerin, hangi "harita" üzerinde söylendiği önemlidir. "Harita" metaforu Mardin'in önemli metaforlarından biridir ve Türkiye'de kişilerin dünyayı kendi kalıplarına göre nasıl algıladıklarını göstermesi bakımından son derece faydalı bir kavramdır. Mardin, içinde bulunduğumuz zihniyet dünyalarının "haritası"nı çıkarır. Keskin hatlarla çizili olmayan bir "toplum haritası"dır bu. Kendine özgü bir "bilişsel stil"dir. Burada gerçekler, oldukları gibi görünmezler, çünkü toplum kendi iç dünyasında görünenlerden oldukça farklı bir tablo kurgular. İdeolojinin klasik tanımına göndermede bulunacak olursak, toplumsal gerçeklikler görünenleri gizler ama etkisi çok daha derinlere uzanır. İdeolojik ve kültürel farklılıklar da bu harita üzerinde işaretlenmiştir. Tepkiler, isyanlar, içe kapanmalar ve köklü bir kopuşu tecrübe eden kişi ve grupların boşlukları tamamen bu harita üzerinde yer alır. Mardin, "boşluk" düşüncesine verdiği önemle, mevcut akademisyen tipinden ayrılır.

Herkesin farklı düşündüğü bir ortamda, ideolojiler hangi harita düzleminde gerçek değerine kavuşurlar? Bazen kısmi ve mikro ideolojilerden hareket eden söylemler, karşı tarafın çelişkilerine bakarak buradan kendi mitosunu yüceltme yöntemini denerler. Oysa bize gerekli olan bütünün bir fotoğrafıdır. Sadece "karşı grubun" dil ve sembollerini eleştirmek

ideal bir çerçeve sunmayabilir. Tanzimattan günümüze uzanan tartışmaların belli konular üzerinde odaklanması tesadüf sayılmamalıdır. Bu bir kısırdöngünün devamıdır. Ve her ideolojinin kendi duvarındaki çatlakları fark etmesi biraz daha gecikmektedir. Bu da topluma dair bütüncül bir ideoloji yakalama imkânını ortadan kaldırmaktadır. Neredeyse keyfi olarak kurulmuş, herkesin kendine göre geçerli tek bir izah nedeni vardır. Söylenenler ilk tahlilde "doğru"ya yakın gibi görünse de bu "doğru"lar kapalı cemaatlerin kendi iç pratiklerini meşrulaştırmaya yaramaktadır.

Mardin'in 1976 yılında yayımlanan *İdeoloji* kitabının önemli bir bölümü Batı düşüncesinin ideoloji ile olan hasbihaline dairdir. Batı'da şimdiye kadar *fikir* ile *toplumsal eylem* arasında nasıl bir temas sağlanmıştır? Hegel ve Marx'tan Mannheim'a kadar ideolojilerin inişli-çıkışlı seyrine yer verilir. Gerçeklerle bağını sıkı sıkıya ören Batılı düşünürler, bir yanılsama üzerine kurulu olan fikirleri kâh karşılıklı savlarla savuşturarak, kâh onların üstüne örtülen perdeleri kaldırarak ideoloji sistemlerinin nereye kadar tartışılabileceğini göstermişlerdir... Türkiye'de ideolojinin daha kısa cümlelerle bir "manifesto" şeklinde algılandığı 80 öncesi yıllarda böyle bir çalışmaya imza atmak ileri bir adım sayılmalıdır. Bir yandan Batı'ya dair yoğun bir anlatım sunulurken öte yandan Türkiye'deki ideolojik bunalımın seviyesi inceden inceye işlenmiştir. Mardin, ideolojilerin kişilerin basit tercihleriyle sınırlı tutulamayacağını fark etmiştir. Derin bireysel hoşnutsuzluklar, yalnızca bireylerin iradelerine bağlı değildir. İdeolojiler, tarihsel bunalımlardan nasibini fazlasıyla almıştır. Yakın tarihteki olaylar hesaba katıldığında bir dizi çalkantı ve belirsizlikler zinciri tüm toplum ve kuşaklar üzerinde yıkıcı etkiler doğurmuştur.

Bir toplumun "harita"sını çıkarabilmek için birçok meşakkatli süreçten geçilmesi gerektiği açıktır. Zira bir toplumun kullandığı simgeleri ve bu simgeleri oluşturan kültürel normları incelediğinizde sonuçta bir farkı bulmuş olacaksınız ki, bunun da kanıtı başka bir dile çevrilemeyen, özgül yeni yapıları keşfetmeyle alâkalıdır. Türkiye'nin hangi türden özel yapılar oluşturduğu meselesi Mardin'in en çok uğraştığı konuların başında gelir. Bu yapıları keşfedebilmek de "toplum zembereği"nin nasıl çalıştığını ispatlamayla eşdeğerdir.

