



Türk kimliği

AYVAZ GÖKDEMİR'E ARMAĞAN-2



ÖTÜKEN

ÖTÜKEN

Türk Kimliği

Editör
Prof. Dr. Çağatay Özdemiş

Ayvaz Gökdemir'e Armağan • 2



ÖTÜKEN

YAYIN NU:
EDEBÎ ESERLER:

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
1206-34-003178

ISBN 978-975-437-

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
Ankara irtibat bürosu:
Yüksel Caddesi: 33/5 Yenışehir – Ankara
Tel: (0312) 431 96 49
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: grataNONgrata
Dizgi - Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Birlik Ofset
Baskı: Yaylacık Matbaası Tel: (0212) 612 58 60
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul - 2009

İçindekiler

İkinci Cildin Sunumu •	7
Nevzat Kösoğlu	
Milli Kimlik ve Tezahürleri •	9
Ahmet B. Ercilasun	
Kimlik ve Dil •	8
Sait Başer	
Türk Anlama ve İnanma Modeline Dair •	25
Yılmaz Öztuna	
Türk Musikisi Kültürümüzdeki Yeri Nedir? Nasıl Olmalıdır? •	56
M. Cihat Can	
Klasik Türk Müziği •	64
Bayram Bilge Tokel	
Kültürel Kimlik Bağlamında Yahya Kemal ve Halk Musikisi •	75
M. Fatih Salgar	
Tasavvuf Müziği ve Kimliğimiz •	95
Adnan Tepecik	
Türk Sanatının Temelleri •	105
Selçuk Mülayim	
19. Yüzyıl Osmanlı Eğitim Kurumları Kronolojisi •	125
Nihat Boydaş	
Türk Sanatının Geleceği •	144
Mehmet Sağ	
Türk Estetiği ve Kimliğimiz •	148
Serdar Sağlam	
Türk Mizahı ve Kimliği Üzerine •	172
Cemal Kurnaz	
Divan Edebiyatı ve Türk Kimliği •	203
İsa Özkan	
Halk Edebiyatı ve Milli Kimlik •	240

6 • Türk Kimliği

- Bilal Kemikli**
254 • Tasavvuf Edebiyatı ve Kimliğimiz
Nazım Polat
- 269 • Yeni Türk Edebiyatı “Türk Kimliği”ne Ne Kattı?
Fahri Unan
- 283 • Türk Tarihinde “İdeal Devlet” ve “İdeal Devlet Adamı” Profili
Mehmet Öz
Bazı XV-XVI. Yüzyıl Osmanlı Kaynaklarında Türk ve Türkmene
- 316 • Kavramları
Rahmi Karakuş
- 341 • Türk Medeniyet Çevresinde Adalet Düşüncesi
Abdulkadir İlgen
- 368 • Türk Kimliği ve İktisadi Hayat
Ali Osman Gündoğan
- 399 • Kimlik Sorunu ve Düşünce Dünyası
Salim Koca
- 412 • Türk Kimliğinin Ordu-Millet Anlayışında Billurlaşan İmajı
Servet Karabağ
- 467 • Coğrafya ve Kimlik
Yılmaz Özakpınar
- 491 • Eğitim ve Milli Kimlik
Nail Tan
- 507 • Millî Kimliğimiz ve Mutfak Kültürümüz
Bekir Deniz
- 561 • Türk Dokuma Sanatı
Özkul Çobanoğlu
- 648 • Türk Eğlence Tarihi Bağlamında Türk Kimliğinin Dışavurumları
Durmuş Hocaoğlu
- 667 • Bir Seçkin İdeoloji Olarak Siyâsî Milliyetçilik ve İktidar Problemi
Hakan Poyraz
- 763 • Farklı Kimlik ve Türk Kimliği Hakkında Düşünceler
Hüseyin Sadoğlu
- 779 • Küreselleşme, Türk Kimliği ve Türk Dili
Hasan Onat
- 808 • Türkiye’de Cemaatler ve Kimlik
Fahri Atasoy
- 826 • Küreselleşmenin Etkisi Altında Millî Kimlikler ve Türk Kimliği
Ramazan Acun
- 845 • İnternet ve Türk Kimliği
Mithat Baydur
- 862 • Türk’ün Kendisi ve Batı ile İmtihanı
İlker Şenel
- 870 • Toplumları Bir Arada Tutan Umumî Bağlar Üzerine Bir Tahlil
Denemesi: Hangi Kimlik?

İkinci Cildin Sunumu

GEÇEN yıl aramızdan ayrılan Ayvaz Gökdemir'in aziz hatrasına armağan ettiğimiz kitabın ikinci cildinde, Türk kimliği üzerine yazılan makaleler yer alıyor. Sahalarında uzman olan 35 değerli bilim adamımız, araştırmacı ve yazarımız; milli kimliğimize vücut veren, kültür ve medeniyetimizi oluşturan temel unsurları, bunların tarihî seyrini, sosyolojik ve psikolojik özelliklerini, küreselleşme sürecinde karşılaşılan problemleri, farklı kültürlerle ilişkileri değişik açılardan ele alıp incelediler.

Davetimize icabet ederek bu önemli eserin hazırlanmasına yaptıkları katkıdan dolayı kendilerine gönülden müteşekkirimiz.

Kozmopolitan evrenselci çevrelerin yönlendirmesiyle Türk kimliğine ilişkin tartışmaların yoğunlaştığı, zihinlerde karmaşa yaratılmaya çalışıldığı günümüz ortamında, başvuru niteliğindeki bu eserin çok yararlı olacağını, ilgi göreceğini, etki sağlayacağını düşünüyoruz.

İkinci cildi, Prof. Dr. M. Çağatay Özdemir'in yönetiminde Nevzat Kösoğlu, Prof. Dr. Ali Birinci, Prof. Dr. Mehmet Öz, Prof. Dr. İsa Özkan, Dr. Fahri Atasoy, Dr. Süleyman Eryiğit, Dr. Levent Bayraktar'dan oluşan Yayın Kurulu hazırladı. Başta M. Çağatay Özdemir olmak üzere, hepsi eserin mükemmel olması için büyük çaba harcadılar; zamanlarının önemli bölümünü son bir yıldır bu işe tahsis ettiler. Aylar boyunca özveriyle çalıştılar, üstlendikleri görevi başarıyla yerine getirdiler. Kendilerine teşekkür ederiz.

8 • Türk Kimliği

Ayvaz Gökdemir, kitaptaki konuların hemen hepsiyle yakından ilgilenen, bunlar üzerinde düşünen, konuşan, yazan, çözüm yolları arayan, millî şuur sahibi bir Türk münevveriydi. Hatırasına izafe etmek üzere bir eser hazırlamayı düşündüğümüzden, konunun belirlenmesi hususunda bu nedenle hiç zorlanmadık. Kendisini her geçen gün artan bir özlemle, sevgiyle, saygıyla, rahmetle anıyoruz.

Mekânı Cennet olsun; ruhu şad olsun.

TÜRK OCAKLARI GENEL MERKEZİ

Bir Seçkin İdeoloji Olarak Siyâsî Milliyetçilik ve İktidar Problemi

Durmuş HOCAOĞLU *

İktidar ifsâd eder, mutlak iktidar mutlak sûrette
ifsâd eder*

**Lord Acton,
Mandell Creighton'a mektubundan, 1887**

“Bütün insanlarda varolan ve ancak ölümle
sona eren, sürekli ve durmak bilmez bir iktidar
arzusu vardır”*

Thomas Hobbes., Leviathan

“...mülk, bütün dünyevî hayırları (menfaatları),
bedenî arzuları ve nefsanî hazları şumûlüne a-
lan zevkli ve şerefli bir mevkidir. Bu yüzden ek-
seriya onda rekabet vuku'â gelmekte ve mağ-
lûp olması hali müstesnâ, mülkü rakibine teslim
eden çok az kimse görülmektedir.

İbn Haldûn., Mukaddime

İktidar

İKTİDAR varlığın ve hayatın hem tabî bir sonucudur ve
hem de sebebi; onun kaçınılmaz bir rüknü olduğu gibi şartı-

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi. dhocaoglu
@yahoo.com

* “Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely.”

* “So that in the first place, I put for a general inclination of all
mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that
ceases only in the death.”

dır da. Çünkü, “var-olmak” bir “düzen” demektir; düzen ise onu var kılan ve ayakta tutan, devam ettiren bir gücü zarûî kılar ki bu güç ise “iktidar”dan başkası değildir. Söz gelimi, Tabiat Kanunları diye bir kanun fikrinden bahsedebiliyor isek, bu kanunları tabiata vaz’ eden ve her dâim ayakta tutan bir muktedir gücü, yâni “iktidar”ı da, açıkça veya gizlice kabûl etmiş oluruz. Beri yandan hayat, ister beşerî ister hayvânî, en umûmî mânâsında olsun, “düzen” demek olduğuna binâen, o da bir “iktidar” kavramına mürâcaat edilmeden açıklanamaz. Canlı ile cansız’ı birbirinden kesin hatlarla ayırmaya yarayan, Üexküll’ün üç fonksiyon çemberinden birisi “üreme”, diğeri “beslenme” ve üçüncüsü ise “korunma”dır: Canlılar ürer, beslenir ve korunur; işte bu sonuncusu diğerlerini de te’mînat altına alan “iktidar”dır; tavşan âleminde de kendine göre bir korunma mekanizması, yâni bir iktidar vardır, arslan âleminde de Başvuru:bir başkası, ama mutlaka hepsinde vardır. İnsan’a gelince; bütün varlıkların en karmaşığı, en muğlâkı olması hasebiyle, bütün korunma mekanizmalarının, yâni bütün iktidarların en karmaşık ve en muğlâk olanı da tabiatıyla O’nun dünyasına hastır. İnsan, bütün varlıklardan daha fazla kudrete ve iktidâra muhtaç olduğu gibi aynı zamanda ihtiras sâhibi olan tek varlıktır da. İnsan ihtiras sâhibi bir varlıktır ve ancak ihtiraslarıyla insan olur; ancak ölümler ihtiras duymaz ve bu sebeple de insan, ihtiras (tutku) olmadan, harekete geç(e)mez. İhtiras, kişinin rûhunun bütün gücüyle birşeyi istemesidir. Bugünkü – ifâde gücü zayıflatılmış ve bir medeniyet dili olma vasfını kaybetme sınırına varmış bulunan - Türkçe’de sâdece “tutku” ile ifâde edilen bu insânî tavrı, klasik Türkçe’de ‘ihtiras’ ve ‘hırs’ diye iki ayrı kelime ile ifâde edilmektedir ki burada *ihtiras* esas olarak meşrû ve pozitif bir anlam taşıırken *hırs*’a az ya da çok, kötü bir şey gözü ile bakılır; zîra, *hırs*’ta ahlâkî bir endîşe yoktur. İnsanlık için bir zarûret olan ihtiras’ı, Hegel, “*insanın kendindeki tüm ferdiyet, sâhip olduğu ve olabileceği bütün başka ilgiler ve gayeleri bir kenara bırakarak damarlarındaki bütün istekle kendisini belirli bir konuya adadığı, bu gaye üzerinde bütün ihtiyaç ve güçlerini yoğunlaştırdığı zamanki ilgi*” olarak tanımladıktan sonra, “*dünyada hiç bir yüce şeyin, tutku (ihtiras) olmaksızın meydana getiril-*

memiş olduğunu söylememiz gerekir. Tutku (ihtiras), içeriğin ya da gayenin henüz belirlenmemiş olduğu isteme enerjisinin ve etkinliğin öznel, formel yönüdür” diye ilâve eder (Hegel, 2001:86); filhâkika (Çağırıcı :385) hiçbir yüce gaye, ihtiras olmadan gerçekleştirilememiştir. İhtiras ile Tarih’in ilerlemesi sağlanır; diğer bir ifâdeyle, ihtiras Tarih’in motorudur; Tarih, ilerlemek için ihtirasa muhtaçtır. İnsan ihtiras sâhibidir; Hobbes’un *Leviathan*’da belirtmiş olduğu gibi, “bütün insanlarda varolan ve ancak ölümlü sona eren, sürekli ve durmak bilmez bir kudret (iktidar) arzusu (restless desire of power) vardır” (Hobbes 1991:85-86).

İhtiras hakikî mânâda insana hastır, hayvanda bulunmaz; çünkü *instinktif* değil *kognitif*dir, şuûrun mahsûlüdür ve “tasarrufta bulunma” arzusudur. Hayvanın ise tasarrufu yoktur, onun yalnız “çevre”si vardır; insan ihtiras ve irâde ile “çevre”yi “dünya”ya dönüştürür. Yâni hayvanın verili tabiat üzerinde tasarrufta bulunamamasına, tabiatı değiştirmek gibi bir dâvâsı olmamasına, ihtiyâcından daha fazlasını talep edemesine, yâni muhteris olmamasına ve bir mânevî dünyası bulunmamasına karşılık, insan hem tabiat üzerinde tasarrufta bulunur, yâni sâdece tabiata uymaya çalışmakla yetinmez, O’nu değiştirir de, hem de ihtiyâcından daha fazlasını talep eder; ayrıca, insan, insan üzerine hükmetme konusunda da ihtiras sâhibidir, hattâ ihtirasın ve hırsın asıl olarak kendisini gösterdiği alan da budur. Yâni, hâsılı, insan ihtiras küpüdür ve kezâlik, insan’ın bir de mânevî dünyası vardır. Bütün bunlar ise düzen demektir, düzen ise güç, yâni iktidar.

Şu hâlde “iktidar” nedir?

Burada, ilkin, tam ve kesin, dört başı mâmur bir tanımını yapmanın pek mümkün görünmediği “iktidar”ı, ilk olarak, üzerinde hayli büyük bir mutâbakat olduğu söylenebilecek en geniş ve en şumûllü ifâdesiyle “bir kimsenin veya bir grup insanın, kendi arzularına göre, diğer insanların veya grupların davranışlarını tâyin edebilme veya yönlendirebilme yeteneği” şeklinde takdîm edip, “şiddet kullanma”nın, Max Weber tarafından tanımlandığı şekliyle siyâsi iktidarın belirleyici hassası olduğunu (Weber, 1998:239) hâtırlatarak biraz daha açmağa çalışacak, ancak, asıl konumuzu dağıtmamak maksadıyla, sâdece, bu

çetrefilli kavramın târifi ve beyân-ı evsâfi cihetinde kalın çizgilerle serdedilen birkaç belli tanım ile iktifâ edeceğiz.

Ahmet Cevizci, iktidar'ı felsefi bir kavram olarak dört maddede hulâsa etmektedir (Cevizci, 2000:494) **1.** Genel olarak, eylemde bulunma, bir şeyler yapabilme doğal gücü ya da yeteneği. **2.** Etkide ya da eylemde bulunma imkânı veren hukukî, siyasî ya da ahlâkî güç. Formel olarak, A'nın B'yi B'nin yapmayı tercih etmediği bir şeyi yapmaya zorlama gücü ya da kudreti. **3.** Devlet yönetimini elinde bulunduranların, bir toplumu yönetenlerin siyasî, hukukî ve fiilî gücü. **4.** Yönetenlerin, yönetme yetkisini elinde bulunduranların kendileri, hükümet.

Bir sözlük için oldukça mufassal sayılabilecek “Güç/ İktidar” maddesinde, iktidar'ı

İnsanların ya da bireylerin eylemde bulunma, yapma yetisi; belli bir işi başarma, ortaya birtakım etkiler ya da sonuçlar çıkarabilme yeteneği; fiziksel ya da tinsel bir etki yaratabilme ya da bu tür bir etkiye karşı direnibilme yeteneği; doğrudan ya da dolaylı yollarla değişimi meydana getirme ya da olası değişimleri önleyip önüne geçme kapasitesi; devletlerin, hükümetlerin ya da kurumların ellerinde bulunan yönetme yetkisi; toplumu yönetenlerin siyasal, hukuksal, toplumsal yapıp etmelerinin en temel dayanağı. Güç daha genel bir açıdan, belli bir sonuca ulaşmak, belli bir amacı gerçekleştirmek amacıyla, başta toplumsal, siyasal ve ekonomik gereçler olmak üzere, eldeki bütün araçları istenen sonuçları sağlamak amacıyla kullanabilme becerisi olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda gücün değeri, çoğunlukla istediği sonucu elde etme yolunda karşısına engel olarak çıkan öteki güçlerle giriştiği mücadeleye bakılarak ölçülmektedir. Buna karşı, toplum ile siyaset felsefelerinde, daha dar kapsamlı güç anlayışları bu bağlamda sözü geçen gücün doğasını ayrıntılandırarak açıklama yoluna gitmektedirler. Buna göre, toplumsal güç eyleyenlerin ilgileri ile yönelimlerini etkileme kapasitesi olarak tanımlanırken, normatif (düzgüsel) güç haklar, sorumluluklar,

ödevler türünden normatif ilişkileri etkileme kapasitesi olarak değerlendirilmektedir.

şeklinde açıklayan A. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun ve Ü. H. Yolsal (Güçlü, Uzun, 2003:628), Foucault'nun, üzerinde hayli emek sarfettiği iktidar kavramı hakkındaki görüşlerini de şöyle özetlemektedirler (Güçlü, Uzun, 2003:385).

... Foucault'ya göre bütün toplumsal ilişkileri son çözümlenmede birer güç /iktidar dizgesi olarak tanımlamak olanaklıdır.

.../ Foucault('ya göre – D.H.) çağdaş iktidar kavramının en belirgin özneliklerini şu biçimde sıralamak olanaklıdır: (i) Toplumun olduğu her yerde iktidar vardır; iktidar toplumla birlikte varolur, iktidar, toplumsal yapının içine işlediği gibi, tek tek bütün bireyleri ve eylemleri yönetmesi anlamında toplumların siyasal omurgasını oluşturmaktadır./... (ii) İktidar ilişkileri hem kendilerini belirleyen hem de kendilerini belirledikleri üretim, hukuk, cinsellik, akrabalık türünden ilişkilerle dokunmuşlardır./... (iii) İktidar ilişkilerinin alabildiğine çeşitli, birbirinden son derece farklı değişik türleri bulunmaktadır./... (iv) İktidar ilişkileri çokbiçimlidirler, salt egemen olanlar ile egemen olunanlar ikili karşıtlığı doğrultusunda kavranamazlar. İktidar herkesin kendisine yakalandığı, gücü uygulayan herkesin bir biçimde kendisini kendisine güç uygularken bulduğu bir makinedir./... (v) İktidar belli stratejiler geliştirmek yoluyla bir "güç" haline geldiğinden, her koşulda işlevselliğe konu olmak durumundadır. Hem bir söylem hem de bir pratik olması nedeniyle, bilgiyle birbirinden koparılmayacak denli yakın bir ilişki içerisindedir./... İktidar ile bilgi kuşkuya yer bırakmayacak bir kesinlikte "iktidar/bilgi" ilişkilerinde birbirlerini gerektirirler. İktidar yalnızca bilgi düzeyinde değil, arzu düzeyinde yarattığı etkilerle de belirleyici bir konumdadır. Başta toplum bilimleri olmak üzere, iktidar bilginin önünü kesmek bir yana tam da bilgiyi üretmektedir. (vi) İktidarın olduğu her yerde, her durumda çoğunlukla yine iktidar tarafından örülmüş bulunan bir direniş söz konusudur.

İktidar her yerdedir ama her şeyi yapabilir, her şeye gücü yeter değildir./...

İktidar konusu üzerinde çalışan Michel Foucault, iktidarı beş farklı açıdan gözlem altına alarak, sonuçta, iktidar üzerine yapılan araştırmaları iktidarın hukukî yapısının, devlet aygıtlarının ve ona eşlik eden ideolojilerin tarafına yöneltmek yerine; egemenliğin, uyruklaştırma biçimlerinin ve buna ilişkin yerel sistemlerin kullanılışlarının ve bağlantılarının, bilme aygıtlarının tarafına yöneltmek gerektiğini, iktidarın incelenmesinde, icat edilmiş mutlak egemen bir insan, devletin bir takım kurucu öğeleri tarafından bir araya getirilmiş, birbirinden farklı bireyselliklerin pıhtılaşmasından başka bir şey olarak düşünmediği Leviathan modelinden vazgeçilmesi gerektiğini öne sürmekte ve iktidarı hukukî iktidarın ve devletin kuruluşunun belirlediği alanın dışında incelemek istediğini, bunun için de bir tarihî olgu olarak karşımızda duran ve Ortaçağdan günümüze dek uzanan hukukî-siyâsî iktidar kuramından uzak durulması gerektiğini söylemektedir (Urhan, 2007:103-105).

Konuya bir siyâset bilimci kimliği ile yaklaşan ve devleti oluşturan temel öğelerin “ülke”, “ulus”, “iktidar” ve “egemenlik” olduğunun söylenebileceğini belirten Kışlalı (1997:101), hemen bundan sonraki sayfalarda siyâset bilimi noktai nazarından ezcümle şunları dercetmektedir:

“...siyasal iktidar”ın bulunmadığı bir devlet düşünülemez. Buna karşılık, siyasal iktidar kavramına ve kurumuna, yalnız devlet çerçevesinde rastlanmaz. Çağdaş anlamda devlet olarak nitelendiremeyeceğimiz toplum ve topluluklarda da bir iktidar olgusu vardır./...

İktidar, geniş anlamıyla, kendi iradesini egemen kılabilmek, başkalarının davranışlarını denetleyebilme, bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya zorlayabilme gücü olarak tanımlanabilir./...iktidar başkalarını yönetme gücüdür.

Bu geniş tanımdan hareket edersek, birinin buyruk verip bir başkasının da ona boyun eğdiği her durumda ikti-

darın varlığından, buyruk veren kişinin ötekisi üzerinde bir iktidarının bulunduğundan sözedebiliriz./...

Siyaset bilimi açısından asıl önem taşıyan iktidar türü, “siyasal iktidar”dır. Parsons iktidarı şöyle tanımlıyor: “İktidar, belli bir topluluğun üyelerinin ortak çıkarları açısından taşıdığı önem nedeniyle meşru sayılan bazı yükümlülüklerin yerine getirilmesine yönelik bir genel yetkinin uygulamaya konulmasıdır.” Eğer sözkonusu olan, toplumun bir kesimi değil de tümüyse, siyasal iktidar kavramıyla karşı karşıya geliriz. Siyasal iktidar, en genel, en kapsamlı, en üstün, toplumu oluşturan bireyler üzerinde zor kullanma tekeline sahip bulunan bir iktidar biçimidir.

Siyasal iktidar en genel iktidardır, çünkü toplumun sadece bir kesimi üzerinde değil tümü üzerinde geçerlidir. En kapsamlı iktidardır, çünkü yetki alanı çok geniştir ve hemen toplumu ilgilendiren tüm ortak konulara kadar uzanır. En üstün iktidardır, çünkü toplum içinde geçerli olan tüm diğer iktidarlara da etki etme, sınırlar koyma ve denetleme olanaklarına sahiptir. Nihayet siyasal iktidar, kararlarını yürütmek için gerektiğinde zor kullanma yetkisine meşru olarak sahip bulunan tek iktidar türüdür. Toplumda sözkonusu olabilecek diğer iktidarlar, ancak siyasal iktidarın kendilerine tanıdığı sınırlar içinde yaptırım uygulayabilirler. Siyasal iktidarın zor kullanabilme tekeline sahip bulunmasının nedeni, toplumsal yaşamın sürebilmesinin sağlanmasıdır. Eğer bir toplumda, siyasal iktidarın yanısıra başka iktidar odakları da zor kullanma gücüne sahipler, o toplumun çok ciddi bir bunalımla karşı karşıya bulunduğunu söyleyebiliriz. Ama böyle bir durum sürekli olamaz. Ya sonunda toplum kendi içinde parçalanıp ayrı ayrı siyasal iktidarlar ve onlara ait egemenlik bölgeleri doğar, ya da sözkonusu güçlerden birisi, kendi üstünlüğünü diğerlerine kabul ettirip, kendisi siyasal iktidar olur ve diğerlerinin elindeki zor kullanma gücünü alır.

İnsanın hayvandan farklı olarak, fitratan, sürekli bir tatminsizlik duygusu ile yüklü olduğunu ve hep, dâimâ daha yükseğini ve daha fazlasını talep ettiğini ve bu arada en büyük mutluluğu da güç ve zenginlikte gördüğünü söyleyen Russell,

sürekli mutluluğu sağlayacak şeyin, insanoğlu için imkânsız olduğunu ve yalnızca Tanrı'nın gerçek mutluluğa eriştiğini, zîra saltanat ve iktidârın, şan ve şerefın O'nun olduğunu belirtmekte (Russel, 1990:2) ve hemen akabinde, “Yeryüzündeki saltanatlar, başka saltanatlarla sınırlıdır”; yeryüzündeki iktidarı ölüm kısa keser; piramitler de diksek, “ölümsüz şüre bağh” da olsak, yeryüzündeki şan ve şeref, yüzyılların geçişiyle söner. İktidarı az olanlara, şan ve şerefi az olanlara, biraz daha fazlası yetecekmiş gibi gelir, ama böyle sananlar yanılmış olurlar: istekler doymak bilmezdir, sınırsızdır ve onlar ancak Tanrı'nın sonsuzluğunda yatıştırılabilir” demekte ve bir paragraf sonra ise, bu tatminsizlik hissini insanoğlunu nerelere sürüklediğini “Var olmak ve çoğalmak hayvanlara yettiği halde, insanoğlu yayılmak ister ve insanoğlunun bu konudaki istekleri sadece hayal gücünün olanaklarıyla sınırlıdır. Her insan, eğer elinden gelse, Tanrı gibi olmak ister” cümleleriyle vurgulamakta ve bilâhare, “İnsanoğlunun sınır tanımayan isteklerinin en bellibaşlıları, iktidar ve şan kazanma istekleridir. Bunlar, her ne kadar çok yakın akraba iseler de, aynı şey değildir: Başbakanın şanından çok iktidarı, Kralın ise iktidarından çok şanı vardır. Bununla birlikte, bir kural olarak, şan kazanmanın en kolay yolu iktidar kazanmaktır; bu özellikle, toplumu ilgilendiren olaylarda eylemsel rol oynayan kişiler için böyledir” demekte (Russel, 1990:3-4) ve dikkat çekici bir metafora mürâcaat ederek, fizikte “enerji”nin temel kavram olması gibi, sosyolojide de “iktidar”ın temel kavram olduğunu, aynen enerji gibi çeşitli biçimlere girebildiğini ileri sürmekte ve şunları eklemektedir (Russel, 1990:5):

Bu kitapta ben, fizikte nasıl enerji temel kavramsa, aynı şekilde sosyolojide de iktidarın temel kavram olduğunu kanıtlamaya çalışacağım. Enerji nasıl çeşitli biçimler alıyorsa, iktidarın da aynı şekilde; servet, silah gücü, sivil makamlar, düşünceye söz geçirme gibi biçimleri vardır. Bunların hiçbiri bir diğerinden daha az önemli sayılamayacağı gibi, bu biçimlerin hiçbiri diğerlerinden de türemiştir./...

Siyâset ve iktidar hakkındaki dikkat çekici bir görüş de, siyâseti bir savaş olarak târif eden Maurice Duverger'ye âittir.

Politik Savaş'ın bir yandan iktidarı ele geçirmek, paylaşmak ya da etkilemek için savaşan insanlar, gruplar ve sınıflar arasında; öbür yandan da kumanda eden iktidarla ona karşı direnen vatandaşlar arasında olmak üzere, iki alanda cereyan ettiğini söyleyen Duverger, bütün insan topluluklarında ve hattâ hayvan toplumlarında bile iktidar'ın, onu elinde tutanlara şeref, itibar, menfaat, zevk gibi üstünlükler ve imtiyazlar sağladığını ileri sürmekte; örnek olarak, ilk ağızda parlâmentoda bir sandalye, bir valilik makamı, bir bakanlık, general rütbesi ya da kardinal payesi elde etmek için savaşan insanların karşı karşıya geldiğini, büyük topluluklarda bu ferdî çatışmaların yanısıra, toplumun tümü içinde kurulmuş gruplar arasında da, bucaklar, iller, milletler arasındaki rekabetler; sınıflar, ırklar, ideolojiler arasındaki savaşların da bu sınıfa dâhil olduğunu vermekte ve, iktidar'ın dâimâ bir grubun, bir zümrenin, bir sınıfın yararına olarak yürütüldüğünü söylerken Marksizm'e, egemen sınıfın içinde devlet cihazının bir azınlığın elinde bulunduğunu söylerken de Gaetano, Michels ve Pareto gibi elitistlere yaklaşmaktadır (Duverger, 1971:17-18):

İkinci bir savaş şekli de vatandaşları iktidarla, yönetenleri yönetilenlerle, toplum üyelerini toplumsal baskı cihazıyla karşı karşıya getirir. Savaş, bir yandan vatandaşlar, öbür yandan da iktidar arasında değildir şüphesiz. Bu, iktidarı elinde tutan vatandaşların kimisiyle, buna katlanan öbür vatandaşlar arasındadır. İktidar daima bir grubun, bir zümrenin, bir sınıfın yararına olarak yürütülür; ona karşı savaş da başka gruplar, zümreler, sınıflar tarafından yönetilir. Bunlar, ötekilerin yerini almak isterler. Bununla birlikte, egemen sınıfın içinde de Devlet cihazı bir azınlığın elinde bulunur ve bununla çoğunluk arasında da, egemen sınıfla egemenlik altındaki sınıfı çatıştıran anlaşmazlıklar doğar. Yönetenlerle yönetilenler, kumanda verenlerle boyun eğmek zorunda olanlar, iktidarla vatandaşlar arasındaki çekememezlik bütün insan toplumlarında kendini gösterir.

Haldûn felsefesinde aynı zamanda İktidar mânâsı da taşıyan Mülk, filozof tarafından, "tagallüb ve zorla hükmetmek-

tir” şeklinde tanımlanırken, “Asabiyetin, giderek ulaştığı nihâî gaye” olduğu belirtilir. Haldûn’a göre, bu vaziyet, bir yandan insan olmağın ve cemiyet hayâtının fitrî bir neticesi olduğu gibi, diğer yandan ise, yine bu fitratın bir neticesi olarak da, zarûrî bir mansıptır (Haldun, 1988:537):

Mülk, insan için tabii bir mansıptır (institution). Zira...insanlar için yaşamak ve var olmak, zaruri ihtiyaçlarını ve gıdalarını temin etmek üzere bir araya gelmeleri (içtimâ, social organization) ve yekdiğeriyle yardımlaşmaları sayesinde mümkündür. Bir içtimâ meydana getirdikleri zaman, zaruret onları muameleye ve ihtiyaçları gidermeye, herbirinin ihtiyaç duyduğu şeye el atmaya ve muhtaç olduğu şeyi diğer birinin elinden çekip almaya davet eder. Çünkü hayvani tabiatta, birbirine saldırma ve zulmetme hususu mevcuttur, öbürü ise, elindekini karşısındakine vermemek için mukavemet edecektir. Zira bu hususta beşerî kuvvetin gereği, gadap ve gururun icabı budur. Böylece mukateleye müncer olan bir çekişme durumu ortaya çıkar. Bu da kargaşaya, kan dökmeye ve nesilin kesilmesine sebebiyet veren, insanların ortadan kaldırılmalarına yol açar. Halbuki kusurun her türlüşünden münezze olan Allah’ın, bilhassa korunmasını istediği şeylerden biri de nesli (ve insan nev’ini) muhafazadır. İmdi, insanların yekdiğerine yönelttikleri tecavüzleri engelleyen bir hâkim olmadan kargaşa (fevzâ, anarchy) içinde bekaları ve yaşamaları imkânsızdır. Bundan dolayı bir müeyyideye (vâzî, yasak koyan, engel olan) muhtaç olmuşlardır. Bu müeyyide, başlarındaki hâkimdir. Bu hâkim de beşerî tabiatın icabı olarak mütehakkim ve kahir olan meliktir. Bu hususta zaruri olarak asabiyete ihtiyaç vardır. Zira söylemiş olduğumuz sebeplerden dolayı, hiç bir taarruz ve müdafaa (mutalebât - mudafaât) asabiyet olmadan tam olarak gerçekleşmez. Görüldüğü gibi sözkonusu mülk, bütün taarruzların kendisine doğru yöneldiği şerefli bir mansıp olduğu için savunma hareketlerine muhtaçtır. Yukarıda da temas edildiği gibi, bu hususta asabiyetsiz hiç bir şey tam olarak tahakkuk etmez.

Yine Haldûn felsefesinde aynı zamanda Mülk (İktidar), “bütün dünyevi hayırları (menfaatları), bedeni arzuları ve nefsanî hazları şumûlüne alan zevkli ve şerefli bir mevki” olarak tanımlanmakta ve bu ehemmiyeti sebebiyle, “*Bu yüzden ekseriya onda rekabet vukua gelmekte ve mağlup olması hali müstesna mülkü rakibine teslim eden çok az kimse görülmekte olduğu*” bildirilmektedir (Haldun, 1988:479). Bu sûretle, Haldûn, İktidar (Mülk) kavramını “bütün dünyevi hayırları (menfaatları), bedeni arzuları ve nefsanî hazları şumûlüne alan zevkli ve şerefli bir mevki” olarak tanımlamakla, şân ve iktidarı birbirinden farklılaştıran Russell’dan ayrılmış olmaktadır.

