

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ULUS-DEVLETİN DÖNÜŞÜMÜ VE MEŞRULUK SORUNU**  
**(Doktora Tezi)**

**Abdulahap ÇOŞKUN**

**01921818**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mithat SANCAR**

**ANKARA - 2007**

## ÖZET

Ulus-devlet; sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üstünde yasal güç kullanma hakkına sahip olan ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek onları ortak kültür ve değerler etrafında bir araya getirip bütünleştirmeyi amaçlayan, modern bir yönetim modelidir. Tarih sahnesine adım attığından kısa bir süre sonra uluslar arası ilişkileri belirleyen temel bir statü vasfını kazanan bu model, her daim yüksek bir cazibeye sahip oldu. Egemen ulus-devlet olmak; devletlere, içte mutlak bir bağımsızlık, dışta ise dünya toplumunun eşit ve saygın bir üyesi kimliğini kazandırıyor. Bu nedenle ulus-devlet, özellikle 20. yüzyılda, dünyadaki en yaygın siyasi örgütlenme biçimi oldu.

Diğer tüm iktidar örgütlenmeleri gibi ulus-devlet de, bir meşruluk zemine ihtiyaç duyar. Zira iktidarların, kendi varlıklarını korumaları ve meşru kılabilmesi için, yönettikleri insanların katında meşru kabul edilmeleri bir zorunluluktur. Bu çalışmada, ulus-devletin kendini meşrulaştırmak için başvurduğu üç temel dayanak incelenmiştir: Birincisi, insanların fiziki güvenliğini (Hobbes) sağlamaktır. İkincisi, egemenliğin kaynağını ifade eden ulus'u (Rousseau) meydana getiren insanları kendine özgü bir kültürel kimliği bulunan yurttaşlara dönüştürmek ve onları hak ve sorumluluk sahibi (Locke) kılmaktır. Sonuncusu ise, genel olara yurttaşların ekonomik seviyesini yükseltmek, ama bilhassa toplumdaki elverişsiz konumda bulunanların durumlarını iyileştirmeye yönelik politik ve iktisadi programlar geliştirmektir.

Ulus-devletin bu üç meşruluk dayanağı, küreselleşme süreci ile birlikte tahribata uğramaya başladı. Yeni bir olgu olmayan, fakat özellikle son dönemlerde büyük bir hız ve çok sayıda yeni boyut kazanan küreselleşme, ülkeler arasındaki ekonomik ve siyasi sınırların silikleşmesine; kültürel, siyasal ve soysal alanlarda hem farklılıkların hem de benzeşmelerin belirmesine; dünyada özgürlükçü bir temayülün baş göstermesine ve ulus-devletlerin birbirlerine daha bağımlı hale gelmelerine neden oldu. Tüm bu değişim ve dönüşümler, ulus-devlete derinden tesir etti; ulus-devlet kurgusu elindeki imkânın ve kudretin bir kısmını, başka siyasi ve ekonomik aktörle paylaşmak durumunda kaldı.

Ulus-devletin bu şekilde güç yitirmesi; hem söz konusu model de bir aşınma ve meşruluk krizine yol açtı, hem de geleceğin hangi siyasi ilkeler tarafından şekillendirileceği sorusunu gündeme taşıdı. Hemen belirtmek gerekir ki; bu minval üzerinden yürüten tartışmalarda, hemen herkesi tatmin edecek, net ve mutlak bir yanıt üretilebilmiş değildir. Bu çalışmada amaç, süregiden –ve daha uzunca bir müddet devam etmesi beklenen- tartışmaları anlamak ve buna bir katkıda bulunmaktır.

Çalışma dört bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, meşruluk kavramı açıklanmış ve tarihsel süreklilik içinde meşruluk kaynaklarının değişimi incelenmiştir. İkinci bölümde, öncelikle devletin ve modern devletin kaynaklarına inilmiş, akabinde modern bir olgu olan ulus-devlet modeli üzerinde durulmuştur. Bu bölümde, ulus-devlette egemenliğin ve meşruluğun dayanağı olan “ulus” kavramının gerçekliği sorgulanmış, bu kavramın “doğal” bir veriye mi, yoksa “inşa edilmiş bir ürün”e mi tekabül ettiği tartışılmıştır. Üçüncü bölüm, iki alt bölümden meydana gelmektedir. İlk alt bölümde ulus-devletin meşruluk dayanakları (güvenlik, yurttaşlık, sosyal devlet) ayrıntılı bir şekilde irdelenmiş, ikinci alt bölümde ise, bu dayanakları yıpratıcı ve toplumsal bir değişimi ifade eden küreselleşme konusuna girilmiştir. Dördüncü ve son bölüm de, iki alt bölümden meydana gelmektedir. Birinci alt bölüm, küreselleşmenin bir sonucu olarak ekonomik ve siyasal açıdan bir zafiyete uğrayan ulus-devletin meşruluk zeminlerini ne şekilde kaybettiği anlatılmış; ikinci alt bölümde ise meşruluğun yeni ölçütlerinin ne olabileceğine ve geleceğin toplumunun nasıl şekillenebileceğine ilişkin arayışlar ve bu arayışların temel parametreleri aktarılmaya çalışılmıştır.

## ABSTRACT

The nation-state is a modern form of state which has its existence on a territory, having the right of using legal power, and aiming to homogenize the people under its administration through gathering and integrating them around common culture and values. This model having gained the status of regulating international affairs within a short time after stepping into the stage of history, has always been the most focal point. To be sovereign nation-state provided the states absolute independence at home and to be an equal, respectful member of the world community outside. Therefore, the nation-state, especially in the 20th century, became the most widespread political organization form.

Just as other power organizations, the nation-state, as well, needs the ground of legitimacy. With a view to legitimizing and protecting their existence, the nation-state has to be recognized as legitimate among people under its administration. In this study, three major frames of reference the nation-state applies to in order to legitimize themselves have been analyzed. Firstly, it has to provide physical security (Hobbes); secondly, it has to transform humans, who compromise the nation that symbolizes the source of sovereignty (Rousseau), into citizens who have a distinctive cultural identity, and hence to have them have rights and liabilities (Locke); thirdly, to improve the welfare of its citizens in general, yet to develop political and economic programmes to improve the conditions of the disadvantaged in society in particular.

The three references of legitimacy of the nation-state have begun to deteriorate along with the globalization process. Globalization, which is not a new fact yet has gained a great pace and various new dimensions recently, has engendered the economic and political borders between countries to be indistinct, the emergence of both affinities and differences in cultural, political and social spheres, the advent of liberal tendency and the more interdependence of the nation- states. All these changes and transformations have had deep impact on the nation-state. The concept of the nation-state has had to share some of its means and power with some other political and economic agents.

Such power loss of the nation-state brought about the erosion and crisis of legitimacy on the one hand, and mooted the question of which political principles is the future to be formed by on the other hand. It is to be specified urgently that a certain and absolute answer to satisfy almost everybody has not been found in arguments carried out in this sense. The aim of this study is to comprehend and make contributions to discussions ongoing and expected to endure longer.

The study consists of four chapters: In the first chapter, the concept of legitimacy has been clarified and the changes of the references of legitimacy in the course of history have been examined. In the second chapter, the comprehensive sources of the form of state and of the modern-state have been examined firstly, and an analysis on the model of the nation-state as a modern fact secondly. In this chapter, the truth of the concept of nation that is the reference of sovereignty and legitimacy in the nation-state has been expounded and then a discussion of whether this corresponded to a natural data or something built. The third chapter consists of two sections. In the first section, the references of legitimacy (security, citizenship, and social state) of the nation-state have been examined in detail. In the second section, the subject of globalization, which undermines the references cited above and symbolizes a social change, has been dealt with. The fourth, the last, chapter consists of two sections as well. The first section argues how the nation-state has lost its ground of legitimacy in terms of economic and political deterioration in the wake of globalization. The second section argues the possible new criteria of legitimacy and the pursuance of the formation of the future society and the major parameters of this endeavor.

## KISALTMALAR

<b>AB</b>	: Avrupa Birliği
<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>AET</b>	: Avrupa Ekonomik Topluluğu
<b>AGIT</b>	: Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı
<b>AİHM</b>	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
<b>ASPD</b>	: Alman Sosyal Demokrat Partisi
<b>AT</b>	: Avrupa Topluluğu
<b>AÜHF</b>	: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
<b>AÜSBF</b>	: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
<b>BM</b>	: Birleşmiş Milletler
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>b.y</b>	: Bulunduğu Yayın
<b>DB</b>	: Dünya Bankası
<b>der</b>	: Derleyen
<b>ETA</b>	: Euskadi Ta Askatasuna (Bask Vatanı ve Özgürlük)
<b>FAO</b>	: Food and Agriculture Organisation (Birleşmiş Milletler Gıda ve Tarım Örgütü)
<b>GAİD</b>	: Genel Alman İşçi Derneği
<b>GSYİH</b>	: Gayri-safi Yurtiçi Hasıla
<b>Haz</b>	: Hazırlayan
<b>HFSA</b>	: Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
<b>IAEA</b>	: International Atomic Energy Agency (Uluslararası Atom Enerjisi Kurumu)
<b>ICC</b>	: International Criminal Court (Uluslararası Ceza Mahkemesi)
<b>IMF</b>	: International Monetary Found (Uluslararası Para Fonu)
<b>İBÜ</b>	: İstanbul Bilgi Üniversitesi

<b>IRA</b>	: Irish Republican Army (İrlanda Cumhuriyet Ordusu)
<b>İHAS</b>	: İnsan Hakları ve Temel Özgürlükleri Korumak İçin Avrupa Sözleşmesi
<b>İÜ</b>	: İstanbul Üniversitesi
<b>İÜHF</b>	: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
<b>KGB</b>	: Komitet Gosudarstvennoy Bezopasnosti (= Devlet Güvenlik Komitesi, Sovyet Gizli Servisi)
<b>LDT</b>	: Liberal Düşünce Topluluğu
<b>MEB</b>	: Milli Eğitim Bakanlığı
<b>NATO</b>	: North Atlantic Treaty Organisation (Kuzey Atlantik İttifakı)
<b>NGO</b>	: Non-Government Organisation (Hükümet Dışı Kuruluşlar)
<b>OECD</b>	: Organisation for Economic Co-operation and Development (Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı)
<b>RAF</b>	: Roten Armee Fraction (Kızıl Ordu Fraksiyonu)
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>SSCB</b>	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
<b>STK</b>	: Sivil Toplum Kuruluşları
<b>TİB</b>	: Türkiye İş Bankası
<b>TDK</b>	: Türk Dil Kurumu
<b>UNDP</b>	: United Nations Development Programme (Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı)
<b>UNESCO</b>	: United Nations Education, Scientific and Cultural Organisation (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü)
<b>vb.</b>	: ve benzeri
<b>vd.</b>	: ve devamı
<b>WTO</b>	: World Trade Organisation (Dünya Ticaret Örgütü)
<b>y.h.</b>	: Yayına Hazırlayan
<b>YKY</b>	: Yapı Kredi Yayınları