Toplum Zembereği ve Bazı Kavramlar

Bir "toplum zembereği" nasıl çalışır? Eğer elimizde bazı kavramları bir anahtar olarak bulunduruyorsak şanslıyız demektir. Aksi halde, siyasal tespitlerdeki handikaplardan biri olarak Türk siyasi bilincinin dönüştüğü aşamaların farkında olmamak yetersiz sonuçlar doğuracaktır. Bütün siyasal eylemleri yalnızca *hikmet-i hükümet* anlayışına bağlamak ya da otori-

ter bir devlet geleneğini hesaba katmaksızın liberal tezleri gündeme getirmek mevcut gerçeklerle her zaman örtüşmeyebilir.

Bir anahtar kavram olarak, "muhalefet" kelimesini ele alalım. Bizde 'muhalefet' hangi yüzyılda nasıl bir içerik kazanmıştır? Klasik döneme bakıldığında, ulema sınıfı, devlet ve padişahın otoritesiyle çatışmaya girmeden dengeleyici bir görev icra ediyordu. Ulema, otoriteyle karşı karşıya gelmemeye çalışıyordu. Tepkisini dolaylı şekillerle ifade ediyordu. 19. yüzyıla gelindiğinde, bürokratların cılız da olsa devlet katlarında sesleri duyuluyordu. Ama bu karşı çıkış, topyekûn itaat sınırlarını zorlamamaktaydı. Bir sonraki dönemde İttihat ve Terakki Partisi, ihanet ve komplo ithamları arasında alçalıp-yükselen bir muhalefet rüzgârıyla karşılaşmıştı. Cumhuriyet döneminde ise "muhalefet" kelimesi, geçmiştekinden farklı bir kaderi paylaşmaz ve çoğu zaman aynı akıbete uğrar. Pekiyi, "muhalefet"in bizzat kendisine niçin her dönemde kuşkuyla bakılmıştır? "Muhalefet"in bölücü ve ayırıcı bir çerçevede düşünülmesinin ana sebeplerinden biri Osmanlı Devleti'nde siyasi azınlıkların bütünün bir parçası olarak görülmesiydi. Siyasi ortodoksiden en küçük bir sapma bile fitne unsuru olarak telakki ediliyordu.

Mardin, tek tek davranış kümelerini incelerken topluma ait dil ve sembolizmler ağından ve mecazlar katmanından yoğun bir biçimde faydalanır. Bunların bir soykütüğünü çıkarır. Mardin, simge dağarcığımızı zenginleştirirken kültürel kodların nasıl çözümleneceğine ilişkin bir hayli örnek sunar.

Örneğin, "Milli çıkar" kelimesinin Batı'da kişisel bir karşılığı varken, Türkiye'de bu terim daha çok kolektivist bir tarzda algılanmaktaydı. Batı'da tek tek kazanılan "hükmî şahsiyetler"in karşısında Osmanlı'da son dönemlere gelinceye kadar devletle "tebaayı şahane" arasında zımnî bir sözleşme bulunmaktaydı. Bizde şahsi haklar ve hürriyet, toplumun huzurunu temin için vardı. Bunun ötesi tasavvur edilemezdi. Batı'nın bireysel söylemini vurgulayanlar ise içinde yer aldıkları itaat kültürünün farkında değillerdi. Mardin'e göre Osmanlı'nın kadim gelenekten beslenen "onur" anlayışının karşısına Atatürk, ilk defa bağımsız bir meşruiyet kaynağı olarak gayri şahsi bir onur anlayışını getirmiştir.

Bir başka yerde, Mardin, Osmanlı aydınının toplumsal birliği tesis etme adına niçin tesanütçülük (solidarisme) ilkesinden faydalandığını sormaktadır. Fransa'yı görmüş aydınlarımızın bu ilkeyi kendilerine yakın hissetmeleri doğaldı. Bu topraklarda Rousseau, Duguit, Maurras ve Durkheim'ın okunması bir tesadüf sayılmamalıydı. Çünkü Osmanlı'da servetin intikal etmemesi, vakıfların yaygınlığı, bireysel anlamda da "dış kisve"nin hor görülmesi kabul edilmiş bazı içkin değerler arasındaydı.

Türkler, her zaman "yardımlaşma" fikrine sıcak bakmışlardır. Gökalp, yüksek sesle sınıflar yok, meslek grupları var diyordu. Esnaf töresinde iktisadi anlayış sosyal hizmetin denetimindeydi. Zenginlik tek başına bağımsız bir değer addedilmiyordu. Servet sahipleri topluma hizmet eden veya devlet hizmeti gören kişilerdi. Zenginliğin meşruiyeti devletin kontrolündeydi. Devletin iktisat politikalarından biri sınırları olabildiğince genişletme ülküsüydü. Topraklar ya kazanılır ya da kaybedilirdi. Halbuki dar bir alanda, sınırlı bir toprak parçasından "verimi artırma"ya yönelik bir iktisadi hayat tasavvur edilmemiştir.