Bu târiflerden, iktidâr’ın en umûmî mânâsıyla, “iktidar mercileri” diyebileceğimiz bâzı kişiler ve/veya kümelerin başka kişiler ya da kümeler üzerindeki sistematik belirleyici etkisi olduğu ve ayrıca, sâdece, onun en yüksek şekli olan devlet iktidârından başka anlamlara geldiği de anlaşılmaktadır diyebiliriz; nitekim, belirli bir fikrin, bir hayat tarzının, bir estetik beğenin, ‘gardrob’ olarak da tanımlanabilecek belirli bir giyim-kuşam ve ‘kuaför’ olarak tanımlanabilecek belirli bir saç-sakal modasının v.b., bir irâde ile kabûl ettirilmesi, benimsetilmesi de bir iktidar türüdür.

İktidar’ı sâdece *siyâsî iktidar* ile tahdit etmeyip en geniş kapsamında değerlendiren ve onun evrensel bir tecrübe olduğunu, hemen hemen her erişkin insanın, büyük veya küçük ölçüde, kısa bir ân veya uzun bir zaman onu elinde bulundurduğunu söyleyen A. Berle, ister çocuklarının odasındaki anne üzerinde, veya bir işyerinin müdürü üzerinde veyahut ister bir şehrin belediye reisi veya bir imparatorluğun diktatörü üzerinde olsun, iktidarın görüldüğü her yerde ve her seviyede uygulanabilecek, görülebilir beş tane tabii iktidar kanunu olduğunu ileri sürmekte ve bunları şöyle tâdât etmektedir:

Bir: İktidar, istisnasız, beşer teşkilatındaki bir boşluğu doldurur. Kaos ve iktidar arasındaki bir boşluğu, her zaman iktidar doldurur.

İki: İktidar, istisnasız şahsîdir. Sınıfların, elitlerin ve grupların, fertler üzerinde toplanan gücün yürütülmesinde katkıda bulunmak üzere, teşkilât işlemine yardımcı o-

labilirlerse de, “sınıf iktidarı”, “elit iktidarı” veya “grup iktidarı” diye bir şey yoktur.

Üç: İktidar, istisnasız, bir fikir veya felsefe sistemine dayanır. Böyle bir sistem veya felsefe bulunmazsa, iktidar için elzem olan müesseseler, güvenilir olmaktan çıkarlar, iktidar tesirini kaybeder ve sonunda, iktidarı elinde tutan kimse devrilir.

Dört: İktidar, müesseseler kanalı ile yürütülür ve müesseselere dayanır. Bu müesseseler, varlıklarıyla iktidarı sınırlar, kontrol eder ve sonunda, iktidarı bahşederler veya geri alırlar.

Beş: İktidar, istisnasız, bir sorumluluk sahası ile karşılaşır ve bu sorumluluk sahası içinde hareket eder. İktidar ve sorumluluk, devamlı bir şekilde, husumet veya işbirliği içinde, çatışma veya bir tür diyalog içinde, teşkilâtlı bir şekilde veya teşkilâatlanmamış olarak birbirlerini etkilemek suretiyle, iktidarın dayandığı müesseseleri oluşturur veya oluşturmak isterler.

İktidar, insan dünyasının her ânında bir ihtiyaç; bilimum maddî münâsebetlerin tek başına temsilcisi mesâbesindeki iktisâdî faaliyetleri ve her şeyi için şart olmaktadır; ama insan, bir de mânevî dünya sâhibidir ve o sebeple de iktidar ihtiyacı duyar, çünkü, en mükemmel ve en ideal fikirler dahi, kendilerini kuvveden fiile çıkaracak gücün desteği olmadan sırf ve sâdece mükemmel ve ideal olmalarından dolayı bu varlık âleminde tecessüm edemeyecekleri gibi, o güç olmadan varlıklarını da sürdüremezler; işte, bunu sağlayacak örgütlü gücün adı “iktidar”dır. Nitekim, *dinî dâvetin (dahi – D.H.) “asabiye” denen bütün siyâsî iktidarların en temel kaynağı olan güç olmadan tamamlanamayacağını* söyleyen İbn Haldûn’un kastettiği de budur¹, “Peygamberlerden silâhlı ve kuvvetli olanları muzaffer ve silâhsızları makhur ve perişan olmuşlardır” diyen Makÿavel’in (1932:1) kastettiği de ve kezâ “*Siyasî işlerde olduğu gibi dinî meselelerde de, ancak fiilî güçle desteklenen bir otorite başarı*

¹ İbn Haldûn bu husûsu şöyle anlatmaktadır [Mukaddime., C: I, III/VI (Süleyman Uludağ tercümesi., C: I, s.488-489)]

getirebilir” diyen Rosenthal’in kastettiği de, (Rosenthal, 1996:158) “Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.” diyen Hobbes’un kastettiği de (Hobbes, 1995:127): İktidar, “bu-âlem”de ayakta kalabilmek için lâzımı gayri müfârik bir şarttır.

Ancak, bütün iktidar nevi’leri içinde hiç şüphesiz, en yükseği, Devlet Erki ile sağlanan, veya onunla eş-anlamli olan Devlet İktidârı’dır. İnsan nasıl ki düzensiz yaşayamaz ise, düzen ideasının en üst seviyede sağlandığı ve müesseseleştiği ortam da Devlet İktidârı ile te’min ve idâme ettirilebilen Devlet Düzeni olmaktadır. Bunun içindir ki, Kant’ın “Ebedî Barış Risâlesi”ne atıfta bulunarak, Şeytan’a inanmadığını belirtmesine rağmen, “*bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır*” diyen Otfried Höff haklı (Höff, 2000:323-338); haklı çünkü gerçekten de “şeytanlar halkı” diye bir toplum veya topluluk var ise, mutlaka, şeytânî de olsa, bir düzeni ve o hâlde bu düzeni kuran ve devam ettiren bir de kudret menbâi, adına devlet densin ya da denmesin, fonksiyon olarak devlet ne yapıyor ise onu yapan bir iktidar olmalıdır.

Fakat, iktidar, sâdece “güç ile hâkim olmak” değildir; bu, olsa-olsa O’nun en alt basamağıdır, istikrarsızdır ve binâenaleyh, her ân varlık ile yokluk arasında sallanır. Bunun içindir ki, asıl olarak iktidar, benimsenen, onaylanan, ibrâ edilen, rızâî mutakâbata dayanan teşkilâtli güçtür. Yönettikleri tarafından ibrâ edilmeyen her iktidar için her doğan gün, kâbuslarla dolu bir cehennemdir; bunun içindir ki, en şedîd, en zâlim bir hükümdarın dahi, tebaasının rızâî itâatine ihtiyacı olduğunu beyân eden Makyavel, halka yapılacak fenâlık ve zulümlerin - adetâ, bir kolu kör testere ile değil de keskin bir kılınc darbesiyle kesercesine (D.H.) - bir defada yapıp bitirilmesini, buna karşılık iyilik ve ihsanların ise tebaanın akıllarında kalmasının ve iktidâra râm olmalarının sağlanması için azar-azar yapılmasını tavsiye etmektedir ki², mücerret mânâ-

² “... fenalık namına her ne yapılacaksa hep birden yapılmalıdır; fenalık ne kadar az devamlı olur, az tadılırsa umumda o kadar az iz bırakır. Bilâkis iyilikler yavaş yavaş yapılmalıdır ki, iyice telezüz edilsin” [Makyavel., *Hükümdar.*, Bölüm: VIII (Haydar Rifat tercümesi., s.71-72)]

da ahlâkiliği tartışmaya açık olmakla berâber siyâsetin pratiği açısından çok doğru ve bir o kadar da faydalı bir prensip olduğu şüphesizdir.

İktidar çok çetrefilli bir mevzû; çok câzip ve aynı zamanda çok da tehlikeli: Câzibesi şundan ki insanoğlu fitratan güç ve kudrete, iktidâr'a mütemâyildir; tehlikesi de şundan ki, kendisine sâhip olanlara büyük bağışlarda bulunan iktidar, lâyük olmayanların başını yemekte tereddüt etmeyen bir canavara dönüşmektedir; yâni, iktidâr'a sâdece sâhip olmak yetmemekte; orada tutunabilmek daha da büyük bir mes'ele teşkil etmektedir. Ama, tabiatıyla, orada tutunabilmek için önce oraya yükselmek gerektir.

Milliyetçilik Üzerine Bir Derkenar

Bu yazıda, Mustafa Çalık'ın tâbiriyle, “*telâffuzu ne kadar kolaysa grameri de bir o kadar zor ve çetrefilli, hrkesin konuşabildiği, ama çok az insanın konuştuğunun dayandığı strüktürü bilebildiği ve anlayabildiği bir dil...*” (Çalık, 1998:3) olan milliyetçiliğin târifi gibi heyûlânî bir teşebbüste bulunmak yerine, daha evvelki bir yazımdan biraz uzunca bir iktibasta bulunmakla iktifâ edeceğim (Hocaoğlu, 2000:12):

Milliyetçilik'in, yaygın kanâatin aksine hiç de “işte öyle bir şey” olmadığı ve biânenaleyh, tektip (üniform) ve tektür (homojen) bir târifinin yapılamayacağı, O'nunla alâkalı kavramlarla karşılaşıldığında bir kere daha anlaşılacaktır; sâdece birkaç nümûne: Etnik, sivik, primordial, naif, latent (zımnî), manifest, partizan, eleştirel, banal, militan, emperyalistik, agresif, yırtıcı (predatory), bölgesel (sectional nationalism), küresel, devletçi, milletçi, tepkisel, iyi, kötü, izolasyonist, pozitif, negatif, dönüştürülmüş (transferred), eksiztansiyel, kognitif, ırkçı, dinî/dindâr (religious) milliyetçilikler; kültür milliyetçiliği, kriz milliyetçiliği; devlet kurmaya yönelik milliyetçilik, devlet kurtarmaya yönelik milliyetçilik; millîcilik, milletçilik, ulusçuluk, ulusalcılık; dünya milliyetçiliği; Yeni Milliyetçilik (Theodore Roosevelt), Batı Milliyetçiliği, Doğu Milliyetçiliği, Avrupa Milliyetçiliği v.s.

Ezcümle; Milliyetçilik, hiç bir babayiğidin - aklından zoru yoksa - “canım işte öyle bir şey” diyerek ceffel kalem bir çırpıda bütün tazammun ve şumûlü ile tanımlamayı taahhüd edebileceği bir “şey” değil; muhtemelen hiçbir zaman da olamayacak. Bu yüzdendir ki, ancak kısmî ve ortalama tanımlara girişilebilir. Bir deneyelim: Milliyetçilik idesinin temelleri öncelikle bir “hissetme”, bir “âdiyet” duygusudur; bir olgusal gerçekliktir; yâni O, en azından başlangıç kademesinde “cogito” ile elde edilen, akıl ile inşa edilen bir sun’î ürün değildir; bir *eksiztansiyel* hâldir. Milliyetçilik, bir âdiyettir, bir sadâkattir, bir aşktır. Aşk’ı kim târif edebilir? Elbette hiç kimse! Aşk, kalbimizde çarpan ve damarlarımızda akan bir “şey”dir; hissedilen ve yaşanan bir “şey”dir; târif edilen bir şey değil.

Denecektir ki “âit olma; ama neye?”. İmdi: İnsan önce kendisine âittir; herşeyin merkezinde Ben vardır; sonra derece-derece, kademe-kademe Ben’e yakın olanlar; yâni aynı kökten gelenler, aynı dilden konuşanlar ve ilâahir gelir. Haldûn’un tefekkür dünyasına armağanı olan “Neseb Asabiyesi” ile kastettiği de budur; kendimize yakın olanlara karşı içimizde tabîi ve fitrî olarak hissettiğimiz bağlılık! Ben, bütün varlık küresinin merkezine oturur, onun etrafını ilk önce işbu “yakınlar”dan oluşan ve tabakalar hâlinde üstüste yığılan ve aslında büyütülmüş bir Ben’den başkası olmayan “Biz” küresi sarar. Kimdir işbu yakınlar? Aşağıya doğru “yârınki Ben” olan evlâtlarımız, yana doğru kardeşlerimiz, geriye doğru anamız, babamız, atalarımız; onları çevreleyen aynı soydan gelenlerimiz; sonra birlikte inşa ettiğimiz bütün bir tarihî süreçte aynı müşterekleri paylaştığımız ve kolektif hâfıza ile bizi birbirine bağlayan maddî ve mânevî her şey ve herkes; vatan denen kutlu toprağımızla, dirilerimizle olduğu kadar her ân aramızda yaşayan ölülerimizle birlikte.

Bütün bunsur ve elemanlar, müşterek hâfıza ile ortak bağ kurduğumuz ve tarih içerisinde inşa ettiğimiz diğer tabakalara doğru yükselir ve “Büyük Biz” küresine ulaşılır; işte bu, “Millet”tir ve Milliyetçilik denen o pek ele avuca sığmaz, her târif denemesinin zorlanmasına sebebiyet ve-

ren vâkıa da bir yandan O'ndan beslenirken diğer yandan O'nu besler.

Ne var ki, işbu hissetme, Milliyetçilik'in ekzistansiyel tabanı olup, ondan sonrası kognitif seviyedir; bir bilinç ürününe terfi etmiş, bir kültürel ve siyasî projeye münkalib olmuş, bir yandan Millet adlı o güçlü ve fakat amorf malzemeye istinad eden ama diğer yandan da onu sürekli olarak yenileyen, inşâ eden, daha rafine, daha vürtüoz hâle getiren Kognitif Milliyetçilik.

Siyâsî Milliyetçiliğin İktidar Problemine Muhtasar Bir Prolegomena: "Milliyetçiliğin Paradoksu"

Daha fazla yazılsa da daha fazla aydınlatılması çok zor olan milliyetçilik, kısaca, bu. Ancak, O'nunla ilgili olarak mutlaka söylenmesi gereken ve bu makalenin konusunu oluşturan fevkalâde mühim birşey var ki, o da, insânî olan hemen herşey gibi ve fakat muhtemelen hepsinden daha ziyâdece, milliyetçiliğin de siyâsî bir hedefinin olduğu, yâni, her tür ve cinsinin, mutlaka en azından potansiyel hâlde de olsa, iktidar" talebini mündemiç olduğudur ve problem de burada ortaya çıkmaktadır. Bundan sonraki kısımda, işte, işbu zorlu problem üzerine eğilmeğe çalışacak ve demokratik sistemlerde, kendisini açıkça "milliyetçi" olarak manifieste eden siyâsî partilerin iktidar olmak, diğer bir ifâdeyle, kendi milletinden siyâsî vekâlet almak husûsunda karşılaştıkları olağanüstü mudilliği ifâde etmek için kullandığım "*Milliyetçiliğin Paradoksu*"nu tahlil etmeğe çalışacağız. ne kadar kısaca

İktidâr'ın Üç Yolu ve Siyâsî Milliyetçilik

Şimdi bu yazının omurga sorusunu sorabiliriz artık: "İktidar'a nasıl sâhip olunur, veya diğer bir deyişle, iktidar nasıl elde edilir?"; ve en az onun kadar ve hattâ ondan da mühim olarak, "iktidar nasıl muhâfaza edilir ve nasıl muktedir olunur?"

İmdi: İktidar kelimesini dar ve özel anlamı olan Siyâsî İktidar olarak ele aldığımızda, bütün tarihî tecrübeyi gözeterek, ve fakat, İktidâr'ın babadan tevârüsen intikal veya kan bağı kurmak sûretiyle elde edildiği, yâhut, saray entrikalarıyla, komplolarla gaspedildiği modernite-öncesi veya “eski/ anakronik” olarak adlandırabileceğimiz Halk'a kapalı metodları burada konu edinmeyerek, İktidar'ın kazanılmasının, ana hatlarıyla üç adet yolu bulunduğunu söyleyebiliriz: Üstten, Yandan ve Altan.

Üstten Yol, İktidâr'ın, toplumun rızâsını hiç gözetmeden ve hattâ ekserî hâlde vâki' olduğu üzere, tamâmen rızâsı hilâfına, veya azınlık bir kesimin diğerleri üzerinde tahakkümü maksâdına mâtûfen, salt güce, sâdece güce dayanarak elde edilmesidir; eski zamanların en sık kullanılan metodlarından olan, yukarıda sözünü ettiğimiz saray entrikaları ve bilhassa modernite döneminde çok örneklerini gördüğümüz ve bir az gelişmişlik semptomu olan bütün askerî darbeler bu sınıfa girer: Türkiye'de 31 Mart ve 27 Mayıs darbeleri, Suriye'de Esad, Irak'ta Saddam darbeleri, Latin Amerika ülkelerindeki darbeler v.b. gibi.

Yandan Yol, dışarıdan alınan açık askerî güç desteği ve/ya ekonomik ve benzeri desteklerle hâricî kuvvetlerin dâhildeki uzantısı ve maşası olmak sûretiyle iktidârın ele geçirilmesinin yolu budur. Meselâ, 1970'lerin başında, Sovyet yayılma doktrinine uygun olarak Babrak Karmal ekibi tarafından Afganistan'a “dâvet edilen” Rus kuvvetlerinin kaba askerî gücüne yaslanarak elde edilen iktidar bu neviden olduğu gibi, Türkiye'de Rusya'nın ve Çin'in beşinci kolu olarak senelerce faaliyet gösteren Türk komünistlerinin tahayyül ettikleri iktidar da bu nevidendir, XIX. asırda “İngiltere Devlet-i Fehîması”na yaslanarak Osmanlı'da birtakım paşaların - Fuad Paşa'nın “sefâretlere yaslanan iktidarlar” tâbir ettiği - iktidârları da; ve dahası, günümüzde ise, taban olarak Halk'a dayanmakla berâber, seçimlerden önce destek, yardım, te'minat ve stratejik taktik ve takviye almak, seçimlerden sonra ise adetâ arz-ı ubûdiyette bulunurcuna üzere ABD'ye, veya Almanya'ya, yâhut AB'ye seğirterek gidenlerin iktidârı da tamâmen olma-

sa bile, belirli makyaslarda, kısmen, derece be derece bu neviden addedilebilir.

Altan Yol ise, kendi toplumuna yaslanarak, yâni iktidârın asıl menşe'i ve gücün asıl referansı ve meşrûiyetin aslî menbâı olarak kendi halkını, kendi milletini seçip O'nu iktidara taşıyarak iktidarın elde edilmesinin yoludur ve o da kendi içinde ana hatlarıyla ikiye taksîm olunabilir: “İhtilâl” ve “Seçim.”

Burada yeri gelmişken İhtilâl kelimesi üzerinde birkaç cümlecik söylemeliyim: Birincisi, İhtilâl, “ayaklanma”, “isyan” veya “başkaldırı”dan radikal olarak farklıdır; ikincisi, bu kelimeyi, sâdece şiddete dayanan bir iktidar değişimi anlamında değil, ‘âmir’ ve ‘mütehakkîm’ olmayıp ‘hâdim’ olan bir elit kadronun öncülüğünde ve, başka çâre kalmadığı için bizzarûre güce dayanan fakat sonuç olarak bir toplumun hayâtında “devrim” niteliğinde bir dönüşüm gerçekleştiren bir halk kareketi olarak anlıyorum; bu sebeple de her ihtilâl aynı zamanda bir devrimdir, ancak her devrim, bir ihtilâl değildir: Meselâ, soğukkanlı İngiliz Aydınlanması'nın neticesi olarak tedricî bir süreçte gerçekleştirilen İngiliz devriminin bir ihtilâl ürünü olmamasına karşılık, agresif Fransız Aydınlanması'nın neticesi olarak ortaya çıkan ve bir anlamda diyalektiksel bir dönüşüm örneği olan Fransız devriminin bir ihtilâl ürünü olması gibi. İhtilâl'in bu tanımına uygun olarak Temmuz 1789, Ekim 1917 ve Şubat 1979 tarihleri, mâhiyetleri ve sonuçta elde etmiş oldukları başarıları farklı olmakla birlikte, üç farklı coğrafyada gerçekleştirilen üç ihtilâli işaret etmekte olduğu gibi, İslâm'ın doğuşu da, aynı şekilde ve fakat tam ve kat'î bir devrim başarısı ile noktalanan bir ihtilâldir; buna karşılık Türklerin Müslümanlaşması ise, bir devrim olmakla birlikte, geniş bir zaman dilimine yayılmış tedricî bir tekâmülün mahsûlü olması hasebiyle bir ihtilâl değildir.

Gelelim, *Seçim* konusuna: Açık bir husustur ki, bünyesinde birçok zaaf taşıdığı inkâr edilemez olmakla berâber, yine de “en iyi” - veya “en az kötü” - rejim olan Demokrasi'nin hem kendisi Taban'ın, Ortega y Gasset'nin aristokrat bir tepeden bakışla “Kitleler” tâbir ettiği Halk'ın, yâni Büyük Kitle'nin iktidârının ve iktidar yolunun adıdır ve hem de mâ-

hiyeti gereği, bu yolu, kaçınılmaz bir zarûretle, omurgasını oluşturan ve “seçim” adı verilen bir mekanizma ile açık tutan bir yönetim tarzı ve hattâ, daha fazlası olarak bir hayat tarzıdır. Tabiatıyla, her romantizm gibi gerçeği örten tehlikeli bir perde olan “demokrasi romantizmi”nden sıyrılmaya muvaffak olduğumuz takdirde, aslında, satıhta görülenden - veya, gösterilenden - çok farklı olarak, İktidâr’ın menbâi, menşe’i ve meşrûiyet mutlak kaynağı olan - buna da ‘olduğu iddia edilen’ dersek daha doğru olur - Halk’ın, hiçbir zaman, hayli ciddi bir miktar riyâ da taşıyan bu yüceltilmeler, tâzimler ve tebciller âyârında iktidâr sâhibi olamadığını kabûl etmek bir zarûrettir; ancak, beri yandan, Büyük Kitle’nin, romantik demokratların iddia ettiğinin aksine, “iktidarın tek kaynağı” olmasa ve olamasa da, olması asla mümkün dahi değilse de, yine de ve her şeye rağmen, iktidar’dan en fazla pay alabildiği rejim veya yönetim sistemi de Demokrasi’dir.

İmdi bu noktadan itibâren, dikkatlerimizi siyâsî milliyetçiliğin umûmiyetle kronik olarak nitelendirilebilecek temel problemine, iktidar problemine odaklandırarak ve bu problemin sübstansiyel ve aksidantel sebeplerini irdelemeye çalışacağız.

Siyâsî Milliyetçilik’in Kronik İktidar Problemi

I

En geniş kontekstte hemen-hemen bütün dünyada, dar kontekstte ise Türkiye’de siyâsî milliyetçilik(ler)’in demokratik nizâmın kuralları çerçevesinde, kronikleşmiş bulunan bir “iktidar” problemi ile ma’lûl olduğunun ayrıca isbatlanmağa ihtiyaç bulunmadığını kabûl ederek başlayalım. Tabiatıyla, böyle bir konuya daha bir netlik kazandırabilmek için, ilk olarak, “milliyetçilik” kavramının, hiçbir sûrette belirli bir parti ile doğrudan ilişkilendirilemeyecek, belirli ve rijid bir siyâsî doktrin ve/veya ideoloji ile târif ve tahdîd edilemeyecek bir sosyal olguyu işâret ettiğini ifâde etmeliğimiz gerekmektedir. Mes’eleyi bu şekilde, en geniş ve en kapsamlı kontekstinde ele aldığımızda bir hissediş, bir var-oluş tarzı olarak

gerek dünyada ve gerekse de ülkemizde milliyetçi veya milliyetçi kabul edilebilecek muhtelif siyâsî partilerin ve/veya milliyetçi siyâset uygulamalarının, milliyetçilik derece, kalite ve başarılarını bu daracık tartışma konusu yapmadan, hiç de iktidarın uzağında kalmış olduğunu iddia edemeyeceğimizin teslîm edilmesi şart olmaktadır. Asıl problem, milliyetçiliğin zımnî (latent) olarak siyâsette yerini aldığı ve bu sebeple de Zımnî (Latent) Milliyetçilik olarak da anabileceğimiz bu tür milliyetçiliklerden ziyâde, kendisini açık bir biçimde “milliyetçi” sıfatıyla deklare etmesi durumunda ortaya çıkmaktadır ki bu vaziyette de her şeyden önce, büyük bir açık yüreklilikle, Açık Kimlikli - veya kısaca “Açık”, yâhut “Manifest” - Milliyetçilik olarak da isimlendirilebilecek ve “**Siyâsî Milliyetçilik**” kavramının tam olarak ifâde ettiği milliyetçiliğin iktidar konusunda çok ciddî mânâda bir problem ile mâlûl bulunduğunun kabul edilmesi gereklidir.

Bu noktada Türkiye’yi ele aldığımızda, ilk olarak CKMP ile temellenen ve akabinde onun dönüşümü ile asıl ismine ve kimliğine kavuşan, 1965’te “milliyetçilik”i açık ve net bir şekilde bir siyâsî söylem, ideoloji, proje ve program olarak îlan ederek siyâset sahnesine çıkmasından bu yana geçen kırk küsur yıllık sürede manifest siyâsî milliyetçilik ile adetâ özdeşleşmiş bulunan MHP - ve hâlâ O’nun bir uzantısı ve versiyonu olmaktan kurtulup kendi hükmî şahsiyetini tam olarak teşekkül ettirememiş bulunan BBP’yi de bu denkleme dahil ederek - tarafından kat’ edilen mesâfe, başlangıcına nisbetle belirli bir ilerleme kaydetmiş ve bunun yanında, iktidârı yıllarca elinde tutan bir çok partinin dahi iyice ufalmış, hattâ mikroskopik boyutlara nüzûl etmiş veya füceten rahmet-i rahmâna kavuşarak külliyen tarihe gömülmüş olduğu bir ülkede hâlâ şaşılacak şekilde gücünü koruyan bir sert çekirdek tabana da sâhip olmakla berâber, bütün bunlar, Siyâsî Milliyetçilik’in ittihaz edilen büyük hedefleri ile mukayese edildiğinde hiç de başarı olarak nitelendirilebilecek ve gelecek için ümit verici sayılabilecek bir gelişme olarak kabul edilemez; edilemez, çünkü, bu kadar iddialı ve bu kadar inançlı ve sâdik bir sert çekirdek tabana dayanan bir siyâsî hareket, işbu yarım asra yaklaşan müddet zarfında, istikrarsız ârizî hâller

hâricinde, hâlâ iktidar ile sıhhatli bir şekilde nikâh akdetmeye muvaffak olamamışsa, yarım asırda kazanılmayan başarının bundan sonraki kaç kaç yılda kazanılacağı – bir *çözülme dönemi* yaşayan Türkiye'nin önünde artık öyle bir yarım asır daha kalmadığı bu kritik dönemin de hâtırlatılarak - sorulması ve üzerinde derinlikle tefekkür edilmesi gerekmektedir. İşte, benim *“Siyâsî Milliyetçiliğin Kronik İktidar Problemi”* ibâresi ile kastettiğim de tamı tamına budur: Yarım asra yaklaşması hasebiyle siyâsî hayatta uzun sayılması iktizâ eden bir zaman (kronos) diliminde aşılamayan “iktidar olma” problemi, artık “kronik”, yâni “müzmin”, yâni üzerinden çokça zaman geçmesiyle yerleşmiş, kemikleşmiş bir problem demektir.

Ancak, ileriki satırlarda nisbeten daha teferruatlı bir şekilde ele alınacağı üzere, manifest siyâsî milliyetçilik'in Türkiye'de iktidar mevzûunda mâruz kaldığı bu muvaffakiyetsizlik, gerek ülke ve gerekse de parti olarak nevi şahsına münhasır tek örnek olmayıp, hemen-hemen, büğtün dünyada, manifest milliyetçilik'i şiar edinen bilimum siyâsî partiler için aynıyle cârîdir diyebiliriz. Bu itibarla bizim burada yapmağa çalışacağımız tahliller, esas olarak bu evrensel – olduğu söylenebilecek – yaniyla el el alınacak, Türkiye'ye, ancak özel bir hâl olarak temas edilecektir.

Şimdi bu noktada bir parantez açarak, her açık kimlikli medenî siyâsî milliyetçilik gibi, bir siyâsî milliyetçilik hareketi için de, İktidârın Üç Yolu'ndan ancak üçüncüsünün ikinci şikkının hem meşrûiyet ve hem de imkân noktai nazarlarından mecbûrî tek yol olduğunu vurgu ile belirtmemiz gerekmektedir: Bu yol, İktidârın Üst Yolu olamaz; hem demokratik nizam çerevesinde fiilen imkânı yoktur ve hem de daha mühimmi, tâzîm ve tebcîl ettiği milletini, doğru ile yanlış birbirinden ayırdetme ve kendisi hakkında neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilme ve bu kararımı kuvveden fiile çıkarabilme konusunda liyâkatsiz ve ehliyetsiz addetmek demek olacağı için hem bizzat kendi felsefesine mugayir ve hem de ahlâken meşrûiyetsizdir; dış güçlere yaslanan Yan Yol'u ise ayrıca îzaha dahi hâcet duymaksızın silip atabiliriz: Hangi “milliyetçi” düşünce, bir başka gücün uzantısı olarak

kendi ülkesinde kendi halkının üzerinde otorite te'sis etmeyi düşünebilir ki? Geriye kalmaktadır yalnızca kendi halkına dayanarak iktidara gelmenin yolu olan Alt Yol. İmdi; hiçbir devrim hareketi tarihî şartlar limit bir olgunluk mertebesine varmadan tarihin zorlanması ile gerçekleştirilemeyeceği ve bunun aksi olarak, tarihî şartlar olgunlaştığında da durdurulamayacağı için, kemâle ermiş tarihî şartlarda yarattığı kendi meşrûiyetinin ürünü olması hasebiyle Alt Yol'un bir formu olan İhtilâl, salt mücerret kontekstte meşrû olmaktadır; fakat bu en umûmî kontekstte mücerret felsefî meşrûiyeti bulunan bu yolun tarihî şartları ve binâenaleyh meşrûiyeti, demokratik paradigmalarda müşahhaslarında mevcut olmayacağı gibi imkânları da olmayacaktır; şu hâlde iktidar için, tek ve yalnız mecbûrî istikamet olarak, temel referans olarak halkın rızâsına dayanan Demokratik Seçimler kalmaktadır.

Şu hâlde şu soruyu sormanın artık vakti gelmiştir diyebiliriz: Demokrasilerde, niçin, kendisini açık kimliği ile “milliyetçi” olarak ilân eden siyâsî hareketler, iktidar olamamaktadır? Daha açık ifâdesiyle, kendi kendisini fiilen yönetmesi mümkün olmayan toplumların demokrasisi olan Temsilî Demokrasi'de, teorik açıdan hayli tartışmalı bir mevzû olmakla berâber,³ Seçim'in, kabaca, Toplum'un, yâni Halk'ın,

³ Bu noktada Sartori'nin seçimler ile ilgili şu hükümleri çok dikkat çekici görünmektedir [Giovanni Sartori., *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş (The Theory of Democracy Revisited)*., s.119.pr.3]:

.../Kısa bir anlatımla, seçimler, politikaları koymaktan çok; politikaları koyacak kimseleri saptarlar. Seçimler sorunları belirlemezler; daha çok, sorunları belirleyecek olanları belirlerler. Dahl'ın özlü bir biçimde açıkladığı gibi, dar anlamda “bir seçim gösterse gösterse en çok kimi yurttaşların adaylar arasında yaptıkları birinci tercihlerini gösterir.” Çünkü “bir genel seçimde adaylar arasında yapılan birinci tercihlerin çoğunluğunu, belli bir politika üzerinde yapılan birinci tercihlerin çoğunluğu ile pek aynı şey olarak yorumlayamayız.”⁵¹ Hatta seçimler Dahl'ın açıkladığından da az şey ortaya koyarlar, çünkü seçimler çoğu kez “birinci tercihleri” veya (az sonra göreceğimiz gibi) ilk seçenekleri bile açıklamazlar. Ayrıca, ve bir başka açıdan, Arrow'un “oy verme karşıtlığı” dediği şeye göre, çoğunluk kararları, çoğunluğun tercihini yansıtmamak bakımından pekâlâ

hür irâdesi ile - burada işbu “hür irâde” teriminin de, demokrasi romantizminin uyuşturucu illüzyonlarına kapılmamak için çok ihtiyatla kullanılmasına dikkat çekmek isterim - , kendisini muayyen bir müddet sevk ve idâre ve politikalar vaz’ edecek kişilere, kadrolara ve projelere *siyâsî vekâlet* vermesi demek olduğunu hâtırlayacak olursak, niçin “millet”, millet muhibbelerini, kendisini temsil ve sevk ve idâreye lâıyk görmemektedir? Bunu, meselâ, Avrupa Birliği üyesi ülkeler gibi, modern milliyetçiliklerin ana vatanı olmasına rağmen, üst üste geçirilen iki büyük harp felâketini müteâkiben, aynı medeniyet dâiresinde, vasatî olarak, aynı dini ve aynı kültür temellerini paylaşan diğer partnerleriyle birlikte oluşturmak istediği daha üst bir siyâsî oluşum uğruna, kendi varlıklarını zaman içerisinde kademeli olarak tasfiye etmeyi planlayan ve/veya, yıkıcı ve kan dökücü milliyetçilik mâzilerinin bıraktığı kâbuslardan ürken ülkeler için bir dereceye kadar anlayabilmek mümkün olabilir; ama meselâ, AB ve Küreselcilik lobilerinin bütün propagandalarına ve kozmopolitanizmin git-gide yayılan tehditlerine rağmen, hâlâ ve her şeye rağmen latent ve eksiztansiyel bir milliyetçiliğin geniş toplum katmanlarında hayli diri bir şekilde hayâtiyetini korumaya devam ettiğini söyleyebileceğimiz Türkiye’de, bu suâlin cevaplandırılması biraz daha fazla müşkilât arzutmekte ve üzerinde biraz daha tefekkür etmeyi gerekli kılmaktadır.

düzmece, aldatıcı olabilirler ve/veya seçimler seçmenlerin “sosyal tercihini” (yani, genel tercih sıralamalarını) göstermezler.