<b>ÖZET</b> .....	I
<b>ABSTRACT</b> .....	III
<b>KISALTMALAR</b> .....	V
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	VII

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **MEŞRULUK**

<b>I. Giriş</b> .....	1
<b>II. Meşruluk Ve Hukuk</b> .....	6
<b>III. Meşruluk Ve Siyaset</b> .....	10
A. Siyasetin Tanımı.....	10
B. İktidar Ve Otorite.....	18
<b>IV. Meşruluk Kavramı</b> .....	20
<b>V. Meşruluk Ve Meşrulaştırma</b> .....	23
<b>VI. Meşruluk Kaynakları</b> .....	28
A. Klasik Meşruiyet Kaynakları.....	29
1. Din.....	29
2. Gelenek.....	34
3. Karizma.....	37
B. Modern Meşruluk Kaynakları.....	40
1. Siyasetin Yere İnmesi: Machiavelli.....	41
2. Yeni Meşruiyet Dayanaklarının Menbarı: Sosyal Sözleşme.....	48
a. Güvenlikte Aranılan Huzur: Hobbes.....	52
b. Bireyin Ve Özgürlüğün Savunusu: Locke.....	64
c. Toplumun Ve Eşitliğin Taçlandırılması: Rousseau.....	72
<b>VII. Bir Meşrulaştırma Aracı Olarak İdeoloji</b> .....	86
A. İdeoloji.....	87
B. İdeoloji Ve “Son” Arayışları.....	96
C. İdeoloji, Siyaset Ve Meşrulaştırma.....	106
<b>VIII. Meşruluk Ve Yasallık</b> .....	109



A.Hukuksal Olarak Meşruluk Ve Yasallık.....	110
B. Siyasal Olarak Meşruluk Ve Yasallık.....	114

## İKİNCİ BÖLÜM

### ULUS-DEVLET

<b>I. Devletin Tanımı.....</b>	<b>117</b>
<b>II. Devletin Kökeni.....</b>	<b>122</b>
<b>III. Modernite.....</b>	<b>131</b>
<b>IV. Modern Devlet.....</b>	<b>133</b>
<b>V. Ulus-Devlet.....</b>	<b>145</b>
A. Ulus-Devlet Ve Egemenlik.....	150
B. Egemen “Ulus”un Niteliği: Doğal Bir Veri mi Yoksa İnşa Edilmiş Bir Ürün mü?.....	153
1. Ulus, Doğal Bir Şeydir!.....	156
2. Ulus, Modernitenin Ürünüdür!.....	160
a. Renan.....	162
b. Weber.....	165
c. Deutsch.....	169
d. Anderson.....	171
e. Gellner.....	173
f. Hobsbawm.....	177
g. Schnapper.....	183
h. Giddens.....	186
3. Doğallık İle Modernlik Arasındaki Gerilimi Aşma Çabası: Smith.....	188
<b>VI. Ulus, Devlet ve Milliyetçilik.....</b>	<b>202</b>
<b>VII. Milliyetçilik ve Ulus İnşa Etme Mekanizmaları.....</b>	<b>213</b>
A. Eşitliğe Dayalı Kurallar Koymak.....	216
B. Dil Birliği.....	217
C. Zorunlu Eğitim Ve Zorunlu Askerlik.....	220
D. Irkçılık.....	226
E. Diğer Mekanizmalar: Din, Medya, Spor.....	232

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**ULUS DEVLET, MEŞRULUK ve KÜRESELLEŞME**

**ALT BÖLÜM 1 – ULUS DEVLETİN MEŞRULUĞU**

<b>I. Ulus Devlet Ve Meşruluk.....</b>	<b>238</b>
<b>II. Ulus-Devletin Meşruluk Dayanakları.....</b>	<b>241</b>
A. Güvenlik.....	242
1. Ordu.....	243
2. Polis.....	246
3. Hapishaneler.....	249
4. Silahtan Arındırma.....	252
B. Yurttaşlık.....	255
1. Ulus-Devlet ve Yurttaşlık.....	262
2. Yurttaşlığın Boyutları.....	267
a. Üyelik Olarak Yurttaşlık.....	268
b. Statü Olarak Yurttaşlık.....	270
c. Evrensel Eşitlik Olarak Yurttaşlık.....	273
C. Sosyal Devlet.....	277
1. Sosyal Devletin Tarihsel Arka Planı: Sanayi Devrimi.....	278
2. Ekonomik İlerleme.....	283
3. Devlet Müdahalesi.....	285
4. Sosyal Devlet Politikaları	292

**ALT BÖLÜM 2 – KÜRESELLEŞME**

<b>I. Küreselleşmenin Tarihselliği.....</b>	<b>298</b>
<b>II. Küreselleşme Kavramı.....</b>	<b>305</b>
<b>III. Küreselleşme – Yerelleşme.....</b>	<b>310</b>
<b>IV. Küreselleşmeyi Sağlayan Ve Hızlandıran Faktörler.....</b>	<b>316</b>
A. Yeni Teknolojik Devrim.....	317

B. Göç.....	325
C. Global Tehditler.....	328
<b>V. Küreselleşmenin Aleyhtarı Veya Lehdarı Olmak.....</b>	<b>330</b>
A. Küreselleşme Aleyhtarlarının Argümanları.....	330
B. Küreselleşme Taraftarlarının Argümanları.....	334
C. Küreselleşmenin Kaçınılmazlığı.....	343

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ALT BÖLÜM 1 - KÜRESELLEŞMENİN ULUS-DEVLETE ETKİLERİ

<b>I. Ulus-Devletin Ekonomik Gücünün Zayıflaması.....</b>	<b>348</b>
<b>II. Ulus-Devletin Egemenliğinin Aşınması.....</b>	<b>355</b>
<b>III. Ulus-Devletin Meşruluk Zeminlerini Kaybetmesi.....</b>	<b>361</b>
A. Güvenlik Açığı.....	362
1. Güvenlik Siyasetinin Güvensizlik Doğurması.....	362
2. Göçlerin Artması, Teknolojinin Ve Silah Sanayinin Gelişmesi.....	367
3. Siyasi Şiddet Hareketleri.....	368
4. Özerklik Kaybı.....	370
5. Kutsallık Atfedilen Değerlerin İtibar Yitimi.....	371
B. Yurttaşlık Krizi.....	373
1. Yurttaşlığın Handikapları.....	374
2. Yurttaşlığın Sorgulanması.....	381
3. Yurttaşlığın Sorgulanmasının Ulus-Devleti Güçsüzleştirici Etkisi.....	384
C. Sosyal Devletin Zaafiyete Uğraması.....	390
1. Sosyal-Devletin Genişlemesi.....	391

2. Sosyal Devletin Geri Çekilmesi.....	394
--	-----

## **ALT BÖLÜM 2 – MEŞRUIYETTE YENİ ARAYIŞLAR**

<b>I. Ulus-Devletin Mevcut Görünümü.....</b>	<b>404</b>
<b>II. Geleceğe Dair Öngörüler.....</b>	<b>407</b>
A. Gelecek Belirsizdir!.....	408
B. Geleceğin Dünyasında Ulus-Devlete Yer Yoktur!.....	411
C. Geçmiş Gibi Gelecek de Ulus-Devletindir!.....	417
D. Görülür Gelecekte Ulus-Devlet Var Olacaktır Ama Ciddi Manada Değişerek!.....	425
<b>III. Meşrulukta Yeni Ölçütler.....</b>	<b>431</b>
<b>SONUÇ YERİNE.....</b>	<b>449</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>453</b>

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MEŞRULUK

#### I. GİRİŞ

Siyasal yönetim düzenlerinin tümünde bir “yöneten” ve “yönetilen” ayrışmasının varlığı, tarihi bilgi ve deneyimle sabittir. Her toplumda, bir tarafta, devlet iktidarını ele geçirip bu iktidar sayesinde insanların hayatları üzerinde söz sahibi olan ve onların yaşamlarını doğrudan etkileyecek kurallar koyup bunları tatbik eden “yöneten” bir “azınlık” varken; diğer tarafta da kendileri dışında konulan bu kurallara uyan/uymak zorunda olan “yönetilen” bir “çoğunluk” vardır. Bu olgusal durum, siyasetin ve hukukun halen yanıt üretilmeye devam edilen temel sorusunu ortaya çıkarır: “İktidarın buyruklarına uyulmasının gerekçesi nedir?”

Bu sorunun çözümüne dair görüşler, genel olarak, iki başlık altında toplanabilir: İlk ve Pierson’un ifade ettiği üzere belki de “mükemmelen geçerli olan” radikal görüş; insanları iradeleri dışında bir şey yapmaya zorlayacak herhangi bir geçerli nedenin bulunmadığını bildiren “anarşizm”dir. Bu yaklaşım; insanlara dayatmada bulunmanın haklı çıkarılabileceği hiçbir koşulun var olmadığını belirtir ve bu nedenle de insanların iradelerini fesada uğratan ve onları istemedikleri halde bazı davranışları yapmak zorunda bırakan devletin hiçbir zaman meşru olamayacağını savunur.<sup>1</sup>

Siyasal düşünüşün ilk dönemlerinden beri pek çok bireyin düşüncelerinde anarşist nüveler bulmak mümkün olmakla birlikte, devletsiz bir toplum savını ilk öne süren siyasal kuramcı Godwin; kendisini anarşist olarak niteleyen ilk kişi de

---

<sup>1</sup> Christopher PIERSON; *Modern Devlet*, Çeviri: Dilek Hattatoğlu, Çiviyazıları, 2000, İstanbul, s. 47.