Mardin, bu konu paralelinde Marksizme değinir. Türkiye'de Marksizm tarihsel bir derinlikten niçin yoksun kalmıştır? Çünkü Marksizm salt sınıf çatışmasına dayanan bir teori olarak algılanıyordu. Jön Türkler, Avrupa'nın ideolojik olarak çalkalandığı zamanlarda bir kez bile olsun ilgi duyup Marx'ın ismini anmamışlardı.

Osmanlı siyasal ideolojisinin nasıl bir denge esasına dayandığının bir başka örneği şöyle verilir: 1876'dan beri bir dizi askerî müdahaleden geçen ülke, yine de askerî bir düzene teslim edilmemiştir. Otorite ve darbelerin güçlü sesleri "halk katları"nda yankı bulmakta, fakat hiçbir zaman tek taraflı bir boyunduruktan söz edilememektedir. Bunun bir nedeni de, Osmanlı tarihçilerinin övgüyle dile getirdikleri o ünlü kaynaşmanın neticesidir. Farklı etnik-dinî cemaatlerin, azınlık ve aşiretlerin oluşturduğu sentez, büyük bir *oikos* üzerine temellenmişti.

Her periyodik askerî müdahale sonrasında demokrasiye geçiş sürecinin yeniden tartışmaya açılması, sistemin kendini nasıl bir denge noktasında tuttuğunu göstermektedir. Bu Osmanlı'nın ikili karakterinin bir uzantısıdır. Osmanlı'daki siyasi meşruiyet iki başlıydı. Esasen devleti mutlak bir güç addeden bir terminoloji, zıt kutuplar arasındaki alışverişin hangi şartlar altında yürütüldüğünü fark edemeyecektir. Jön Türkler ve Kemalistler bu ikiliği ortadan kaldıramamış, yeniliğe her kapı aralayışta, "devlet bekası" ön planda tutulmuş ve devletçilik ilkesinden vazgeçilmemiştir. Reformistler ve Batılılaşmanın önde gelenleri, devletin kadim reflekslerine güven verdikleri ölçüde rahat nefes alıyorlardı.

Merkez-Çevre İlişkileri

Uzun bir süre Batılı teorisyenler kendi dışındaki coğrafyalar için tek bir gözlük kullanmışlardı: "Doğu Despotizmi" Bu saptama daha en başta bir önyargıyı çağrıştırıyordu. Bu başlık altında Doğu'daki devlet gelenekleri sınıflandırılmaya çalışılıyordu.

Mardin'e göre, farklı devlet geleneklerine sahip Doğu coğrafyası türdeş bir yapı arz etmemekteydi. Mardin, Batı'nın bir anda fark edemediği,

es geçtiği ara kurumların işlevleri üzerinde sıklıkla durmuştur. Şehir hayatının âdabıyla ilgili kurallar veya sivil toplumun kendine özgü içsel kavramları Batı literatürüne henüz geçmemişti. İmparatorlukların keskin uluslaşma hareketleri her ülkede kendine özgü siyasi koşullar yaratmıştır. Bu koşullarla rasyonel bir ilişki kurulmadığı takdirde dışarıdan bir bakış daima Montesquieucü "Doğu Despotizmi"nin modern ardılları olarak kalacaktır.

Birbirinden keskin hatlarla ayrılan Batı toplumlarının yapısı Osmanlı düzenini açıklamaya yetmiyordu. İdeal devlet tablosunu "sultanizm", "ataerkillik" gibi geliştirilme şansı bulunmayan kavramlar tanımlayamazdı. Klasik imparatorlukların evrildikleri modern dönemler için yeni modeller üzerinde durmak gerekecekti. Patrimonyalizmin ve rasyonelleştirilmiş bürokrasinin klasik Weberci tanımıyla, "patrimonyal bürokrasi"nin S. N. Eisenstadt'ta görülen çağdaş tanımı, üzerlerinde durulan modellerden sadece birkaçıydı. Ama bu tür modeller neredeyse işlenmemiş bir varsayım olarak kağıt üzerinde bekliyordu.

Merkez-çevre ilişkileri çözümlenmeye değer kuramların başında geliyordu. Bu kurama göre, Osmanlı'da sosyal sınıflar arasında bir çatışma olmayıp merkez ve çevre arasında salınımlı bir ilişki vardı. Osmanlı patrimonyalizmi, çok etkili bir silah, bir örgütlenme türüne sahipti. Bu, "karmaşık, incelmiş bir kurumlar şebekesine dayanan uzun ömürlü bir merkez" demekti. Mardin'e göre, böyle bir omurgaya sahip olmak devletin önemli meşruiyet kaynaklarından biriydi. Merkez, hem meşruiyeti temsil ediyor, hem de devletin temel "sacayak"larından birini kuruyordu. Devlet geleneğinin ve sultanların çeşitli ritüelleri, "Adalet dairesi"ne olan bağlılık, Orta Asya kültürüne kadar uzanıyordu. Devlet idarecilerinin davranış kodlarında uzun bir geçmişin izleri bulunuyor, devlet adamları liyakatlerini aşkın bir güce dayandırıyorlardı.