Siyâsî Milliyetçiliğin Kronik İktidar Problemi

II

Bir ‘medhal’ olmak üzere ve vurgu ile dikkat çekmek istediğim husus, açık kimlikli siyâsî milliyetçiliğin iktidar probleminin birisi Türkiye’yi de bağlayan umûmî, diğeri de hassaten Türkiye’ye münhasır olmak üzere ana hatlarıyla iki başlığa indirgenebileceğidir.

İmdi; önce kendi dışımıza şöyle bir nazar atfedecek olursak, ekzistansiyel ve latent milliyetçiliğin en güçlü olduğu toplumlarda bile mes’elenin hallinin, yâni kendisini açık bir şekilde “milliyetçi” olarak manifeste eden siyâsî milliyetçiliğin kendi milletinin büyük kısmından iktidar icâzeti almasının, üstesinden gelinemez olmamakla berâber, siyâsetin pratiğinde, sanıldığından veya ümit edildiğinden çok daha müşkîl, çok daha zorlayıcı bir problem olduğunu soğukkanlılıkla kabûl etmek gerekmektedir. Bunlara kısaca temas edeceğim; ama ilk olarak hemen dikkat çekmek isterim ki, modern milliyetçiliklerin ana vatanı olan Avrupa’da bile kendisini açıkça milliyetçi olarak manifeste eden siyâsî partilerin iktidar problemleri de büyük ölçüde aynı veya benzer olup, Alman Nasıyonel Sosyalist Partisi’nin 1932 seçim zaferi gibi “kriz hâlleri” olarak nitelendirilen ârızî haller dışında, bu gibi siyâsî teeşekküller, kendi toplumları tarafından kendilerini yönetmek konusunda ehliyet ve liyâkate lâıyk addedilmemekte ve dahası, tehlikeli dahi bulunabilmektedir. Bu hususta tek ve yeterli bir örnek olmak üzere, parti amblemi olarak Türkiye’de Türk bayrağının sembollerini alem seçen MHP gibi, milliyetçilik damarı hayli kuvvetli olan İngiltere’de, Türkiye’dekine benzer şekilde İngiliz bayrağını seçmiş bulunan Britanya Milliyetçi Partisi’nin (British Nationalist Party) ‘küsürat partisi’ olmaktan öteye geçemediği ve meselâ 2005 seçimlerindeki, oy oranının (popular vote) %0.7’de kaldığını hâtırlatmak yeterli olabilir.

Siyâsî Milliyetçiliğin Paradoksu

Doktrininde, programında kendi milletine en yüksek değeri verdiğini ilân eden siyâsî bir hareketin kendi milletinden görmekte olduğu bu muâmele bir paradoks olarak algılanabilir. Bundan önceki satırda, “*Siyâsî Milliyetçiliğin Paradoksu*” olarak adlandırdığım bu keyfiyetin anlaşılmasının aslında pek de o kadar müşkil sayılamayacağını ve büyük ölçekte siyâsî milliyetçiliğin mâhiyetinden kaynaklanmakta olduğunu düşünmekteyim. Çünkü, her şeyden önce, ekzistansiyel ve latent milliyetçiliğin, bir siyâsî doktrin ve/ya ideoloji olmayıp, “yumuşak” ve “büyük kitleye mahsus” hissedilen ama manâifeste edilmeyen, hissedilen ama kognitif olarak farkedilmeyen bir yaşama tarzı, bir var-oluş tarzı olmasına karşılık, açık kimlikli siyâsî milliyetçilik “sert ve gergin” bir doktrin olduğu gibi aynı zamanda “seçkin” ve “seçkinci,” ve, bu sebeple daha dar bir kitlenin siyâsî ideolojisidir.

Birbirini tamamlayan bu iki husûsa ileride tekrar avdet etmemiz gerekebilecektir; ama burada önemine binâen, vurgu ile dikkat çekmeyi faydalı görüyorum: Siyâsî Milliyetçilik, mâhiyeti mûcibince, her şeyle ve herkesle kolaylıkla ünsiyet te’sîs etmek için - çoğunlukla ‘gereğinden fazla’ bulunan - tâvizler vermeye ve bu sebeple de, yine çoğunlukla ‘teslimiyet’ sayılan, “uzlaşma”lara diğer siyâsetler kadar yatkın olması imkânını daha az taşıyan, yâni daha fazla ‘rijid’, daha az ‘fleksibl’, daha ‘gergin’ bir siyâsî doktrin olduğu gibi; aynı zamanda, *daha yüksek bir bilinç* ile kavranabilen büyük idealler vaz’ eden ve bu sebeple de “kognitif” olan bir siyâsî ideolojidir de. Bu ikinci özelliği O’nu, toplumun büyük kısmını oluşturan sıradan insanların normâl hâllerdeki milliyetçilikleri olan latent (zımnî) ve ekzistansiyel (varoluşsal) milliyetçilikleri ile ulaşabilmeleri mümkün olmayan, “elit” ve “kognitif” bir milliyetçilik kılar ve yine bunun içindir ki bir “seçkinler ideolojisi”, bir “kognitif milliyetçilik” olan Siyâsî Milliyetçilik, “sıradan insan”ın, elitler tarafından - açıkça telâffuz edilmemekle berâber - ekseriyetle hakîr görülen, küçümsenen, hattâ zaman-zaman öfkeyi dahi mûcip olan ‘sıradan’ taleplerine karşılık, onları, mânâ ve ehemmiyetini anlamakta ve ulaş-

makta zorlandıkları yüksek – en azından *yüksek* olduğu iddia edilen - idealler için, büyük fedâkârlıklarda bulunmak üzere kendileriyle berâber zorlu yolları aşmaya dâvet eder.

Sıradan insanlar, çok şiddetli kriz hâlleri hâriç, sıradan şeyler düşünüp sıradan şeyler talep ettikleri gibi, hemen her hususta kendilerini merkeze korlar, aşırı derecede ferdîdirler, cemiyet kavramları nâdiren âilelerinin dışına taşar; her birisi birer ‘gemisini kurtaran kaptan’ olup hemen herşeyi kendileri, âileleri, çocukları için isterler ve dahası ‘çok kısa zamanda’, mümkünse ‘hemen yârın’, en kolay, en zahmetsiz, en ucuz yoldan ve yine sıklıkla vâki’ olduğu üzere, sıradanlığın en bâriz göstergelerinden olarak, hakkaniye pek de riâyetkâr olmadan, en az bedel ile en yüksek kazanç olacak şekilde isterler.

İşte, bu noktada, elitlerin siyâsî ideolojisi olan ve bu sebeple Kognitif Milliyetçilik olarak gördüğüm Siyâsî Milliyetçilik ile, “her şeyin en iyisine lâıyk, en yüce, en üstün varlık” olan “Millet” - siyâsî milliyetçiliğin literatüründeki “millet” terimi, yaşayan insanlardan oluşan “halk” ile tam örtüşmemektedir; ama ben bu cümlede her ikisini aş-anlamlı kullanıyorum - arasında, “*Siyâsî Milliyetçiliğin Paradoksu*”nun kaynağı olan çok ciddî bir doku uyuşmazlığı ortaya çıkmaktadır: Siyâsî Milliyetçilik, iktidâr’ın kaynağı - işbu ‘kaynak’ terimini kullanırken, yine demokrasi romantizminin tuzağına düşmemek için, iktidâr’ın başka kaynaklarının da olduğunu bir kere daha hâtırlatmalıyım - olan Büyük Kitle’nin oyuna muhtaçtır; ama O’nunla aynı dili konuşmamaktadır; diller farklıdır, çünkü birisinin ferdiyetçiliğine karşılık diğeri cemiyetçidir; birisinin bütün dünyası asıl olarak kendisi ve âilesi iken - hattâ yana, yâni kardeşlerine bile pek sarkmayan, hep aşağıya, yâni çocuklarına hitap eden en dar âile; hattâ ve hattâ Avrupa’da güçlenmeye başlanan akımlarda olduğu gibi, o da yok olmasa bile zayıflıyor-, diğeri O’na, adına Millet dediği ve kökleri geçmişte, dalları gelecekte olan, mutasavver ve mücerret bir *büyük âile* için fedâkarlık teklîfi götürür; birisinin temel prensibi ‘en az fedâkârlık, en yüksek kâr’ iken diğeri prensibi ‘en yüksek fedâkârlık, en az kâr’dır; birisinin ‘bugün’ü talep etmesine karşılık diğeri O’na ‘gelecek’i vaad et-

mektedir; birisi her şeyi hayâtında görmek, avuçlarında tutmak isterken diğeri gelecek nesillerin her şeyi görmesi, tutması ve tatması için kendi gördüklerinden, tuttuklarından ve tattıklarından fedâkârlık ister...

Siyâsî Milliyetçilik ve “Kitle-Adam”, ya da “Sıradan İnsan”

Kognitif Milliyetçilik’in, aynı zamanda hem meziyetini ve hem de zaafını teşkil eden ve büyük kitlelerle buluşmasını zorlaştıran unsurlarından birisi de, hemen dâimâ her ölçęğinin *makro* boyutlarda olmasıdır: “Biz”, yâni “Millet”, “Vatan”, “Devlet”, “Hürriyet,” “İstiklâl”, “Tarih”, “Gelecek” gibi... Hâlbuki, cemiyetin ezici ekseriyetini oluşturan ve Gazzâlî’nin “*avâm*”, Gasset’in “*kitle-adam*” tâbir ettiği “sıradan insan”ın ölçekleri *mikro*’dur. Kognitif Milliyetçi öncelikle “biz ne olacağız” sorusunu sorar, “Biz” kavramının “büyük biz” anlamına geldiği bu soru kitle-adam için pek o kadar derin bir mânâ taşımaz, çünkü “biz” duygusunu yakın çevresi ile tahdid eden ve bu sebeple “küçük biz”den “büyük biz”e ulaşmakta zorlanan ve bütün varlık âleminin merkezine “ben”i - ve derece be derece işbu “küçük biz”i - koyan, “*karım ölünce küçük kıyâmet, ben ölünce büyük kıyâmet*” diyen Nasreddin Hoca gibi düşünen kitle-adam’ın asıl sorusu “ben ne olacağım”dır; kognitif milliyetçi için Millet, bütün bir tarihi ve geleceği kapsayan, yâni bir ayağı Tarih’te, diğeri Gelecek’te olan, her ân diri, her ân soluklanan bir varlık olduğu hâlde, kitle-adam için Millet, bu muazzam boyutlarından mahrum olup, esas îtibâriyle yaşayan insanlardan oluşan bir “büyük kitle-adamlar topluluğu” ve aynı zamanda hemen-hemen, Anderson’un târif ettiği şekilde, bir “hayâl edilmiş (mutasavver) cemaat”tir;⁴ kognitif milliyetçi için Vatan, bir yanıyla, isterse üye-

⁴ “Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur — kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. *Hayal edilmiştir*, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğeri üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de herbirinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder.”

rinde bir tek ot bitmeyen serâpâ ölü bir çöl olsun, dünyanın geri kalan bütün topraklarından daha aziz, daha üstün, daha öncelikli, uğruna canların verilmesi en üstün erdem olan bir kutlu yerdir, bir başka yanıyla ise Plato'nun idealar âlemi gibi, daha daha yüksek bir şey: “*Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan/Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: Tûran*” vecîz ifâdesiyle tasvîr edildiği gibi. Hâlbuki kitle-adam için, kriz hâlleri hâriç, Vatan, asıl olarak memleketi, yaşadığı, doğduğu yerdir ki bu bâzan da doyduğu yer olur ve yine bu cümleden olmak üzere, meselâ, sözünü ettiğim Platon’un idealar âlemindeki ideal nesnelere tipik bir örnek olan, bâlâda mezkûr “*Büyük ve Müebbed Ülke*” şeklindeki bir vatan tanımı anlaşılabilir, hattâ, kitle-adam bir yana, nice ‘seçkin’ sanılanın dahi zihnine sığması tasavvur edilemeyecek cesâmette, bir kurşun gülle kadar ağır, bir Ağrı dağı kadar heybetli, heyûlânî, ürkütücü birşeydir; kognitif milliyetçi için Tarih ve Gelecek elle tutulur bir gerçek varlıktır, ancak, mekteplerde okutulan tarihi “ölmüş gitmiş adamların sıkıcı hikâyesi” şeklinde değerlendiren ve kendi âilesinin silik geçmişinden mâadâ tarih diye birşeyle iştiğal etmeyen kitle-adam için böyle değildir: Kitle-Adam’da teknik mânâda tarih duygusu bulunmaz; O, tarihsizdir, Gelecek de hâkezâ: Kitle-Adam Tarih ile Gelecek arasındaki boşlukta asılı durur ve hiç bitmeyeceğini sandığı “bugün”ü yaşar, O, “bugün”ün insanıdır ve bu sebeple de O’nun için en kuvvetli realite, “ampirik realite” dediğimiz “şimdi ve burada olanın realitesi”dir.

Milliyetçilik, Kitle-Adam ve Stratejik Düşünme

Kognitif siyâsî milliyetçi ile kitle-adam arasındaki bu farklar, kendisini “stratejik düşünme”de de çok bâriz bir şekilde gösterir; kognitif milliyetçi stratejik düşünür, hâlbuki çok makro bir fikir olan ve bugün’den ziyâde gelecek’i hedefleyen stratejik düşünme, ne göreceksa bugün görmeyi hedefleyen

[Benedict Anderson., Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması (Imagined Communities, Reflections on the Origins and Spread of Nationalism)„ s.20]

kitle-adam için değersizdir. Kezâlik, “dayanışma” kavramını ‘hemşehri dayanışması’, ‘meslek dayanışması’, ‘âile dayanışması’ gibi mikro ölçeklerde sınırlandıran kitle-adam, yâni sıradan insan için “millî dayanışma” çok ağır ve çok zahmetleri icbâr eden bir fikirdir.

Kitle-Adam, aynı zamanda “güç” karşısında da dirençsizdir; bu güç sermâyenin gücü, iktidârın gücü olabileceği gibi, medyanın gücü de olabilir, çünkü O’nun küçük dünyâsı büyük darbelere karşı mukavemetsizdir; o sebeple, O, kolay çözülmeye, teslimiyete yatkındır, hattâ çok bunalırsa ve meselâ, büyük millî felâketlerde dahi, büyük önderlerin yürüttüğü büyük millî mücâdele hareketlerinin çıkamaması veya başarısızlığa mahkûm olması hâllerinde, “el ile gelen düğün bayram” aforizmasına sığınır, hattâ ve hattâ işbirlikçilik dahi yapabilir; kognitif milliyetçi ise direnir, hattâ ‘güç’e karşı savaşmaktan haz duyar, kaleminin ve dilinin sivri olması ve büyük hedeflere taarruz etmesi bundandır; çünkü O, yâni kognitif siyâsî milliyetçi aslında bir ‘savaşçı’dır ve bu, uysal tabiatlı olan kitle-adam ile en ciddi farklarından birisini oluşturur.

Bütün bu saydıklarım, kognitif, yâni açık kimlikli, yâni “işte, ben buyum” diyen siyâsî milliyetçi hareketlerin, herşeyin normal olduğu, herşeyin yolunda gittiği veya öyle görünen hâllerde, yâni kriz-dışı hâllerde büyük kitleler ile, yine Gasset’in “sosyal kitle” şeklinde tanımladığı (Gasset, 1992:16) “Millet” ile buluşmasını zorlaştıran ve pratikte ise hemen-hemen imkânsızlaştıran en temel handikaplardır ve tam da bu noktada, siyâsî milliyetçi hareketlerin en büyük zaafı ve en büyük teorik ve stratejik hatâsı ortaya çıkmaktadır:

İlkin, siyâsî milliyetçilik, cemiyetin büyük kısmını, yâni sıradan insanlar topluluğunu olduğu gibi kabul etmek yerine dönüştürmeye, kendisine benzetmeye çalışmaktadır ki, bu, imkânsız olduğu gibi doğru da değildir. İmkânsızdır, çünkü, siyâsî milliyetçilik gergin bir harekettir ve siyâsî milliyetçiler ise gergin kişilerdir; ama, onlar azınlıklırlar ve azınlıklar ise gerginliği bir sürekli hâl rejimi olarak yaşayabilirler - zâten azınlık olmalarının bir sebebi de budur -; fakat gerginlik,

hiçbir zaman hiçbir cemiyetin tamâmı veya büyük bir kısmı için bir *sürekli hâl rejimi* olamaz, olması da düşünülemez; böyle bir cemiyet yaşayamaz; insanların büyük kısmı için ‘gerginlik’ (kabz) öldürücü te’sir yapar, mutlaka bir ‘yumuşama’, bir ‘gevşeme’ (bast) hâline geçmeleri, yâni sıradanlaşmaları şarttır. İşte, bir cemiyetin tamâmının veya ezici çoğunluğunun gerginlik hâline geçtiği bu hâl, kısaca “*toplumsal şiddetli kriz hâlleri*” olarak adlandırılabilirler muvakkat hâllerdir ki bu istisnâî hâl, aynı zamanda, başı karlarla kaplı, sâkin ve romantik bir dağın âniden bir volkana dönüşmesine benzer bir şekilde, sulh zamânında uysal bir güvercin gibi duran ve kendi yuvasından ibâret dünyasıyla uğraşan işbu ‘sıradan insan’ın devleşerek, ‘savaşan kartallar’a, Kur’ân-ı Kerîm’de tavsîf edilen “*aşırı derecede şiddetli melekler*”⁵ gibi sıra-üstü bir keyfiyete münkalib olduğu hâllerdir. Bu, O’nun her ân yaşaması imkânsız olan bir bil-fiil hâl, bir ‘eylem hâli’ değil, fakat bir bil-kuvve hâlidir; ancak müsâit şartlarda, belirli bir muvakkat müddet için yaşayabileceği ve ancak güçlü ve başarılı hareketlerin önderliğinde açığa çıkabilen bir ‘potens hâli’dir.

İkincileyin, dikkatlerden kaçan bir başka husus ise, kitle-adamlığın, veya sıradan insanlığın bir fazîletsizlik demek olmadığı, *üçüncüleyin*, bütünün parçalardan oluşmasına mukabil parçaların tek-tek toplamından ibâret değil, daha farklı bir şey olması hasebiyle, bir bütün olan cemiyetin de sıradan insanlardan oluşmuş olmasına karşılık sıradan bir şey olmadığı ve *dördüncüleyin* ise, bir cemiyetteki mühim işlerin çoğunun işbu kitle-adamların ‘sıradan’ amellerinin mecmûu yekûnunun bir mahsûlü olarak ortaya çıktığını ve buna bağlı olarak, birçok büyük meziyetin ve fazîletin bu sessiz güvercinler tarafından yaratılmakta bulunduğu, diğer bir ifâdeyle, seçkinlerin gizli ya da açık, tepeden baktıkları, küçük işlerle uğraşan kitle-adamların aslında büyük işlerin çitalarını ören, kahramanlığının farkında olmayan gizli kahramanlar olduğudur ki bu da, siyâsî milliyetçi hareketlerin, cemiyetin büyük kısmını, yâni sıradan insanlar topluluğunu dönüştürmeye,

⁵ [“*melâiketu’n gılâzu’n şidâd...*” (Tahrîm: LXVI/6)]

kendisine benzetmeye çalışmasındaki doğru olmayan, ya da yanlış olan taraftır.

Siyâsî Milliyetçilik, Cemaat ve Cemiyet

Şu hâlde, Siyâsî Milliyetçiliğin iktidar probleminin mümkün merteye sağlıklı bir şekilde halledilebilmesinde önemli bir ipucunu yakaladığımızı söyleyebiliriz: *Kitle-adam ya da sıradan insan ile iletişim problemi*. Bu, ap-açık bir problemdir: Mâdem ki oyun demokrasi üzerine kurulu ve mâdem ki demokrasinin en temel kuralı da iktidâr'ın "vatandaş"ın, yâni "kitle-adam"ın oyundan geçmesine bağlı, o hâlde ya bu oyun iyi oynanır ve iktidar sâhibi olunur, ya da hep iktidar'ın marjlarında öfke ile dolaşılıp durulur.

Ancak, bu problemin hallinin ipucu yakalanmış olsa bile hallin kendisi o kadar kolay olmasa gerek; çünkü çok radikal sayılabilecek zihniyet değişikliklerini icbar etmektedir. Etmetedir, yine çünkü, kitle-adamlar topluluğu demek olan vatandaşların istenilen formata dönüştürülmesi mümkün olmadığına göre, iletişim için temel şart olan ortak dilin kurulabilmesi için siyâsî milliyetçiliğin kendisinde bir dönüşüm zarûreti ortaya çıkmaktadır.

İmdi, siyâsî milliyetçilik - yâni bir kere daha belirtelim, milliyetçiliğini açık ve seçik bir şekilde manfeste eden ve bu şekliyle iktidar talebi olan siyâsî milliyetçilik -, evvelemirde bir tür "cemaat ideolojisi" niteliği taşır: Kendisine göre ve hattâ - yerine göre çok katı bulunabilecek - birtakım kaide ve nizamları, sembolleri, mitleri, değişmez, tartışılmaz, tartışılmaz, tartışılması teklif dahi edilemez doğruları, makro planları, stratejik hedefleri olan, iç dokusu sıkı ve disiplinli bir siyâsî cemaatin ideolojisi. İşbu "siyâsî cemaat" bu açık kimliği ile vatandaş'a giderek ondan oy istemekte, veya daha açık anlatımıyla, O'nu kendi cemaatine dâvet etmektedir. Bu ahvâl ve etvârıyla siyâsî milliyetçiler muhtemelen demokratik nizam içerisindeki en dürüst siyâsetçidirler, çünkü ne ve kim iseler, ne düşünüyor ve ne istiyor iseler, aynıyla ve oldukları gibi kendilerini takdîm etmektedirler; fakat bu, aynı zamanda bir problem de yaratmaktadır: Siyâsî Milliyetçilik'in katı i-

nançlı ve disiplinli dâvâ adamlarından müteşekkîl bir “cemaat” oluşturmaya mukabil, kitle-adamlardan, yâni vatandaşlardan oluşan Büyük Kitle, “cemiyet”tir ve cemiyetin de ancak belirli bir kesri cemaate temâyül eder, hiçbir cemaat, cemiyetin tamâmını veya büyük bir kısmını ihâta edemez. Şu hâle göre, bu problemin hallinde birinci basamak, siyâsî milliyetçiliğin Cemaat’ten Cemiyet’e tahvîlidir; bu, O’nun büyük kitlelerle buluşmasının kesin bir te’minâtı olmasa da ilk şarttır. Fakat ne var ki belki de en büyük güçlük de buradadır: Cemaat’ten Cemiyet’e dönüşmek, yukarıda sözünü ettiğim transformasyondur: Siyasî milliyetçiliğin kendisinin dönüşümü. Zorluk şuradadır ki, böyle dönüşümün “teşkilât”ın yapısında da bizzarûre hâsıl edeceği ve etmesi gereken değişimlerin, O’nun o rijid yapısını ve doktrinini de değiştirmeyi zorunlu kılması, ‘cemaat’ın dağılması veya kimlik erozyonu gibi endişeleri de hâsıl edecektir.

Ancak, bu dönüşüm bir zarûrettir; zarûrettir, çünkü, ya projelerin hayâta geçirilmesi için iktidar olmak üzere böyle bir yola gidilecektir ya da Cemiyet içerisinde bir nevi’ feodal adacak gibi duran kendi cemaatinin kalın duvarları arasında bir yandan hülyâlî mutluluğu ve beri yandan da ebedî ve müzmin bir muhâlif olmanın ızdırâbı ve kederi ile için-için kahrolarak yaşamaya devam edecektir ve belki buna bir de bir gün kendi cemaatini dahi kaybetme ihtimâlinin, üzerinden hiç eksilmeyen tehdit edici gölgesi eklenecektir.

Yukarıda saydığım zarûret, aslında sâdece usûle müteallıktır; eğer dönüşümün esâsa müteallık kısmı söylenmeyecek olursa, bu çok düşük bir ahlâka tekabül eden basit bir takiyeci oportünizm tavsiyesinden öteye gidemez ki bu oportünizm ise bir kere yakalamış olduğu İktidâr’ın gücünü kullanarak tekrar eskiye avdet etmek ve cemiyetini zorla cemaatleştirmeye kadar gidebilen açık kapılar yaratmak demektir. O sebeple, dönüşümün, üzerinde çok iyice tefekkür edilmiş meşrû bir esâsı olması iktizâ etmektedir ve o da şudur: Bu dönüşüm bir zarûrettir; çünkü, her ne sûretle olursa olsun cemiyet ile buluşmayan bir siyâsî proje, iktidarsızlığın büsbütün kronikleşmesi durumunda bir müddet sonra ya sahneden çekilerek siyâset tarihinin arşiv rafına kalkmak ya da vatan-

daş'ın rağmına, normal dışı yol ve metodlarla iktidar olmak şeklindeki meşrûiyetsizliklere tevessül etmek gibi çok fenâ âkıbetlere düçâr olacaktır; fakat bundan daha mühim bir sebep vardır: Kitle-adamlardan müteşekkıl 'cemiyet'te, konuya yeter miktarda dikkatle eğilmeyen seçkinlerin gözden kaçırdıkları çok üstün bâzı meziyetler bulunmaktadır ki bunlardan en mühimmi şudur:

Cemiyet, büyük kısmı îtibâriyle kitle-adamlardan oluşur, yâni "cemiyet", kabaca, bir "**kitle-adamlar topluluğu**"dur diyebiliriz, ama bir "**kitle-adamlar toplumu**" değildir; her ikisinin arasındaki bu fark, parça ile bütün arasındaki fark olup, tıpkı her birisi birer bağımsız ferd olan mozaik parçacıkları (*tessaralar*) ile onların anlamlı ve âhenkli bir kompozisyonu olan 'mozaik' arasındaki farktır ve bu da, ancak "bütün"ü parçalarına indirgeyen "indirgemeci" (*redüksiyonist*) bir felsefeyle değil, "bütün" (holus) ve "yapı" (strüktür) olarak ele alan ve Çinli filozof Lao Tzu'nun "*Bir arabayı kısımlarına ayırdığımız zaman o gerçekte bir araba değildir*" (Tzu, 1946:39) aforizmasıyla düsturlaşan "holistik ve "strüktüralist" bir felsefi bakışla kavranabilir: Cemiyet'in analizi, tıpkı bir arabanın analizinin *araba olarak* yapılması gibi, bir bütün, yâni *cemiyet olarak* yapılmalı, onu oluşturan parçalara indirgenmemelidir; işte, bu takdirde, bu bütünsellikte, tek-tek sıradan insanlardan oluşan Cemiyet'te, makro problemlerin adamı olan seçkinlerdeki "**ferdî mikro bilinçler**"den çoğu kere daha sahîh, daha sıhhatli kararlar vermeye muktedir bir bilinç, bir "**makro bilinç**" zuhûr etmektedir. Dünya sâdece seçkinlerin düşünceleri ve kararlarıyla yönetilemez ve yönetilmemelidir de; çünkü, herşeyden önce, seçkinler homojen bir kitle değildir, seçkin vardır seçkinden içeri: Nasıl ki Milliyetçilik bir seçkinler ideolojisi ise Sosyalizm de öyledir ve bu ikisi nâdiren uyum gösterirler. Seçkinlerin, Gazzâlî'nin tâbiriyle "havass"ın, en seçkini de "havassu'l-havass" olup ikisinin uyuştuğu hemen hemen hiç görülmez; bu sebeple yönetimin filozoflarda, yâni en seçkinlerin en seçkinlerinde bulunması gerektiğini ileri süren Platon'un bu aşırı elitist fikrinin tahakkuku, dünyayı bir cehenneme çevirmekten başka bir işe yaramaz; çünkü, bir başka meslektaşını takdîr etmek filozofluğun şânına

muhâlif olduğundan, iki filozof asla uyuşmaz - uyuşana da filozof değil 'şâkird' veya 'tilmîz' (*pupil*) denir. Şu hâlde, bir yandan bu uyuşmazlıklarda bir hakem lâzımdır ve bu da, "Halkın Sesi Hakkın sesidir" (*Vox populi, vox dei*) diyen Latin atasözünü "ekseru'n-nâs yanlış üzre ittîfak etmez" hükmü ile bir hukuk prensibine dönüştüren Mecelle ahkâmına göre, makro bilinç sâhibi olan Cemiyet, yâni Halk'tır ve hem de, insanların insanlar üzerine işlemde bulunması demek olan siyâsette üzerine işlem yapılacak olan Büyük Kitle'nin fikrinin sorulması ve re'yinin alınması iktizâ etmektedir ve yine bu da aynı hükmî şahsiyettir: Cemiyet, yâni Halk.

Siyâsî Milliyetçilik, Cumhuriyetçilik ve Demokrasi; Cumhur ve Demos

Siyâsî Milliyetçiliğin cemiyet ile iletişim problemini gidererek kendi cemaatinin dışına çıkması ve içtimâileşmesi, sâdece ve münhasıran "iktidar" olmak nokta-i nazarından bir zarûret teşkil edemez. Çünkü her şeyden önce, iktidâr'ın kendisi bir gaye değil bir vâsıtaadır; iktidar kendisi için değil, kendisini aşan bir gayeye yöneldiğinde bir kıymet ve meşrûiyet taşır; yâni iktidar'ın gayesi bizâtihi kendisi değildir, olmaz, olmamalıdır da; böyle bir düşünce Güç denen şeyin kendisini meşrûlaştırmak, diğer bir deyişle, Güç'e tapmaktır, bizzat ve bizâtihi Güç'e; ve de bu yüzden bir tür "siyâsî şirk"tir. Bu sebebe binâen, iktidar kendi gayesini kendi içinde taşımaz, taşıyamaz; zîra, O, kendisi için var, yâni "transandantal" değildir; ancak bir başka şeyin, daha doğrusu bir başka ve meşrû şeyin vâsıtası, aracı, enstrümanı olmakla, yâni meşrûiyetini gayesinden, hedefinden almakla bir değer ve anlam taşıyacağı için, "enstrümantal"dir. İktidar'ı meşrû kıla- cak olan şey, gayesinin meşrûiyetidir: Gaye meşrû ise iktidar da meşrûdur. Fakat sâdece gayeye yaslanarak meşrûiyet iddia etmek, sâdece 'gerek şart'tır ve bu hâliyle basit bir Makyavelizm'dir; onun tamamlayıcısı olan 'yeter şart' ise, "rızzâ mutâbakat"tır. Şu hâlde, iktidar elde etmek üzere cemiyet ile iletişim kurmanın ve bu maksatla O'nunla ortak bir dil geliştir- menin aslı mânâsı da bu olmalıdır: İktidar'a bizzat "iktidar

olarak iktidarın kendisi” için tâlip olmayarak, iktidar vâsıtasıyla meşrû bir hedefe yönelmek üzere tâlip olmaktır ki bu meşrû hedef de belirli bir cemiyete *hâkim* değil *hâdim* olmaktadır; diğer bir deyişle, cemiyet ile bütünleşerek iktidar olmak, cemiyetin gücünü şahsında temerküz ettirerek yine O’na hizmet vermek üzere geriye döndürmektir. Şu hâlde, güç’ün, yâni iktidar’ın asıl kaynağı ve sâhibi cemiyet’tir ve bu da cemiyet ile rızâî bir mutâbakat ile bütünleşmeyi ahlâkî bir zarûret hâline getirir.