Proudhon olmuştur.<sup>2</sup> Ona göre; “**Toplumda en yüksek düzen, düzeyi en yüksek düzeyde bireysel özgürlükle açıklanır, yani tek kelimeyle anarşiyle.**” Özgürlüğün en yoğun biçimini, iktidarın mutlak anlamda olumsuzlanmasıyla birleştiren bu formül, anarşizmin ufkunu ve tahayyül dünyasını berrak bir şekilde ortaya koyar.<sup>3</sup>

Özgürlüğü iktidarın olumsuzlanmasıyla eşdeğer gören Proudhon, modern siyasal düşüncenin başlangıç parametrelerini alt-üst ederek işe başlar. Ona göre filozoflar, kendi siyasal yönetim biçimlerini düzenlemek ve haklı kılmak için, iktidarın neden var olması gerektiğini anlatarak işe başlamışlardır. Oysa yapılması gereken, devrimci bir başkaldırıyla siyasal sorgulamayı ters-yüz etmektir: “Neden benim üzerimde hüküm sürmek ve beni yönetmek istiyorsunuz?”<sup>4</sup> Biri üzerinde hüküm sürmenin ve onu yönetmenin meşru bir temeli yoktur; bu nedenle otoritenin her biçiminden ama özellikle otoritenin gelişiminde en yüksek basamağı ifade eden devlet otoritesinden kurtulmak gerekir. Anarşistlerin her tür otoriteyi reddetmeleri şart değildir; pek çok anarşist, uzmanların (örneğin hekimlerin ve bilim adamlarının) kendi alanlarındaki otoritesini kabullenebilir veya tam anlamıyla demokratik yollarla alınan ortak kararların ahlaki otoritesini de kabul edebilir. Anarşistlerin otorite eleştirisi; (a) gerçekte özel bir hak isteminde bulunamayacak kişilerin ellerindeki otoriteye, (b) tikel uzmanlık alanlarının ötesine yayılarak insan varoluşunun tümünü kapsayan otoriteye ve hepsinden önemlisi (c) emirlerini zorla dayatan otoriteye yöneliktir. Devletin her üç anlamda da suçlu olduğu açıktır; bu nedenle anarşizmin eleştirisi okları, toplumsal zorlamanın icra edilmesini sağlayan diğer hiyerarşik otorite biçimlerini de dışarıda tutmamakla birlikte (kilise, ordu, bürokrasi, parlamento, vs...), en çok devleti hedef alır.<sup>5</sup> Devlet iktidarına karşı bu hasmane tutum en net ifadesini Proudhon’un sözlerinde bulur:

---

<sup>2</sup> **David MILLER;** “Anarşizm”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırac, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I.Cilt Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 26.

<sup>3</sup> **Pierre BOURETZ;** “Anarşizm”, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul, s. 58.

<sup>4</sup> **BOURETZ;** s. 58.

<sup>5</sup> **MILLER;** Anarşizm, s. 27.

“Yönetilmek; belirtilen, kaydedilen, üye yazılan, vergilendirilen, ölçülen, sayılan, değerlendirilen, ehliyet verilen, yetki verilen, öğütlenen, yasaklanan, reforma tabi tutulan, düzeltilen, cezalandırılan her eylemde her işlemedir. Kamu yararı kisvesi altında ve genel çıkar adına katkıda bulundurulmak, eğitilmek, fidyelendirilmek, sömürülmek, tekelleştirilmek, gasp edilmek, limon gibi sıkılmak, gizemleştirilmek, soyulmaktır; o halde en hafif direnişte, ilk şikâyet kelimesinde bastırılmak, cezalandırılmak, aşağılanmak, taciz edilmek, izlenmek suiistimal edilmek, dövülmek, silahsızlandırılmak, susturulmak, hapse atılmak, yargılanmak, suçlanmak, vurgulanmak sınır dışı edilmek, satılmak ihanete uğramaktır; ve tüm bunları taçlandırmak üzere gülünç kılınmak, alay edilmek, tecavüze uğramak, onursuzlaştırılmaktır. Hükümet budur, adaleti budur; ahlakı budur.”<sup>6</sup>

Devlet iktidarını meşru kılmak için genel olarak iki sav öne sürülür; biri devletin toplum yararına birtakım işlevleri yerine getirdiğidir; diğeri ise devletin bireylerin rızasına dayandığıdır. Anarşizm bu iki meşruluk dayanağını da reddeder. İlk sava anarşistler, devletin yerine getirdiği görevlerin büyük bir kısmının, yurttaşların çıkarları için değil, sadece devletin kendi çıkarları için gerekli olduğunu belirterek karşı çıkarlar. Örneğin; devletin ulusal savunma görevini yürütmesindeki esas saik kendi egemenliğini diğer devletlere karşı korumaktır. Kişisel koruma gibi diğer işlevler ise devlete gerek kalmaksızın, bireysel olarak veya yerel cemaatler aracılığıyla yerine getirilebilir. Anarşistlerin ikinci sav hakkındaki eleştirileri ise; rızanın ne zaman alındığının varsayıldığı ve şimdi rızalarını geri çekmeyi deneyen bireylerin başlarına nelerin gelebileceği noktalarında yoğunlaşır.<sup>7</sup> Uygulamalarına rızasının olmadığını açıkça seslendirenlere karşı devletin hayırhah emeller beslemeyeceği açıktır.

---

<sup>6</sup> Gerd REINHOLD/Siegfriede LAMNEK/Helga RECKER; Soziologische Lexion, Oldenbourg, 1997, München’den aktaran **Kadir KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme**, Ötüken Yayınları, 2004, İstanbul, s. 147.

<sup>7</sup> **MILLER**; Anarşizm, s. 27.

Anarşistler, demokratik yönetimlerin rıza ürettikleri ve dolayısıyla rızaya dayandıklarına dair görüşleri de iki açıdan reddederler. Öncelikle anarşistlere göre; demokratik mekanizmalar (örneğin seçim), halkın gerçek düşüncelerinin aksetmesini sağlayan bir özellik taşımazlar, aksine bunlar, egemen sınıfın şu veya bu üyesini desteklemesi için halkın kandırılmasına yararlar. Bu nedenle yönetilenlerin, seçimlerin sonuçlarına bakarak yönetilmeye samimi olarak razı oldukları kabul edilemez. Ama daha önemlisi demokrasi düşüncesinin, çoğunluğun azınlık üstünde baskı kurmasını sağlayacak bir potansiyeli barındırmasıdır. Anarşizmin özü, bir toplumsal düzende bireysel özgürlüğü maksimum seviyeye çıkarmaktır. Esas budur, bu nedenle bireyin özgürlüğünün her türlü güç odağına karşı korunması gerekir. Oysa demokrasiler çoğunluğa tabiidir; kurallar çoğunluğa sahip olanlarca belirlenir ve onlar bu güçlerini kullanarak azınlıkta olanların ve dolayısıyla bireylerin özgürlük çitalarını aşağı çekebilecekleri gibi yerle yeksan da edebilirler. Çünkü çoğunluk fikri Proudhon'a göre "inanç ya da güçten daha rasyonel, daha otantik, daha ahlaksal bir şey" sunmaz.<sup>8</sup>

Siyasal anarşizmden daha köktenci bir niteliğe sahip olan felsefi anarşizmin esası ise, her türlü "meşru" otorite tasarımını reddetmek ve bireyin ahlaki özekliliğini sağlamak, bir başka ifadeyle "**kendi yazgısını başkalarının eline bırakmamak**"tır.<sup>9</sup> Öğretinin sözcülerinden Wolff'a göre; bireyin kendisini belirlemesini deyimleyen moral otonomi ile devlet iktidarı arasında, çözüme bağlanması imkânsız bir uyumsuzluk söz konusudur. Devlet devasa bir güçtür; birey ise ona kıyasla son derece güçsüzdür. Bu nedenle insanlar kendi ahlaki öncülleriyle çatışsa dahi, karşısında korumasız ve güçsüz oldukları devletin isteklerini, ya ondan korktukları için ya da başka türlü davranma olanakları bulunmadığı için yerine getirirler. Devletin emirlerine bu şekilde itaat etmek, belki basiretli olabilir ama ahlaki olmaz. Çünkü bu

---

<sup>8</sup> **BOURETZ**; s. 59.

<sup>9</sup> **G. W. SMİTH**; "Siyasal Yükümlülük", Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırış (b.y: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 306; **Otfried HÖFFE**; "Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır: Tabii Adaletin İkilemi", Çeviri: Özgür Türesay, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara, s. 324.



kaçınılmaz olarak kişisel özerkliğin azalması demektir. Otoriteye sırf devletten geldiği için boyun eğmek Kantçı anlamda ahlaki özgürlüğü bertaraf etmek demektir.<sup>10</sup> Bu nedenle devlet iktidarının hüküm sürdüğü her yerde, moral otonominin ihlali kaçınılmazdır; dolayısıyla her devlet gayri-meşrudur. Wolff; buradan hareketle, “Anarşizm doktrinini benimsemenin ve kategorik olarak bir kişinin diğeri üzerindeki meşru otorite iddiasını reddetmenin dışında bir alternatif” bulunmadığını belirtir.<sup>11</sup>

Anarşist öğretisi, siyasal otoriteye otomatik ve düşünmeksizin boyun eğmenin ahlaki tehlikelerini anımsattığı için büyük bir önem taşır. Fakat bu öğretinin mevcut sorunlara çözüm olabileceği de kuşkuludur. Gellner, sanayi toplumlarının aşırı derecede büyük ve alıştıkları yaşam düzeyi inanılmayacak kadar karmaşık bir genel işbölümü ve işbirliğine bağlı olduğunu hatırlatır. Elbette bu işbirliğinin bir kısmı uygun koşullar altında, merkezi bir otoriteye ve yaptırıma gerek kalmadan kendiliğinden gerçekleşebilir. “Ama tümünün bu şekilde ebediyen kendiliğinden herhangi bir zorlama ve denetim olmadan gelişeceğini düşünmek, inanırılığın sınırlarını hoş görülemeyecek ölçüde zorlamak olur.”<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> **Norman BARRY; Modern Siyaset Teorisi**, Çeviri: Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin Liberte Yayınları, 2004, Ankara, s. 66.