Bir başka açıdan bakıldığında ise Batı toplumlarının aksine Osmanlı, klasik merkezî bir yapının özelliklerini içermiyordu. Merkez belirleyici bir güç olmasına karşın, birçok dağınık unsur İmparatorluğun bünyesine yerleşmişti. Nüfuzları bir hayli fazla olan bu unsurlar, "...çok çeşitli dinî cemaatlerden, etnik gruplardan ve ulaşılması güç ekolojik oyuklarda yerleşmiş alt-kültür gruplarından oluşan coğrafî bir çevre"den geliyordu. Dinsel grupların örgütlenmesine bakıldığında, merkez dinî bir elitin kontrolündeyken, çevre tehlikeli heterodoks grupların yuvası haline gelmişti. Payitahta Mevlevi tarikatların geniş görüşlülüğü kurulurken, çevrede katı ve sofu dinî gruplar her an boy göstermeye hazırdı.

Mardin, öncelikle merkez-çevre ilişkisini çeşitli dönemlere göre tasnif etmiştir. İmparatorluktan modern bir döneme geçilirken, modernleşmenin

kendine daima bir merkez yaratan ve kendi dışındakileri farklılaştıran unsurlar onun hep aklındaydı. O, aradaki boşluk ve kopuklukların neticesini iyi hesaplamıştı. Çevre, merkeze bağlı olarak tedricen şekillenen bir art alandı. İmparatorluğun bünyesindeki yenilikler önce merkezde başlıyor, sonra çevreye ulaşıyordu. XIX. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanan yenilikler saat yönünde işliyordu. Önce payitaht İstanbul, sonra Anadolu ve sonrasında Doğu bölgeleri geliyordu. Merkez ve çevre birbirlerine gevşek bağlarla bağlıydı ama hiçbir zaman sert bir biçimde karşı karşıya gelmemişlerdi. İmparatorluğun gücünün zayıfladığı dönemlerde yerel eşrafla işbirliğine gidilmesi bir kontrol yöntemiydi. Bazen çevre *communitas*'lar aracılığıyla mutlak olmayan imtiyazlara kavuşuyordu. Tabii bu imtiyazlar, Batı'daki çeşitli zümrelerin şiddet yoluyla elde ettikleri haklardan farklıydı; ve özerk alanlara sahip değildi. Devletle tebaası arasında bir nevi zımni bir sözleşme imzalanmıştı.

Bütün bu ilişkilerin sonucunda, bir kuşku daima ortada kalmıştır. Bu kuşku, merkez ile çevre arasındaki kültürel kopukluğun izleriydi. Kimlik kırılmaları buna dahildi. Mardin, "gelenek" gibi iri bir başlığı incelterek "büyük" ve "küçük" kültürel geleneklere ayırır. Bunun klasik bir örneği divan edebiyatı ile halk edebiyatı karşılaştırmasıdır. Burada, üst ve alt sınıflar arasındaki kültürel bağlar zayıftı. Ancak yakından incelendiğinde büyük ve küçük kültürel geleneklerde başka ikilikler ve başka kırılmalar da mevcuttu. Mardin'in sosyolojisinde küçük harfle yazılan kültürler geniş bir yer kaplamaktadır. Burada sokaktaki adamın ve taşra insanının ilgileri devreye girmektedir. Küçük kültür mensupları batılılaşmaya karşı tepkiliydi, eğitimlerini mahallî okullarda sürdürüyorlardı. Popülist ve yerel cemaatçi sesleri güçlüydü.

Dinî anlamda da her zaman bir kopukluk söz konusuydu. Resmî otoritenin desteklediği Sünni İslâm, gücünü ve meşruiyetini çevreden temin etse de, hiçbir zaman ölçü ve tedbir elden bırakılmamıştı. Taşradaki dinî gruplar faaliyetlerini hassas bir sınırda yürütmekteydiler. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde bir hayli nüfuzlu olabilen bağımsız dinî kurumlar potansiyel bir ayaklanma unsuru olarak hâlâ hafızalardaydı. Cumhuriyet döneminde bu gerilimli ilişki, farklı düzlemlere taşınmıştır. Halka dönük çabaların yüzeyselliği çevreye yaklaştıkça biraz daha beliriyordu. Kırsal kesimi harekete geçirecek, merkezle bütünleştirecek programlar genel bir kabul görmemişti. Seçkinci değerlere itiraz oranı yüksekti. Ulusal sembollere vurgu yapılarak çevreyle bir dereceye kadar iletişime geçiliyordu. Bu yüzden çevredeki dinî ileri gelenlere, yerel kodamanlara, köklü aile ve eşrafa şüpheyle yanaşılmıştır. İleriki yıllarda "köylüler"i ve "taşralı ah-

maklar"ı yanına alan ve onlara "içeriden" mesajlar veren DP mucizesinin başarısı da bu koşullar altında doğmuştur.