İmdi, daha önce bahsettiğimiz üzere, cemiyet ile iletişim kurmanın, O’nun dilinin şifresini çözenin zarûreti, tek-tek kitle-adamlardan oluşmakla birlikte bu kitle-adamların mecmû-u yekûnu olan cemiyet’in, bu fertlerin tek-tek herbirisinin şahsî niteliklerinden farklı yeni bir nitelik sâhibi olması ve seçkinlerin bilinçlerinden çok yerde daha üstün evsafî hâiz bir farklı bilinç, bir *kollektif bilinç* sâhibi olmasındandır. Nasıl ki, Ziya Gökalp’in ifâdesiyle, esnaf çarşısında herbirisi kendi hesabına çalışan esnafın bu “menfaat-i şahsiye”lerinin mecmû-u yekûnundan, işbu menfaat-i şahsiyelerden farklı olan “menfaat-i âmme ve menfaat-i milliyye” hâsıl olur ise (Gökalp, 40), benzer şekilde Kollektif Bilinç de ferdî bilinçlerin mecmû-u yekûnundan hâsıl olur; onların bir yekûnudur, ama bire-bir bir toplamı değildir, yâni ferdî bilinçlerin toplamına ircâ edilmesi mümkün olmayıp ayrı ve müstakil bir gerçekliğe sâhiptir ve bu sebeple evsaf olarak da farklıdır. İşte bu kollektif bilinçtir ki Halk’ın Sesi’ni Hakk’ın Sesi kılar ve aynı şekilde, bütün kusurlarına rağmen, yine de bilinen en iyi - veya en az kötü, daha başka bir ifâdeyle, en az kusurlu - bir yönetim tarzı, tekniği, mekanizması olan Demokrasi’nin de temelini oluşturur ve kezâ yine bu sebepledir ki, Cumhuriyet’in “aydınlanmış elitlerin rejimi” olmasına karşılık, Demokrasi “sıradan insanların rejimi”dir.

İmdi; aşağıda da tekrar kısaca temas edileceği üzere, Cumhuriyetçilik ile Demokrasi, birçok yerde örtüşmelerine karşılık aralarında derin farklar bulunur; Cumhuriyetçilik öncelikle ve esas olarak, en yüksek erdemın kendisi olarak kabûl etmesine mukabil, kemâlden noksan kabûl ettiği Cemiyet’e -yâni Cumhur’a - karşı şüpheli yaklaşan, bir tür “top-

lum şüpheciliği”ni (*social scepticism*) kalkış noktası seçen ve bu sebeple de kemâlde daha ileri olan elitlere “öncülük” hakkını veren ve yine bu sebeple de bir nevi’ “toplum mühendisliği”ni hedefleyen bir düşünce üzerine müesses Platoncu felsefenin bir versiyonu ve uzantısı olup, modern zamanlardan ise Aydınlanma ve onun siyâsette teşahhus etmiş formu olan Fransız İhtilâli başta olmak üzere Kameralizm, Marksizm ve Pozitivizm’in de izlerini ve te’sirlerini taşımaktadır. Cumhuriyetçi teorinin kendi prensiplerinden olan “eşitlik” ile uzlaşmazlık içerisinde olan bu çelişkin görüşe karşılık, Demokrasi, gerçekte daha fazla eşitlikçidir, en azından teorik olarak; çünkü, sıradan insan ile elit arasında bir fark gözetmemek esâsına müsteniddir ki bu da temelde “insana güvenmek” prensibine dayanmaktan ileri gelir. Yâni, daha önceki bir yazımdan kısa bir ıktıbasta bulunarak ifâde edeyim (Hocaoğlu, 1999:26):

“Demokrasi’nin özü, esâsı, öncelikle, “insan’a güvenmek”tir. O’nu bütün anti-demokratik rejimlerden ve Radikal Elitist Cumhuriyetçilik’ten ayıran fark, elitlerin aydınlanmamış, sıradan tâbir ederek aşağıladıkları gerçekten aydınlanmamış ve gerçekten sıradan insan da dâhil olmak üzere tüm insanlara; yâni, aydınlanmamış ve sıradan, veya aydınlanmış ve sıra-üstü; ama gerçekten gerçek olan somut insana; tarladaki köylüye, fabrikadaki işçiye, akademisyene, filozofa; Ayşe’ye, Fatma’ya, Ali’ye, Veli’ye, size, bana, ona.. ilââhir herkese; bütün bunların sosyal statülerini ve entellektüel seviyelerini zerre miktarınca kaale almayıp kâffesini eşit, denk ve ne bir fazla ne bir noksan olmak üzere aynı derecede şâyân-ı itimad ve şâyân-ı hürmet kabul ederek, hepsini birden Kamu Yönetimi konusunda aynı eşitlik ve hakkaaniyet prensibi çerçevesinde hak ve söz sâhibi olmayı en temel ilke olarak kabul etmesidir.”

Tabiatıyla, realiteler dünyasında, her zaman için, adı zikredilsin ya da edilmesin her cemiyette elitler vardır ve olmalıdır da, elitsiz bir cemiyet bir “yıgın”dır; ve yine her zaman için, adı zikredilsin ya da edilmesin elitlerin cemiyet üzerin-

de, hiç küçümsenmeyecek ve hattâ çok kereler en demokratik cemiyetlerde dahi çok derinlere kadar inen te'sirleri, yönlendirmeleri vardır; meselâ Avrupa Birliği, bütünüyle elitist-entellektüalist bir kültürel ve politik mühendislik projesidir. Bütün eşitlik iddialarına karşılık, sıradan insan asla elitler ile eşit olamamıştır, olamayacaktır da; bu vaziyet, Eşya'nın tabiatı muktezâsındandır: Mutlak eşitlik mümkün değildir ve dahi, mümkün olmadığı gibi doğru ve âdil de değildir. Ne var ki, Cumhuriyetçilik, elitler için kabûl ettiği bu öncülüğü, bir nevi' fitrî bir hak olarak tanımaktadır ki bu öncülük bir kere meşrûlaştırıldıktan sonra buradan da Türkçe'ye "devletçilik" diye çevirildiğinde aslî anlamı zâil olan Etatizm, yâni devletçiliğin jakoben versiyonu da meşrûlaştırılmış olmaktadır.

Siyâsî Milliyetçilik ve Demokrasi: Medhal

Eski Yunan'da bir müddet denendikten sonra zamanla unutulmaya terk edilen demokrasi'nin gelişmesi ve bugünkü itibarlı konumuna ulaşması yavaş bir seyir izlemiştir. Meselâ XVIII. asırda, bir aydınlanmacı olan Kant, demokrasiden söz etmeden, birincisi, hukuk yaratmak üzere birleşme anlamına gelen "cemiyet mukavelesi" ve diğeri ise, bu hukukun devamlılığını sağlamak üzere belirli bir otoriteye tâbi' olmayı gerektiren "siyâsî mukavele" veya "devlet mukavelesi" olmak üzere iç içe iki mukaveleyi kapsayan "Aslî Mukavele" fikrinden doğmuş tek esas teşkilât olarak, bir milletin bütün kanunlarına temel olmak üzere, "cumhuriyetçi esas teşkilât"ı kabûl etmekte, ve O'nu, ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından *hürriyet*, ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek bir kanun koyucuya *bağlılık*, üçüncü olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları *eşitlik* prensiplerine dayanan tek düzen olarak tanımlamakta, bu esas teşkilâtın, hukuk bakımından, bütün diğere esas teşkilâtlara bir ilk temel vazifesini görecektek düzen olduğunu ve bilâhare, insanlığın selâmeti için en ideal hâl olarak gördüğü "Ebedî Barış"a götürebilecek biricik esas teşkilât olduğunu ispat etmeye yönelmektedir (Kant, 1960:118).

Demokrasi’de meşrûiyetin menbâ ‘halk’tır; fakat “halk” kimdir? Bu kavram bugün herhangi bir fark gözetmeksizin bütün vatandaşları ihâta etmektedir, ancak, kavramın bu hâle gelmesi oldukça uzun bir süreyi gerektirmiştir, meselâ Edmund Burke (1729-1797), parlamento yönetiminin ve parlamento egemenliğinin katı bir savunucusu olmakla berâber, desteklediği parlamento, büyük toprak sahiplerinin egemenliği altında olandı; O’na göre, toprak sâhipleri yönetimde olmalıydı, büyük mülk sahiplerinin egemen güç olması adâlete uygundu. Ya Fransız Aydınlanmasının liberal düşünen seçkinleri? Anthony Arblaster’in bu konuda “*Fransız Aydınlanmasının liberal düşünen seçkinleri bile, düşünce özgürlüğü ve hoşgörü savunuculuğunda gösterdikleri tüm cesaretlerine rağmen demokrat değillerdi. Diderot, politik hakların mülk sahiplerine ait olduğunu savundu, Voltaire da benzer olarak ‘halk’ı orta sınıfla özdeşleştirdi.*” (Arblaster, 1994:58-60) şeklindeki ifâdeleri bu mühim zevâtın halk hakkındaki düşüncelerinin günümüz perspektifinden bakıldığında, hiç de gurur duyulacak türden olmadığını göstermektedir. Hobbes felsefesinde halk kavramını, siyâsî irâde ve iktidar sâhibi bir varlık olarak “kalabalık”dan tefrik edilir fakat tanımı, bugün bilinen anlamından çok farklı bir şekilde yapılır (Hobbes, 2007:64).

8. Sivil rejime ama özellikle de Monarşiye zarar veren faktörlerin sonuncusu, insanların *halk* ve *kalabalık* arasındaki ayrımı gerekli açıklıkla yapmamasıdır. Halk *tek bir istence* sahip *tekil* bir varlıktır ve ona bir *edim* atfedilebilir. Ama bunların hiçbiri kalabalık için söz konusu değildir. Her devlette *Halk* yönetir; *Monarşilerde* bile gücü kullanan *Halktır*; zira halk *tek bir kişinin* istenci vasıtasıyla bir istençte bulunur. Ama yurttaşlar, eş deyişle tebaalar, bir *kalabalıktır*. *Demokrasi* ve *Aristokraside* yurttaşlar *kalabalık* ve konsey ise *halk* iken; *Monarşide* ise tebaalar kalabalık ve (paradoksal bir şekilde) *Kral halktır*.

Görüldüğü gibi, Hoobers’un ininde de halk, siyâsî irâde sâhibi bir varlıktır, ancak, bir farkla: İktidar kimde ise halk olan odur; kral iktidâra mutlak sâhipse kral halktır, cumhur iktidâra sâhipse halk olan cumhurdur. Ancak, bu tanımda

dikkat çeken bir husus, halk'ın “tekil” bir varlık olarak ifâde edilmiş olmasıdır ki; buna göre, irâde ve iktidâra sâhip olan Cumhuriyet, bir tek kişi imişçesine homojen bir kitleyi ifâde etmektedir.

Mâruf demokrasi teorisyeni Sartori ise halk kelimesinin en az altı yorumunu şöyle maddeleştirmektedir (Sartori, 1996:23):

1. Halk sözcük anlamına göre *herkes* demektir
2. Halk sayısı belirsiz büyük bir kesim, *pekçok* insan demektir
3. Halk *aşağı sınıf* demektir
4. Halk bölünmez bir varlık, bir *organik bütündür*
5. Halk *salt çoğunluk* ilkesi ile beliren büyük kesimdir
6. Halk *sınırlı çoğunluk* ilkesi ile beliren büyük kesimdir.

Görüldüğü gibi, halk kavramı hâlâ bir miktar tam bir vuzuhan mahrum görünmektedir. Şimdi biraz daha ilerleyelim ve *Halk* ile sıkça onunla karıştırılan *Ahâli* kavramlarını kısaca irdeleyelim.

Ahâli kelimesi, esas olarak siyâsî değil coğrâfi bir âidiyeti ifâde eder; bir ülkenin belirli bir coğrâfi mekânında yaşayan ve o ülkenin diğer coğrafyalarındaki insanlar ile siyâsî algılama ve gayeyi göz önüne almadan bu mekân âidiyeti dışında aralarında başka bir ortak payda bulunması şart olmayan bir topluluk, “ahâli”dir: Bayburt Ahâlisi gibi. Bu coğrâfi âidiyeti değiştiren kişi başka bir coğrâfi mekâna, mukîm olmak üzere, gittiğinde oranın ahâlisinden olur: Ondört yaşına kadar Bayburt'ta ikamet ettiği için Bayburt Ahâlisi'nden olan Durmuş Hocaoğlu'nun kırkyedi yıldan beri İstanbul Ahâlisi'nden olması gibi. Bu itibarla, *Halk* kelimesinin bir mânâsı olan *Coğrâfi Halk* da onunla örtüşür; Erzurum Ahâlisi ve Erzurum Halkı bu kontekste aynı şeyi ifâde eder. Ahâli ve bu mânâsıyla Halk, birden fazla, farklı kültürel ve siyâsî âidiyetleri olan heterojen ve hattâ kozmopolit ve hattâ ve hattâ aykırı ve muhâlif toplulukları da ayırım gözetmeden toptan ifâde eder: Türkü, Kürdü, Rumu, Müslümanı, Hristiyanı ilââhir...ile İstanbul'da mukîm kerkesin İstanbul Ahâlisi'nden / Halkı'ndan olması gibi. Ancak, Halk kelimesinin ikinci bir mânâsı

daha vardır ki, coğrafi değil siyâsî bir muhtevâ yüklü bulunan ve bu sebeple de *Siyâsî Halk* olarak ayrıca tefrik edilmesi gereken bu terim, bir ülkede, belirli bir müşterek siyâsî tasavvur ve irâde sâhibi olan siyâsî bir topluluğu ifâde eder.

Bugün, artık, işbu “halk”ın hür irâdesinin temel referans addedildiği, en iyi – veya *en az kötü* – bir rejim olduğu konusunda dünya kamuoyunda büyük bir mutâbakatın hâsıl olduğu demokrasi, bu mutâbakata rağmen, eleştirilerden hâlâ masûn değildir ki onu reddetmemekle berâber, bir miktar mesâfeli durmağa devam eden Cumhuriyetçilik, demokrasi eleştirisinde önemli bir yer tutmaktadır.

İmdi, kamuoyunda ekseriyetle eşdeğer sanılmasına karşılık, demokrasi ile cumhuriyet arasında önemli farklar bulunmaktadır. Kısaca ifâde edilecek olursa, Demokrasi'nin *sıradan insanların rejimi* olmasına mukabil, Cumhuriyet, prensip itibâriyle *elitlerin rejimi* olup, Philip Petti'nin vurgu ile belirtmiş olduğu gibi, Demokrasi'ye birinci dereceden bir değer atfetmez (Pettit, 1997:28):

...cumhuriyetçi gelenek demokratik katılımın değerini ve önemini takdir etmekle birlikte, ona temel bir değer atfetmez. Demokratik katılım cumhuriyet için vazgeçilmez olabilir ama bunun nedeni katılımın bağımsız çekiciliği, pozitif kavrayışın iddia edeceği gibi, özgürlüğün demokratik katılım hakkından ne az ne de çok olması değil, demokratik katılımın tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kazanılması açısından zorunlu olmasıdır.

Mârûf cumhuriyetçi Regis Debray'ın, 1989'da, Fransız İhtilâli'nin ikiyüzcü senei devriyesi münâsebeti ile kaleme aldığı “Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?” başlıklı uzun makalesinde yapılan şu bir kaç alıntı, her ikisinin arasındaki farkı daha bir iyice tebeyyün ettirebilir. (Arslan, 1998):

Nasıl ki “homo sapiens” memeli artı bir şeyse, *cumhuriyet (için) de demokrasi artı bir şeydir*. Daha değerli, daha kırılğan, daha nankör, daha ödüllendirici! Cumhuriyet özgürlük artı akıldır: hukuk devleti artı adalettir; hoşgörü artı iradedir. Demokrasinin ise “aydınlıklar”ı sönmüş bir

cumhuriyetten arta kalan şey olduğunu söylemek mümkündür.

Cumhuriyeti demokrasiye karşıt olarak koymak onu öldürmektir. Cumhuriyeti demokrasiye indirgemek de onu öldürmektir.

Cumhuriyette devlet topluma hakimdir. Demokraside ise toplum devlete. Cumhuriyet çıkarlar çelişkisi ve şartların eşitsizliğini yasanın önceliği ile yumuşatır. İkincisi ise bunları bütünüyle ve insanların karşılıklı rızasıyla pragmatik sözleşme yoluyla düzeltir.

Bu alıntıda bilhassa vurguladığım “cumhuriyet (için) demokrasi artı bir şeydir” ve “Cumhuriyette devlet topluma hakimdir. Demokraside ise toplum devlete” ifâdelerinin, her iki sistem arasındaki farkı en iyi şekilde ifâde edebileceği âşikârdır: Marksist teorideki Öncüler (Piyonerler) teorisini hâtırlatır bir tarzda bir elit önderliğini öngören Cumhuriyet, sistemin marjlarını tâyin ettikten sonra, geriye kalan ferruat kısmının tâyinini – bu marjlara riâyetkâr olmak kayıt ve şartıyla – halka bırakabilir. Demokrasi'nin Cumhuriyet'in artısı olması ve Devlet'in – elitlerin ipleri elinde tuttuğu devlet erkini – topluma hâkim olmasının sebebi ve anlamı budur.

Tabiiyle, buradan, Cumhuriyetçilik'in, 'soft ve light' bir elitist-antidemokratik sistem olduğu sonucu da kendiliğinden çıkmaktadır ama bu, elbette ki, kendi mantığı içinde tutarlı bir antidemokrasidir. Kendi içinde tutarlıdır; zîra, Cumhuriyet, esas olarak, “aydınlanma” kavramı üzerine müessesidir ki, halkın, ne kadar aydınlanmış olursa olsun, netîce itibâriyle, Raymond Aron'un “zekâ meslekleri” (Aron, 1979:257) saydığı zümrenin en tepesine yerleştirdiği aydınlar zümresi, yâni İntelijansiya ile hakk ile bâtulı ayırdetme – yâni temyiz – husûsunda hem âyar olması beklenemez. O hâlde, bir fazîlet rejimi olan cumhuriyetin kumanda mevkiinde onların bulunması kadar tabii birşey de olamaz.

Elitlerin hâkimiyetini müdâfaa eden **elitokrasi**'nin büyük bir tarihî derinliği bulunmaktadır; bu derinlik içerisinde, şüphesiz, “**demokrasinin arzu edilir birşey olmadığı**” tezini müdâfaa eden Platon (424-348) önemli bir isim olarak kar-

şımıza çıkmaktadır. Ancak, bundan farklı olarak bir de “*demokrasinin imkânsızlığı*” tezi üzerine kurulu bir başka elitler teorisi daha vardır ki, bu teoriye göre, “*hâkimiyet ancak arızî olarak bir muvafakat mahsulüdür veya hiç değildir*” ve oligarşi kaçınılmazdır. Plüralist ve Elitist olmak üzere iki ana başlığa ayrılan elitokrasiden Plüralist Elitizm’i müdâfaa edenlerin ana düşüncesi, toplumdaki baskı gruplarının çokluğu olup, bu kategoride Dahl, Lindblom, Riesman, Galbraith, Truman, Bealey, Polsby ve Sartori en önemli isimler olarak görülürken, baskı gruplarını sınırlandıran Elitist Elit Teori’nin en önemli temsilcileri olarak da, Gaetano Mosca (1858-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923) ve Robert Michels (1876-1936) görünmekte, C. Wright Mills, F. Hunter, W. Domhoff, Aaronowitch ve Miliband da bu kategoriye dâhil edilmektedir.⁶ David Spitz, bu ikinci grubun temsilcilerinden Michels’in temel hareket noktasını şöyle özetlemektedir:

Michels’in benimsediği bu teoriye göre, hâkim bir sınıf, siyasî bir sınıf, veya idare eden bir sınıf mevcut olmadıkça cemiyet var olamaz; insanlığın gelişme tarihinde yeter derecede istikrarlı ve tesirli yegâne faktör bu hâkim sınıftır. Bütün cemiyetler teşkilatlanmak mecburiyetindedir, ve bu teşkilatlanma vetiresinde cemiyet “bir idare edenler azınlığı ile bir idare edilenler çoğunluğuna” ayrılır. Bütün teşkilâtların mahiyetine ait olan bu basit gerçek, Michels tarafından, azınlığı çoğunluğun kontrolünden kurtardıkları iddia edilen bazı teknik ve psikolojik faktörlerin ilâvesiyle, devamlı oligarşi prensipi haline getirilmiştir. Hakikaten, Michels’in iddiasına göre, çoğunluğu kontrol altında bulunduran ve hâkimiyet iradesinin bir neticesi olan hukukî nizamı ona empoze eden azınlıktır. Devletlerin idaresi de bütün sosyal grupların idaresi gibidir: Hükümet hiç bir zaman bir azınlık teşkilâtından başka bir şey değildir ve hiç bir zaman çoğunluğu temsil etmez. İs-

⁶ Geniş bilgi için, bkz.: Ali Arslan., “Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.*, Yıl 2003/2, Sayı: 6., s.115-135

tisnâî şartlar altında, çoğunluk, liderleri iktidardan uzaklaştırmağa muvaffak olduğu zaman dahi, kendisi iktidara geçmiş olmaz; zira, Michels'e göre, yeni bir teşkilatlanmış azınlık ortaya çıkar ve kendisini idare eden sınıf mevkiine yükseltir. Binaenaleyh, çoğunluk her zaman için küçük bir azınlığın hâkimiyetine tâbi olmağa mahkûmdur; çoğunluk daima bir oligarşinin tabanını teşkil etmek zorundadır. Michels'e göre, bu kaçınılmaz bir durumdur; bir "demir kanundur."

Demokrasideki en başat problem alanlarından birisi, hattâ birçok bakımdan birincisi, hiç şüphesiz, "temsil" meselesi ve bununla ilintili olarak ortaya çıkan Temsilî Demokrasi'dir. Temsil demek, Doğrudan Demokrasi'den farklı olarak, meşrûiyetin menbâi olan Halk'ın, kendi irâdesini elinde tutarak fi'len siyâset yapmasının aksine, kendisini temsil etmek üzere yerine vekiller tâyin etmesidir ki burada, tabiatıyla, *halk irâdesinin temsil edilebilir birşey olup-olmadığı* meselesi, gündeme gelmektedir ve bu noktada, "Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılamazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez. Egemenlik başlıca genel isteme (irâde – D.H.) dayanır, genel istemse temsil olunamaz; ya genel istemdir, ya değildir, ikisinin ortası olmaz. Buna göre, milletvekilleri milletin temsilcileri değildirler ve olmazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiç bir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiç bir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz. İngiliz halkı kendini özgür sanıyorsa da aldanyor, hem de pek çok; o ancak parlamento üyelerini seçerken özgürdür: Bu üyeler seçilir seçilmez, İngiliz halkı köle olur, bir hiç derekesine iner." (Rousseau, 2007:127-128) diyen Rousseau'nun belirli bir haklılık payı bulunduğu da red ve inkâr edilemez olsa gerektir.

Ancak, hangi teorik mülâhaza ile olursa olsun, birçok mahzurunu da gözönünde tutarak, demokrasinin yine de en iyi – mükerreren, daha sıhhatli ifâdesiyle, 'en az kötü' - yönetim tarzı olduğunun kabûl edilmesi gerekmektedir. Çünkü netîce îtibâriyle, siyâsetin insanın insan üzerine yapmış olduğu bir işlem olduğuna dikkat edilecek olursa, kendi üzerlerine işlem yapılan insanların, bu işlemde belirleyici bir söz sâhibi olmasının bir hak olduğu da kabûl edilmek iktizâ edecektir.

İşte, bu, “üzerlerine işlem yapılan insanlar”dan oluşan büyük kitle, Halk dediğimiz “büyük cemaat”ten başkası değildir.

Demokrasi ve Homojen Bir Cemiyet

Ne var ki, “üzerlerine işlem yapılan büyük kitle”nin bu ameliyede belirleyici bir söz sâhibi olabilmesi için, öncelikle, kendi içinde bir birlik ve bütünlük – yâni *homojenlik* – sâhibi olması da gerekmektedir ki işbu *bütünlük*, milliyetçilik kavramı ile sıkı bir link kurmaktadır. Bu noktada, milliyetçiliğin temel referansı olan “millet” ile, demokrasinin temel referansı olan “halk” arasındaki sıkı irtibata dikkat çeken Eric Ringmar’ın şu ifâdeleri mühim bir tesbit olarak görünmektedir (Rigmar, 1998):

Milliyetçilik ile demokrasi arasında yakın bir münâsebet bulunmaktadır. Milliyetçiliğin asıl hamlesi, tam orijini değilse de, umûmiyetle Fransız İhtilâli ile ilişkilendirildiği gibi genişleyip yayılması da yine Fransız İhtilâli’nin tetiklediği siyâsî dönüşümler ile ilişkilendirilmektedir. Ondokuzuncu asırda, halk yönetiminin liberal talepleri çok geçmeden kendi kaderini tâyin (self determinasyon) konusunda milliyetçi bir talebe tercüme edildi: Halk kendi kendisini sevk ve idare edeceğine göre, kralı olduğu kadar ecnebîleri de bertaraf etmelidir. Daha analitik terimlerle ifâde edilecek olursa, milliyet prensibinin, “demos”un hudutlarını tasvîr etmeye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, demokrasi ‘halkın kendi kendisini idâre etmesi’ ise, soru(n), bu prensibin ‘hangi halk’a tatbik edileceği’ olmaktadır. Pratik seviyede, ‘halkın kendi kendisini idâre etmesi’ prensibi, ‘benim halkımın kendi kendisini idâre etmesi’ şeklinde yorumlanmaya başlandı; “benim halkım”, yâni, ‘bizler gibi olan halk’, diğer bir ifade ile, “benim milliyetimin halkı”./.../

Vâkıa müellif bundan sonra, demokrasinin milliyetçiliği zarûrî kılmadığını, milliyetçiliğin ise demokrasisiz de mevcut olabileceğini ve hattâ, hakikat hâlde, bu iki prensibin zıt ol-

duğunun dahi söylenebileceğini ileri sürmekte ise de, yukarıdaki tesbitlerindeki gerçeklik payı ifnâ olmakta değildir. Filhakîka, demokrasi “halkın kendi kendisini yönetmesi” ise, işbu “halk”ın, mümkün merteye *homojen bir kitle* olması gerekecektir; homojen, yâni, aynı toprağı aynı şekilde vatan olarak telâkkî eden, aynı tarihi aynı şekilde kucaklayan, aynı gelecek rüyasını müştereken gören, mitleri ve sembolleri müşterek olan bir cemaat ve tabiî dili aynı olan bir cemaat,⁷ bir “büyük âile”.⁸ Çünkü, bunlardaki ayrılıklar, yolları birbiriyle kesişen farklı halklar ve dolayısıyla da – her müstakil “halk” *müstakil bir siyâsî irâde* demek olacağından – sonuç, yolları birbiriyle kesişen farklı siyâsî irâdeler demek olacaktır.

İmdi, demokrasi bir mukavele olduğuna göre, “Aslî Mukavele”nin teşekkül edebilmesi için, öncelikle, bir hukuk yaratmak üzere bir araya gelip birleşerek bir “cemiyet mukavelesi” akdedecek bir kitle, yâni bir “demos” lâzım geleceği tabiî olduğu gibi, bu kitlenin “bir adet kitle”, yâni kendi içinde homojen “bir adet demos” olmasının lâzım geleceği de tabiîdir; çünkü esâsen, “demos”un kendi içinde parçalanmış olması durumunda birden ziyâde demosun kendi arasında bir araya gelip birleşerek bir “cemiyet mukavelesi” akdetmesi imkânsız olacaktır. İşte bu *homojenlik*, bir tek adet siyâsî irâdenin de kaynağı olacaktır. Aksi takdirde, yâni, her birisi diğerinden farklı siyâsî irâde sâhibi birden ziyâde ‘halk’ – yâni birden ziyâde *demos* - var ise, önce, bu “siyâsî halklar”ın kendi içlerinde kendi “cemiyet mukaveleleri”ni akdetmeleri ve

⁷ Von Mises, 1919 tarihli *Millet, Devlet ve Ekonomi*'sinde “millet’i bir ‘cemaat’, bir “*konuşma (dil) cemaati*” olarak tanımlamakta, “dil cemaati, ilkin, orijininden bağımsız olarak etnik veya sosyal bir cemaatin netîcesidir ve kendisi belirli içtimâî münâsebetler yaratan yeni bir bağ olmuştur” demektedir, ve aynı sayfada, bir misâl olarak “Alman”ı “Almanca düşünen ve konuşan kişi” olarak tanımlamaktadır. [Bkz.: Ludwig von Mises., *Nation, State, and Economy; Contributions to the Politics and History of Our Time (Nation, Staat und Wirtschaft.*, 1919)., p.34, 37

⁸ “Büyük Âile” kavramı hk., bk: Durmuş Hocaoğlu., “Tabiî ve Fitri Bir Ekzistans Olarak Milliyetçilik”., Huzeyfe Süleyman Arslan (Ed.)., *Statükodan Değişime Milliyetçilik Ufku.*, içinde., s.288-300

bilâhare herbir siyâsî halkın kendi irâdelerinin temsilcilerinin bir araya gelerek müşterek bir otoriteye tâbi' olmak üzere bir "siyâsî mukavele" veya "devlet mukavelesi" akdetmeleri gerekecektir ki, bu da, aynı ülke içinde birden ziyâde siyâsî halkın irâdeleriyle teşekkül etmiş birden ziyâde hükûmetin ve binâenaleyh federe veya otonom devletlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmaktan başka bir sonuç hâsıl etmeyecektir. Çünkü, aynı ülke içinde – en az - iki farklı ve müstakil siyâsî halkın varlığının kabûl edilmesi, herbir müstakil siyâsî halkın, kendi geleceğine diğerlerinden müstakillen karar verme, yâni teknik ifâdesiyle kendi kaderini tâyin edebilme hakkının – "self determination right" - da kabûl edilmesi demektir.

Bu vaziyet tahtında, kendisinden gücünün üstünde, adetâ mücizevî çâreler beklenen "vatandaşlık"ın da ülke bütünlüğünü sağlamak ve pekiştirmek yerine, tam aksine, parçalanmaya hizmet edeceğine de dikkat çekilmesi gerekir. Zîra, aşağıdaki satırlarda tekrar kısaca temas edileceği veçhiyle, "vatandaşlık"ın belirleyicisi olan "haklar eksenini"ni teşkil eden hakalardan, o ülkeye tâbiyet yolu ile bağlı olan herkesin, herhangi bir ayırım gözetilmeksizin, yekdiğerine tamâmen eşit olarak, ülkenin siyâsî karar mekanizmalarında aktif olarak yer almasını, ülkenin yönetiminde ve geleceğinin belirlenmesinde söz hakkı olduğunu ifâde eden Siyasî Haklar Eksenini, 'siyâsî halklar' mensuplarınca, o halk için otonomi, federasyon veya konfederasyon talebi ile aktif siyâset yapma hakkı olarak da kullanılabilmesi gibi, yine bu haklar ekseninden olan ve ferdî hürriyet, düşünce, inanç ve ifâde hürriyetinin hukukî kaynağını teşkil eden Medenî Haklar Eksenini de, ferdî haklar için ve ferdî hakların genişletilmesiyle ise grup hakları talepleri istikametinde kullanılabilir ki, işbu grup hakları, etnik bir yapıda, etnik siyâset için bir vâsıtaya dönüştürülebilir: İlk önce "dil" ile başlayıp iç-içe halkalar şeklinde yayılacak ve yaygınlaşacak olan bu taleplerin, her hak alınışta talep çitasının biraz daha yükseltilmesiyle, netîceten, ülkenin tam bir fragmantasyona uğrayıncaya kadar sürdürülmesi pekâlâ mümkündür; yâni, demokrasinin zaaflarından bilistifâde – "Demokrasi Oportünizmi" olarak adlandırılacak bir metodla - alınan ve istismar edilerek genişletilen haklar, Fâ-

tih'in, efsâne anlatıldığı şekliyle, bir sığır derisinden bir Rumeli Hisarı arâzisi çıkarması gibi travmatik bir sonuç yaratabilir. Nitekim, İspanya örneği de göstermektedir ki, verilen her hak, bölünmeyi azaltmamakta, bil'akis, daha da arttırmaktadır.⁹Kendi siyâsî irâdesini kendi içinde taşıyan otonom siyâsî bir birim niteliğindeki muhtelif halklardan müteşekkîl bir "halklar toplumu"nın git-gide ilerleyecek olan taleplerinin akabinde gelmesi çok muhtemel – hattâ kaçınılmaz – olan "kendi kaderini tâyin" (self determination) safhasının bir sonraki adımı olan "özyönetim" (self-government), artık, en gevşek bir – "birlik" in değil - "birliktelik" in bile imkânı kalmayan bir safha demek olacaktır. Bu konuda, çok etnili toplumların bir arada yaşayabilme imkânları konusunda hayli iyimser olan Kymlicka bile, bir "ulus" ve "etni" harmanına dönüşecek olan böyle bir ülkenin geleceğini şöyle tasvîr etmektedir (Kymlicka, 1998:290):

...liberallerin etnik ve ulusal azınlıkların taleplerine karşı çıkmalarının altında çoğu kez liberal devletlerin istikrarına ilişkin çok pratik bir kaygı yatmaktadır. Liberal devlet yurttaşlığı oldukça yüksek bir düzeyde kendilerini kısıtlamayı ve karşılıklı dayanışmayı gerektirir ve etnik ve ulusal farklılıkların siyasileşmesinin bu gerekçe bağdaşp bağdaşmadığı haklı bir sorudur.