<sup>11</sup> **Zühtü ARSLAN**; “Anayasalar ve Meşruluk Sorunu”, (b.y: 21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye’de Siyasal Hayat, Editörler: Adnan Küçük/Selahaddin Bakan/Ahmet Karadağ), Cilt 1, Aktüel Yayınları, 2005, İstanbul, s. 28. “Anarşizmin mottosu: **‘Olmaya Devlet Cihanda!’** Sözüün devamını bekleyenler yanılırlar. Anarşizmin bugüne kadar yapılmış belki de en özlü tanımı, onun Türkiyeli taraftarlarının bu sloganında somutlaşmaktadır. Onlara göre en iyi devlet, ne sosyalistlerin proletarya diktatörlüğüdür, ne de liberteryenlerin proletarya diktatörlüğü. **En iyi devlet hiç olmayandır.** Onların sınıfsız ve devletsiz topluma geçmek için ne kadar süreceği belli olmayan ‘aşamalardan geçmeye’ zamanları ve iyi bir amaca (devletsiz topluma) ulaşmak için kötü biraraca (demokratik devlete veya proletarya diktatörlüğüne) katlanmaya niyetleri yoktur. **Devletin iyisi olmaz; onun varlığı gayri-ahlakidir.”** **Bekir Berat ÖZİPEK**; “Devlet”, (b.y: Siyaset, editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara, s. 88.

<sup>12</sup> **Ernest GELLNER; Uluslar ve Ulusçuluk**, Çeviri: Büşra Ersanlı Behar/Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, 1992, İstanbul, s. 25–26.

Bir başka deyimle anarşizm, gerek yerel gerek küresel düzlemde yaşanan güncel politik dertlere deva olma noktasında pratik bir değer ifade etmekten uzaktır. Bu nedenle anarşist yaklaşımın karşısında yer alan ve insanların, devletin buyruklarına riayet etmelerinin nedenini devletin “meşru” olmasına bağlayan bir başka görüş bulunmaktadır. Çoğunluğu ifade eden bu ikinci görüş; kendilerini siyasal ve hukuki düşünce yelpazesinin değişik yerlerinde konumlandıran, son derece zengin bir teoriysen portföyüne sahiptir. Bu meşruluk teorisyenleri, içinden geldikleri siyasi ve hukuki geleneğin karakterine bağlı olarak, devlete ve meşruluğa farklı anlamlar yükleseler de, nihai analizde; devletin bazı niteliklerle donatılması halinde, devlet otoritesi ile bireysel otonomi arasındaki gerilimin giderilebileceğini ve böylece meşruluk kazanacak olan devlete insanların itaatini sağlanabileceğini ileri sürerler.<sup>13</sup>

İnsanların meşru devlete itaat yükümlülüklerinin bulunduğu belirtildiğinde, kaçınılmaz olarak akla birtakım sorular gelir: Meşruiyet nedir, nereden kaynaklanır? Bir devleti meşru kılan ölçütler nelerdir? Meşru olduğu savlanan bir devlete karşı tam olarak ne ölçüde ve hangi bakımlardan itaat etmek gerekir? Bu sorular, hukukun ve siyasetin ana meseleleridir ve biraz abartmak pahasına olsa da denilebilir ki; bütün bir hukuk ve siyaset tarihi, bunların çözümlenmesine yönelik çabalarla örülmüştür.

## II. MEŞRULUK VE HUKUK

Yönetim erkini elde edip kendince bir düzen kurmak ancak “güçlü olmak” ve “güç sahibi bulunmakla” mümkün olduğundan, tarihteki en önemli konulardan biri “kimin en güçlü olduğu”dur. Fakat “güç”ün öneminin bu şekilde teslim edilmesi; tarihteki tek önemli mevzuunun en güçlüünün kimliğinin tespiti olduğu anlamına gelmez. Sadece kimin “en güçlü olduğu” değil, aynı zamanda bu gücün meydana getirdiği düzenin meşruiyetini nereden aldığı da büyük bir öneme sahiptir. Çünkü insanlar hiçbir dönemde içinde buldukları düzenlere körü körüne biat etmemiş;

---

<sup>13</sup> Leslie LIPSON; *Demokratik Uygarlık*, Çeviri: Haldun Gülalp/Türker Alkan, TİB Yayınları, 1984, Ankara, s. 471.

bilakis her zaman düzenin normlarını ve uygulamalarını, çeşitli ölçütler kullanarak meşruluk sorgulamasına tabi tutmuşlardır. Elbette bu sorgulama, farklı mekân ve zamanlarda, farklı şiddet ve yoğunlukta gerçekleşmiştir. Ama insan toplumları her daim, şu veya bu ölçüde, meşruiyet sorunu üzerinde düşünmek ve bu sorunla yüzleşmek zorunda kalmışlardır.<sup>14</sup>

Tarihsel süreklilik içinde taşıdığı bu önem, meşruiyet sorununu, hukukun öncelikli konularından biri haline getirmiştir.<sup>15</sup> Hukuk felsefesinde meşruiyetin neden merkezi bir konum işgal ettiği şu şekilde izah edilebilir: “En güçlü kavramı” hukukta, belirli bir insan topluluğunda, belirli bir ülkede, belirli bir zamanda siyaset alanında en güçlü olan kişi demektir.<sup>16</sup> Bu gücü meydana getiren kaynaklar farklı olabilir. Güç; sadece maddeye, sadece zekâya, sadece cebre veya sadece propagandaya dayanabilir veyahut bunların terkibinden temin edilebilir.

Bazı hukuk akımları, hukuku “en güçlünün hakkı” ile aynı anlamda kullanmışlardır. Bu fikri benimseyenlerin indinde güç, “hak”tan üstündür. Bu nedenle toplumsal hayata dair kuralların belirlenmesinde ve biçimlenmesinde “hak”ın esamesi okunmaz; bu alanın egemeni güçtür. Hukuk, “en güçlünün hakkı” ile bir tutulduğunda; güç, “**hukukun en yüksek normu**” olarak taltif edilir. Buna karşılık adalet, “**zayıfların uydurması**” biçiminde algılanır ve küçümsenir; hukuka ise “**kuvvetin süslü bir örtüsü**” olmaktan öte bir değer atfedilmez.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> **William E. CONNOLY**; “Meşruiyet”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırac, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 129.

<sup>15</sup> “Meşruluk konusu, soyut bir meşgale veya spekülâtif bir eğlence değildir. O, hukukun gerekli bir parçasıdır ve onun hukuk uygulayıcıları için gerekliliğiyasa koyucular için olandan daha az değildir. Zira bütün yasalar, bütün düzenleyici işlemler, az ya da çok, doğrudan hukukun amaçları ve sonuçları ile ilgili olmak durumundadır.” **CHAMBERS ENCYCLOPEDIA**; Legal Theory, Vol. VII, George Newners Ltd., 1964, London, s. 443.

<sup>16</sup> **Ernst HIRSCH**; **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, AÜ Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, 1996, Ankara, s. 117.

<sup>17</sup> **HIRSCH**; **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi**, s. 289.

Hukukun güç ile eşitlemesi, aslında hukuku inkârla eşanlamlıdır. Çünkü böyle bir kuramın kabul edilmesi, Hirsch'in deyimiyle, "... **gerçekte yumruk hakkının meşru kabul edilmesi**" manasına gelir ki, bunun hukuk idesiyle çatıştığı açıktır.<sup>18</sup> Hukuk, "en güçlü" ve "en güçlünün hakkı" ile özdeşleştirilemez. Böyle bir özdeşleştirme yapıldığı takdirde; "doğru" ile "yanlış", "haklı" ile "haksız" eylemler arasında bir ayırım yapmak ve sonuç olarak "adalet" ile "adaletsizlik" arasında bir tercihte bulunmak imkânı kalmaz. Bu nedenle hukuk, güç ile eşitlenemez; tam tersine hukuk, Vechio'nun deyimiyle, "bir kıymetler zümresine mensuptur."<sup>19</sup> Bilindiği üzere; ahlak gibi, moda gibi, gelenek gibi sosyal düzen kuralları; insanların karşılıklı sosyal bağımlılıkları ve karşılıklı yaşamsal bağlarından doğarlar ve insani beraberliğin devamını ve istikrarını temin ederek toplumsal yaşamı düzenleme amacını güderler. Bu bağlamda hukuk da bir sosyal düzen kuralıdır; ama hukuku diğerlerinden ayırmayı mümkün kılan iki özellik vardır: Hukuk bir taraftan iktidar ilişkilerinin düzenlenmesi, yönlendirilmesi ve değiştirilmesi için alınan önlemlerin ve yapılandırılan kurumların tekelden işletilen bir yaptırım mekanizması aracılığıyla, korunması, icrası ve zorlayabilme imkânını içerir; diğer taraftan da bu önlemlerin ve kurumların meşruiyetiyle ilgilidir.<sup>20</sup> Bu meşruiyet sorgulaması ise bir kıymet/değer üzerinden yapılır. Bir kıymete/değere yönelik olması hukukun; mümkün olan hareketler arasında haklı (meşru) olanları, haksız (gayrimeşru) olanlardan ayırmayı mümkün kılacak ölçütleri ihtiva etmesini mecburi kılar.<sup>21</sup>

Ancak bir eylemi/düzeni meşrulaştıracak/haklılaştıracak ölçütünün ne olduğunun tayini zor bir iştir ve hukuk felsefesi bu konuda iki temel güçlük karşılıdır: İlk güçlük; meşruiyeti temin eden ölçütler hakkında hukukta bir yeknesaklığın mevcut olmamasıdır. Özbilgen; meşruiyet meselesinin çözümü için

---

<sup>18</sup> **HIRSCH**; Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, s. 289.

<sup>19</sup> **Giorgio DEL VECHIO**; Hukuk Felsefesi Dersleri, Çeviri: Sahir Erman, İÜ Yayınları, 1952, İstanbul, s. 279.

<sup>20</sup> **Ernst HIRSCH**; "İktidar ve Hukuk", Çeviri: Hayrettin Ökçesiz, HFSA, Sayı 1, Alkım Yayınevi, 1997, İstanbul, s.303

<sup>21</sup> **DEL VECHIO**; s. 278.

hukukta başlıca üç farklı fikrin bulunduğunu bildirir: İnsan kişiliğini esas alan **rasyonalist** görüş; sosyal şartlara önem veren **sosyolojik** görüş ve şekli ölçütlere dayanan **pozitivist** görüş.<sup>22</sup> Bu hukuk doktrinlerinin her birinin farklı meşruluk ölçütleri vardır. Örneğin bir rasyonalist (örneğin Kant) bir eylemi, ancak söz konusu eylem bireylerin vazgeçilmez, devredilmez ve evrensel nitelikli değerlerine (örneğin hürriyete) uygun olduğu müddetçe meşru kabul eder. Buna mukabil hukukun ancak sosyal bir hayatın içinde var olabildiğini ve varlığını idame ettirdiğini savunan bir sosyolojik düşünce taraftarı (örneğin Durkheim, Duguit); meşruiyeti, bireyin haiz bulunduğu birtakım haklarda aramanın yanlış olduğunu bildirir. Ona göre bir eylem; sosyal yapıyla tezat teşkil etmediği ve sosyal dayanışmaya katkıda bulunduğu nispette meşrudur. Bir pozitivist (örneğin Kelsen) ise, eylemin yürürlükteki mevzuata aykırı düşmemesini, meşruiyeti için yeterli görür. Hiç kuşkusuz, bu farklı meşruluk kıstaslarının baz alınması, bunlar üzerinden farklı düzen inşalarını da beraberinde getirir.