TÜRK MODERNLEŞMESİ

Türk modernleşmesinin hikâyesi çok daha gerilere uzanır. Fakat istikrarlı bir tablo vermek gerekirse Tanzimat köklü bir dönüşümün ilk adresidir. Yeni bir dünyaya bakışın çekirdekleri bu dönemde atılmıştı. Tüm tezatlarına rağmen, dünya algısı köklü bir şekilde değişiyordu. Yenilikler öncelikle askerî kanattan gelmişti. Ardından bürokrasi modern toplumların geçtiği süreçten geçiyor, idari yapılar kendi içinde özerkleşiyordu. Cevdet Paşa, Şeriat'ı kodifiye (tedvin) ederken esasen şeriatla modern devlet arasında bir çıkış yolu arıyordu. Tanzimatın laik mevzuatlarıyla hukukilik vasıfları elde edilmişti. Kısmen de olsa sivil hayat tarzına kapı aralanmıştı. II. Abdülhamid, modernleşmenin topyekûn seferberlik özelliğini kavrayan padişah olarak tebarüz etmiştir. Seferberlik, yani tebaanın yönetim süreçlerine katılma biçimi... Bu sayede alt tabakada yer alan unsurlarla doğrudan temasa geçiliyordu. 1860'lardan itibaren Bab-ı Âli gazetelerinde Yeni Osmanlılar'ın öncülük ettiği bir "âmme efkârı" doğuyordu. Şinasi, Batı düşüncesinin "laik"liğini kavramıştı. Şinasi, "kritik söylem kültürü"nü oluşturmakla dikkatleri çeker. O, "tenkit", ve "sebepler" üzerinde durmuş, şahıstan şahısa aktarılan bilgi süreçlerini eleştirmiştir. Kalem erbabı kâtiplerin yerini kritik söylem aydınları almıştı. 1846 yılında Maarif Nezareti kurulmuştu. Eğitim sistemi yenileniyordu. Rüşdiyelerde idari "kadro" yetiştirilmesine yönelik bir politika vardı. Medrese sistemi çökmüştü ve onların karşısına *grandes écoles*'ler dikiliyordu. Geleneksel ilmiyye sınıfı eski gücünü yitiriyor, laik okullarda yetişen aydın zümreler seleflerinin yerini alıyordu. Siyaseten ulema dar bir alana hapsedilmişti, hakikat, artık dervişin bir çift sözünde değil, kayda geçirilmiş yazıda aranmalıydı.

Batılı yaşam tarzına ilk sistemli eleştiriler Yeni Osmanlılar tarafından getirilmiştir. Onlar sathi anlamda Batılı seçkin bir sınıfın yaratılmasına itiraz ediyorlardı. Edebiyatta Felatun Bey, Bihruz ve Efruz Bey gibi karakterlerle birlikte Batılı yaşam tarzının farklı tonlamaları yakalanmıştı. Nihayetinde bu suni karakterler o yüzyıldaki edebiyatımızın yegâne tipleriydi. Türk romanının ilk evrelerinde aydın zümrelerin çelişkilerini tasvir etmek sıklıkla başvurulan bir yöntemdi. Romanlarda seçilen karakterler bütün bir çevrenin samimi ve doğal duygularını yansıtıyordu. Pera'daki ışıltılı yaşam göz kamaştırıcıydı. Giyim tarzları, eski ve yeni eşyaların kullanımı, görgü kuralları, Avrupaî kelimeler, diyaloglardaki türlü çarpıklıklar dönemin ruhunu veriyordu. İlk dönem roman yazarları, teknik ve

yöntem açısından zayıf ama büyük bir içtenlik kattıkları romanlarında okumuş-eğitimli sınıfların nasıl bir kimlik içinde yaşadıklarını gösterme konusunda hayli başarılıydılar.

Alla franga âdetleri topluma yerleştirme mücadelesi, okuyucuda her an bir tebessüme yol açabilirken gene bu romanlar sayesinde ilk defa sosyal bir gerilimin boyutları anlaşılmıştır. Mardin'e göre *tezli* romanlar sayesinde bir toplumdaki çarpıklıklar açığa çıkmış ve roman sayesindedir ki güçlü bir siyasi tenkit aracı doğmuştur.