Yine de, ben bu alandaki korkuların sık sık abartıldığına inanıyorum. Göçmenlerin ve dezavantajlı grupların çoketniklilik ve temsil hakları talepleri esas olarak katılım, büyük toplumun tam üyesi olma talepleridir. Bunu istikrar ya da dayanışmaya bir tehdit olarak görmek mantıksızdır ve genellikle temelde bu gruplara karşı cehaleti ve hoşgörüsüzlüğü yansıtır.

Gelgelelim, özyönetim hakları sosyal birlik için gerçekten tehdit oluşturur. Büyük bir ülkede ayrı bir ulus olma duygusu potansiyel olarak istikrarı bozucudur. Öte yandan,

⁹ İspanya örneği için, bkz.: Naz Çavuşoğlu., "Bölgeli Devlet'de Ege-menlik/Yetki Paylaşımı"., *e-akademi, Hukuk, Siyasal, Sosyal ve Ekonomik Bilimler Aylık İnternet Dergisi.*, Haziran 2002, Sayı: 4

özyönetim haklarının inkârı da istikrar bozucudur; çünkü öfkeyi ve hatta ayrılmayı körükler. Ancak ne zaman özyönetim taleplerine yanıt versek, toplumsal birlik kaygıları artar.

Binâenaleyh, bir ülkenin tam ve kompakt bir bütünlük içinde olması için “demos”un bir adet ve homojen bir kitle olması kaçınılmaz bir zarûret olmaktadır. İşte, bahsini ettiğimiz işbu homojen kitle, “millet” dediğimiz sosyal birimden başkası değildir.

Bundan dolayıdır ki, milliyetçiliğin demokrasiyi mutlak surette âmir olmasa da en uygun şekline ancak bir tek demos üzerine müesses demokratik bir cemiyet nizâmında ulaşacağı da kendiliğinden zâhir olmuş olur.

Devletçi Milliyetçilik, Milletçi Milliyetçilik ve “Hürriyetlerin Korunumu Kaanunu”

Erol Güngör, “...milliyetçilik bir kültür hareketi olmak dolayısıyla ırkçılığı, halka dayanan bir siyasî hareket olarak da otoriter idare sistemlerini reddeder” (Güngör, 1980:110) diyerek milliyetçiliğin demokrasiyi âmir olduğunu îmâ etmektedir. Fakat fikrimce bu hüküm tam olgusal bir gerçekliğin tesbâtinden ziyâde, bu satırların müellifinin de altına imzasını atacağı kâmil bir milliyetçilik temennîsini dile getirmektedir: Yukarıdaki satırlarda kısaca temas ettiğimiz gibi, kâmil bir milliyetçilik ile demokrasi arasında çok yakın bir râbıta bulunmaktadır; öyle ki, bunların her ikisinin birbirini âmir olduğunu dahi söyleyebiliriz; bir şartla: Demokrasi bir fazîlet rejimidir ve muhakkak ki siyâsî bir sistemde fazîlet, hem yöneticilerin ve hem de yönetilenlerin fâzıl olmasını âmir olduğuna ve demokrasi bahse mevzû olunca da, halkın kendi kendisini yönetmesine binâen, demokrasinin, hem yönetici ve hem de yönetilen olarak halkın fâzıl olmasını istilzam edeceği âşikârdır ve bu noktada, “fazîlet”in, doğru ile yanlış tefrîk edebilecek şaşmaz bir temyiz kaabiliyeti ve doğruyu ikame yanlış def edecek sıhhatli bir ahlâk ve kararlı bir irâde ile kaabil

olacağı noktai nazarından, her cemiyetin demokratik cemiyet olmağa elverişli bulunmadığını da kabûl etmek îcap etmektedir.

İmdi bu noktadan devam edecek olursak, realitenin her zaman ve her zeminde bu temennî ile tam olarak intibak etmekte olmadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü her cemiyetin bu kemâl mertebesine ref' olmuş bulunmadığının yanında, bütün milliyetçilik konseptlerinin de henüz kısmi âzâmı itibariyle, bu kemâlden mahrum bulunduğuna dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Zîra, O'nun bütün türlerinin demokrasi ile doğrudan bağlantılı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. İşte, yine tam da bu noktada, milliyetçiliğin iki ayrı türünden bahsetmek îcap etmektedir: *Devletçi Milliyetçilik* ve *Milletçi Milliyetçilik*. Bundan sekiz sene kadar evvel kullandığım bu iki kavram ile kastetmiş olduğum şeyi açıklamadan önce, yine aynı tarihlerde kullandığım bir başka kavrama, "*Hürriyetlerin Korunumu Kaanunu*" na kısaca temas etmem gerekecektir (Hocaoğlu, 2000:11).

İmdi, nasıl ki, Maddenin Korunumu Kaanunu'na göre topyekûn Tabiat'ta ve/ya Tabiat'taki kapalı ve izole bir sistemde mevcut toplam madde miktarı sâbit olup ne yaratılabilir ve ne de yok edilebilir, sâdece bir yerden diğer bir yere transfer edilebilir ve kezâ Enerjinin Korunumu Kaanunu'na göre de topyekûn Tabiat'ta ve/ya Tabiat'taki kapalı ve izole bir sistemde mevcut toplam enerji miktarı sâbit olup ne yaratılabilir ve ne de yok edilebilir, sâdece bir yerden diğer bir yere veya enerjinin bir türünden bir başka türüne transfer edilebilir, yâni, velhâsıl, bir yerdeki madde - ve/veya enerji - miktarı artacak olduğu takdirde başka bir yerde mutlaka azalması gerekecek olup, her yerde birden arttırmak imkânsız ise, benzer şekilde, topyekûn sosyal dünyada ve/ya kapalı ve izole bir sosyal sistemde mevcut toplam hürriyet miktarı da sâbittir; ne yaratılabilir ve ne de yok edilebilir; sâdece bir yerden diğer bir yere transfer edilebilir. Yâni: Bir toplumdaki Toplam Hürriyet miktarı arttırılamayacağı gibi, yok da edilemez; ancak, kişiler, sosyal gruplar ve Devlet arasında paylaşılabilir: Devlet'in hürriyeti artarsa fertlerin ve sosyal grupların, fertlerin ve sosyal grupların hürriyetleri artarsa Devlet'in

hürriyeti daralır; her ikisinde birden arttırılmaz. Belirttiğim bu husus, Rousseau'nun “*devlet ne kadar büyürse, özgürlük o kadar azalır*” (Rousseau, 2007:71) hükmüne çok yakındır. Ferdî hürriyeti aşırı derecede abartılı bir şekilde maksimum değerine ulaştırmak isteyen düşünürlerin Anarşizm ütopyası bir tenâkuzdur: İnsan cemiyet dışında insan olamayacağı için Anarşizm tasavvurlarının tahakkuku için de bir cemiyet olması elzemdir; ama hem insan-teki'nin bütün bağlardan âzâde hem de bir cemiyet varlığı olmaması tam bir paradoks oluşturmaktadır. Beri yandan, böylesine bir sınırsız hürriyet talebi imkânsız istemektir; çünkü ilkin, bu, bir *mutlak hürriyet* ve *mutlak bağımsızlık* talebidir ve bu noktada, “*Nasıl var-oluş olmadan hürriyet olmazsa, mutlak hürriyet de yoktur*” ve “*Bağımsızlık, kendini mutlak kabul ederse, tersine dönüşür*” diyen Jaspers'e kulak verecek olursak (Jaspers, 1981:21,118) mutlak bağımsızlığın kendisini mutlaklaştırmak olacağı ve ikincileyin ise, cemiyet nizâmının – velev ki anarşist olsa da olmazlık edemeyecek bir düzenin var ve müstakarr olması için – işbu “anarşist düzen”in dahi, her üyesinin ferdî hürriyetinden bir miktar sarfı nazar ve ferâgat etmesiyle teşekkül edeceğinin kabûl edilmesi de elzemdir ki, bu da, Kant'ın bütün cemiyetler için genel-geçerli bir prensip olarak vaz' ettiği “toplumdışı toplumsallık”tan başkası değildir (Kant, 1982:120-121). Böylece, her bir ferdin hürriyeti bir başka hakikî ve/veya hükmi şahsiyet/şahsiyetler tarafından tahdît edilir ve hiçbir zaman yüzdeyüz olamaz; zîra, toplam hürriyet miktarı sâbittir. Ama en üst düzeyde hürriyet sınırlandırıcı güç, en üstün güç olan Devlet'tir.

İmdi buna göre, devlet'in büyüklük ve nüfuz alanının – yâni cemiyete müdâhale imkânının - büyümesi taraftarı olan *devletçi* siyâsî doktrinler ile bu büyüklük ve nüfuz alanının toplum ve fertler lehine optimal bir limite inerek daralması taraftarı olan *demokrat* siyâsî doktrinler, kısacası, *Devletçilik* ile *Demokrasi* arasında bir uyumsuzluk, uzlaşmazlık, aykırılık ve çelişki bulunmaktadır: Hürriyetlerin Korunumu Kaanunu'nca, Devlet'in hürriyeti genişledikçe Toplum'un, Toplum'un hürriyeti genişledikçe Devlet'in hürriyetinin daralması gibi,

Devletçilik (Etatizm) genişledikçe Demokrasi, Demokrasi genişledikçe de Devletçilik daralmaktadır.

İmdi, buna göre, “devlet merkezli, devlet öncülü ve öncelikli milliyetçilik” olarak da tanımlanabilecek olan **Devletçi Milliyetçilik**, devlet’in adetâ toplumdaki müstakillen var-olan *kendinde bir varlık* şeklinde bir tür fetiş hâline getirildiği, yâni bir tür “**Devlet Fetişizmi**”nin egemen olduğu Açık Siyâsî Milliyetçilik türüdür. Teorik olarak olmasa dahi pratik olarak devlet’i adetâ millet’ten bağımsız, *kendinde ve lâ-yüs’el, kutsal* bir müessese gibi telâkkî eden bu milliyetçilik anlayışı, kavramın üzerine binâ edildiği “millet” ile tam bir uyum ve örtüşme içinde değildir. Zira, Devletçi Milliyetçilik, Millet’i yücelttiği ve bu sebeple bir milliyetçilik olduğu reddi gayri kaabil ise de, bu yüceltmenin içinin kifâyet miktarınca ve sıhhatle doldurulamaması ve devlet’e ve dolayısıyla da devlet erkini elinde tutan güçlere merbut kılması hasebiyle kemâlde noksan kalan ve ikinci sınıf bir milliyetçilik türüdür.

Devletçi Milliyetçilik’in, Devlet’i merkeze alıp birincileştirerek Millet’i ikincileştirdiği; ehemmiyetler hiyerarşisinde Devlet’e öncelik vererek, Millet’i Devlet’e tâbî tâlî bir mevkie iterek *Devlet’in varlığının sebab-i hikmeti* değil de, *Devlet’in Kulu* gibi telâkkî ettiği ve Devlet’in Millet’i terbiye ve hattâ te’dir etme gibi bir hakkı bulunduğunu zımnen dahi olsa kabul etmesi hasebiyle, modern mânâda Milliyetçilik kavramı ile ifâde edilebilirliği tartışmalıdır.

Devletçi Milliyetçilik, asıl olarak Devletçi – daha teknik terimle “etatist” - bir karakter taşımakta olduğu için, her devletçi siyâset doktrini gibi, **Elitist Öncülük** fikrini de, alenî veya zımnî olarak mündemiçtir ve bu ise, şu veya bu şekilde, doğrudan ya da dolaylı, ama mutlaka ve behemehâl, **Elitist Despotizm** ve **Jakobenizm**’i de kabul etmek ve meşrûlaştırmak durumundadır. Çünkü, Devlet’i merkeze alan bir milliyetçilik, Devlet’i merkeze alan her siyâsî doktrin gibi, Merkez’in Çevre’ye hükmetmesini de peşinen kabul edecektir.

Buna mukabil, “**Millet Merkezli, Millet Öncülü ve Öncelikli Milliyetçilik**” olarak da târif edilebilecek olan **Milletçi Milliyetçilik** ile birincisinin arasında, mücerret planda Millet’e sevgi duyma, Millet’i tâzîm, ta’zîz ve tebcîl etme bakımından ciddi

bir fark yoktur. Fakat bu farksızlık ya da ayniyet aldatıcıdır; zira, sâdece mücerret plandadır ve mücerretten müşahhasa intikal edildiğinde aralarındaki derin fark veya farklar kolaylıkla farkedilebilecektir.

Bu farkların kâffesini birden bir tek kriter ile ayırdedediliriz: Millet'in ve Devlet'in Ehemmiyetler Hiyerarşisi'nde yerleri arasındaki fark. Bu hiyerarşide Devlet'i birinci mevkîe yerleştiren Devletçi Milliyetçilik, Millet'i birinci mevkîe yerleştiren ise Milletçi Milliyetçilik'tir.

İmdi: Mükerrer olma bahasına vurgu ile tebâruz ettirmekte fayda mülâhaza etmekteyim ki, Devlet'i bir fetiş hâlinde lâ-yüs'el ve fevkal-beşer bir mevkîe terfî ettirerek bir devlet fetişizmi yaratan her devletçi siyâsî doktrin – meselâ Hobbes'un Leviathan'ı veya Hegel'in "Arz'daki İde" olarak tanımladığı devlet¹⁰ – gibi, Devletçi Milliyetçilik'te de, Devlet'in ontolojik analizinde, net olarak açıkça söylenmemekle berâber, "Devlet" denen "şey"in, bir mânâda, adetâ Millet'ten bağımsız, varlığını kendisinden alması hasebiyle de O'na karşı gerçek anlamında medyûn ve mes'ul olmayan; hattâ Millet'in varlığının kendi varlığına bağlı, bağımlı ve binâenaleyh medyûn ve mes'ul olması gereken ve bu bakımdan 'kendinde varlık'ı dahi aşarak bir 'kendinden varlık' gibi telâkkî edildiğini görmekteyiz ki, tarihî/kronolojik olarak, Devlet'in Millet'e tekaddüm ettiği, O'na nazaran kıdem ve öncelik sâhibi olduğu bir devlet anlayışına denk düşmektedir; işte, i buna, aynı zamanda – mecâzen de olsa - "**Kadîm Devlet**" adını verebiliriz. Felsefi olarak "**Tarihî Devlet**" kavramına aykırı olan ve

¹⁰ Hegel felsefesinde, Geist ile olan alâkası dolayısıyla, devletin kökeni "metafizik"tir ve bu bakımdan da gerçek anlamda mistik bir temele dayanmaktadır. Devlet, metafizik âlemden fizik âleme inmekte ve müşahhas ve mücessem bir varlık olarak da bir nevi' bir Yer-Yüzü Tanrısı konumuna yükselmiş olmaktadır; Hegel'in ifâdesiyle: "Doğruluk evrensel ve sübjektif İrâde'dir ve Evrensel ise Devlet'te bulunur; O'nun kanunlarında, evrensel ve akli düzenlemelerinde. Devlet, Arz üzerinde mevcut olduğu sürece İlahî İde'dir" [Bkz.: G. W. Hegel., *The Philosophy of History*., p.54. Ayrıca, bkz.: George Sylvester Morris., *Hegel's Philosophy of the State and of History*., Chicago: S. C. Griggs and Company., 1887., Chapter III, Section III: pp.79-82: "The State"

bir anlamda devlet denen beşerî müesseseyi beşerî olmaktan çıkarıp Platon'un, örneği ve modeli İdealar Âlemi'nde bulunan İdeal Devlet'i gibi *fevka'd-tabia* bir konuma terfi ettiren ve binâenaleyke zâlik, **Kutsal Devlet** kavramının da çıkış noktasını teşkil eden bu durum muvâcehesinde, Millet, hem tarihî/kronoloji, hem menşe' ve hem de ehemmiyet itibâriyle bir *ikincilleştirilmeye* tâbî kılınmış olmaktadır. İşte, her iki tür milliyetçilik arasındaki fark radikal olarak burada aranmalıdır: Aslında, devletler her zaman için asla kendinden birer varlık olmadıkları gibi, tarihî/ kronolojik açıdan da toplumlara tekaddüm edemezler; umûmî mânâda devlet, ve dolayısıyla da husûsî mânâda da her devlet gibi Türk Devleti / Devletleri de, bir(er) "inşâî, beşerî ve sun'î" varlıktır. Her devlet, insan eliyle inşâ edilmiş, tabîî değil sun'î birer beşer üründür. Tabiatıyla, millet ve devlet arasındaki inşâ ameliyesi, bir çırpıda ceffel kalem halledilip kat'î bir hükme bağlanabilecek kadar basite indirgenemez – meselâ Amerika Birleşik Devletleri'nin, milleti olmadan doğup, zamanla kendi milletini inşâ etmesi (*nation building*) sürecin ters (*inverse*) olarak çalışmasına açık bir örnektir. Ne ki, aşırıya gidilerek, bu defa da, Millet'in Devlet'ten külliyen bağımsız, "kendinden ve kadîm" telâkkî edilmesi de başka bir yanlışlık olacaktır; hakikat hâlde Millet ve Devlet, karşılıklı olarak birbirlerini inşâ ederler. Lâkin, problem gelip de *hangisinin daha mühim, hangisinin Ehemmiyetler Hiyerarşisi'nde öncelikli, hangisinin merkezî olduğu* suâline dayandığında, aradaki fark görülebilecektir.

İşte, benim Milletçi Milliyetçilik olarak adlandırdığım milliyetçilik, Devlet'i ehemmiyetsizleştirmemekle berâber, ikincileştiren; buna mukabil Millet'i birincileştiren ve bu sebeple de "milliyetçilik" sıfatına en ziyâde lâyık, "birinci sınıf" milliyetçilik olmaktadır.

Bu sebeple Milletçi Milliyetçilik, Devletçi Milliyetçilik'ten farklı olarak, devlet'in meşrûiyetini bizzat kendisinde değil, vücûdunun sebep-i hikmeti olan millet'te arar; devlet'in millet'i kendisine bîat ettirmek gibi bir delâlete dūcâr olmak yerine kendisinin millet'e bîat etmesini tartışmasız bir ön şart olarak kabul eder ve bunun te'mîn edilebilmesi için de illâ ki ve muhakkak Millet ile Sözleşme masasına oturmasını

şart koşar. Bunun içindir ki Milletçi Milliyetçilik, kendisini kendi içine hapsetmiş, millet ile sürekli kavga ve çatışma içinde olma potansiyelini taşıyan bir devleti makbul ve şâyân-ı kabul addetmeyeceği gibi, bunun tabîi bir sonucu olarak, devlet'e, yâni devlet gücünü elinde tutan "devletlü" taifesine râm ve teslim olmaz.

Bu sebeptendir ki, millet'i merkeze alan ve öncelik tanıyan, millet'i birincileştirip devlet'i ikincileştiren, tarihî mîadını doldurmuş anakronik Devlet Baba kavramını reddeden, millet'ten başka meşrûiyet ve hâkimiyet kaynağı ve hâkim hüç kabul etmeyen Milletçi Milliyetçilik, Elitist-Öncülük, Despotizm ve Jakobenizm'in her türlüşünü de reddeder.

Bunun içindir ki, hakîkati görme, doğruyu bulma konusunda imtiyazlı olduklarını ve millet'e rağmen siyâset ve hükümranlık hakkı bulunduğunu savunan elitlerin bu iddialarını kökünden kazıyıp atan Milletçi Milliyetçilik, aynı zamanda "**Demokrat Milliyetçilik**"tir ve aynı zamanda, devlet'in hürriyetini daraltan ve millet'in hürriyetini genişleten bir milliyetçilik olduğu için de "**Hürriyetçi Milliyetçilik**"tir.

Bunun içindir ki, Devletçi Milliyetçilik'in çağımız itibâriyle mîadını doldurmuş, tarihte kalmış bir milliyetçilik olmasına mukabil, Milletçi Milliyetçilik, çağımızın, modern zamanların milliyetçiliğidir, diğer bir ifâdeyle, Devletçi Milliyetçilik'in **Anakronik Milliyetçilik** olmasına mukabil, Milletçi Milliyetçilik **Modern Milliyetçilik**'tir.

Siyâsî Milliyetçilik ve "Kanâat Terörü"

Kan Döken Milliyetçilik

"Milliyetçi" sıfatı ile açık bir şekilde siyâset arenasına çıkan her siyâsî teşekkülün ve siyâsî partinin karşılaştığı ve bundan sonra da karşılaşacağına muhakkak nazarıyla bakabileceğimiz ve siyâsî milliyetçiliğin iktidar probleminin çözümünü zorlaştıran en büyük sıkıntı kaynaklarından birisinin

işbu “milliyetçi” sıfatı ile ilgili olduğu bedihî bir husustur ki bu sıkıntı kaynaklarından birisi de, milliyetçiliğin, bütün dünyada son derece güçlü bir ekzistans hâli olmasına karşılık açık bir siyâsî projeye dönüştüğünde, çok güçlü ve çok tahripkâr bir “kanâat terörü” ile karşı karşıya kalmış veya bırakılmış bulunmasıdır. Dimağları kilitleyen, milliyetçilik karşıtı ve hattâ düşmânı bu kanâat terörü, bilhassa Batı’da II. Dünya Harbi’nden sonra daha da kuvvetlenmiştir. Milliyetçiliğe isnad edilen ve maalesef bütün “kötü” milliyetçiliklerin sembolüne dönüşen Alman Nazizmi gibi, insanlığı “üstün ırk-aşağı ırk” şeklinde deyişmez ve deyiştirilemez iki düalistik kategoriye taksîm ettikten sonra “üstün ırk” olan kendi soyunun bütün dünyada tabîi olarak tahakküm (hegemonya) hakkı bulunduğunu tartışmasız bir aksiyom olarak seçen ırkçı ve saldırgan milliyetçilikler yüzünden hiç de küçümsenmeyecek ve önemli bir kısmı doğru da olan dünya çapındaki menfi nitelemeler, aynı zamanda bütün milliyetçilikleri, hedeflerinin önündeki en büyük engellerin başında gören - bir kısmı yine başka türden milliyetçilikler olmak üzere - birçok etkin mercî tarafından sonuna kadar istismar edilerek kullanılmaktadır. Meselâ, saldırgan küresel kapitalist yayılma, meselâ beynelmilel Marksizm, meselâ bir ırkçı ve dinci milliyetçi olan Siyonizm, hepsi milliyetçiliğin barışmaz düşmânı olup, ellerinde bulunan olağanüstü maddî imkânları sonuna kadar kullanarak saldırgan bir milliyetçilik karşıtlığı geliştirmişlerdir.

Herkül Millas, birkaç yıl evvel yayınlanan ve “*Bir hastalıktır. Bulaşıcıdır. Bir yörede çıkar; ama her yana yayılabilir. Temasla bulaşır. Ağızdan ağza, hatta kulaktan kulağa bile geçer birinden ötekine. İnsanların bir mikroptan mı, bir virüsten mi, yoksa psikolojik nedenlerden mi etkilendiği hâlâ tartışılmaktadır; ama hastalığın belirtileri ve sonuçları kesin bilinmektedir....*” şeklinde başlayan ve giderek dozu yükselen patolojik bir saldırganlıkla milliyetçiliğin bir “hastalık” olduğunu yazdığında (Milas, 2003) haklı olarak çok tepki görmüştü; ancak, gözlerden kaçan husus, Millas’ın bu babda orijinal olmadığı gibi herhangi bir yenilik ihtivâ da etmemekle, kamuoyunun sınırlarını germenin dışında bir ehemmiyetsiz taşımamakta oluşudur. Meselâ, “Mil-

liyetçilik her zaman için şizofreniye yönelik bir eğilime sahip olmuştur” diyen S. J. Lee’nin, devâmında, “1919 ile 1945 arasında hiçbir zaman olmadığı kadar aşırılıklar sergiledi. Bir yanda, sürekli barış ve uyuma dair büyük umutlar besleniyordu ve artık, ulusların kendi kaderlerini kendilerinin belirlemesi Avrupa’nın sınırlarının yeniden çizilmesinde rehber ilke olarak kabul edilmişti. Diğer yandan, askeri mağlubiyet ve iktisadi felaket, devrimci, militarist ve yıkıcı olan yeni bir tür milliyetçiliğin yükselmesi için ideal koşulları sağlamıştı.” açıklamasını getirmesi (Lee, 2002:341) ve yine meselâ, Benedict Anderson’un, Tom Nairn’i şahit göstererek “Tom Nairn kadar anlayışlı bir milliyetçilik araştırmacısı bile şöyle yazmıştır: “Milliyetçilik modern kalkınma tarihinin patolojisidir; tıpkı bireylerdeki nevroz gibi o da kaçınılmazdır. Köklerini, toplumlar için çocuksuluğun dengi olan ve dünyanın büyük bir kısmına dayatılan çaresizliğin ikilemelerinde bulur ve tıpkı nevroz gibi o da asli bir muğlaklıkla yüklüdür, içinde ‘dementia’ya (‘şizofreni’ karşılığı) doğru benzer bir ağırlaşma eğilimi barındırır ve tedavisi büyük ölçüde imkânsızdır.” dile getirmiş düşünceleri (Anderson, 1993:19-20) birşeyi göstermektedir: “**Yırtıcı Milliyetçilikler**” (*Predatory Nationalisms*) çağı olarak da okunabilecek olan bu dönem, hâfizalarda öylesine derin bir yara bırakmıştır ki, son derece tahripkâr olan iki büyük cihan harbinin müsebbibi olarak kabûl edilen milliyetçilik toptan tel’în edilmiş bulunmaktadır.

Ancak bütün bunlar başka birşey daha göstermektedir, gözden kaçan ve aynı zamanda birçoklarınınca da kasten göz yumulan başka birşey: Bu cümlelerdeki “milliyetçilik” kelimesi kaldırılıp yerine başka birşey – veya birçok başka şey – bulunduğu da aynı sonucu verebilir: “**Din**” gibi, “iktisâdî menfaat” gibi; çünkü bu saydıklarım ve daha başka birçok sâik de kan dökülmesine sebebiyet verebilmektedirler.

Şu hâlde?

Şu hâlde, kan dökülmesine yolaçtığı için vazgeçilmesi istenen milliyetçilik yanında, kan dökülmesine yolaçtığı için dinden de, iktisâdî menfaatlardan de vazgeçilmesi talep edilmelidir.

İşte, bu noktada az biraz mes’elenin üzerine eğilerek, şu “kan dökücülük” bahsinin irdelenmesinde fayda mülâhaza etmekteyim.

Evet: Milliyetçilikler kan dökülmesine yol açabilmektedirler; ama acaba sâdece milliyetçilikler mi? İnsanlar acaba sâdece milliyetçiliklerden dolayı mı kan dökmektedirler?

Milliyetçiliğin kan dökmeye sebep olması bizâtihi milliyetçiliğin tabiatından değil, insan tabiatından neş'et etmektedir. Evet: Milliyetçilik(ler) kan dökülmesine sebep olabilir, olduğu da çoklukla vâkîdir; ama bu, O'ndan vazgeçmek için tek başına bir delil olamaz; çünkü insan daha başka birçok sebepten dolayı da kan döker; hiçbir sebep bulamazsa bile muhakkak îcad eder: Meselâ, dinler de kan dökülmesine yol açar, açmıştır, açmaya da devam edecektir. İmdi tam da bu noktada, bütün savaşların bir umûmî dökümü yapılacak olsa, acaba hangi sebep daha baskın çıkacaktır, din mi milliyet mi; hiç çetelesi tutuldu mu? En basit misâl olarak, Haçlı Seferleri'nin hâlâ devam etmekte oluşunu vermek dahi tek başına yeterli olabilir. Beri yandan, vehmedilenin aksine, bâzan en kanlı savaşlar aynı din mensupları arasında olmaktadır; çok sivri bir nümûne olmak bahâsına, teferruatına dalmadan, bizzat İslâm semâsının yıldızları, *ideal Müslüman tip* olan Sahâbe'nin döktüğü Sahâbe kanına dikkat çekmek isterim. İşte o zaman aynı mantıksızlık, din(imiz)den de vazgeçmeyi zorunlu kılar; edelim mi? İnsanlar ekonomik çıkarları için de kan döker; ondan da mı vaz geçelim? İnsanoğlu, aşkları, sevdâları, iffet ve nâmusları için de kan döker; ya o zaman? Her isteyene verelim gitsin mi? Kan dökmeyi, ancak ve yalnız - o da 'belki' - bizden istenen her şeyi, direnmeden verecek kadar omurgasız olursak önleyebiliriz; mükerreren: O da 'belki'; çünkü altı aylık bir kuzu kadar mâsum ve dirençsiz bile olsak, bizi yemeğe karar vermiş bir kurdu durduramayız, hattâ, bil'akis, aşırı mâsumiyet ve dirençsizlik kan dökücülere cezbeder ve dahi avcılar en kuvvetli ava değil en zayıf ava saldıracağına binâen, kuzu olmak avcıyı defetmek yerine, muhtemeldir ki, daha fazla tahrik edecektir; imdi bu takdirde, kuzu değil de kaplan olmak daha müreccah addedilir olsa gerektir.