İkinci güçlük; zaman içinde meşruiyet ölçütlerinin kaçınılmaz bir biçimde değişmek zorunluluğuyla yüz yüze gelmeleridir. Toplumlar sürekli bir değişim içerisinde yaşarlar. Değişim dinamiklerinin avantajlı ve dezavantajlı olan kesimlerin konumlarını farklılaştırması ölçüsünde, toplumsal kesimlerin talepleri değişir, çeşitlenir ve buna bağlı olarak da toplumda yeni mutabakat arayışları boy verir. Bu ise, daha önce meşruiyeti sağlamaya gücü yeten ölçütlerin zorlanmasına ve artık eski işlevlerini yerine getirememelerine neden olur. Değişimin hızına ve taleplerin gücüne bağlı olarak, ya varolan meşruluk ölçütünün yerine yeni bir ölçüt geçer, ya da en azından mevcut ölçütün içeriği ciddi bir dönüşüme uğrar. Özellikle günümüzde olduğu gibi, hızına erişilmesi imkânsız değişimlerin yaşandığı zaman aralıklarında, meşruiyet ölçütlerinin değişimi daha yaygın ve daha çabuk gerçekleşir; dolayısıyla da meşruiyet sorunu daha can yakıcı bir hale gelir.

---

<sup>22</sup> **Tarık ÖZBİLGİN; Hukukta Meşruiyet Meselesi Üzerine Bir Deneme**, Anıl Matbaası, 1960, İstanbul, s.13

Bu iki güçlük, yani meşruiyetin farklı tabanlarda aranması ve meşruiyet kıstaslarının zamanla değişmesi, birbirine tezat teşkil eden sosyal düzenlerin aynı anda meşruiyet iddiasında bulunmaları gibi ciddi bir sorunu da beraberinde getirir. Bu sorunun tarih boyunca insanlığın tümünü yakından ilgilendirdiğine kuşku yoktur. Zaten hukuk felsefesi çalışmalarında öteden beri meşruiyet üzerinde yoğun düşünsel mesai sarf edilmesinin nedeni de, dünden bugüne insanlığı meşgul eden ve kuvvetle muhtemeldir ki yarın da meşgul edecek olan bu sorunun halline yönelik öneriler üretmektir. Özbilgen; hukuk felsefesinin başlıca ödevinin meşruluk üreten ölçütlerin incelenmesi olduğunu belirtir ve bunun hukuk felsefesinde ne derece önem arz ettiğini şöyle açıklar: “Kanaatımızca hukuk felsefesinin tatbiki yönden karşılamakla mükellef bulunduğu en mühim ve hatta yegâne ihtiyaç, meşruiyet meselesinin halline esas teşkil edecek olan kıstasların taharrisi (araştırılması) keyfiyettir.”<sup>23</sup>

### III. MEŞRULUK VE SİYASET

#### A. SİYASETİN TANIMI

Siyaset, Arapça bir kelimedir ve köken itibariyle “**at eğitimi**” anlamına gelir, at bakıcısı olan “seyis”in de kökeni aynıdır. Eski Mısır’ın taş kabarmalarında, Tanrı-Kral olan firavunlar, bir ellerinde kamçı diğer ellerinde dizginlerle tasvir edilmişlerdir. Siyasetin, Türk-İslam geleneğinde ise ikili bir anlamı vardır: Siyaset hem “devlet yönetme sanatı”nın, hem de “devlete karşı işlenen suçlara verilen cezalar”ın veya “kamu düzenini sağlamak için uygulanan cezalar”ın adıdır. Osmanlı geleneğinde bu gerekçelerle verilen ölüm cezaları için “siyaseten katl” veya sadece “siyaset” kelimeleri kullanılmıştır.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> ÖZBİLGİN; s. 7.

<sup>24</sup> Mümtaz’er TÜRKÖNE; “Siyaset Nedir?”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara, s. 4-5.

Siyasetin İngilizce karşılığı “**politics**”tir ve bu kelime Eski Yunancadan türetilmiştir. **Politiké**, Yunan kentinin, **polis’in** işlerini çağırır.<sup>25</sup> Polis, her şeyin başı ve sonu olan şehir devletini ve insanların yurttaşı olmaktan gurur duydukları bir siyasi modeli ifade eder. Bireye iltifat edilmediği ve bireysel meselelerin gündeme getirilmesinin na hoş karşılandığı bu siyasi model, birincil derecede kamu ve kamusal meselelerle ilgiliydi.<sup>26</sup> Polis, kendisinden önceki Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının aksine, yurttaşlarından düzenin kurulması ve kamusal işlerin yürütülmesi sürecine aktif olarak katılmalarını talep ederdi. Sayıları son derece sınırlı olan yurttaşların, “**agora**” denen yaşam merkezinde, kamusal işlerle ilgili olarak yapılan müzakerelere mutlaka iştirak etmeleri gerekirdi. Zira bu kamusal mekânda polis’in ortak işleriyle ilgilenmek, yurttaşlar için hem bir hak, hem de bir görevdi. Bu nedenle siyaset, etimolojik olarak, “**şehir devleti ile ilgili işler**” anlamına gelirdi.

İnsanların toplum halinde yaşamak zorunda olmaları, birçok güçlük ve problemi de beraberinde getirir. Siyaset, insanların birlikte yaşamaktan kaynaklanan sorunlarını gidermek için kullandıkları bir araç, bir süreçtir. Bir başka ifadeyle siyaset, her zaman sorunlara gebe olan toplumsal yaşamı, birlikte yaşanılabilir hale getirmeyi amaçlayan adil ve makul çözümler üretme çabasıdır. Bu manada Erdoğan, siyasetin iki başat özelliğinin olduğunu belirtir: İlki, siyasetin **ampirik bir olgu** olmasıdır. Başkalarıyla birarada yaşama olgusunun bulunduğu her yerde siyaset

---

<sup>25</sup> **Larry ARNHART; Siyasi Düşünce Tarihi Plato’dan Rawls’a**, Çeviri: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2005, Ankara, s. 15. Polis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: **Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitapevi, 1994, Ankara, s. 11–23.

<sup>26</sup> Kamunun, kamusal işlerin ve bunlarla uğraşmanın yüceltilmesi, buna karşın özelin, özel işlerin ve bunlarla meşgul olmanın aşağılanmasını dilde de etkisini göstermiştir. Kamu-özel ayrımının ilk olarak kullanıldığı **Homeros’un İliada ve Odisseia** destanlarında; kamu için “**demios**”, özel için ise “**idios**” sözcükleri kullanılmaktadır. İdios; “bireye ilişkin, kişinin kendisiyle bağlantılı” demektir. Demios ise, “halkla bağlantılı, halka ilişkin” anlamındadır. Dönemin Atina toplumsal yapısında birey olmak, bireysellik, kişiye özgü meseleleri konuşmak iyi bir şey olarak değerlendirilmediğinden “idos” sürekli negatif anlamda kullanılmış hatta İngilizcede “aptal” anlamına gelen “idiot” sözcüğü de bundan türetilmiştir. **İşaya ÜŞÜR**; “Kamuculuk mu, Devletçilik mi?”, Toplum ve Hekim Dergisi, Eylül-Ekim 2001, Cilt 16, Sayı 5, s. 324.

kaçınılmaz olarak vardır ve yine kaçınılmaz olarak insanların yaşamlarına müdahildir. Bilhassa çağdaş toplumlarda -ki bu toplumlar ister veri olarak alınsın ister sözleşmeyle vücuda geldiği farz edilsin- gerçeklik düzeyinde hiç kimse, ampirik bir olgu olarak varolan siyasetin etkilerinden kendini bağımsız tutma kudretine sahip değildir. “Bu bakımdan siyaset, kendini bireye ‘zorlayan’ bir olgudur; kişinin ondan kaçma şansı yoktur.”<sup>27</sup>

Ama siyaset, salt ampirik bir zorunluluk değildir. Siyasetin her türlü değer yargısından azade bir uğraş alanı olduğu söylenemez. Aksine yaşam koşulları üzerinde direkt etkide bulunduğu için siyaset, insanlarca hep bir “amaç” dâhilinde düşünülür<sup>28</sup> ve siyasi alanda bu amaca binaen faaliyette bulunulur. Bu nedenle siyaset ampirik bir olgu olduğu kadar, **amaçlı bir etkinliktir** de. Bu yönüyle siyaset, insanın kendini gerçekleştirmesini sağlayan faaliyetlerden biridir. Bilinçli olarak yapıp eden ve eylemde bulunan bir varlık olan insan; hem kendisini ve hem de yaşadığı çevreyi, değerli bulduğu bazı amaçlar doğrultusunda değiştirme ve dönüştürme istek, irade ve potansiyeline sahiptir. “Etkinliği amaca yönelik bir varlık olmak, insan varlık yapısının ontolojisinin bir özelliğidir. İşte siyaset de bir yönüyle bu amaçlı etkinliğin kendini tarih sahnesinde gösteren boyutlarından biri olarak karşımıza çıkıyor.”<sup>29</sup>

Kadim Yunan’dan bu yana siyaset, herkesin hayatı üzerinde direkt yansımada bulunması ve farklı değerlerden yol alan amaçlı bir etkinlik olması nedeniyle, çok değişik ve hatta bazen birbirine tamamen zıt şekillerde tanımlandı. Örneğin kolektif bir ruh halinin hâkim olduğu Antik Yunan’da, şehir devletiyle ilintili olarak düşünülen siyaset, yurttaşların “olmazsa olmaz” bir uğraşı olarak görülmüş ve üstün bir konuma yerleştirilmiştir. Aristoteles, insanı “siyasal bir hayvan”, siyaseti de “en yüce ve anlamlı insan faaliyet” olarak betimlemiştir. Buna göre siyaset, insanı diğer

---

<sup>27</sup> Mustafa ERDOĞAN; *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara, s. 1-2.

<sup>28</sup> Münci KAPANİ; *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 1989, Ankara, s. 21-22.