Bu tezli romanlardan biri, Recaizade Mahmud Ekrem'in *Araba Sevdası*'dır. Mardin, "Tanzimat'dan sonra Aşırı Batılılaşma" makalesinde bir hayli kapsamlı tezler sunarak bu klasikleşmiş yapıtı değerlendirir. Mardin, Bihruz Bey tiplemesini bir teşbih imkânı olarak Türk Oblomov'u çerçevesinden ele alır. Milliyetçi Slavofillerin kuşkuyla baktıkları Oblomov karakteri bizim de edebiyatımıza sızmıştır. Bihruz Bey, kozmopolitan ahlâk anlayışıyla yeni hayatın temsilcisidir. O sadece snop ve züppe kişiliğiyle ele alınmaz. Yeni yeni oluşmaya başlayan sınıfların hangi koşullar altında modernleşme hikâyesine katıldıkları da gösterilir. Nevi şahsına münhasır davranış ve komplimanlarıyla Bihruz Bey, sıradan bir karakterin ötesine geçmiş, bir sendroma dönüşmüştür. Bihruz, artık kitleselleşmiş bir fenomendir. Ortada bir sendrom vardır. Modernleşme/batılılaşma üzerine lehte ve aleyhte yapılan bütün tartışmalar bu toplumsal sendromun üstüne kurulmuştur. Böylelikle, geleneksel kalıplar içinde doğan *Alla Franga-Alla Turca* ayrımı yeni formlar kazanmıştır. İlk defa sefahat ve lüks düşkünlüğü tek başına bir değer halini alıyor, "gazâ" ideolojisinden kozmopolit bir yaşam tarzına geçiliyordu.

Din sosyolojisi ve Said Nursi

Türkiye'de din sosyolojisinin gelişim gösterememesinin nedenlerinden biri laikliğin dine yüklediği olumsuz imajlardır. Dinden söz edilmesi peşinen bir "yüceltme" psikolojisi doğuracağından böyle bir tavırdan özellikle sakınılmıştır. Din, seküler hayatın bir parçası olarak kalabilirdi. Ancak, resmî çevreler "din"le ilgili tespitlerini sınırlı seviyede tutmuş, sivil çevreler ise olaya, değişen şartlara göre kendi pragmatik açılarından bakmışlardır.

Dinin çoğu zaman sosyal ve kültürel bir içerik taşıdığı unutulmuştur. Genel bir saptama olarak dinin sadece teolojiyi ilgilendiren bir mesele olmadığını, dinin siyasi, iktisadi ve kültürel birçok katmandan geçtiğini yeniden hatırlatmalıyız. Ayrıca Mardin, "dinî" nedenler olarak kabul edilen unsurların bazen tamamen dinî olmayan nedenlerden kaynaklana-

bileceğini söylemektedir. Çoğu zaman da dindar-laik ayrımları yapay kalmaktadır.

Türkiye'de İslâm her şeyden önce 'kolektif bir temsil' demekti. İslâm, kitleler için "toplumsal çimento" vazifesi görüyordu ve İslâm'ın bir "tutkal" işlevi gördüğü muhakkaktı. Anadolu'daki yoğun dinî art alan, enternasyonal bir İslâm kimliğini öne çıkarmaktan ziyade kendine özgü bir kurumlar ağı yaratmıştı. Tekke ve tarikatlar, devletin, Osmanlı'nın her köşesine nüfûz eden önemli sadakat müesseseleriydi. Soyut görünen bu müesseselerin arkasında tebaayı ehlileştirici, kontrol altına alıcı son derece somut işlevler vardı. Resmî İslâm'ın yanında, halkın gündelik hayatında yer alan ikinci bir İslâm giderek önemli hale gelmekteydi. Kontrolün zayıfladığı, güçsüz kalındığı yerlerde kan tazelemek için "halk İslâmı"nın gücüne başvuruluyordu. Halk İslâmı, Ahi teşkilatlarının, zanaatkârların, esnaf loncalarının hayat tarzlarında görülüyordu. Bu kişilerin gelir düzeyleri görece düşüktü. İktisadi külfetleri ağırdı. Ama örgütlenme kabiliyetleri hızlıydı. Tarikatların, bilhassa Nakşibendiliğin çeşitli kolları Anadolu siyasasında aktif bir rol oynamaktaydı. Bu tür roller her zaman rasyonel siyasal bir program çerçevesinde götürülmemiştir.

XIX. yüzyıldan itibaren şeriatın hukuki gücü azalırken geniş kitleler üzerinde "kimlik" aidiyetini vurgulayan İslâmi söylemler artıyordu. Artık din, ilahi hüviyetinden sıyrılmış, daha çok ideolojik bir boyut kazanmıştı. Tarikatlar, dünyevî sorulara yanıt arama telaşında olmuşlardı. Politik eğilimlerin içinde yer almak giderek kaçınılmazdı. İslâm'ın ideolojik vurgusu Cumhuriyet'le birlikte daha da keskinleşti. Sağdaki siyasal partilerin, seçim faaliyetlerinde modern iletişim araçlarını kullanmaktan ziyade el altından Anadolu'daki bu geniş ağı kullanabilme becerileri kendilerine olağanüstü fırsatlar yaratmıştır. Bu da Türk modernleşmesinin istenmeyen sürprizleri arasında sayılmalıydı. Seçkinlerin mesajlarından çok İslâmi mesajlar kitlelere bir çırpıda ulaşabiliyordu.