İnsanoğlu kan dökücüdür, bu önlemez, ama terbiye edilebilir. Kant'ın, "*Bir arada yaşayan insanlar arasındaki tabîi hâl (status naturalis) bir barış hâli değil, her zaman îlân edilmiş olmasa*

*bile her ân patlayabilecek gibi görünen bir harp hâlidir” tesbâtinden hemen sonra, “Böyle olunca, bir barış halinin kurulması gerekir; çünkü düşmana karşı korunmuş olmak için, düşmanca hiçbir fiilin işlenmez olması yeter bir teminat sayılamaz” demesi bundandır (Kant, 1960:17). Ancak, Kant kadar büyük bir tutku ile cihanşumûl ve bir daha bozulmayacak ebedî bir barışı arzulayan dirâyetli bir filozof dahi, insanın harp temâyülünün önlenmesinin imkânsızlığını teslim etmektedir. Evet, insanın harp temâyülü külliyen ifnâ edilemez, zîra, “Harbin, hususi bir saike ihtiyacı yoktur; kökleri bizzat insan tabiatına uzanmış gibidir; hatta insanın, zafer aşkıyle, her türlü menfaatçı saikden bağımsız olarak sürüklendiği asil bir iş sayılır (Kant, 1960:31).” Bu neden böyle, diye sorulacak olursa, Kant’ın şu hükmünden açık ve yalın bir cevap çıkarmak mümkündür: “İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz (Kant, 1982:122-23)”. Kaldı ki, savaş mutlak anlamda kötü müdür? Üzerinde düşünmeğe değer doğrusu. Meselâ, *Hukuk Felsefesi*’nde [321-340 arası] Savaş’ın “mutlak bir kötülük olarak algılanmaması gerektiğini” ileri süren (Hegel, 2001:258) Hegel’e göre, her devlet kendi ferdiyetçiliğini ve mutlak bağımsızlığını korumakla mükellef olup her devletin en yüksek kanunu, kendi menfâati olması hasebiyle, devletler arasındaki münâsebetler hukukî ya da ahlakî normlarla ifâde ve tahdât edilemezler ve kezâ yine bu sebeple, devletler insanlar için geçerli kanunlara tâbî değildir ve yine devlet yeryüzündeki ilahî iradî olduğu için devletlerüstü bir hukuk da olamaz; hâsılı, devletler arasındaki siyâsî problemleri halletmek için onların hükümranlık haklarına müdâhele eden, bu hakları sınırlandırmayı, paylaşmayı veya devretmeyi öngören “devletler-arası” ve/veya “devletler-üstü” siyâsî kuruluşlar da söz konusu edilemez ve bütün bunların tabîî neticesi olarak, devletlerarası münâsebetlerde barış yoluyla çözülemeyen problemler ancak savaş yolu ile çözülebilir; Savaş, en son ve en kesin çözüm şeklidir. Böylece savaşı devletler arası münâsebetlerde kaçınılmaz olarak gören Hegel, böylece Savaş’a meşrûiyet ve pozitif bir ahlâkî değer tanımış olmakta, ve hattâ daha da ileri bir fikir serdederek savaş’ın sâdece kötü olmayan değil iyi olan birşey olduğunu ileri sürmektedir. Savaşın ahlâkî olduğu tartışmaya açıktır,*

ancak, Clausewitz'in, "*Savaş, sadece politikanın başka araçlarla devamıdır*" hükmünün (Clausewitz³⁵) isâbetliliği tartışılmaz olsa gerektir; filhakîka, savaş politikadan bağımsız, kendi gayesini kendi içinde taşıyan, kendi başına bir döğüş eylemi değildir, öyle olmuş olsaydı, politikayı kovarak yerine kendisi yerleşirdi; nitekim bir "sürekli hâl rejimi" değil de bir "ârizî hâl rejimi" olan savaşlar, ya taraflardan birisinin politik eylemini tahakkuk ettirmesi, veya her iki tarafın da savaşacak tâkati kalmaması netîcesinde sona ermektedir (Clausewitz, 34-35):

Bir toplumun — tüm halkın — özellikle uygar halkların savaşı, daima politik bir durumdan doğar ve ancak politik bir mucip sebeple başlatılır. O halde politik bir eylemdir. Yalın anlamından çıkardığımız gibi savaş, kuvvetin tam, mutlak ve katkısız bir tezahürü olsaydı, politik nedenle patladığı andan itibaren politikadan tamamen bağımsız bir şey olarak onun yerini alır, politikayı kovar ve sadece kendine özgü kanunları izlerdi; tıpkı atılmış ve artık kendine verilmiş yönü izlemekten başka bir şey yapacak durumda olmayan bir torpido gibi. Gerçekten de bugüne kadar politika ile savaşın sevk ve idaresi arasında bir ahenksizlik çıktıkça konu hep bu şekilde düşünülmüştür. Ama bu, hiç de böyle değildir ve bu düşünüş, temelinden yanlış bir düşünüşdür. Görmüş olduğumuz gibi gerçek dünyanın savaşı, gerginliğini bir tek atımla giderebilecek türden bir görünüm değildir; aksine, tamamen aynı şekilde ve aynı ölçüde gelişmemiş, kâh adalet ve sürtüşmenin karşısına çıkardığı mukavemetin üstesinden gelmek için yeterince kabaran, şişen, kâh bir etki yaratmak bakımından çok zayıf kalan kuvvetlerin eseridir. Böylece savaş, şiddetin az ya da çok coşması, kabarması oluyor ve bunun sonucu olarak da gerginlikleri çabucak ya da nispeten yavaş çözümlüyor, nihayet kendi gücünü de yetiriyor. Diğer bir deyişle savaş, hedefine çok çabuk ya da nispeten geç ulaşır; fakat daima cereyanına müdahale edilebilecek kadar uzun sürer; böylece harbe şu veya bu yön verilebilir; kısacası, yönetici bir zekanın iradesine tabi olur. Şimdi,

savaşın politik bir amaçtan doğduğunu düşünecek olursak, ona hayat veren bu ilk mucip sebebin de harbin yönetiminde öncelikle dikkate alınması doğaldır. Bununla beraber politik amaç, despot bir kanun koyucu değildir; aracın doğasına uymak zorundadır ve bu nedenle sık sık değişir; ama yine de ilk önce düşünülmesi zorunlu olan şeydir. O halde politika, bütün savaş eyleminin iyice içine işleyecek ve savaşın içinde patlayan kuvvetlerin doğasının müsaade ettiği oranda savaş üzerinde sürekli bir etki yapacaktır.

Ayrıca, savaşın, ne için ve ne maksatla yapılmış olduğu da, onun hakkında bir hüküm serdederken mutlaka göz önünde bulundurulması gereken belirleyici bir husus olup, gerek Şark ve gerekse de Garp hukukunda “meşrû harp” (*just war*) kavramı altında zengin bir literatür oluşturulmuş bulunduğu (Hocaoğlu, 2003:111,113) ve tek bir örnek olarak, Kur’ân’ın “*Sizle savaşanlarla siz (de) Allah yolunda savaşın ve aşırı gitmeyin. Şüphesiz ki Allah, aşırı gidenleri sevmez*” (Baqara: II/190) mâlindeki âyetine de dikkat edilmesi ceffel kalem yanlış hüküm vermemek için faydalı olacaktır.

Siyâsî Milliyetçilik ve “Kanâat Terörü”:

Yıkıcı Propaganda

Milliyetçilik hakkında oluşmuş ve oluşturulmuş bulunan kanâat terörünün mâzisi hiç de kısa sayılamaz. Yine Stephen J. Lee’nin ifâdesiyle, bütün düşmanlıklara rağmen, II. Harp’ten sonra sürekli gelişen (Lee, 2002:342) ve günümüzde dünyanın, tarihte görülmemiş bir şekilde büyük bir bölümünü etkileyen ve diğer “izm”lere mağlûp olacağına dâir çok az işâret veren ve hattâ Marksizm gibi “millet-üstü veya karşıtı” birçok ideolojiyi bile kendisine benzeten (Lee, 2002:344) milliyetçilik, paradoksal bir şekilde, gerek bir var-oluş (*ekzistans*) hâli (Hocaoğlu, 2008), gerek açık kimliksiz, naif ve zımnî (latent) ve gerekse de bâhusus açık kimlikli siyâsî milliyetçilik olarak ne kadar güçlenmişse bir o kadar da aleyhinde yay-

gın bir kanâat oluşmuş ve/ya oluşturulmuştur. Bunların bir kısmının haklı sebeplere dayandığı açıktır; en sivri örnekleri olarak sürekli öne çıkarılan Nazi Milliyetçiliği ile tanınmış olmakla berâber, hiç de ondan aşağı kalmayan, meselâ Türkler'in "Kazıklı Voyvoda" tesmiye ettiği ve Bram Stoker'un 1897'de kaleme aldığı, gotik korku edebiyatının en başarılı eserlerinden "Dracula"nın kahrâmanı Vlad Dracul'un kan gölünde banyo yapma geleneğinin ırsî izlerini taşıyan histerik Balkan Milliyetçilikleri ve benzeri milliyetçiliklerin ürpertici hâtıraları bu fikri beslemiş olduğu gibi kuvvetlendirmiştir ve en son yaşanan Kosova fâciası gibi örnekleriyle de beslemeye devam etmektedir. Yıkıcı ve yırtıcı milliyetçiliklerin bu meş'um hâtıralarından dolayıdır ki, daha önce de sözünü etmiş olduğum üzere, Osmanlı tebaasının milliyetçiliklerinin Devlet-i Aliyye'yi parçalamasının dehşetini bizzat yaşayan Ziya Gökalp, milliyetçiliği bir "mânevî mikrop" olarak nitelendirmiş ve fakat kerhen, kaçınılamaz hâle gelen bir filî durum olarak gördüğü için de bu mikrobun ıslah edilerek istifâde edilebilir bir hâle getirilmesinden başka bir yol kalmadığını ileri sürmüştür.¹¹

¹¹ İslâm âleminin son ümidi olan Osmanlı devletini yüz seneden beri parçalayan manevî bir mikrop var. Bu mikrop şimdiye kadar Osmanlılığın düşmanı idi ve İslâmiyete büyük zararlar verdi. Fakat bugün artık İslâmların lehine dönerek yaptığı mazarratları telâfi etmeğe çalışıyor. Bu mikrop milliyet fikridir.

Evet! Romanya'yı, Sırbistan'ı, Karadağ'ı, Yunanistan'ı, Bulgaristan'ı, Sisam ve Girit adalarını doğurarak Osmanlılığı her rub'-ı asrda inkıslamlara uğratan ve en sonra Rumeli'nin elimizden çıkmasına sebebiyet veren, bu müthiş fikirdir, bu fikir marazî bir mikrop değil, içtimâî bir maya idi. Maatteessüf bugüne kadar mahiyetini anlayamadık. Daima aleyhimizde, lisanî, edebî, iktisadî, terbiyevî, nihayet siyasî ihtimarlar yaptı. Biz bu hayatî yaradılışları tanzimlerle, tesislerle, teşkillerle, beyhude durdurmağa çalıştık. Bu asrın milliyetler asrı olduğunu hissedemedik. Bu içtimâî kuvveti biraz da İslâmlığın, Osmanlılığın menfaatinde istihdam etmeği hatırlayamadık.

Neyse, olan oldu. Milliyet fikri İslâmiyet aleyhinde ne yapmak mümkünse yaptı. Artık bu silâhı istimal etmenin sırası İslâm âlemine geldi.

Ancak, mes'elenin bir de “*propaganda*” kısmı vardır ki belki de en mühimi odur: Hitler’in tanımıyla, “*propaganda bir vâsıta, sâdece gaye noktasından mütâlea edilmesi gereken ve kitlelere, dâimâ ve münhasıran kitlelere hitap eden bir vâsıta*”.¹²

Yâni:

1: Propaganda belirli bir gayeye hizmet için bir vâsıta, meşrûyetini kendisinden değil gayesinden alır, gaye meşrû - veya meşrû olduğuna inanılan - birşey ise o da meşrû olur; bu, Makyavel’in “*gaye vâsıtayı meşrû kılar*” prensibinin bir uzantısıdır. Nitekim, Hitler, eserinin aynı bölümünde, Moltke’yi referans göstererek, bu gibi durumlarda estetik ve ahlâkî hiçbir kaygının değer taşımayacağını vurgulamaktadır.¹³

2: Propaganda “kitle”yi hedef alır. Gustave le Bon’un ifâdesiyle, “*ayrıntıyı kavramaktan âciz, eşyayı bir blok hâlinde, bütün olarak gören ve nüansları kavrayamayan*” Kitle’yi (Le Bon, 1997:44). İşte, bu şekilde bir fikir bir defa Kitle’ye yayılıp tutulunca, zihinlere, en iyi bir eğitim ve terbiye ile dahi yerinden sökü-

¹² “*Propaganda bir vasıta ve gaye noktasından mütâlâa edilmeli, ona göre hüküm verilmelidir*” diyen, kitleleri hitâbetiyle cezbetmekteki mahâreti kadar propagandadaki mahâreti ile de şöhret yapmış olan Hitler [*Kavgam.*, Bölüm VII: “Savaş Propagandası”, s.176], hemen akabinde, popagandanın gayesinin de, ‘var olmanın insanî şartları için harbeden’ Alman milletinin bu savaşçı ruhunu desteklemek, zafere yardım etmek olarak tesbît ettikten sonra, *propagandanın kime ve nasıl hitap etmesi gerektiği* mes’elesini ele almakta ve şunları söylemektedir [a.e., s.178-180]:

¹³ İnsanlık meselesine gelince, bunu Moltke izah etmişti: Savaşta insanlık, onu bir an önce yerine oturtmaktır, onun için mücadelede sonucu almak için kullanılan en insanî usuller, en sert ve en kaba olan usullerdir. Fakat estetik ve diğer konularda aynı muhakemeyi yürütürsek, tek cevap çıkar ortaya: Var olmak için mücadele etmek gibi yakıcı bir mesele karşısında bütün estetik telâkkiler silinir. İnsan hayatında esaret boyunduruğundan daha fena bir şey olamaz, inhitat halindeki Alman milletinin bugünkü halini, kaderini, bir estetik olarak mı görüyorlardı? Bu konuda, bu çeşit kültür parfümünün modern mucidleri olan Yahudilerle münakaşa bile edilmez. Onların bütün varlığı Allah imajı ile sembolize edilen estetiğin inkârından başka bir şey değildir.

[Hitler., *Kavgam.*, Bölüm VII: “Savaş Propagandası”, s.177]

lüp atılarak doğru olan ile değiştirilmesi fevkalâde müşkil olan bir zift gibi yapışır ve kemikleşir; öyle ki, bu gibi hâllerde, Einstein'ın ifâdesiyle, “bir yanlış fikrin düzeltilmesi, atomun çekirdeğini parçalamaktan daha zor olur.”

Fakat ne var ki, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, “aydınlar için yâhut aydın denen kimseler için, propaganda değil ilmî izah yapılmalıdır” diyen Hitler'i dahi şaşırtacak türden bir olgu olarak, propagandanın te'sîrinin, en az kitle-adam kadar aydınları da kapsamakta olduğunu ve hattâ onları kendisinin bir parçası ve enstrümanı hâline getirdiğini söyleyebiliriz. Gerçekten, hemen her hususta olduğu gibi milliyetçilik hususunda da propaganda, en az kitle-adamlar kadar hattâ yer-yer daha da fazla olarak, işbu “aydın yâhut aydın denen kimseler”i esir almakta ve hattâ kullanmaktadır. Burada bilhassa Hitler'in cümlesindeki “aydın denen kimseler” ibâresi, küçük ve basit bir detay gibi görünmekle berâber, ciddi büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Hakikat hâlde, sanıldığı aksine, “aydınlar”, birçok hususta olduğu gibi, propaganda karşısında da kitle-adam gibi mukavemetsizdir ve hattâ çok kereler olduğu gibi, daha az mukavimdir; çünkü, yine sanıldığı aksine, “aydın” denen kimselerin ezici çoğunluğu öyle değildir. Meselâ, ekser-i kaahırası Thomas Kuhn'un tâbiriyle “bilim amelesi” olan “bilim teknisyenleri”nden ibâret bulunan, dar uzmanlık alanlarının dışındaki bilgileri neredeyse sefâlet seviyesinde gezinen, gazete mâlûmatıyla beslenen ve bu uzmanlık alanları dışında birer kitle-adam niteliği taşıyan bilim adamlarının siyâsî ve sosyal konulardaki bilgileri çok sathîdir ve bu yüzden de kolay etkilenmeye açıktır; fakat, kitle-adam'dan farklı olarak propaganda edilen fikirleri kendi fikirleri zannettiklerinden dolayı, daha vahîm bir durumda bulunurlar ve bunun yanında kitle-adam tarafından îtibar gördükleri için de, kendilerine propaganda yoluyla telkin edilen ve kendi fikirleri zannettikleri bu propaganda materyallerini yaymak sûretiyle de propagandanın bir parçası ve enstrümanı hâline dönüşürler.

Bilim adamlarının bu sığığını, en iyi şekilde, “kitle-adam” kavramının mücidi Gasset'ye mürâcaat ederek anlayabiliriz: “Kütle terimi ile bilhassa işçiler anlaşılmalıdır; terim, sosyal

bir sınıfı değil, bütün sosyal sınıflarda görülen, ve bunun neticesi, onun üstün, yönetici kudret haline geldiği çağımızı temsil ettiğini belirtir.” diyen Gasset, (1992:91) iki paragraf aşağısında, modern ilimlerin gelişmesi ile, varlık alanında sâdece kendi ihtisas sâhası olan küçücük bir kısmı çok iyi bilen, fakat buna mukabil onun dışı hakkındaki fikirleri basit ve çocukça olan bir ilim adamı tipinin ortaya çıktığını ve bunun da “kütle insanının prototipi” olduğunu belirtmektedir ki bu prototip, yukarıda bahsini ettiğimiz, etkin bir propaganda karşısında sıradan insan kadar zayıf olan bir “okumuş-sıradan” olmaktadır:

.... hakikî ilim adamı, kütle insanının prototipidir. Tesadüfen değil, her belirli ilim adamının ferdi başarısızlıklarından ötürü değil, fakat ilmin kendisi -medeniyyetin kökü- onu otomatik olarak kütle-adamına dönüştürür, onu bir ilkel, modern bir barbar yapar. Gayet iyi bilinen bu gerçek, gerçi defalar ve defalarca kendini gösterdiyse de, ancak bu tezin bünyesindeki hakikî yerine oturtulduğu zaman bütün mânasını ve aşikâr ciddiliğini ortaya koyuyor.

Yâni, kısacası, umûmiyetle, ilim adamlarının “aydın” sıfatını taşımağa lâyık olmadığı bir yana, “aydın” olarak tanınanların büyük bir kesri de, zannedildiğinin aksine, sâfi hakikat uğruna ömrünü vakfeden birer düşünce peygamberi değillerdir ve hattâ bil’akis, birçok bakımlardan dolayı te’sir altında kalmaya eğilimlidir. Nitekim, aydın kitlesinin en mühim zaaflarından birisi, günün siyâset ve fikir modalarına karşı dirençlerinin yüksek olmayışı ve yükselen trendlerin kuyruğuna takılabilmeleridir ki bu husustaki en önemli kıstas, aydınların siyâset ile alâkalarının tetkikinde ortaya çıkmaktadır.

İmdi, aydınların siyâset ile alâkalarını kabaca üç ana başlık altında toparlayabiliriz:

I: Aydınların siyâseti bilfiil ele almaları gerektiğini ileri süren ve aydını siyâsetin tam merkezine yerleştiren görüş. Bu fikrin en mümtaz temsilcisi olan “*Bilge Hükümdarlar*” dokt-

rininin bâni Platon'un – bilhassa *Devlet (Politei)*, *Devlet Adamı (Politikos)* ve *Kanunlar (Nomoi)* isimli eserlerinde geliştirdiği - felsefesinin temelini oluşturan 'Logos', 'Nomos', 'Taxis' (Akıl, Kanun, Düzen) prensiplerince, filozofların mutlak güç ile donatılmış olarak devleti yönetmeleri kusursuz Kozmik bir düzenin Arz'da te'sisi için zarûrîdir ve asla ve kat'a şahsî bir menfaat gayesi gütmemeyi âmirdir (Eflatun, 1980:163). Öylesine âmirdir ki, filozoflar için hükümdarlık, Platon'a göre, şahsî bir ihtiras değil, bir vazifedir; hattâ onlar hükümdar olmak istemezlerse, buna zorlanmalıdırlar (Eflatun, 1980:185-186). Ne var ki, bu, boş bir hülyâdır; işin içine iktidarın câzibesinin tevli'd ettiği "güç" girince ona mukavemet ederek temiz kalabilmek ancak peygamberlik ile kabildir ve aydınlar da peygamber değildir. Zîra, Lord Acton'ın dediği gibi, *İktidar ifsâd eder, mutlak iktidar mutlak sûrette ifsâd eder*; hâlbuki Platon ise mutlak, yâni kontrol edilmeyen iktidar talebindedir,

II: Aydınların hükümdâra – yâni siyâsetçiye - "âkil adem" olarak ve O'nun üzerinde bağlayıcılığı olacak tarzda müşâvirlik yapmasını ve siyâsetçinin de hikmetin sâhibi olan bu muhkem ve muhterem eşhâsdan sâdır olan Kutadgu Bilig (Kutlu Bilgi) ile amel etmelerini öngören "**Hakîm Müşâvirler**" doktrini. Bu görüşün en önemli temsilcilerinden olan Yusuf Has Hâcib, Mîlâdî 1070 (Hicrî 462) yılında tamamlanan ve yazılması birbuçuk yıl süren âbidevî eseri *Kutadgu Bilig*'de, kâmil bir devlet yönetimi için, dört esâsı göz önünde tutmuştur (Arat, 2006:1040) 1. Doğru Kanun. Temsilcisi: Hükümdar Kün-Toğdı; 2: Saâdet (Kut). Temsilcisi: Vezîr Ay-Toldı; 3: Akıl. Temsilcisi: Ay-Toldı oğlu Ögdülmiş; 4: Âkıbet. Temsilcisi: Zâhid Odgurmuş. Bunlardan Vezîr Ay-Toldı'nın oğlu Ögdülmiş olgun yaşa erişince babasının yerine vezîr olur. Birçok meziyetlere sâhip, âlim ve fâzıl bir zat olan bu vezîr, hükümdârı ile son derece önemli konuları büyük bir açıklıkla konuşmakta, Hükümdar'ın düşünen beyni olarak ona adetâ ders vermektedir.

III. Aydınların siyâsetten ve siyâsetçiden kat'iyen uzak durmasını öngören ve siyâsetçi ile aydının kesin ayrılığını öngörmesi hasebiyle, "**Ayrımcı**" (**Separasyonist**) olarak ad-

landırabileceğimiz görüş. Meselâ bu görüşü savunan Kant, ideal aydın tipi ve “gerçeğe ihanet edemeyen ve kendi aralarında şahsî dâva birliği yapma ehliyetleri de olmayan” filozofların siyâsetle kurmaları gereken alâkayı şu vecîz cümlelerle ifâde etmektedir (Kant, 1960:1795):

“Kıralların filozof ve filozofların kiral olmasını beklememeli ve bunu dilememelidir; çünkü iktidarda olmak, aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder. Fakat kıralların veya, eşitlik prensibi altında yaşayan kiral - milletlerin, filozofları ortadan kaldırmaya veya susturmaya kalkışmamaları, aksine onları alenî olarak konuşturmaları gerekir; böyle yapmak, kendi işleri ve davranışları hakkında daima aydınlatılması gereken iyi bir hükümet idaresinin başlıca şartıdır. Kaldı ki filozoflar, tabiatları icabı, gerçeğe ihanet edemeyecekleri gibi kendi aralarında şahsî dâva birliği yapma ehliyetleri de olmadığından, bunlar propagandacılık töhmetinden de beri kalırlar.”

Gazzâlî ise, daha da ileri giderek, “Tecritçi” (İzolasyonist) olarak nitelendirilebilecek bir fikri ileri sürmekte ve âlimlerin siyâsetçi ile yollarının hiçbir zaman kesişmemesini öngörmektedir. Nitekim, O, oğluna bıraktığı nasihatnâmede, yapılması gereken ve yapılmaması gerekenleri cem’ ettiği sekiz maddenin ikisini bu mes’eleyle tahsis etmekte ve şunları söylemektedir (Gazali, 1969:29-30):

Yapılmaması gereken şeylerin üçüncüsü: Emîr ve sultanların içlerine karışıp onlarla görüşmemelisin. Onlarla yolda karşılaşmaktan bile kaçınmalısın. Onlarla görüşüp konuşmanın, beraber bir mecliste bulunmanın tehlikesi çoktur. Eğer bu şekilde yapmak zorunda kalırsan sakın onları medh ü sena etme. Çünkü Allahu Teâlâ fasık ve zalim bir kişinin medhedilmesine gazaplanır. (Kötü ve zâlim bir) Sultanın uzun yıllar muammer olmasını isteyen bir kimse muhakkak ki, Allahın arzında günah işlenmesini ve evâmîr-i ilâhiyesine itaatsizlik edilmesini istemiştir.

Yapılmaması gereken şeylerin dördüncüsü: Emîrlerin ve hükümdarların atıye ve hediyelerini helâl olduğunu bil-

sen de kabul etmemendir. Zira onları kabul etmek dine fesad verir. Müdahane, riyakârlık ve zulümlerine muvafakat doğurur. Bunların hepsi de senin dinin için bir tehlikedir. Onların hediye ve menfaatlerini kabul etmenin ve dünyevî nüfuz ve iktidarlarından istifade etmenin en az zararı şudur ki; böyle yapmakla sana faydaları dokunduğu için onları sevmiş olursun. Birini seven kimse, bizzarure o şahsın uzun ömürlü ve payidar olmasını arzular. Bir zâlimin dünyada çok yaşamasını arzu etmek ise Allahu Teâlânın kullarına zulüm edilmesini ve dünyanın mahvını istemektir. O hâlde insanın akıbeti ve imanı için bundan daha zararlı ne olabilir. Kendini şeytanın iğfalatından koru ve bilhassa: “Bu işin en doğrusu bu yüksek şahıslardan o paraları alarak fakir ve kimsesizlere dağıtmaktır. Zira onlara fisk ü fücür ve mâsiyet sebebiyle dağıtıyorlar. Sen ise insanların zayıflarına infak için dağıtacaksın ki, böylelikle onlardan daha hayırlı olursun.” gibi sözlere sakın aldanma. Lânetlenmiş şeytan bu nevi vesveselerle insanlardan bir çoğunu helâke sürüklemiştir. Bu tarz düşüncenin sebep olduğu zarar ve ziyanın haddi hesabı yoktur.

Platon şüphesiz hâlis niyetle sâfi ideal bir fikri tedâvüle sürmektedir, ama doğru değildir; filozofluk ile hükümdarlık farklı kariyerlerdir zîra. Bu bakımdan Yusuf’un fikri daha tutarlı durmaktadır, ancak o da aşırı bir iyimserlik taşımaktadır, gerçekte hükümdarların bilgelere danışması doğru olmakla beraber, bunun bir yönlendirme olması siyâsetin realitesi ile uyuşabilir değildir. Bu noktada Kant’ın da Gazzâlî’nin daha mâkul olduğu kabûl edilmelidir: Yöneticiler filozof, veya âlim – ki bunlar bugün aydın (entellektüel) dediğimiz kavrama denk düşmektedirler - kişiler için hür bir ortam ihdas etmeli ve onların fikirlerini gözönünde bulundurmalıdır.

Kaldı ki aydın kimselerin yanılmazlığı ve ihtirastan arınmış olduğu da bahse mevzu edilemez; bu sebeple fi’lî siyâsetin hiçbir şekilde içinde yer almamaları gerekir, zîra, realitede aydınların bir tür *aydın çürümesi* olarak sıklıkla yakalandıkları en şiddetli hastalıkların başında, siyâset ile kurdukları kirli münâsebetler gelmektedir ki bu münâsebetler netîcesinde,

“aydın yanılıgısı” kadar bir de “aydın ihâneti” ortaya çıkmaktadır. Onların sergiledikleri bu gibi patolojik davranışlarını konu edinen tanınmış eserlerden olan *Aydınlarm İhâneti*’nde, Julien Benda, aydın bozukluklarını şu üç başlık altında toparlamaktadır: “Bir: Aydınlar Siyasi İhtirasları Benimsediler”; “İki: “Aydın” Olarak Sürdürdükleri Faaliyetlerine Siyasi İhtiraslarını Kattılar”; “Üç: “Aydınlar” Doktrinleriyle Siyasi İhtiras Oyunu Oynuyorlar” (Benda, 2006). Tabiatıyla, burada, Benda’nın bahse mevzû etmediği bir başka faktörün de katılması îcap edecektir: Sermâye’nin ifsâdı. Çünkü aydınları sâdece siyâsetin gücü ifsâd etmez, en az onun kadar, belki daha da fazla, sermâyenin gücünün ifsâdı bahse mevzûdur.

Yakın vakte dek keskin Batı-karşıtı olan İslâmcı aydınların çok büyük bir kesrinin kısa bir müddet zarfında aynı keskinlikte adetâ birer Avrupa Birliğı lobicisine dönüşmesi, veya, meselâ işe önce Kürtçülük ile başlayan Abdullah Cevdet’in Mustafa Kemal döneminde Türk’ün yıldızının yükseldiğini farkedince Türkçülüğe soyunması, veya, Maocu komünistlerin şimdi Kemalist, Sovyetçi komünistlerin büyük bir bölüğünün ise AB’ci, yâhut liberal vesâir olması, aydın ifsâdının ülkemizde yaşanan en mümtaz misâlleridir. Bu noktada, “entellektüel haysiyeti” üzerine kaleme aldığım eski bir yazımdan bir iktibasta bulunmama izin verilmesini ricâ edeceğim (Hocaoğlu, 2000:11):

Fakat Entellektüel’e âit başka ve çok mühim bir mümeyyiz vasıftan daha bahsetmek gerekecektir: **Haysiyet!** Entellektüel’i dik tutan, omurgasını kavileştiren, o sebeple de eğilmez kılan şey, budur: Haysiyet!

Entellektüel Haysiyeti’ni ana hatlarıyla üçe ayırabiliriz:

Birincisi, hâkikati nasıl gördüğüne inanmakta ise o şekilde ifâde etmektir. Fakat bu ifâde bâzı hallerde mahzur taşıyabilir; onun içindir ki entellektüelin hakîkati ifâdesi kaba bir “delikanlılık raconu”ndan farklıdır. Bir entellektüelin yapması câiz olan tek siyâset de budur: Tatbîk edilemeyen temhîl etmek. Bu ise “sükût”tur; yâni mahz hakîkatin ifâdesinin mahzurlu görüldüğü hâllerde ketûmiye-

ti tercih etmek; ama sâdece “ketûmiyet”i; “takıyye”yi değil. Zira, bâzı haller vardır ki hakikat üzerinde konuşmanın yeri değildir; çünkü hakikate zarar verir. Bu durumda, Wittgenstein gibi söylersek: “Üzerine konuşulamayan şey hakkında susmak gerektir.” (Wittgenstein, 1985:165)

İkincisi, yanılmaz kanâat önderi rolüne soyunmamak ve Doğru’yu, Hakikat’i asla tekeline almamaktır. Birincisi “Mâsûm İmam” fikrinin, ikincisi de Hakikat İnhisarcılığı’nın reddidir.

Ve üçüncüsü de, doğru ve/ya yanlışı bizâtihi doğru ve/ya yanlış olduğu için ifâde etmektir; başka hiçbir şey için değil.

Evet: Milliyetçilik, bütün dünyada, aleyhine oluşturulan böylesine güçlü ve yaygın bir kanâat terörünün muhâtabı ve hedefidir ki bu da açık kimlikli milliyetçiliğin iktidar problemini ağırlaştıran bir faktör olmaktadır. Ancak, fikrimce, işbu iktidar problemini ağırlaştıran bundan daha mühim ve milliyetçi siyâsetin bizzat kendisinden, doktriner yanlılığından neş’et eden bir başka sebep bulunmaktadır: Siyâsî Milliyetçiliğin kendisinden kaynaklanan ve adına “*İktidârın Kör Noktası*” dediğim sebep.

Siyâsî Milliyetçilik ve “İktidârın Kör Noktası”

Milliyetçilik ve benzeri birçok seçkin ve seçkinci ideallerin en büyük tehdit kaynaklarından birisini oluşturan “kanâat terörü”nün esas îtibâriyle, bir ülke dâhilinde, o ülke ile organik bir bağı bulunmadığı için “inorganik” olarak tavsîf edilebilecek aydın makulesi eliyle tatbîk edildiğini söyleyebiliriz. Kendi aralarında her hususta tam bir mutâbakat olmasa bile muhâlefet ettikleri yüksek idealler mevzû olunca tam bir ittifak hâlinde bulunan işbu ‘yabancılaşmış’ (*alien*) zümre mensuplarının “aydın” sıfatını ne kadar hakkettiği burada detaylandırılmayacak kadar ap-ayrı bir bahistir; ancak yine de, kısaca söylendikte, Ülgener’in “*Aydın, kelime olarak, omuzlarına yüklenen bütün bu hamûle ve muhtevayı entellektüel derecesinde açıklayamamak bakımından kusurlu sayılabilir. Ama yine de*

hakkını yemeyelim: Aydın, kelime yapısı ve kökü ne olursa olsun, çevreye kendini sevimsiz kılmak (yabancılaştırmak) için elinden geleni arkada bırakmamıştır ve bırakmaya hâlâ da pek gönüllü değildir” (Ülgener, 2006:65) şeklindeki tesbîti çok şey ifade etmektedir.

Netîce-i kelâm: İnorganik Aydınlar, aynı zamanda bilhassa Türkiye gibi ülkelerde en kolay çözülebilen, cemiyetimizin en mukavemetsiz, en kolay teslim alınabilen tabakasını, diğer bir tâbirle, ülkemizin “yumuşak karnı”nı oluşturmakta olduklarından, hiç de zannedildiği gibi tam bir kalbî itmînan ile güven duyulacak kimseler değildirler. Ülgener aynı eserinde, bir Almanca lûgata dayanarak, “*aydınlar sosyolojisi*”nin baş aktörü olarak nitelendirdiği (Ülgener, 2006:64) “entellektüel” teriminin de, “tek yanlı akıl ve mantık insanı” şeklinde nitelendirilebileceğini ileri sürmekte ve bir miktar pejoratif addetmektedir; ama, yine de, şahsen, hem daha az kirlenmiş ve hem de daha felsefî bir muhtevâ taşıdığını düşündüğüm bir kavram olması hasebiyle tercihen kullanacağım “entellektüel” kavramı altına koyarak tanımlayacağım, bütün kusurlarına rağmen, Cemil Meriç’in deyimiyile “kendi kafasıyla düşünen” ve dolayısıyla da propagandanın en az te’sîr edeceği ve ayrıca “omurgalı er kişi” telâkî ettiğim zümre hâriç, işte bu güvenilmez “aydın” denen makule de dâhil olmak üzere, bilhassa günümüz kartel medyasının her şeyi metâlaştırdığı bu ortamda, hemen-hemen herkes, az ya da çok, propaganda ile belirli bir şeye inandırılabilir.