<sup>29</sup> ERDOĞAN; *Liberal Toplum*, s. 3.



hayvanlardan farklı kılan, daha açık bir deyimle insanı insan yapan en önemli özelliktir; bu nedenle her yurttaşın, siyasal konularla yakından ilgilenmesi gerekir.<sup>30</sup>

Konsensüse ve ortak değerlere vurgu yapan ve toplum üyelerinin -gerçekte, sadece varlıklı erkeklerin- siyasal işlere mutlak katılımını öngören Aristotelesçi siyaset algılaması, özellikle Büyük İskender'in polis devletlerine galebe çalmasından sonra ciddi bir dönüşüm geçirdi. Şehir devletlerin yerine imparatorluğun egemen model haline gelmesi; yurttaşlığa ve yurttaşın görevlerine yeni anlamların eklenmesi ihtiyacını doğurdu; çeşitli gereksinimlerin karşılanmasını sağlayacak ve devletteki farklı insanların çıkarlarını yeterince temsil edecek yeni siyasal kurumlar inşa etme sorununu ortaya çıkardı. İskender'in yapılanması, kendinden önceki siyasal coğrafya ve siyasi otorite tanımlarına bir meydan okumaydı. Zira oluşturulan büyük bir imparatorluk, insanları polisin, dolayısıyla siyasetin bağlarından kopardı.<sup>31</sup>

Aristoteles'in ayak izlerini takip eden Cicero, siyasetin itibarını iade etmekle yükümlü tuttu kendini. Üstadı gibi Cicero da, insanları devlet kurmak amacıyla biraraya getiren sebebin “insanın doğal içgüdüğü olduğu” kanaatindeydi.<sup>32</sup> Cicero'ya göre; devleti savunmak ve devlete ilişkin işleri yapmak, bireyin ailelerine ve ebeveynlerine karşı olan görevlerinden de daha öncelikli olan en yüce görevdir. Bu

---

<sup>30</sup> “...önümüzdeki, yalnızca bir işbirliği yapıp yapmama sorun değildir; çünkü besbelli ki **insan** arının ya da topluluk içinde yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda **siyasal bir hayvandır.**” **ARISTOTALES; Politika**, Çeviri: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, 1993, İstanbul, s. 9

<sup>31</sup> **Donald G. TANNEBAUM/David SCHULTZ; Siyasi Düşünce Tarihi**, Çeviri: Fatih Demirci, Adres Yayınları, 2005, Ankara, s. 79-80.

<sup>32</sup> “Kamu devleti halkın işidir; halk da herhangi bir biçimde biraraya gelmiş her insan topluluğu değil, karşılıklı faydalardan yararlanmak isteği ve yasalarla haklar üstünde ortak bir anlaşmayla birleşmiş, hayli büyük bir sayıdaki insanların biraraya gelmeleridir. Bu biraraya gelişin kaynak nedeni, zayıflık olmaktan çok, insan için doğal olan bir çeşit toplumsallık içgüdüğüdür.” **Marcus Tullius CICERO; “Kamu Devleti ve Yasalar’dan Seçme Parçalar”**, Çeviri: Mete Tunçay, (b.y: Batı Siyasal Düşünceler Tarihi-I, Derleyen: Mete Tunçay), AÜSBF Yayınları, 1969, Ankara, s. 163.

nedenle devlet işlerini yapmak insanı yüceltir; bunları yapmaktan kaçınmak ise kabul edilemezdir.<sup>33</sup>

Fakat Aristoteles ve izleyicilerinin siyaseti, insanı tanımlayan bir mertebeye yükseltmesi iki açıdan eleştirilmiştir: İlk olarak, siyasetin varlığının yadsınamaz olmasının, onun bizatihi “iyi” ve sonuçlarının da mutlak manada “olumlu” olduğuna delalet etmediğine işaret edilmiştir. Siyaset doğası gereği içeriğinde birtakım “kötü” özellikleri bulundurur; aynı zamanda siyasal sürecin kendisi bazen varoldandan daha “olumsuz” sonuçları da üretebilir. Bu nedenle, Eski Yunan filozoflarının düşündüklerinin tersine, toplumun bütünüyle politikleşmesinin arzu edilir bir şey olmadığı vurgulanmıştır.<sup>34</sup>

Aristotelesçi siyaset algılamasına yönelik ikinci eleştiri ise, siyasetin, diğer insani faaliyetlerden bir üstünlüğünün olmadığına dairdir. İnsan kendini gerçekleştirmek adına birçok faaliyette bulunur. Edebiyat, sanat, bilim, felsefe gibi siyaset de bu faaliyetlerden biridir ve onun diğerlerinden ahlaki olarak bir önceliği veya üstünlüğü söz konusu değildir. Dolayısıyla, insan nasıl ki edebiyatla, sanatla, bilimle, felsefeyle uğraşmaktan imtina edebiliyorsa aynı oranda siyasetten de uzak durabilir. Bir insanın siyasetle ilişkisini kesmesi, onun insanlıktan çıktığı anlamına gelmez. Nitekim Berger bu hususun altını çizer ve özellikle demokratik yönetimlerde, bireylerin politikada etkin bir tavır almamalarının, hatta politikayla hiç ilgilenmeme haklarının bulunduğu kabul edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> “Akıl verme ve nüfuzlarıyla şehirleri yönetenler, bana öyle geliyor ki, bilgelik bakımından herhangi bir kamu görevine katılmayanlardan çok daha yüksek yerlerde görülmelidirler... İnsanların daha rahat keyif sürebilmek için kamu ödevlerinden uzak durmak üzere sürdürdükleri özürleri hiç dinlememeliyiz.” **CICERO**; s. 164-165.

<sup>34</sup> **Atilla YAYLA**; **Siyasi Düşünceler Sözlüğü**, Adres Yayınları, 2005, Ankara, s. 209.

<sup>35</sup> **Peter L. BERGER**; “Moral Judgement and Political Action”, *Dialogue*, 2/1989, n.84, s. 6.

Siyaset tanımlarındaki en etkili tenakuzlardan biri; siyasetin ile şiddet arasında kurulan bağlantıda belirir. Siyasetin iktidar ve kaynak dağıtımıyla eşleştirilmesi halinde, siyaset ile iktidar, ama özellikle siyaset ile “iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey olamayan”<sup>36</sup> şiddet arasında bir paralellik kurulur. Örneğin C.Wright Wills’e göre; “**iktidarın nihai biçimi şiddettir**” ve tüm siyaset de “iktidar mücadelesinden ibarettir.”<sup>37</sup> Buna karşın Arendt, siyaset ve şiddeti birbirinin panzehiri olarak görür: “Siyasal açıdan, iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. **İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hâkimiyetini kurduğu yerde diğeri barınamaz.**” Arendt, şiddetin olduğu yerde, politik meseleleri tartışma imkânının kalmadığını, şiddetin sözle karşılaştığı noktada sözün çaresiz kaldığını söyler. Oysa siyaset, sözle varolur; bu nedenle şiddet siyaset dışıdır ve siyaseti dışlayıcıdır.<sup>38</sup>

Marx ve Weber, siyaset kavramını devlet aygıtına ilişkin alışlagelen anlamında kullanmışlardır. Marx’a göre, toplumsal yapının gerçek temeli ekonomidir, ekonomi alt yapıdır; buna karşın siyaset, hukuk ve kültür “üst yapı”nın unsurlarıdır. Marx, alt yapı ile üst yapının kategorik olarak birbirinden ayrı olmadıklarını; ekonomik altyapının, siyasi ve hukuki üstyapıyı belirlediğini belirtir. Bu bağlamda burjuva toplumunda siyaset, hâkim olan burjuva sınıfının, ezilen konumdaki proleter sınıfı sömürmesini sağlayan bir ilişkiler ağını ifade eder. Komünist Parti Manifestosu’nda Marx ve Engels; modern devletin yönetimini “**tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir**” biçiminde tanımlarlar.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> **Hannah ARENDT; Şiddet Üstüne**, Çeviri: Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1997, İstanbul, s. 41.

<sup>37</sup> **ARENDT**; s. 41.

<sup>38</sup> **ARENDT**; s. 62.

<sup>39</sup> **Karl MARX/Friedrich ENGELS**; “Komünist Parti Manifestosu”, (b.y: Komünist Manifestonun Doğuşu – Dirk J. Struik) Çeviri: Muzaffer Ardos, Sol Yayınları, 1976, Ankara, s. 113.

Weber, hayli geniş bir kavram olduğunu düşündüğü siyaseti “bir siyasal topluluğun, devletin, önderliğini ya da önderliğinin etkilenmesi”<sup>40</sup> anlamında kullanır. “Siyaset’in bizim için anlamı” der Weber, “devletler arasında ya da devlet içindeki gruplar arasında gücü paylaşmaya ya da gücün dağılımını etkilemeye çalışmak olarak belirmektedir.”<sup>41</sup> Devlet, bir toplumda insanların karşı karşıya bulunduğu en kapsayıcı ve devasa otoritedir. Bundan dolayı, “inandırma ve pazarlık amacıyla etkilemeye en değer kurum” da devlettir.<sup>42</sup> Bu gerçek karşısında, gerek Marx’ın, gerek Weber’in siyaseti devletle ilgili düşüncelerinin doğal karşılanması gerekir.

Literatürde yaygın olan tarif türlerinden biri de siyasetin “ortak bir karar alma süreci” olarak tarifidir. Örneğin Miller “başlangıçta, çıkar ya da görüşleri farklı olan bir insan grubunun, genellikle grubun tümü üzerinde bağlayıcı görülen ortaklaşa ve ortaklaşa kararları alma süreci”<sup>43</sup> biçiminde tanımlanır. Yayla, siyaseti süreç olarak tanımlamanın iki olumlu özelliğinin bulunduğunu belirtir: Birincisi, siyasetin kolektif yönünü vurgulamaları; ikincisi de, siyasetin olmuş bitmiş bir şey değil devam eden bir süreç, bir akış olduğuna dikkat çekmeleridir. Ancak bu tanımların yeterince açık ve fonksiyonel olabilmesi için Yayla öncelikle “grup” kavramdan neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulması gerektiğini belirtir. “Grup” aileden şirketlere, cemaatlerden ulusa ve uluslar arası topluluğa değin birçok kolektif varoluş biçimini kapsar. Bunlar arasında herhangi bir ayırım yapılmadan hepsinin – örneğin aile içi ilişki ve kararların- siyasal alana dâhil olduğu söylendiğinde, hem siyasetin

---

<sup>40</sup> **Max WEBER; Sosyoloji Yazıları**, Çeviri: Taha Parla, İletişim Yayınları, 2002, İstanbul, s.132.