Türkiye'de din sosyolojisi çalışmaları sosyal bilimlerin arka bahçesinde el değmemiş konular olarak duruyordu. Said Nursi ve Nurculuk hareketi bunlardan biriydi. "İçeriden" ve "dışarıdan" hazırlanmış incelemeler sayılmazsa, objektif kaygı güden yapıtların başında Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* gelir. Aslında, etkisi çok geniş bir sahaya yayılan hareket hakkında bu kadar az sayıda güvenilir kaynağın olması son tahlilde bilim camiasının içinde yer aldığı "korku"ları göstermektedir.

Bediüzzaman Said Nursi Olayı adlı inceleme, Türkiye'deki modernleşme serüvenini dinî bir hareket üzerinden değerlendirir. Nurculuk hareketinin yaygınlık kazandığı dönemlerle Cumhuriyet modernleşmesinin büyük bir mesafe katetmesinin aynı dönemlere rastlaması tesadüf değil-

dir. Temel bir tez olarak, modernleşme hikâyesine eşzamanlı bir biçimde farklı kesimler tarafından nasıl eşlik edildiği gösterilmektedir.

Nurculuk hareketi, her şeyden önce bir tecdit ve yenilenme hareketiydi. Mardin, modernleşmenin derinlerine inerek II. Abdülhamid'in reform çabalarını dikkatli bir şekilde tahlil eder. Dönemin İstanbul'undaki fikir hareketleri tüm canlılığıyla tasvir edilir. Bunun yanında Nursi'nin bulunduğu Bitlis, Van, Isparta gibi civar illerin kültürel ve demografik özellikleri incelenir. Aşiret ve ağalık gibi geleneksel kurumlar hakkında ayrıntılı bilgi ve rakamlar verilir. Bu bölgelerdeki yerli halkın yaşayış şekli ve eşrafın Osmanlı hükümetini temsil eden memurlarla kurduğu diyaloglar anlatılır. Özetle, bir hareketin hangi koşullar altında ortaya çıktığı etraflı bir biçimde anlaşılmaya çalışılır.

Said Nursi, son derece âsi ve inatçı bir kişilikti. Nursi, çocukluğundan beri müthiş bir aktivizm içindeydi. Toplumun alışılmış gündelik telaşının dışında yaşıyordu. İyi bir medrese eğitimi almıştı. İlk dönemlerinde İslâm reformizminin *triumvirası* Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Raşid Rıza'nın fikirlerinden etkilenmiştir. Geleneksel lehçeyi kendine has üslubuyla kullanmaktaydı. *Risale-i Nur* mesajının geniş kesimlere ulaşabilmesi için öğrencileriyle birlikte büyük bir mücadelenin içinde yer almıştı. İmanın "milyonlara" yayılması davasını güdüyordu. Said Nursi, İslâm'ı uhrevi kimliğinden arındırmaksızın doğa bilimlerine ve modern bir dünyaya cevaplar arıyordu.

Said Nursi hareketinin kırsal çevreden derin yankılar bulması çok doğaldı. Zira Kemalizm geleneksel kurumların manevi yönlerini doyurabilecek en basit "ilmihal" bilgilerinden mahrumdu. "Duygusal yankı" yaratacak bir programı yoktu. Nurculuk hareketi, aynı zamanda "manevi" değerlere vurgu yapan kesimlerin modernleşme taleplerinin geniş bir projeye "katılım"ının serüveniydi. Aynı zamanda bu, Cumhuriyet projesine "katılım"ın sancılı serüveniydi.

Mardin'in Aydınları

Osmanlı aydınları Batı'yı ilk keşfe çıktıklarında, bilimsel pozitivizmde kendi dünyalarına hitap eden bir yön bulmuşlardı. Pozitivizmi kendilerine yakın bulmalarının oldukça somut bir nedeni vardı. Geçmişte kaybedilen "kudret" bu ilmin ışığı altında ve "güç" sayesinde tekrar elde edilecekti. Ancak ilerleyen yıllarda işler umulduğu gibi yürümedi. Her ne kadar ham bir pozitivizmden çıkış sağlandıysa da "bilim" ve "güç" ilişkisi doğru bir orantıda ilerledi.

Mardin, sadece Batı'nın etkisiyle değil modernleşmeyle birlikte içten içe bir dönüşümün yaşandığını kabul etmektedir fakat mitoslardan kur-

tulmanın ne kadar zor olduğunu da vurgulamıştır. Mesela, Osmanlı'da âlim kişilerin imtiyazlı konumu, üniversitede saygı duyulan "hoca" mitosuna dönüşüyordu. Klasik terminolojide sadece "güzel" ve "bedîî" olanın karşısında "heyecan" duyulurken ilk defa Namık Kemal'in eserlerinde vatan için "heyecan"lı bir ses yükselmekteydi. Namık Kemal'in "vatanperver" heyecanı yerini aydının yüksek perdeden konuşan ses tonuna bırakmıştı. Dönüşüm kısa aralıklarla ve modernliğin elverdiği ölçüde devam ediyordu.