Bu yüzden, siyâsî milliyetçiliğin behemehâl üstesinden gelmek mecbûriyetinde olduğu mes’eleler kümesinden birisi olarak “kanâat terörü” birincil derecede ehemmiyetli bir mevki işgal etmektedir; fakat bu da kendi içinde ayrı bir müşkilâttır. Birkaç cümlecikle dile getirecek olursak, öncelikle siyâsî milliyetçiliğin kendisinin bir aydınlanma süreci yaşamasını ve seçkin ve seçkin bir ideoloji olan Milliyetçilik’in ağır yükünü omuzlayabilecek ve hiçbir sûrette hiçbir parti ile herhangi bir bağı bulunmayan gerçek seçkinlerden mürekkep bir intelijansiya yetiştirmesini ve buna ilâveten, mutlaka ve behemehâl millî sermâye oluşturarak millî bir medya te’sis etmesini en başa koymamız gerekecektir; ancak, paradoksal

bir şekilde, hemen bütün dünyada olduğu gibi, belki daha da fazlasıyla, fikri eyleme göre ikincileştiren Türkiye'deki siyâsi milliyetçilik hareketlerinin en zayıf taraflarından birisi de budur. Tek bir örnekle yetinecek olursak, Türk milliyetçilerinin teorik donanım bakımından hayli zayıf olduğunu ve meselâ doğrudan milliyetçilik konusunda dahi dünya literatürünün çok gerisinde bulunduğunu hâtırlatmak kifâyet edecektir. Fakat burada dikakt çekilmesi gereken mühim bir husus, siyâsi milliyetçiliğin entellektüel zaafiyetinin Türkiye'yi aşan boyutlarının olduğudur. Nitekim, Anderson, milliyetçilik üzerinde çalışan teorisyenleri şaşırta ve hattâ kızdıran üç paradokstan üçüncüsü olarak, *milliyetçiliklerin, siyasi güçleriyle karşılaştırıldığında ortaya çıkan felsefi sefaletleri ve hattâ tutarsızlıklarını sayamakta, misâl olarak da diğer -çiliklerle kıyaslandığında milliyetçiliğin, kendisine Hobbes'lar, Tocqueville'ler, Marx'lar ya da Weber'ler ölçeğinde büyük düşünürler yaratamadığını* söyledikten sonra, bu "boşluğun", kozmopolit ve çok dilli aydınların milliyetçiliğe yukarıdan bakması sonucunu doğurdunu eklemektedir (Anderson, 1993:19). Burası doğru ve bu da bu satırlarının müellifinin, siyâsi milliyetçiliğin krizlerinin çoğunun evrensel olduğu yönündeki tezini desteklemektedir. Ne var ki, bu noktada kısa da olsa bir şerh düşerek, aslında, milliyetçiliğin bu fikrî zaafiyetinin, sâdece bu kelimenin teknik bir ıstılah olarak yaygınlaşmış bulunduğu son iki asır¹⁴ nazarı îtibâre

¹⁴ Milliyetçilik kelimesi oldukça yeni sayılabilir; G. de Bertier de Sauvigny'ye göre, bu kelime ilk defa Batı literatüründe 1798'de görülmüş ["Liberalism, Nationalism, Socialism: The Birth of Three Words"., *The Review Politics*., Vol.: 32, Number: 2, April 1970., p.155], fakat 1830'a kadar bir daha göze çarpmayıp ancak o tarihten itibaren Giuseppe Mazzini ile birlikte ortaya çıkmış Almanca'da Herder ve Fransızca'da Abbe Barruel tarafından tedâvüle sürülmüştür [Bkz.: Craig Calhoun., "Nationalism and Ethnicity"., *Annual Review of Sociology*., Vol.: 19 (1993), p.213]. Engels ise, 1853'de kaleme aldığı bir yazısında, Türklerin milliyetçiliğinden bahsetmektedir [Engels., "Türkiye"., Londra, Salı, 22 Mart 1853., Karl Marx., Friedrich Engels., *Doğu Sorunu [Türkiye]*., Çeviren: Yurdakul Fincancı., Sol Yayınları., Ankara, Mart 1977 [Tercümeyle sas metin: *The Eastern Question* (Swan Sonnenschein & Co. Limd., London 1897., s.18, pr.2]

alındığında doğru olarak kabûl edilebileceğini, ancak, milliyetçiliğin, hakikat hâlde, Sadri Maksudi Arsal'ın ifâdesiyle “millet ile yaşıt” olduğuna (Arsal, 1972:129) dikkat edildiğinde, “milliyetçilik” kelimesini henüz îcad edilmediği dönemlerde meselâ Hegel'in, yâhut İbn Haldûn'un birer milliyetçilik teorisyeni olarak kabûl edilmemesinin düşünülemediğini vurgu ile belirtmek gerektir.

Siyâsî milliyetçiliğin iktidar problemi, öyle, belirli bir partinin yönetimindeki “kötü adamlar”ın “iyi adamlar” ile değiştirilmesi gibi iyi niyetli ama naif düşüncelerle halledilebilecek türden değil; cidden çok ağır, halletmesi gereken çok fazla mes'ele, üstesinden gelinmesi gereken çok fazla yük var.

Nitekim, halledilmesi gereken bu ağır problemlerden birisini de, siyâsî milliyetçiliğin belirli bir limitin üstünde büyümesini önleyen ve kilitlenmesine yol açan, bu câmianın entellektüelleri arasında hemen hiç bahse mevzû bile edilmemiş diyebileceğimiz mühim bir husus olan “*iktidârın kör noktası*” oluşturmaktadır.

Kısaca söylenecek olursa, siyâsî milliyetçilik hareketleri, demokratik nizam çerçevesinde ve onun kurallarına göre çalışmalar dahi, gerçekte, ekseriyet itibâriyle, zihniyet olarak, *demokratik* olmaktan ziyâde, *cumhuriyetçi* nitelik taşımaktadırlar ve bu da milliyetçi seçkinlerin seçkin siyâsî projeleri ile cemiyet arasında intibak problemi yaratmaktadır. Bu intibak zaafiyeti, seçkin siyâsî milliyetçiliğin, Cemiyet'i, kitle-adam'ı ve onun hayat pratiğine ve blok hâlinde ve global bir bakışla da olsa ülke ve dünya ahvâline müteallık düşünce ve taleplerini görmekte zorlandığı bir nevi “kör nokta” oluşturur. “*İktidârın Kör Noktası*” olarak isimlendirilebileceğini düşündüğüm bu husus bütün siyâsî hareketler için olduğu gibi belki hepsinden daha fazla olarak siyâsî milliyetçilik hareketleri için büyük bir ehemmiyet arz etmektedir.

İktidârın Kör Noktası, birçok sebepten dolayı oluşabilmektedir. Bunlardan birisi, daha önce üzerinde durduğum, seçkinlerin, kitle-adamlar'ın küçük -veya, daha doğrusu, seçkinlerce ekseriyetle ciddî bir doktriner ve stratejik hatâ ürünü olarak küçük olduğu düşünülen - dünyasının küçük mes'elelerine nisbetle, çok büyük, *makro ölçekli* mes'eleleri ön-

celemeleridir. Aynı mes'eleleri öncelememek aynı dili konuşmamak demektir ki onun da hâsıl edeceği şey, Kör Nokta'dır. Kognitif, seçkin bir ideoloji, yüksek düzeyde bir "dâvâ" olan siyâsî milliyetçiliğin adamları hemen-hemen ekseriyetle bu kör noktada dururlar ve kitle-adam'ı ve büyük, ezici çoğunluğu kitle-adamlardan müteşekkîl Cemiyet'i ve O'nun "büyük millî mes'elelere nazaran küçük ve tâlî derecede ehemmiyetli, "sıradan" addettikleri - ve tabî ekseriyetle yanlışlıkları - taleplerini ve dertlerini görmezler, göremezler, veya daha hafifleterek söyleyelim, görmekte zorlanırlar; bu durumda aynı kör noktaya bakan kitle-adam da hâliyle O'nu görmeyecektir, veya görmekte zorlanacaktır; öyle de olmaktadır nitekim.

Siyâsî Milliyetçiliğin Cemiyet'ten Kopuk Dili ve İktidârın Kör Noktası

Siyâsî Milliyetçiliğin kullanmış olduğu dil, ölçekleriyle, mitleriyle, sembollerıyla büyük nisbette, Cemiyet ile intibak kurmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim, O'nun hemen ekseriyetle her şeyini makro ölçekte tutarak, mikro ve ehemmiyetsiz addettiği mes'eleler üzerinde yeter miktarda durmamak sûretiyle bir kör nokta yaratarak, mikro mes'eleleri önceleyen kitle-adam ile arasında tatminkâr bir ortak dil ve intibak hâsıl etmekte zorlanmasına dâir verilebilecek en çarpıcı örneklerinden birisi, ülkemizde, siyâsî milliyetçiliğin sürekli "millet" kavramını vurgularken "halk" kavramına karşı göstermiş olduğu bâriz soğukluktur. İmdi, bu bir 'kör nokta' yaratmaktadır; çünkü bilhassa siyâsî milliyetçiliğin literatüründe kullanıldığı şekliyle ve felsefî bakımdan doğru bir tesbît olarak, Millet, yaşayan insanlar topluluğu olan Halk'a göre çok daha şumûllü ve çok daha ağır bir kavramdır; daha şumûllüdür, çünkü, Türk milliyetçiliği özel hâlinde, Millet, yâni Türk Milleti, 'sıradan-insan'ı ürkütecek derecede geniş bir tarihî ve coğrâfî derinliğe sâhiptir, öylesine ki, bu derinlik içerisinde O, yâni, sıradan-insan ehemmiyetsiz bir detaya indirgenir, bütûn arzuları, istekleri talepleri, hâsılı hemen herşeyi ile bir-

likte adetâ kaybolur gider. Bâzı abartılı örneklerinde beşbin, - hattâ yedibin, hattâ ve hattâ zaman-zaman iyiden iyiye kontrolden çıkmış şekliyle onaltıbin - yıla kadar çıkarılan bir tarih, kürre-i arzın üç kıt'asını - ara-sıra zikredilen Kızıldeliler de hesâba dâhil edilirse dört kıt'a - kaplayan bir yayılım ve dipsiz bir umman mesâbesindeki bu tarih ve coğrafyada bâzı kaynaklarda 56 milyon kilometrekareye kadar olduğu ileri sürülen siyâsî hâkimiyet ve hesabı kitabı pek tutulmayan devletler.



Türklerin Dünya üzerinde tarih boyunca hâkimiyet kurduğu sâhalar¹⁵

Bir kognitif siyâsî milliyetçi, bunlarla yatar, bunlarla kalır; O'nun "vatan" dediği, en ileri haddinde, belirli bir fizikî sınırı olmayan bu coğrafya, "millet dediği", ölüsü ve dirisiyle bütün bu tarihî süreci boydan boya kapsayan ve aynı zamanda, el'ân kendisini Türk hisseden ve berhayat olan ve kendilerini Türk olarak tanımlasın veya tanımlamasın Türk-soylu

¹⁵ Harita, şu eserden alınmıştır: T. Yılmaz Öztuna., *Büyük Türkiye Tarihi - Türkiye'nin Siyasi, Medenî, Kültür, Teşkilât ve San'at Tarihi.*, Ötüken Yayınevi., İstanbul 1983., Cilt: 1, s.46

diğer kitle-adamlar topluluğunun mecmû-u yekûnudur. Hâlbuki bütün bunlar, kognitif olmayan, herşeyi blok olarak gördüğü için teferruata in(e)meyen, bu kadar büyük bir “millet”i değil kendisini, âilesini ve biraz da yakın çevresini kâinatın merkezine koyan, hayli ferdî ve aynı zamanda daha mâsum, daha sıradan - fakat çok mühim - talepleri bulunan “yaşayan kitle-adamlar topluluğu” olan Halk için pek de o kadar alâka ve heyecan uyandırmaz; hattâ neredeyse ‘hiç’ bile diyebiliriz. O’nun indinde meselâ günümüzdeki Orta-Asyalı Türkler çok müphem, çok flû, bulanık bir görüntüdür ve yine meselâ hemen hiçbiri ne Doğu Türkistan’ı bilir, ne Osman Batur’un destânını ve ne de Uygur Türkleri’ni; duysa da ilgisini çekmez; bütün bunların kâffesi, O’nun “tahayyül ettiği cemaat” olan Türk Milleti’ne hemen-hemen hiç dâhil değildir ve yine O, vatan-severdir, ama bu kadar geniş bir vatani da kavrayamaz: O’nun vatan anlayışı daha dardır, Türkiye’nin hudutları ile tahdit edilmiştir, hattâ büyükçe bir kısmı için vatan doğduğu yerdir, bâzan da doyduğu yer; şimdilerde Batıların “German Turks” tâbir etmeye başladığı “Alamancı Türkler” için de artık yavaş-yavaş Almanya’nın yeni vatan olmaya başlaması gibi - hattâ, “Almanya acılı vatan” meseli meşhûru üzerinde biraz tefekkür edilince, bunun arkaplanının çok daha gerilere kadar uzanmakta olduğu da görülebilir.

Kör Nokta daha başka birçok kaynaktan da beslenmektedir; kognitif siyâsî milliyetçilerin mitleri, efsâneleri, kahramanları ve sembolleri her zaman kitle-adaminkilerle örtüşmekte değildir; hattâ, birçok örneğinde vâki’ olduğu üzere, kitle-adam nezdinde itici dahi olabilmektedir. Söz gelimi, Kürşad İhtilâli ve Bozkurt sembolü, yaşayan Türklerin ezici çoğunluğunda indinde bir heyecan ve câzibe uyandırmadığı gibi, Türklerin İslâm-öncesi dönemine âit olmakla bir anlamda “şirk” gibi de algılanabilmektedir.

İşte bu sûretledir ki, siyâsî milliyetçilik ile kitle-adam arasında oluşan kör nokta, her iki tarafın siyâsetleri arasında ciddî bir kopukluk yaratmakta ve iki tarafın yekdiğerinden izole edilmesine sebebiyet vermektedir.

742 • Türk Kimliği



Çünkü, siyâsî milliyetçilik kitle-adam'ı ve kitle-adamlar topluluğu olan Halk'ı, O'nun talep ve beklentilerini görmekte zorlanmakta ve hattâ bilinçli olarak, daha mühim olan makro mes'elelere nisbetle tâlî bir mevkie iterek pek kaale de almaktadır. Kitle-adam'ın talep ve beklentileri umûmiyetle çok ferdîdir, kendisi gibi mikrodur ve sığdır; ama nasıl ki herbirisi kendi şahsî menfaati için çalışan esnaf, köylü, işçi vesâirenin bu şahsî menfaatlerinin muhassalasından umûmî ve millî menfaat hâsıl olur ise, benzer şekilde işbu ferdî, mikro ve seçkinlerin sığ bulduğu talep ve beklentilerin muhassalasından da içtimâî, makro ve derinlikli siyâsetler hâsıl olur. Kitle-adam "iş" ister, aş ister, ev ister, iyi bir yaşantı, sağlam bir emeklilik, çocukları için iyi bir eğitim ve iyi bir gelecek ister ve bütün bunları da öncelikle ve münhasıran kendisi ve dar çevresi için ister, ama bu 'basit taleplerin' muhassalasından sağlam ve istikrarlı bir millî ekonomi talebi doğar – en azından, doğması için gerekli ortamı hazırlar. Kitle-adam hiçbir demokrasi teorisyenini okumamıştır, ama "**demokrasi**" ister; O'nun demokrasiden anladığı, bütün dünyada kitle-adamların anladığı ile aynı şeydir: İnsan muâmesi gördüğü, önemsendiği, adam yerine konduğu, küçümsenmediği bir yönetim sistemi. İşte hepsi bu! Evet; hepsi bu ve bu kadar, ama burası fevkalâde mühim; mühim, çünkü, seçkin cumhuriyetçilerin "halka ödün vermek", yâni daha açıkçası "halkı gereksiz yere şımartmak" şeklinde aşağılayıcı bir nitelendirme ile tanımladıkları ve bütün olumsuzluklarımızın handiyse baş müsebbibi addettikleri 14 Mayıs 1950 Demokrasi Devrimi'nin isimsiz kahramanları onlardı: Oy verdikleri partinin adını bile doğru düzgün telâffuz edemediğinden "Demür Kırat" diyen kitle-adamlar. Yine kitle-adam "**insan hakları**" kavramının ne tarihî serancâmını bilir, ne kavram olarak ne demeye geldiğini, ne de yazar ve düşünürlerini tanır; O'nun insan haklarından anladığı, teorik tartışmalar değil, güven içinde hakkını arayabilmesi, itilip kakılmaması ve meselâ, gecenin kör vaktinde evinin zilini çalan polisin sert bir şekilde karakola celb ettiği değil, önce vatandaşlık haklarını nezâketle sıraladıktan sonra, "*avukatın olmadan konuşmayabilirsiniz, avukat tutacak paran yoksa devlet sana barodan bir avukat tâyin edecektir*"

diyerek aynı nezâketle karakola dâvet ettiği ve hâne halkının da, başına bir iş geleceğinden endişe duymayacağı bir güven ortamı demektir ve yine meselâ, O'nun bu kavramdan anladığı iri-iri fikirler değil, arslan gibi erkek evlâdı vatan sınırlarını beklerken, suna gibi kız evlâdının ve/ya bir ömür boyu aynı hayâtı paylaştığı hayat arkadaşının ve dolayısıyla da kendisinin, “başörtüsü” yüzünden ikinci sınıf, “parya” değil, saygı-değer bir yurttaş muâmelesi gördüğü âdil ve iyi bir yaşama sistemidir.

Hâsılı, kitle-adam, ferdî seviyede ele alındığında küçük ve basit telâkkî edilen şeylerin adamıdır, fakat okyanusların minicik damlalardan oluşması gibi, o küçük ve basit şeyler de büyük şeyleri oluşturur. Kendi referans sisteminde ne kadar değerli olursa olsun, hep büyük ve makro fikirlerle işigal eden siyâsî milliyetçilik, Ziya Paşa'nın “Yıldız arayıp gökte nice turfa müneccim / Gaflet ile görmez kuyuyu rehgüzerinde” beyti ile hicven ifâde ettiği gibi, hep yıldızlara bakarken önündeki küçük, ama aslında çok büyük ve mühim, “Demokrasi” ve “Sâ-ir” mes'eleleri, sıkıntıları ve talepleri farkedemeyen turfa müneccim gibi davranmakta, gerçekten daha da büyük ve mühim mes'elelerin halli için behemehâl lazım olan büyük enerjinin, yâni *İktidar*'ın dahi, o kaynaktan elde edilebileceğini farkedememekte ve bu da o kaynak tarafından farkedilmemek sonucunu hâsil etmektedir.

Böylelikle, işbu kör nokta, manifest siyâsî milliyetçilerin ürettiği siyâsetin kısmı âzâmı itibâriyle cemiyette bir karşılığının bulunmaması netîcesini hâsil etmektedir ve tabiatıyla mâkûsundan bakıldığında, cemiyetin siyâsî taleplerinin ise yine kısmı âzâmı itibâriyle manifest siyâsî milliyetçiliğin ajandasında bulunmaması ile özdeş olmaktadır ki bu durumda, manifest siyâsî milliyetçiliğin, kendi cemiyetinden niçin iktidar vizesi alması gerektiğinin tatminkâr bir cevâbı da olmayacaktır ve olması da beklenemez. Zîra, manifest siyâsî milliyetçiliğin ürettiği siyâsetin toplumda karşılığının olmaması ve bunun mukabilinde ise toplumun siyâsî talep ve beklentilerinin de siyâsî milliyetçilerin ajandasında yer alması, toplumun, manifest siyâsî milliyetçiliği siyâseten vekâlet verilmeye lâyık görmemesi netîcesini hâsil etmektedir.

**Kitle-Adam'ın Siyâsî Talepleri:
"Mülk"ün Dört Temeli ve "Vatandaşlık" Hakları**

Kitle-Adam'ın siyâsetten ve siyâsetçiden taleplerini, teknik bir lisana tercüme ettiğimizde, karşımıza "Mülk"ün Dört Temeli ve "Vatandaşlık" Hakları çıkmaktadır; yâni, kitle-adam, kendisinden siyâsî vekâlet almak üzere karşısına gelen kişi ve müesseselerden, bir ülkeyi yaşanmağa değer kılan dört temel esas ve modern bir cemiyette "vatandaş" olmanın kaçınılmaz olan "vatandaşlık hakları"ndan başka birşey talep etmekte değildir.

"Mülk"ün Dört Temeli: *Emniyet, Hürriyet ve Mülkiyet* – diğer adıyla, *Refah* – ve bütün bunların başı ise tek başına içtimâî var-oluşun varlık şartlarını ihtivâ eden *Adâlet*'tir.

İmdi: "Tebaa"dan radikal bir farklılıkla, modern toplumlara âit bir kavram olan "vatandaşlık", şu üç temel hak ekseninin birleşmesinden oluşmuş bir terkiptir: *Medenî Haklar Eksenî, Sosyal Haklar Eksenî ve Siyasî Haklar Eksenî* (*Marshall, Bottomore, 2000:21*). Bunlardan Medenî Haklar Eksenî, ferdi hürriyet, düşünce, inanç ve ifade hürriyeti, mülk edinme ve sözleşme yapma hürriyeti ve adâlet hakkı, yâni yargıda eşitlik gibi unsurlardan oluşur. Buna göre, vatandaşların, ferdi hürriyet, düşünce, inanç ve ifade hürriyetleri, mülk edinme ve sözleşme yapma hürriyetleri vatandaş statüsünün lâzımı gayri müfarik gerekleri olduğu için, ancak hukukun rûhuna uygun kanunlarla sınırlandırılabilir ve bunun dışında başka bir sınırlama konamaz. Bir ülkenin vatandaşları kendilerini felsefî düşünce, dinî inanç ve ifade, mülk – yâni dünya malı - edinme ve sözleşme yapma konularında ne kadar hğür hisseder ve yargının kendisine negatif ayrımcılık veya herhangi bir şekilde eşitsizlik yapmadığından emin olursa kendisini o ülkeye o derece bağlı hisseder. Sosyal Haklar Eksenî, vatandaşların birer üyesi oldukları toplumun standartları ölçüsünde ekonomik refah ve sosyal güvenlik gibi haklarından oluşur. Siyasî Haklar Eksenî ise, vatandaşların, ülkelerinin siyâsî karar alma sürecine seçmen ve seçilen olarak katılma hakkının, daha açık ifâdesiyle ülkesinin yönetiminde ve geleceğinin belirlenmesinde asıl söz hakkının kendisinde

olduğunu ifade eder. Bu itibarla Siyasî Haklar Eksenini, bir ülkedeki insanları tebaa olmaktan öteye taşıyarak vatandaş kılan en temel hak eksenidir denebilir.

Ne var ki, yukarıda da bahsedilmiş olduğu gibi, bütün bu şartların noksatsız sağlanması durumunda dahi, ayrılıkçı bir hareketin önlenmesi zor ve hattâ bazı bakımlardan imkânsızdır ki bu da liberal/demokratik milliyetçiliğin en büyük güven kaynağı olan homojenliğin önemini gösterir.

İktidârın Kör Noktası ve Devletçi Milliyetçilik

Siyasî milliyetçilik hareketi ile kitle-adamlar topluluğu olan Halk'ın karşılıklı olarak birbirlerini görmekte zorlanmalarına sebebiyet veren kör noktayı oluşturan sebeplerin en mühimlerinden birisi de, siyasî milliyetçiliğin milliyetçilik anlayışının ekseriyetle baskın bir şekilde "**Devletçi Milliyetçilik**" karakteri taşımasındandır. Daha evvel başka yerlerde ele almış olduğum için burada tekrar detaylandırmayacağım; ancak çok kalın çizgilerle ifade edilecek olursa, aynı zamanda "**Devlet Merkezli, Devlet Öncülü ve Devlet Öncelikli Milliyetçilik**" olarak da tanımlanabilecek devletçi milliyetçiliğin belirleyici mâhiyette birkaç bâriz karakteristik vasfı bulunduğunu söyleyebiliriz: **1:** Devlet'in ehemmiyetinin herşeyin önüne çıkarılması ve bu cümleden olmak üzere Millet'e nazaran öncelenmesi; **2:** Buna bağlı olarak, Devlet irâdesi kullanılmak sûretiyle radikal bir toplumsal dönüşüm ile bir millet inşa edilmesi; **3:** Bir seçkinler yönetiminin, açık ya da zımnî olarak öngörülmesi.

İmdi; en ehemmiyetlileri "**vatan, millet ve devlet**" olan üç temel kurucu elemanın oluşturduğu "**ehemmiyetler hiyerarşisi**"sinde devlet'in zirvede yer alması son derece normal ve tabiidir. Çünkü, daha önce başka birçok yerde de müteaddit kereler yazmış ve söylemiş olduğumu tekrar edecek olursam, devlet, 'düzen' fikrinin somutlaşmış ifâdesidir ve bu sebeple de bizâtihi düzen demek olan içtimâî var-oluşun lâzım-ı gayri müfârik, temel varlık şartı olmaktadır. Bu veçheshiyle devlet, içtimâî varlığın fizikî gövdesini ve O'nun var-olabilmekliğinin ve var-olmaya devam edebilmekliğinin de

te'mînâtını teşkil etmektedir. Fakat devlet'in zâtî önemi sâdece bu kadarla tahdit edilemez: Devlet, aynı zamanda, Hürriyet'in de en ilk ve en temel şartı ve te'mînâtı olmaktadır. Zira, "herhangi birşey" olabilmek için öncelikle "var-olan birşey" olmak gerektir ki buna binâen, içtimâî anlamda hür olmak ise önce var-olmayı ve "var-olan birşey" olmak da, en emniyetli bir şekilde, *devlet sâhibi* olmayı zarûrî kılmaktadır. Bu noktai nazardan, devlet'in, kendisinin ayrılmazı olan "vatan"dan bile daha mühim hâle gelebileceği, devlet'in kuratılması için vatan'ın 'bir kısmının' fedâ edilebileceği çok zorlu kritik ânlar olur; olur, çünkü, Vatan'ın cüzlerden mürekkep olmakla taksim olunabilirlik özelliğine karşılık Devlet'in *kuantik*, yâni bölünmez bir bütünlük olması sebebiyle, 'bir kısmı' diye birşeyi kabûl edememesi buna sebebiyet vermektedir. Kezâ, devlet, kritik ânlarda fertten çok daha mühim olur; çünkü fert (birey) anlıktır, kesiklidir, fânîdir, 'şimdi ve burada olan', bugün var-olan, yarın yok olacak-olandır; hâlbuki, devlet, kuantik olduğu gibi aynı zamanda 'sürekli'dir de; O, hem bugün var-olan, ve hem de yarın var-olacak olandır; hem bugünün fertleri hem yarının fertleri, yâni "toplum" denen süreklilik için var-olandır, fânî değil bâkî ve pâyidâr olması gerekendir ve bu sebeple, bâzan devlet'e nazaran ferd'in ehemmiyetinin dibe vurarak 'hiçleştiği', devlet için tek-tek fertlerin canlarının fedâ edilmesinin, bir damlası dahi azîz olan kanlarının su gibi akıtılmasının, bir yedeği olmayan tâze civan bedenlerinin aşk ve şevk ile gerdeğe girer gibi toğrağa serilmesinin en yüksek fazîlet hâline geldiği, *devletleri için ölmesini bilmeyen milletlerin yaşama hakkının da olmadığını* ve Regis Debray'ın deyimiyle, *eşitliği ölüm karşısında savunmayanların*¹⁶ başka hiçbir konuda savunamayacağını somutlaştığı kritik anlar dahi olur. Bunun yanında, yine, millet'in kendiliğinden vücut bulmayıp devlet ile karşılıklı (interaktif) bir

¹⁶ Tam ifâdesiyle: "Ölüm önünde (ve tabii vatan görevi bakımından) eşitlik olmaksızın yurttaşların eşitliğinin ne anlamı vardır?" [Regis Debray., "Cumhuriyetçi misiniz Demokrat mı?" (*Le Nouvel Observateur*., 30 Kasım-6 Aralık 1989)., Çeviren: Prof. Dr. Ahmet Arslan., II. Bölüm, *Zaman*.,02.11.1998, s.15]

münâsebetler ağı çerçevesinde birbirlerini inşâ ettikleri uzun tarihî süreçte, devlet'in, millet inşâındaki rolü ve vazîfesi ve devleti olmayan halkların millet olamadığı da gözardı edilemez. Bunlardan dolayıdır ki, Hobbes'un ifâdesiyle, en kötü devlet bile devletsizlikten daha iyidir, veya, en kötü devlet, mevcut olmayan devlettir.¹⁷

Ne var ki, bütün bunların hiçbirisi, devlet adına bir despotizmi, veya daha hafifiyle, millet'i ikincileştirmeyi meşrûlaştıramaz ve bu babdan olmak üzere, devlet'in, şu iki niteliğine de dikkat edilmelidir: Devlet, insanlardan ve insan topluluklarının en ileri seviyesinde bulunan örgütlü siyâsî toplum olan millet'ten bağımsız olarak (transandantal), dış-dünya'da 'kendinde' mevcut değildir ve bunun yanında, velev ki inşâında birincil derecede belirleyici bir rolü de olsa, ehemmiyeti millet'e nazaran ikinci derecedendir; zîra, millet, devlet için var değildir, bilâkis, devlet, millet için vardır.

Yâni, hâsılı, devlet, bir cemiyet için "varlık şartı"dır; ancak....

Takiyeddin Mengüşoğlu'nun ifâdelerine mürâaat edecek olursak (Mengüşoğlu, 1988:190):

Devlet, taşıyıcısı olan toplum için, bu toplumun meydana getirdiği ve getirmiş olduğu her şeyi gerçekleştirir. Çünkü insan tek olarak gelip-geçici bir varlıktır; tekler ölür, ancak tür yaşamakta devam eder; ve insan ancak bu sayede ölümsüzlük kazanır. İnsan türü sosyal birlikler, devletler şeklinde görünüş alanına çıkar; böylece gerçekleştirilen her başarı, dolayısıyla bütün insanlığın malı olur. İnsanın bütün başarılarının tarihsel bir niteliği vardır;

¹⁷ Baş eseri *Leviathan*'da Devlet'in vazgeçilemez ehemmiyetini "Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir" şeklinde ifâde eden [Bölüm 13: "Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine", s.94] Hobbes, aynı eserin ileriki bir bölümünde de Devlet'in ve dolayısıyla da Egemen Güç'ün (Otorite) ehemmiyetini şu sözlerle dile getirmektedir: "Egemen güç, yokluğu kadar zararlı değildir ve zarar, genellikle, daha küçük bir zararın kabul edilmemesinden gelir". [Bölüm 13: "Sözleşme ile Kurulmuş Egemenlerin Hakları Üzerine", s.138]

yani onlar üç boyutlu bir zaman içinde meydana gelirler ve kuşaktan kuşağa geçerek zamanın boyutlarında gelişirler. *Devlet bir varlık-koşulu olarak insanın sahip olduğu ve sahip olacağı bütün başarılarının temelidir.* Çünkü bütün insan başarıları, meydana gelmelerini, gelişmelerini devletin sağladığı düzene, insanlığın düzenli bir durum içinde yaşamasına borçludur. Bu, yalnız belli bir gelişme basamağı için geçerli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın üstünde bulunduğu bütün gelişme basamakları için de geçerlidir. Devletin tekler arasında ve teklerin kurumları arasında bir düzen kurabilmesi çok önemlidir. Düzen olmayınca karmaşa vardır; karmaşa içinde hiçbir insan başarısından söz edilemez. İmdi insandaki disharmoninin dizginlenmesi gerekir.

Devlet, kendi taşıyıcısının, toplumun bir aktivite formu olarak, insan başarılarının temeli olarak, bu toplum için vardır; yani bu toplum devletin varlığının anlamıdır. Bir yandan da devlet kendi taşıyıcısı olan toplumla aynıdır. Devletin varlığı “halk içindir” ve “halka dayanır”. *İmdi devlet “kendi başına bir varlık” değildir, yani devlet bazı teorilerin sandığı gibi, havada duran, kendi taşıyıcısı olmadan da var olabilen “kendi başına bir amaç” değildir.*

İşte, bu sebeplerden dolayıdır ki, bütün toplumsal dönüşümlerde öncülüğü tamâmiyle devlet’e veren “etatizm” kadar, her şeyin en iyi ve en doğrusunu kendilerinin bildiğine inanan seçkinlerin otoriter elitist-etatist yönetimleri de meşrû değildir.

“Milliyetçilik” terimi henüz kendi çağında tedâvüle çıkmadığından tarafınca hiç kullanılmamış olmasına rağmen, bir German milliyetçisi olduğu tartışmasız bir gerçek olan Hegel’in milliyetçiliği bütün devletçi milliyetçilik türleri içerisinde felsefî bakımdan en mükemmel, adetâ gergef gergef işlenmiş olanıdır; O’nda devlet, bir dış-gerçekliktir, Evrensel Ruh da diyebileceğimiz Geist’in tarihî yolculuğunun nihâî durağında, insan bilincinde kendisini açığa vurmaktadır, yâni her ne kadar bir müessese olarak beşer ürünü ise de, metafizik bir mâhiyeti hâizdir ve bunun için de toplumları bir araç

olarak kullanır; yâni, millet, devlet için bir anlamda bir vâsıta olmaktadır.