<sup>41</sup> Siyasetin bu anlamının gündelik dildeki kullanıma da uygun düştüğü kanaatinde olan Weber’e göre; “bir sorunun ‘siyasal’ bir sorun olduğu, bir kabine üyesinin ya da resmi bir görevlinin ‘politik’ bir kişi olduğu ya da bir kararın ‘siyasal’ olarak alındığı söz konusu edildiğinde, şaşmaz olarak kastedilen şey, sorunun çözümlenmesinde veya kararın verilmesinde ya da görevlinin etkinlik alanını belirlenmesinde son sözü, gücün dağılımı, korunması ya da el değiştirmesine ilişkin çıkarların söylediğidir.” **WEBER**; s. 133.

<sup>42</sup> **David MİLLER**; “Siyaset”, Çeviri: Bülent Peker-Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 309–310.

<sup>43</sup> **MİLLER**; Siyaset, s. 308.

alanı genişler, hem de siyaseti bir inceleme alanı olarak ele almak güçleşir. Bu nedenle “hangi grupların siyasetin öznesi olabileceğinin belirtilmesi gerekir.”<sup>44</sup> Yayla’ya göre siyasetin operasyonel bir tanımı şöyle yapılabilir: “Siyaset, insanların hayatlarının bazı kesimlerinin geçici veya daimi olarak ortak olması ve zaman zaman kesişmesi yüzünden alınması gereken ve uyulmaları bir ahlaki müeyyideden ziyade hukuki bir yaptırımla veya buna benzer maddi temeli olan yaptırımlarla desteklenen kararları alma sürecidir”<sup>45</sup>

Heywood’un tanımında siyaset; “en geniş anlamda, insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetler”dir.<sup>46</sup> Heywood, siyasete ilişkin çalışmalar incelediğinde, bu kavramın bugüne değin dört anlamda kullanıldığını görüleceğini belirtir: Hükümet etme sanatı olarak siyaset, kamusal işler olarak siyaset, uzlaşma ve mutabakat olarak siyaset, iktidar ve kaynakların dağıtımını olarak siyaset.<sup>47</sup>

Bu açıdan bakıldığında “**özü tartışmalı bir kavram**”<sup>48</sup> olarak değerlendirilebilecek siyasetin, kabul edilebilir ve meşru birçok tanımının yapılabileceği söylenebilir. Bununla birlikte, çok sayıda tanımı bulunmasına ve farklı zaman-mekânlarda değişiklik gösteren içeriğe sahip olmasına rağmen, yine de siyasetin ifade ettiği ortak bir asgari zeminin varlığının bulunduğunu söylemek gerekir. Bu zemin, “iktidar” ve “otorite”dir.

---

<sup>44</sup> **Atilla YAYLA; Siyaset Teorisine Giriş**, Liberte Yayınları, 2003, Ankara, s. 4.

<sup>45</sup> **YAYLA; Siyasi Düşünceler Sözlüğü**, s. 208.

<sup>46</sup> **Andrew HEYWOOD; Siyaset**, Çeviri: Kollektif, Liberte Yayınları, 2006, Ankara, s. 2.

<sup>47</sup> **HEYWOOD**; s. 3-15.

<sup>48</sup> Tüm sosyal bilim kavramlarının “özü itibariyle tartışmalı” olarak anıldıklarını ve bu nedenle de bu kavramlar üzerinde çalışmanın güçlükler barındırdığını belirten Barry; diğer sosyal bilimlere (örneğin iktisada) oranla siyasette bu tartışmanın ve dolayısıyla güçlüğü daha fazla olduğunu belirtir. **BARRY; Modern Siyaset Teorisi**, s. 3.

## B. İKTİDAR VE OTORİTE

Her ne kadar günlük kullanımda çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılsalar da iktidar ve otorite farklı kavramlardır. Heywood; iktidarı “başkalarının davranışını etkileme gücü”, otoriteyi ise “başkalarının davranışlarını etkileme hakkı” olarak tanımlar. Dolayısıyla otorite “herhangi bir şekilde zorlama ve manipülasyondan ziyade, kabul edilmiş bir itaat ödevine dayanır. Bu anlamda otorite, meşruluk ve haklılıkla örtülü iktidardır.”<sup>49</sup> İktidarın alâmet-i farikası “güç”; otoritenin ise “hak”tır.

Weldon; otorite kavramını “zora başvurmadan manevi bir etkileme ve ikna gücü ile başkaları üzerinde ‘sözünü geçirebilme yeteneği’ olarak tanımlar. Bununla birlikte Weldon, sözünü geçirebilme yeteneğinin arkasında zorlama ve cezalandırma yetkisinin bulunduğunu ve gerektiğinde bu güce başvurulabileceğine duyulan yaygın inancın yattığını belirtir.<sup>50</sup>

Barry, iktidar ile otorite ayrımının netleştirilmesi için, iktidarın sosyolojik, otoritenin ise felsefî bir kavram olduğunu düşünmenin yararlı olabileceği kanısındadır. İktidar, bir kişi ya da grubun, toplum adına karar almada diğer kişi ya da gruplar karşısında baskın olmasını ve almış olduğu kararları başkaları üzerinde yürütebilecek bir güce sahip bulunmasını deyimler. Bu, somut ve gözlemlenebilir bir olgudur. Bu nedenle sosyologlar bir toplumda bir iktidardan bahsettiklerinde “en azından zımnen, muayyen bir sorunlar alanında –gözlemlenebilir, ampirik özellikleriyle teşhis edilebilir- bir grubun hâkim olduğunu”<sup>51</sup> anlatmak isterler.

---

<sup>49</sup> HEYWOOD; s. 5.

<sup>50</sup> Halis ÇETİN; “İktidar ve Meşruiyet”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara, s. 39.

<sup>51</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 96.

İktidarın somutluğuna karşın otorite soyuttur. Çünkü iktidar bir kişi ya da grubun kararlarını kendisine muhalif olanlara da dayatması gibi somut bir hali ifade ederken, otorite ise bu dayatmanın geçerliliğinin sorgulanmasını betimler. Buna göre bir muktedirin kendi isteğini yürütebilmesindeki gözlemlenebilir başarısı, onu “otorite” kılmaz. İktidarın/gücün otoriteye dönüşebilmesi için, otorite iddiasında bulunan kişi veya grubun emir vermeye, kurallar çerçevesinde bildirimde bulunmaya veya kararlar almaya hakkının olduğuna dair toplumda bir inancın varlığı gerekir. “Otoritenin etkili olabilmesi ve otoriteye dayanan kanunlara itaat edilmesi için belirli sosyolojik şartların var olması gerektiği doğrudur; ama bir otorite iddiasının geçerliliği etkinlik kriterlerini değil, meşruluğunun belirli kriterlerini karşılamasına bağlıdır.”<sup>52</sup>

Toparlarsak, geniş anlamıyla birine aksi halde yapamayacağı bir şeyi yaptırmayı ifade eder. İktidar sahipleri veya iktidarı ellerinde tutanlar, muhalefet ve direnmeyle karşılaşsalar dahi, iradelerini dayatmak imkânına sahiptirler. “Kısacası iktidar bir kimsenin veya bir grubun diğerlerini kontrol edebilme kapasitesini anlatır.”<sup>53</sup> Otorite ise, iktidarın özel bir türüne, “meşru iktidar”a tekabül eder. Otorite sahipleri de, iktidar sahipleri karar ve emirlerini muhalefet veya direnmeyle karşılaşmadan uygulatabilirler. Fakat bu durumda, bu karar ve emirlere muhatap olanlar, bunları verenlerin yönetme hakkına itiraz etmezler. “Bu çerçevede otorite, en genel anlamıyla, yönetme hakkı” olarak tanımlanabilir.”<sup>54</sup>

İktidar ve otorite, siyasetin anahtar kavramlarıdır. Siyaset nasıl tanımlanırsa tanımlansın, otorite kavramı olmaksızın siyasetten bahsetmek mümkün değildir. Ama pratikte asıl siyasetten ayrı düşünölemeyecek olan iktidardır. **“İktidarın içinde bulunan sihirli güç ise meşruiyettir.”**<sup>55</sup> Meşruiyet; bir iktidarın kararlarının ve

---

<sup>52</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 95.

<sup>53</sup> Levent GÖNENÇ; “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi”, AÜHF Dergisi, (Ayrı Bası), Cilt 50, Sayı 1, 2001, s. 132.

<sup>54</sup> GÖNENÇ; s. 133.

<sup>55</sup> ÇETİN; s. 35.

eylemlerinin toplum nezdinde kabul görmesini ve toplum üyelerinin bu karar ve eylemlere itaat etmesini sağlayan bir dayanaktır. İktidar için meşruiyetin yaşamsal değerdedir; çünkü meşruiyet hem iktidarın varlık sebebidir, hem de iktidarın kendini idame ettirmesinin güvencesidir.

Siyasetin konusu iktidar olduğu ve meşruiyet de iktidarın varlığının ve sürekliliğinin güvencesini oluşturduğu için, siyaset alanında, eşyanın doğası gereği, meşruiyete hayati önem atfedilir. Oktay, meşruiyet sorununu, “siyaset biliminin en temel, dahası aşkın sorunlarından birisi ve başlıcası” olduğunu belirtir: “Biraz abartılı gelse bile denilebilir ki, siyasi tefekkürün başında ve sonunda meşruiyet sorunu vardır. Siyasi alanın hemen hemen her yönü, bir şekliyle meşruiyet kavramıyla ve yerleşik meşruiyetin kimyasıyla ilişkilidir.”<sup>56</sup>

#### IV. MEŞRULUK KAVRAMI

Etimolojik olarak “meşruluk”, “**şeriat**” kelimesiyle aynı kökten gelen “şer”den türemiştir. Nitekim Büyük Türkçe Sözlük’te “meşru”nun “şeriata uygun, şer’an caiz, şeriatın müsaade ettiği şey” anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>57</sup> Kavram gündelik dilde kullanıldığında genelde “hukuka, yasaya uygunluk”u ifade eder.<sup>58</sup> Kavramın Türkçe Sözlük’teki karşılığı; “yasaya, dine ve kamu vicdanına uygun olan tavır ve norm”dur.<sup>59</sup>

Meşru’nun muadili, İngilizcede “**legitimate**”, Almancada “**legitim**”, Fransızcada “**légitime**”, İtalyancada ise “**legittimo**”dur. Bu kelimeler, Latince “yasal ilan etmek” anlamındaki “**legitimare**”den türetilmiş olup Türkçedeki

<sup>56</sup> Cemil OKTAY; *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yayınları, 2003, İstanbul, s. V.