Aydınlarımız "tercüme" engelini hâlâ aşamamıştı. Anlaşılmaz diliyle Hacivat, yönetici-aydın sınıfını temsil ediyordu. Daima zor durumda kalan Karagöz ise sokaktaki adamın bir karşılığıydı. Aydın sınıfının çevresiyle olan iletişimi bazen bir mizaha, bazen bir drama dönüşmüştür.

Parklarda gezintiye çıkan Bihruz, çevresindekilerin tuhaf davranışlarını ve kıyafetlerini görünce "Karnaval mı başladı?" (Est-ce quel le carnaval est arrivé?) diye sorarak monden merakını savuşturur. O dönemdeki yeni bir kopukluğun ilk izleriydi bunlar. Günümüzde resmî söylemin dışında gelişen ve halkın gündelik yaşamına ilgi duyan çalışmalar bile bu pejoratif kodlamalarla yüklüdür. Halkın "şiddet"e dayalı garip doğası etüt edilirken mevcut çarpıklıklar tarihsel, ekonomik, kültürel koşullardan soyutlanmaktadır. Şiddet tek başına bir olgu olarak ele alınmaktadır. Varoşlar, feminizm, gençlik, arabesk vb. konulara halkın kötü kokusu sinmiştir. Jön Türklerin ve Kemalistlerin tiksindiği *bêtes-noires* 'lar (yani, nefret edilen kimseler) bu sefer akademik yazında yeniden canlılık kazanıyordu.

Batı'ya giden aydınlarınız metodolojiye dayalı, uzun vadeli, rasyonel programlarla geri dönüyorlardı. Ancak geri döndüklerinde Ahmet Mithat Efendi geleneğinin izlerinden kurtulmaları mümkün değildi. Aydınlarımız en seçkin ve Batılı davrandıkları yerlerde serbest bir denemeci, en "filozof" oldukları yerde keskin bir "fıkra muharriri" gibi davranmışlardır.

Aydın olmak başlı başına bir lüks sayılmalıydı. Yine de Türk seçkinlerini çağrıştıran "jakoben" deyimi bazı yönleriyle abartılmış bir sıfattı. Zira böyle bir tanımlamadan sonra sahnede Robespierrelerin de yer alması gerekecektir ki, Mardin'e göre şimdiye kadar hiçbir Türk Robespierre'i doğmamıştır.

Kamuoyunda temsil edilen aydın profillerine yakından bakıldığında Türk entelijansiyasının sosyal meselelere hâlâ maceraperest bir edayla yanaştığı görülecektir. Bu bir uyarı değil, serzeniş. Yeni kavramsal araçlarla sosyoloji geleneğimizin önde gelen temsilcisi Şerif Mardin'in bir kere daha okunması elzemdir.

KAYNAKÇA

Mardin, Şerif (1992), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (1995), *Türk Modernleşmesi- Makaleler-4*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2002), *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2003), *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2003), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler-1*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2003), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2003), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Şerif (2004), *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler-3*, İstanbul: İletişim Yayınları.



14 50₺

12.00 ₺

MİLLİYETÇİLİK ÖRNEKLERİ

HÜSEYİN KALAYCI
Batılı Demokrasilerde Ayrılıkçı Milliyetçilik: Quebec Milliyetçiliği

LIAH GREENFELD
Alman Milliyetçiliğinin Doğuşu

RECEP BOZTEMUR
Irak Milliyetçiliği: Toplumsal Bütünleşmede Ordunun Rolü ve Devletin Meşruluk Temelleri

SELİM ASLANTAŞ
Sırp İsyanları (1804-1815): Milli Bağımsızlık Hareketi Mi Burjuva Devrimi Mi Köylü Ayaklanması Mı?

FARUK BOZGÖZ
Arap Milliyetçiliği

İKİ KLASİK: VICO VE FICHTE

SEMA ÖNAL AKKAŞ
Vico ve Milliyetçilik

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU
Fichte ve Alman Milliyetçiliği

MİLLET VE MİLLİYETÇİLİK

NAZIM İREM
Aydınlanma ve Sınırlılık Siyaseti Olarak Ulus Devlet Modernliği

MAX WEBER
Millet

LERNA K. YANIK
Millet, Milliyet ve Milliyetçilik: Soğuk Savaş'ın Sonunda Türk Dış Politikasından Bir Kesit

SİNEMA VE MİLLİYETÇİLİK

ATİLLA GÜNEY
Resmî Milliyetçilikten Popüler Milliyetçiliğe Geçiş: 1960 Sonrası Türk Sineması Üzerine Siyasal Bir Deneme

KENZ

HASAN BÜLENT KAHRAMAN
Tocquevilleci Demokrasi, Toplumsal İktidar ve Sivil Toplum Kaygıları

ALİ UTKU
Ziya Gökalp'in *Felsefe Dersleri*: "Kayıp Eser"in 85 Yıl Sonra Yayımlanışı Vesilesiyle

TAŞKIN TAKIŞ
Sosyal Bilimlerin "Öteki" Kutbu: Şerif Mardin ve Entelektüel Bir Harita

9 771303 724399