Türkiye'deki siyâsî milliyetçilik anlayışında bu şekilde bir felsefî zemînin mevcûdiyetinden söz edilemeyeceği açıktır; daha sâde ve daha mütevâzı bir "görüş" ve gelenek olan Siyâsî Türk Milliyetçiliği'nin devletçiliği, Osmanlı'dan devredilen, Tasavvuf'taki *Allah'ta yok olma, varlığını Allah'ın varlığında eritme* mânâsına gelen "*fenâ fi'llah*" teriminin siyâsî versiyonu olup Devlet'te yok olma, varlığını Devlet'in varlığında eritme mânâsına gelen "*fenâ fi'd-devle(t)*" terimi ile formüle edilen ve en ileri ifâdelerinden birisini Dünder Taşer'de bulan bir anlayış olup, bilhassa asırlar süren geri çekilmeler, yıkımlar sonucunda nihâyet bütün bütüne yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kaldıktan sonra binbir fedâkarlıkla kurtarılabilen Devlet'e karşı duyulan çok büyük hassasiyetin doğurduğu bir neticedir.

Vâkıa ülkemizde, "Ulusalçılık" olarak da bilinen, Kemalist Devletçi Milliyetçilik hâric tutulacak olursa, siyâsî milliyetçilik anlayışını neredeyse tekeline almış bulunan ve "siyâsî milliyetçilik" denince hemen akıllara düşüveren Ülkücü Siyâsî Milliyetçilik'in radikal bir millet inşâ gibi definitif bir proje sâhibi olduğu ileri sürülemez elbette; ancak, çok samimî, ama felsefesiz, dolayısıyla da derinliksiz ve naif bir milliyetçilik olan Ülkücü Siyâsî Milliyetçilik'in devletçiliğinin en büyük kaynağı budur: Aşırı devlet hassasiyeti! Fakat bu hassasiyet, O'nu, Devlet karşısında çok bâriz bir psikolojik acze düşürecek kadar ileri ve abartılı bir düzeyde bulunmaktadır ki, bu durum, O'nun, sıklıkla, Devlet'in mücerret hükmî varlığı ile devlet gücünü elinde tutan kişiler ve kurumlar arasında bir ayırım yapamayarak aynileştirmesine ve bu da, açıkça ifâde edilmesi gerekir ki, kendi toplumu karşısında belirgin bir "kuşkucu" nitelik kazanmasına ve buna bağlı olarak, Devlet ile Vatandaş arasında zuhur eden ihtilâflarda - bütün Batılılaşma ve Cumhuriyet tarihimizin aynı zamanda bu ihtilâfların tarihi de olduğunu hâtırlayalım - Devlet'in ve Devlet erkini elinde tutanların safında yer almasına yol açmış ve bu da, netîceten, O'nun, kitle-adam ile yeter miktarda irtibat kura-

bilmesine başka ve çok mühim bir engel teşkil etmiştir ve etmeye devam etmektedir.

Türkiye’de Devlet ile Millet Arasındaki Kadîm Siyâsî Mukavele’nin İhlâli

“Devlet”i önceleyen bütün milliyetçilik telâkkîlerinin, az ya da çok, taşıdığı jakoben – ve dolayısıyla da anti-demokratik - niteliğinin bir netîcesi olarak hemen-hemen her ülkede cemiyet nezdinde yaygın bir itibara mazhar olmadığına kesin gözüyle bakılabilirliğine ilâveten, ülkemizde Devletçi Milliyetçilik’in prestijli olmasını önleyen ilâve bir faktör olarak, Türkiye’nin nevi şahsına münhasır bir sarsıntı, Devlet ile Millet arasındaki “Siyâsî Mukavele”nin, Devlet tarafından tek taraflı olarak ihlâl edilmiş olması gelmektedir.

İmdi; yukarıdaki satırlarda bahsini etmiş bulunduğumuz, Aslî Mukavele kavramını göz önüne aldığımızda, bir hukuk yaratmak üzere birleşme anlamına gelen “cemiyet mukavelesi”ni kendi arasında asırlardan beri diri tuttuğunu defaatle ispat etmiş bulunan Türk cemiyeti ile devlet erki arasında, Türkiye Cumhuriyeti’nin iptidâsında üzerinde mutâbakata varılmış bulunan, bu hukukun devamlılığını sağlamak üzere belirli bir otoriteye tâbi’ olmayı gerektiren “siyâsî mukavele” veya diğer adıyla “devlet mukavelesi”, kısa bir müddet sonra, devlet erki tarafından, tek taraflı olarak, toplumun rızâsına mürâcaat edilmeden başlatılan *radikal laikleşme* ile birlikte ihlâl edilmiştir. Vâkıa, laikleşme - veya sekülerleşme; aslında her ikisi tam olarak aynî olmamakla berâber burada kabaca aynı mânâda kullanmaktayım – süreci elbette Cumhuriyet ile birlikte ve sıfırdan başlamış olmayıp, büyük ölçekte, Osmanlı sekülerleşmesinin sonucu ve uzantısıdır; ancak, ondan farklı olarak, “Aydınlanmış Despotizm” olarak da bilinen Kameralizm’den de etkilenmiş olarak, Jean Baubérot’un, “*Aydınlanmış despotizm laikleşmenin otoriter bir yolunu temsil eder: Bunu benimseyen hükümdarlar dinin bağımsız bir güç değil, kendilerinin düzenlediği bir organizma olmasını isterler*” ifâdesiyle özetlediği gibi (Baubérot, 2007:49), fazla otoriterdir. İmdi, Cumhuriyet laikleşmesinin, otoriterliği, süreç itibâriyle çok kısa ve şiddet

(*magnitude*) itibâriyle de çok yüksek, ânî bir “büyük darbe” (*master stroke*) şeklinde oluşu, laikleşmenin hudutlarını çok ileri götürmesi ve dini devlet eliyle kontrol altında tutmaya ve bir anlamda düzenlemeye kalkışması – her ne kadar Cumhuriyet laikliği büyük ölçüde nevi şahsına münhasır bir tür “sünnî laiklik” niteliği taşısa da - buna hazırlıklı olmayan ve hattâ sınırlarını aşırı bulduğu için hiçbir zaman tam olarak kalbî bir itminan ile tam olarak ibrâ da etmeyen cemiyet üzerinde bir travma yaratmış olduğu gibi, bütün Cumhuriyet tarihi boyunca da laikliğin ehemmiyeti hemen hemen herşeyi önceleyecek derecede ve cemiyetin büyük kısmı nazarında dini potansiyel bir düşman olarak gördüğü şeklinde yorumlanacak merteye yüceltilmiş olduğu için de bu travmanın hafifletilmesi sûretiyle toplumun rehabilite olmasına imkân verilmemiştir. İşte bu sûretle, hâlâ bu tek yanlı ihlâlin laisistler tarafından – başörtüsü mes’elesinde olduğu gibi - “Devlet”in bir numaralı niteliği olarak ve topluma adetâ meydan okunurcasına dip-diri tutulması, cemiyetimizin ekseri kaahırasındaki gizli muhâlefeti sürekli beslemiş ve bu bağlamdaki devletçiliğe temâyül eden siyâsetleri reddetmesine sebep teşkil etmiştir.

Siyâsî Milliyetçilik, Devletçilik ve Demokrasi: Hatm-i Kelâm

İnsanoğlu’nun hem en zarûrî ihtiyâcı ve hem de en muhteşem îcâdı olan Devlet’in hükmî şahsiyetini, mevcûdiyetini muhâfaza ve müdâfaa ve bekaasını te’min, daha ileri, daha mütekâmil, daha mükemmel bir hâle getirme, kısacası Devlet’e hizmet etme cehdlerinin bütünü olarak yorumlanabilecek olan saf ve hâlis versiyonu anlamındaki Devletçilik, her nâmuslu yurttaşın üzerinde kaçınılmaz bir nâmus borcudur. Çünkü, Devlet en ulvî ve en üstün beşerî müessesese olmakla O’na hizmet etmek de “en üstün iyilik” (*hayr-ı âlâ, summum bonum, supreme good*) olacağına binâen, Kant’ın vazîfe ahlâkının temel formülasyonunu oluşturan “*yapılabilecek yerde iyilik yapmak vazîfedir* (Kant, 1982:13)” hükmü muktezâsınca, bu mânâda Devletçilik, irâdeyi bağlayan, tercih hakkı bırakma-

yan bir vazîfe olmaktadır. Fakat teknik bir terim olarak Devletçilik, asıl anlamını Batılı karşılığı olan “Etatizm”de bulmakta olup, Devlet’in, daha doğru ve daha açık ifâdesiyle, Devlet Erki’ni elinde tutan ve ekseriyetle de kendisini cemiyete karşı “hesap verme” noktasında sorumlu hissetmeyen – veya, gereğince sorumlu hissetmeyen - ve hattâ cemiyeti kendisine karşı baş kesip boyun eğerek bir kuzu sessizliği ile itâata mecbur kabûl eden, her şeyin en iyisini, en doğrusunu, en mükemmelini bildiğine îmân derecesinde inanmış ve kendisini Devlet ile adetâ özdeşleştirmiş bir monarkın veya bir tür oligarklar cemaatinin, yâni ‘Devletlûlar’ın, bütün toplumsal değişim ve dönüşümlerde öncülük ve öncelik ve hattâ tek başına tâyin edicilik hakkı ve yine bu yolda, gerek gördüğü hâllerde Cemiyet’e - dikkat edelim: kendi toplumuna; yâni kendi halkına, kendi milletine - karşı derece be derece cebir kullanma hakkı bulunduğunu tartışmasız olarak kabûl eden siyâset doktrinidir.

Etatizm mânâsındaki bir devletçiliği meşrûlaştıran bir siyâsî hareket, eninde sonunda, kendisi de şu veya bu şekilde, ama mutlaka en az bir şekilde, bu sistemin bir parçası olmak - işbu “en az bir şekilde”nin en mâsum şekli, Devlet’e hizmet etmek isterken, istismar edilerek monarklara ve/ya oligarklara hizmet etmek ve onların siyâsî emelleri ve çıkarları doğrultusunda kullanılmak olmaktadır - ve söylem olarak her ne kadar aksini iddia ederse etsin, demokrasi ile en azından mesâfeli kalmak, veya daha da ileri hadlerinde ise, düpedüz, alenî veya zımnî, anti-demokrat olmak durumunda olacaktır.

Etatizm anlamındaki bir devletçilik doktrini, bilhassa Türkiye gibi, toplum yapısı, kültürü ve tarihî akışı devlet gücü kullanılarak, yâni sosyolojide “Cebrî Değişim” adı verilen metodla değiştirilen ülkelerde Devlet (yâni devletlûlar) ile Cemiyet’in, Millet’in yollarının zaman-zaman (bâzan da sık-sık) kesişmesine sebebiyet vermiştir ve vermeye de devam etmektedir ki, felsefî yetmezlik yüzünden Saf ve Hâlis Devletçilik ile Etatizm’i birbirinden ayırdetmekte zorlanan veya ayıramayan siyâsî milliyetçilik hareketleri, bu ayırdedemeliklerinin kurbânı olarak, zaman-zaman veya bâzan da sık-sık Devlet’i savunurken hakikat hâlde “ne”yi, ve/ya “kimi, kimle-

ri” - yâni Devlet’i, devletin hükmî şahiyetini mi Devletlûlar’ı mı - savunduklarını da ayırdedebilmekte zorlanmaktan veya ayırdedememekten; istemeyerek ve ekseriyetle de farkında olmayarak zaman-zaman veya bâzan da sık-sık, “devlet karşısında milleti savunma”yı gerektirecek kadar ciddiyet kesbedebilen raddelere varan kritik hâllerde “millet karşısında devleti savunma” pozisyonuna girmekten ve en yüksek değeri atfettikleri milleti ile, adı konmamış ihtilâflara düşmekten kurtulamamışlardır. İşte, bu ayırdemezliğin sistematikleşmesi, bu tür siyâsî milliyetçilik hareketlerinin cemiyetin büyük kısmında îtibar kazanarak kitleselleşebilmesinin ve vatandaşın rızâî mutâbakatının müşahhas ifâdesi olan “oy” (re’y) ile iktidâra yükselebilmemesinin önünün de sistematik olarak tıkanması gibi hazîn bir netice hâsıl etmektedir.

Evet: Bilerek veya bilmeyerek, Etatizm anlamındaki Devletçilik doktrinini benimseyen veya en azından radikal olarak bir karşı duruş koymayan siyâsî milliyetçilik hareketleri, gerçekte moden anlamda *milliyetçi* olmaktan ziyâde *devletçi* yâni *etatist*tirler ve bu da onların, şu ya da bu şekilde, çok bâriz kriz hâlleri müstesnâ, kendi milleti ile bütünleşmesine ve siyâsî vekâlet almasına çok ciddî bir engel teşkil etmektedir. Çünkü; modern milliyetçilik, temelde demokrasi üzerine müessestir. Herşeyin halk irâdesi ile belirlendiğini savunan romantik demokratçılık oyununun hiçbir ciddiyeti bulunduğunu düşünmüyorum; en demokrat ülkelerde bile Demos (Halk) herşey değildir¹⁸ ve bunun için de kusursuz bir

¹⁸ Bu konuda, medya tekerciliğinin halk irâdesini nasıl kilitlediğini anlatan yazısında, Sümeyye Ganuşi’nin şu ifâdeleri çıplak bir gerçeğin dile getirilmesinden başka birşey değildir [“Egemenlik Halkın Değil Murdoch’un!”., *The Guardian*., 09.08.2007., Türkçe Çeviri: *Radikal*., 14.08.2007, Salı., s.10]:

Kamuoyunun Murdoch gibiler tarafından yönlendirilen bir sanayiye dönüştüğü günümüzde zevklerimiz, fikirlerimiz, ahlaki değerlerimiz, dünyaya bakışımız genel olarak okuyup izlediklerimizle şekilleniyor. Murdoch da bilgi çağında bilgi kanallarını kontrol eden kişi olduğundan, karşı konulmaz bir hâkimiyete sahip. Siyasetçiler, kendilerini yücelttiği gibi gözden de düşürebileceğinden, onun uşağı konumunda. Efendilerine karşı çıkmak veya onun gücünü kısıtlama-

“Demoschrasos” (Halk İktidârı) asla mümkün olamaz - asla doğru da olamayacağı gibi-; ama yine de İktidâr'ın asıl menbâi O'dur, veya daha doğrusu, İktidâr'ın menbâi ne nisbette Demos ise o yönetim de o nisbette demokrasi'dir.

İşte, tam da bu noktada çok mühim bir husûsa bir kere daha ve şiddetle dikkat çekmeyi bir vazîfe telâkkî etmekteyim: Etatizm'in Devlet'in hak ve hürriyetlerini, yâni Cemiyet'e müdâhale alanını alabildiğine genişletmesine karşılık, Demokrasi, Cemiyet'in hak ve hürriyet alanını genişletir ve bu bakımdan da O, esas itibâriyle önce dar anlamıyla Etatizm ile ve sonra daha da geniş anlamıyla Devlet Erki ile çatışkındır. İmdi, daha evvelce de üzerinde durulmuş olduğu veçhiyle, bir cemiyetteki haklar ve hürriyetlerin toplamı sâbit olup arttırılamayacağına göre, aynı ânda hem devlet'in ve hem de cemiyet'in hak ve hürriyetlerinin arttırılması gibi bir talepte bulunulamaz; birisinin arttırılması (genişletilmesi) diğersinin azaltılması ile kaabildir.

İmdi, yukarıda kısaca ele almış olduğumuz *“Haklar ve Hürriyetlerin Korunumu Kaanunu”*na tekrar temas edecek olursak, diyebilmek durumundayız ki, ferdî hak ve hürriyetler Toplum ve Devlet aleyhine, topyekûn toplumsal hak ve hürriyetler de, ancak fert ve Devlet aleyhine elde edilebilir; yâni, daha açık bir ifâde ile, ferdî hak ve hürriyet talepleri toplum-karşısı ve Devlet-karşısı ve toplumsal hak ve hürriyet talepleri de, aslında, fert-karşısı ve Devlet-karşısı taleplerdir.

Ne var ki, tabîî değil kültürel ve mânevî bir varlık olması hasebiyle insan ancak bir cemiyet ile insan kimliğini kazanabildiğine ve cemiyet de ancak Devlet ile kaabil olabildiğine göre, bunların her üçü de, bizzarûre, aynı anda ve birlikte var olmak durumunda olacaklardır. Öyleyse, hak ve hürriyetlerin her üç nev'inin arasında âdil ve dengeli bir şekilde dağılım ve paylaşım da kaçınılmaz olmaktadır. Buradaki “adâlet ve denge” kıstası son derece mühimdir; sâdece platonik ve salt

ya kalkmak siyaseten intihar olur. Belki de demokrasinin yeniden tanımlanması gerekiyor. Rousseau ve Mill'i boşverin; demokrasi artık halk iradesinin yansıması değil. Demokrasi, Murdoch'un iradesinin ifadesi.

felsefî bir düstur olarak değil, siyâsetin ve insanlığın pratiği açısından da gerekliliği dolayısıyla. Zîra, Nizâmülmülk'ün vecîz bir sûrette ifâde ettiği gibi “*Melik (siyâsî otorite, daha geniş mânasıyla Devlet – D.H.) inkâr ve küfürle ayakta kalabilirse de zulümle ayakta kalmaz*” (Nizamülmülk, 1987:32); yâni zulüm pâyidâr olamaz.

İşte, bugüne kadarki insanlık tecrübesi, bu üçünün arasındaki en muvâfık dengenin devlet'in cemiyet ve fertler üzerindeki müdâhale hak ve hürriyetlerinin - *minimum* değil - *optimal* bir seviyeye çekildiği, hak ve hürriyetlerin fert ve cemiyet lehine, devlet aleyhine genişletildiği, cemiyet'in, veya diğer bir ifâdeyle, Halk'ın, devlet karşısında pasif durumdan aktif duruma geçerek devletine hâkim olduğu ve kendi irâdesiyle kendisini yönettiği demokrasi ile mümkün olabildiğini izhar etmiş bulunmaktadır. Tabiatıyla, mükerreren ve vurgu ile belirtmek gerektir ki, hiçbir zaman, gerçek anlamda, platonik ve romantik şekliyle böyle bir demokrasi tahakkuk etmemiştir, edebilecek gibi de değildir; ancak, yine de herşeye rağmen, insanların hem en çok muhtaç oldukları ve hem de en büyük güç olması hasebiyle en büyük tehdide mâruz kalabilecekleri devlet ile arasındaki hak ve hürriyetlerin paylaşımı problemini *en az kötü* şekilde çözebilecekleri yönetim sistemi olduğu da bedihîdir.

Şu hâle göre, devlet'in *kutlu* (“*kutsal*” değil) varlığının muhâfaza ve müdâfaası ve dünya durdukça bekaasının te'mini anlamındaki Sâf Devletçilik ile, hak ve hürriyetleri mümkün olduğu nisbette devlet'in - ve dolayısıyla da Devlet Erki'ni elinde tutan devletlûlar'ın - otoriter yönetiminin siyâsî doktrini olan Etatizm'i bilinçli olarak eşdeğer addeden veya bilmeyerek birbirine karıştırdığı için eşdeğer hâle getiren bütün siyâsî hareketler, alenî veya zımnî olarak, cemiyetlerinin hak ve hürriyetlerini devlet lehine daraltmayı öngörmüş olacakları için, bizzat kendi cemiyetleri ile, alenî veya zımnî bir uyumsuzluk ve çatışma içerisine girmekten kurtulamayacaklardır.

Bu uyumsuzluk ve çatışma hâli, ne kadar ulvî değerleri ne kadar yüksek bir samimiyet ve ihlâs ile savunursa savunsun, etatist bir devletçiliği alenen veya zımnî kabul eden siyâsî hareketler ile cemiyet arasında aşılması hemen-hemen muhâl

olan bir duvar oluşturur ve bu yüzden de bu kabîl siyâsî partiler, cemiyetin büyük kısmının re'yi ile iktidar olabilme konusunda giderilemez bir sıkıntı yaşarlar. Meselâ Türk siyâsî tarihinde, klasik CHP zihniyetinin hemen-hemen hiçbir zaman cemiyetimizin kısm-ı âzâmından iktidar vizesi alamayışının sebebi budur: Türk milleti, CHP'nin şahsında, kendisine çok fazla müdâhalede bulunmayı siyâsî bir ilke hâline getirmiş, dizginlenmesi ve kontrolü çok zor ve bunu da mutlak iktidârı müddetince kanıtlamış bir mütehakkim güç olarak gördüğünden, O'nu hep muhâlefette tutmayı tercîh etmiştir ki, bu keyfiyeti, yâni CHP'nin sürekli muhâlefette kalmasını, Cemiyet'in O'na sürekli muhâlefet etmesi olarak da okuyabiliriz.

Ve, aynıysa olmasa da, benzeri bir keyfiyet siyâsî milliyetçilik için de söz konusudur.

Kaynaklar

Anderson, Benedict. (1993). *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (Çeviren: İskender Savaşır). İstanbul: Metis Yayınları. ISBN 975-342-026-9., Orijinal Metin: *Imagined Communities, Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.*, İngilizce İlk Basım: Verso, 1983; Genişletilmiş İkinci Basım: Verso, 1991.

Arat Reşid Rahmeti. (2006). *Kutadgu Bilig*. Ankara: Kabalıcı Yayınları

Arblaster, Anthony. (1999). *Demokrasi (Democracy)*. Open University Press, 1987-1994., (Çeviren: Nilüfer Yılmaz) Ankara: Doruk Yayıncılık. ISBN 975-553-313-3.

Arsal, Sadri Maksudi. (1972). *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*. 2. Baskı., İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Aron, Raymond. (1979). *Aydınlarn Afyonu*. (Çeviren: İzzet Tanju). İstanbul: Tur Yayınları.

Arslan, Ali. (2003). Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Yıl 2003/2, Sayı: 6., ISSN 1302-6658., s.115-135.URL: [http://kosbed.kou.edu.tr/sayi6/arslan.pdf] (13.02.2008).

Baubérot, Jean. (2007). *Dünyada Laiklik (Les Laïcités Dans Le Monde)*. (Türkçesi: Ertuğrul Cenk Gürcan). Dergâh Yayınları.

Benda, Julien. (2006). *Aydınların İhaneti.*, (Çeviren: Cem Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yayınları. ISBN 975-8717-20-0. [Tercümeye esas metin: *The Treason of the Intellectual*, 1969 Eserin orijinali: *La Trahison des Clercs*, 1926].

Calhoun, Craig. (1993). "Nationalism and Ethnicity". *Annual Review of Sociology*. Vol.: 19 (1993). pp.211-239.

Cevizci, Ahmet. (2000). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 4. Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Clausewitz, Carl von. (trsz). *Savaş Üzerine (Vom Kriege)*. (Çeviren: H. Fahri Çeliker). İstanbul: Özne Yayınları.

Çağrı, Mustafa. Hırs". T.D.V. (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi). Cilt: 17, s.385a-286b.

Çalık, Mustafa. (1998). "Mart-Nisan Mektubu". *Türkiye Günlüğü.*, Sayı: 50, Ankara. s. 3-4. ISSN 1300- 2767.

Çavuşoğlu, Naz. (2002). "Bölgeli Devlet'de Egemenlik/Yetki Paylaşımı". *e-akademi, Hukuk, Siyasal, Sosyal ve Ekonomik Bilimler Aylık İnternet Dergisi*. Sayı: 4. URL: [http://www.e-akademi.org/makaleler/naz1.htm] (16.08.2002).

De Sauvigny, G. de Bertier. (1970). "Liberalism, Nationalism, Socialism: The Birth of Three Words". *The Review Politics*. Vol: 32, Number: 2, pp. 147-166.

Arslan, Ahmet. (1998, 01-04 Kasım). "Cumhuriyetçi misiniz Demokrat mı?". *Zaman*. (Orijinal Metin: Debray, Régis. (1989, 30 Kasım-06 Aralık). "Étes-vous démocrate ou républicain?". *Le Nouvel Observateur*.

Duverger, Maurice. (1971). *Politikaya Giriş (Introduction à la Politique)*. (Çeviren: Semih Tiryakioğlu). İstanbul: Varlık Yayınları.

Eflâton. (1980). *Devlet*. (Çevirenler: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz.). 4. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Ganuşi, Sümeyye. (2007, 14 Ağustos). "Egemenlik Halkın Değil Murdoch'un!". *Radikal*, s. 10.

Gasset, Gasset Y. (1992). *Kütelerin İsyanı (La Rebellion De Las Masas)*. (Çeviren: Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazali. (1969). *Ey Oğul! (Eyyühe'l-veled)*. (Çeviren: Lütfü Doğan). 5. Baskı. İstanbul: Bedir Yayınevi.

Ziya Gökalp., *Hars ve Medeniyet* (Yeni İlâvelerle 2. Baskı). İstanbul: Elips Kitap

Güçlü, Abdülbaki; Erkan Uzun; Serkan Uzun ve Ümit Hüsrev Yolsal. (2003). “Güç/İktidar”. *Felsefe Sözlüğü.*, 2. Basım, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları. ISBN 975-7298-45-X., s.628a-b.

Güngör, Erol. (1980). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. 4. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2001). *Philosophy of Right*. (Translated by S.W Dyde). Kitchener: Batoche Books Limited. Ontario, Canada.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1995). *Tarihte Akıl (Die Wernunft in der Geschichte)*. (Çeviren: Önay Sezer). İstanbul: Kabcacı Yayınevi. ISBN 975-7942-15-4.

Hitler, Adolf. (1972). *Kavgam (Mein Kampf)*. (Çeviren: Refik Özdek). İstanbul: Yağmur Yayınları.

Hobbes of Malmesbury, Thomas, (1651). *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall*. London: printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Churchyard.

Hobbes, Thomas. (1995). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (Çeviren: Semih Lim). 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Klasik Yapıtlar Dizisi.

Hobbes, Thomas. (2007). *Elementa Philosophica De Cive; Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. (Türkçesi Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

Hocaoğlu, Durmuş. (2000, 28 Haziran). “Entellektüel ve Entellektüel Haysiyeti”. *Muhelif*. Yıl: 1. Sayı: 28. s. 11.

Hocaoğlu, Durmuş. (2005). “Kaos, Entropi, Hürriyetlerin Korunumu, Devlet ve Sivil Toplum”. ISSN 1303-9377., Yıl: 3, Sayı: 10. Nisan-Haziran 2005, s. 31-37.

Hocaoğlu, Durmuş. (2003, 25 Haziran). “Milliyetçilik “İşte Öyle Bir Şey” mi?”. *Zaman*, s. 12.

Hocaoğlu, Durmuş. (2003). “Savaş ve Barış Üzerine”. *Köprü*. Sayı: 83, İstanbul. s. 105-129. ISSN 1300-7785.,

Hocaoğlu, Durmuş. (1999, 30 Ekim). “Sıradan İnsanların Rejimi: Demokrasi”. *Aksiyon*. Yıl: 5, Sayı: 256. s. 26.

Hocaoğlu, Durmuş. (2008). “Tabii ve Fıtrî Bir Ekzistans Olarak Milliyetçilik”. Huzeyfe Süleyman Arslan (Ed.). *Statikodan Değişime*

760 • Türk Kimliği

Milliyetçilik Ufku. Derleme: 1. Ankara: Binyıl Yayınevi. ISBN 978-9944-0743-0-8. s. 195-309.

Höff ,Otfried. (2000). “Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır. Tabii Adaletin İnkilemi”. Cemal Bali Akal (Derleyen). *Devlet Kuramı*. 2000 içinde, Bölüm: 13. İstanbul: Dost Yayınları. s. 323-338. ISBN 975-8457-37-3.

İbn Haldun. (1988). *Mukaddime*. (Hazırlayan: Süleyman Uludağ). C: I: İkinci Baskı: Mayıs 1988 (Birinci Baskı: Mayıs 1982),.C: II: İkinci Baskı: Ocak 1991 (Birinci Baskı: Mayıs 1983) İstanbul: Dergâh Yayınları.

Jaspers, Karl. (1981). *Felsefeye Giriş*. (Türkçesi: Mehmet Akalın). 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kant, Immanuel. (1982). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”) (1784). (Çeviren: Uluğ Nutku). *Yazko, Felsefe Yazıları*. 4. Kitap. İstanbul, s. 117-129.

Kant, Immanuel. (1982). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çeviren: İoanna Kuçuradi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Kant, Immanuel. (1960). *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* (*Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophischer Entwurf, 1795*). (Çevirenler: Dr. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray). Ankara: Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 113-95.

Kışlalı, Ahmet Taner. (1997). *Siyaset Bilimi*. 6. Baskı., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları. ISBN 975-533-004-6.

Kymlicka, Will. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık, Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (*Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*). (Çeviren: Abdullah Yılmaz). 1. Basım. Ayrıntı Yayınları.

Lao Tzu. (1946). *Taoizm (Tao Tê Ching)*. (Çeviren: Dr. Muhaddere Nabi Özerdim). Ankara: M.E.B. Yayınları.

Le Bon, Gustave. (1997). *Kitleler Psikolojisi.*, (Yayına Hazırlayan: Yunus Ender). İstanbul: Hayat Yayınları. ISBN 975-8243-07-1.

Lee, Stephen J. (2002). *Avrupa Tarihinden Kesitler (1789-1989)*. (Çeviren: Savaş Aktur). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. ISBN 975-298-018-X. Orijinal Metin: *Aspects of European History, 1789-198.*; 1982.

Makyavel. (1932). *Hükümdar*. (Çeviren: Haydar Rifat). İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat.

Marshall, T. H. ve Bottomore, T. (2000). *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*. (Çeviren: Ayhan Kaya). Ankara: Gündoğan Yayınları. ISBN 975-520-183-1.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. (1977). *Doğu Sorunu [Türkiye]*. (Çeviren: Yurdakul Fincancı). Ankara: Sol Yayınları. Tercüme esast metin: *The Eastern Question* (Swan Sonnenschein & Co. Limd., London 1897).

Mengüşoğlu, Takiyettin. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları. (Not: Bu kitap, iki eserden oluşmaktadır: 1: "İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri" (s.-11-230), 2: "İnsan, Hayvan, Dünya ve Çevre (s.233-342)").

Millas Herkül, "Milliyetçilik", Zaman, 22.07.2003

Mises, Ludwig Von. (1983). *Nation, State, and Economy; Contributions to the Politics and History of Our Time (Nation, Staat und Wirtschaft., 1919)*. (Translated by Leland B. Yeager). New York University Press. Online Edition, URL: [http://www.mises.org/nsande.asp] (14.06.2002)

Morris, George Sylvester. (1887). *Hegel's Philosophy of the State and of History.*, Chicago: S. C. Griggs and Company.

Nizamülmülk. (1987). *Siyasetnâme (Siyeru'l-Mülâk)*. (Türkçesi: Nurettin Bayburtlugil). 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları. (Birinci Baskı: Kasım 1981).

Öztuna, T. Yılmaz. (1983). *Büyük Türkiye Tarihi - Türkiye'nin Siyasî, Medenî, Kültür, Teşkilât ve San'at Tarihi*. 12 Cilt. İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Pettit, Philip. (1998). *Cumhuriyetçilik, Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi (Republicanism, A Theory of Freedom and Government)*. (Çeviren: Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. ISSN 975-539-192-4.

Ringmar, Eric. (1998). "Nationalism: The Idiocy of Intimacy". *The British Journal of Sociology*. Vol. 49, No. 4. pp. 534-549.

Rosenthal Erwin.,(1996). *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. İstanbul:İz Yayıncılık

Bertrand Russell.(1990), *İktidar (Çev. Metin Engin)*. İstanbul:Cem Yayınevi

762 • Türk Kimliği

Jean Jacques Rousseau. (2007), *Toplum Sözleşmesi (Le Contrat Social)*, İstanbul: Bulut Yayınları

Sartori Giovanni. (1996), *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş (The Theory of Democracy Revisited)*. Ankara:Yetkin Yayınları

Ülgener Sabri Faik. (2006), *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Derin Yayınları

Wittgenstein, Ludwig. (1985). *Tractatus - Logico Philosophicus*. (Çeviren: Oruç Aruoba). İstanbul: Bilim-Felsefe-Sanat Yayınları.

Bir Seçkin İdeoloji Olarak Siyâsî Milliyetçilik ve İktidar Problemi

Durmuş Hocaoğlu

Özdemir, Çağatay (Ed.), *Aynaç Gökdemir'e Armağan*, Cilt 2., Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul, Mart 2009, ISBN 978-975-437-715-6., s.667-762 (96 sahife)



Bibliyografya Künyesi:

Hocaoğlu, Durmuş., “Bir Seçkin İdeoloji Olarak Siyâsî Milliyetçilik ve İktidar Problemi”, Özdemir, Çağatay (Ed.), *Aynaç Gökdemir'e Armağan*, Cilt 2., Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul, Mart 2009, ISBN 978-975-437-715-6., s.667-762 (96 sayfa)