<sup>57</sup> BÜYÜK TÜRKÇE SÖZLÜK; Hazırlayan: Mehmet Doğan, Rehber Yayınları, 1990, Ankara.

<sup>58</sup> “Kelimenin umumiyetle alışılmış olan manası, müspet bir hukuk normuna uygunluk keyfiyetidir.”

ÖZBİLGEN; s. 8.

<sup>59</sup> TÜRKÇE SÖZLÜK; TDK Yayını, Ankara, 1982.



anlamına benzer bir anlamda kullanılmaktadırlar. Örneğin İngilizcedeki legitimate'nin sözcük karşılığı “caiz olma, yasal kılma, yasal, hukuk tarafından izin verilmiş olan, hukuka uygun olan”dır.<sup>60</sup>

Meşruluğa ilişkin etimolojik kazıdan iki sonuç çıkarılabilir: İlki, meşruluk tariflerinde hep bir “**uygun olma**” ölçütü ile karşılaşılmıştır. “Uygun olma”, meşruluğun değişmez sabitesidir. Bir siyasal iktidar, ancak üzerinde hüküm sürdüğü toplumda benimsenen birtakım değerlere/değerler kümesine uygun eylemlerde bulunduğu ve kararlar aldığı müddetçe meşru olarak addedilecektir. Siyasal iktidarın uymakla yükümlü bulunduğu değerler kümesinin içeriği, “yasa”, “din” veya “kamu vicdanı” tarafından belirlenebilir. Dolayısıyla bir siyasi iktidarın meşru olduğunu söylerken kastedilen; onun bir yasaya ve yasalara, dine veya din temelli değerlere, tabii olarak kamu vicdanının “olur”una sahip olduğudur.<sup>61</sup> Elbette bu “olur”, mutlak bir nitelik arz etmez; zira üyelerinin tümünün oybirliğiyle hüküm yürütmek, hiçbir siyasal iktidara nasip olmamıştır. Ama yönetilenlerin arasında, siyasal iktidarın kendileri adına bağlayıcı kollektif kararlar almaya hakkı olduğuna dair genel bir kanı/bir inanç yerleşmişse, o iktidarın yönetilenler nezdinde meşru olduğunu söylemek mümkündür.

İkincisi, meşruluk kavramının, her ne kadar başlangıcında “yasal/hukuksal”a karşılık gelse de, her daim içerik açısından politik bir manayı ihtiva etmiş olmasıdır. Örneğin “legitimus, legitimas” kökleri Eski Roma’da “hukuka uygun olan” ve “hukuksal” anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Cicero, “legitimum imperium” ve “potestas legitima” gibi kavramları “hukuka göre kurulmuş güçler”i ifade etmede kullanarak, kavrama politik bir anlam da yüklemiştir. Keza “legitimus”, Ortaçağ’da genel olarak “eski geleneklere ve yöntemlere” uygunluğu ifade etmiştir. Ama aynı zamanda bu kavram, Ortaçağ’dan itibaren “haksız yere yönetime el koyma

---

<sup>60</sup> OXFORD WORDPOWER DICTIONARY; Edited by: Sally Wehmeier, Oxford University Press, 1997, Oxford, ONLINE ETYMONLINE DICTIONARY,

<http://www.etymonline.com/index.php?search=Legitimate&searchmode=none>.

<sup>61</sup> OKTAY; s. 8.

(usurpation)” kavramına karşıt olarak da anlaşılmıştır. Zamanla kavramın içeriğinde politik öz daha bir ağırlık kazanmış ve modern dönemlerden itibaren kavram, siyasal iktidarın, yönetilenlerin rızasına dayanmasını ifade eder hale gelmiştir.<sup>62</sup>

Günümüzün siyaset ve hukuk felsefi tartışmalarında meşruluğun bu anlamıyla kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin; Habermas’a göre meşruluk; “bir siyasi düzenin tanınma ve kabul görme ehliyetidir.” Selçuk, meşruluğu “bir kurum, yasa ya da iktidarın arkasında, bilinen ve benimsenen (hukuka uygun) kurallara göre oluşmuş ve özgür rızaya dayalı bir çoğunluğun varlığı” olarak tanımlar.<sup>63</sup> Poggi için meşruluk; “otoriteye sorgusuz sualsiz bir sıradanlıkla ya da kişisel hesap çıkarlarıyla değil, doğru olduğuna inanıldığı için boyun eğilmesidir”<sup>64</sup> Yayla’nın düşüncesinde meşruluk; “yönetilenlerin, yönetenlere (siyasi iktidara) itaat edilmesi ve onun koyduğu kurallara uyulması gerektiğine olan inancı; toplumun yönetime rıza göstermesi, itaat etmesi durumuna” ifade eder.<sup>65</sup> Dahl’ meşruluğu bir “sarnıç” gibi görür: Belirli bir seviyede kaldığı sürece siyasi iktidarı sağlam tutan ve onun istikrar içerisinde varlığını idame ettirmesini sağlayan; fakat belli bir seviyenin altına düşmeye başladığı andan itibaren siyasal iktidarın varlığı ve devam tehlike altına sokan bir sarnıç.<sup>66</sup> Kapani meşruluğun; yönetilenlerin nezdinde “iktidarın rast gele elde edilmeyip bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi”<sup>67</sup> olduğunu belirtir. Weber’de meşruluk; “**bağlayıcı olarak düşünülenin prestiji**”dir. Meşru otorite, “tabi aktörün kendisi için bir şekilde zorunlu ya da ibret verici olarak değerlendirdiği

---

<sup>62</sup> **INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENSES**; Ed: David L. Sills, The Macmillan Company & The Free Pres, 1968, Vol. 8.

<sup>63</sup> **Sami SELÇUK**; “Türkiye İçin Yeni ve Meşru Bir Anayasa Zorunludur”, Demokrasi Platformu, Sayı 1, Kış 2005.

<sup>64</sup> **Gianfranco POGGI**; Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım; Çeviri: Şule Kut/Binnaz Toprak, İBÜ Yayını, 2005, İstanbul, s. 122.

<sup>65</sup> **YAYLA**; Siyasi Düşünceler Sözlüğü, s. 150.

<sup>66</sup> **WIKIPEDIA-THE FREE ENCYCLOPEDIA**; [http://en.wikipedia.or/wiki/Legitimacy\\_\(political\\_science\)](http://en.wikipedia.or/wiki/Legitimacy_(political_science))

<sup>67</sup> **KAPANİ**; s. 68

için en azından kısmen itaat ettiği bir otorite”yi tanımlar.<sup>68</sup> Bir başka deyimle meşruluk; “egemenlik altındakilerin, egemen güçlerin sahip olduklarını iddia ettikleri otoriteye itaat etmelerini sağlayan bir gerekçedir.”<sup>69</sup>

## V. MEŞRULUK VE MEŞRULAŞTIRMA

Bizatihi meşru olan bir iktidar veya devlet modeli var mıdır? Modern devletin, diğer eski devlet tiplerinden daha farklı bir meşruiyet temasına sahip olduğunu belirten Habermas, bu soruya olumsuz yanıt verir. Ona göre meşruiyet; “bir siyasi düzenin tanınma, kabul görme ehliyetidir. Bu tanımlama, meşruiyetin (en azından) iktidarın istikrarının fiilen kabul görmesine de bağlı bulunduğu tartışmalı bir geçerlik iddiasıdır. Bu kavram her şeyden önce bir düzenin meşruiyetinin tartışmalı hale geldiği, bizim ifadelerimizle meşruiyet meselelerin söz konusu olduğu durumlarda kullanım alanı bulur.”<sup>70</sup> Buna göre Habermas’ın meşruluk algılamasında; meşruluğu içkin olarak bünyesinde bulunduran hiçbir devlet modeli yoktur; meşruiyet sürekli olarak yeniden üretilmek ve yeniden kazanılmak zorundadır.

Poggi’nin meşruiyet çözümlemesinin de aynı minval üzerinde seyrettiği söylenebilir. Ona göre; hiçbir devletin, meşruluk sorunundan ve sorgulanmasından kaçınması mümkün değildir. Çünkü her devletin emeli; kendisine, sadece korkulduğu için değil, inanıldığı veya güvenildiği için itaat edilmesini sağlamaktır. Bu amaçla her yönetim sistemi, “buyruklarına ahlaksal bir yükümlülük niteliği kazandıracak ve yurttaşlarınca paylaşılacak bir anlayış ortaya çıkarmalıdır.”<sup>71</sup> Bir başka ifadeyle her devlet, varlığının zeval bulmaması için, egemenliğinin halk arasında “doğru” ve

---

<sup>68</sup> **Max WEBER; Economy and Society**, Volume 1, Bedminister, 1978, New York, s. 53’den aktaran: **PIERSON**; s. 45.

<sup>69</sup> **WEBER**; s. 133.

<sup>70</sup> **KOÇDEMİR**; Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi, s. 101-102.

<sup>71</sup> **POGGİ**; s. 123.

“haklı”, dolayısıyla meşru görülmesini sağlayacak gerekçeleri üretmek, kendi egemenliğini meşrulaştırmak zorunluluğuyla karşı karşıyadır.

Weber’e göre; devlet, kendisinden önce gelen siyasi kurumlar gibi, “insanın, insan egemenliği ilişkisidir.” Bu ilişki, meşru olan, daha doğrusu meşru olduğu varsayılan, şiddet araçlarıyla desteklenen bir ilişkidir. Eğer devlet var olacak ve varlığını devam ettirtecekse, yönetilenlerin, yönetenlerin otorite iddialarına uymaları gerekir. Yönetilenlerin itaatlerinin sağlanması ise; ancak egemenliğin, içsel gerekçeler ve dışsal araçlarla, meşrulaştırılmasıyla mümkün olabilir.<sup>72</sup>

Meşruluğu, “insanların kendilerini içinde buldukları ve tabi oldukları sosyal-siyasal kurumların kurallarına ve kanunlarına itaat etmekte kendileri için doğru ve haklı bir neden bulmaları durumu” olarak tanımlayan Yürüşen’e göre; meşruiyet niteliği ve seviyesi ne olursa olsun devletin ve/veya siyasi gücü ellerinde bulunduranların “otorite”sini meşrulaştırma eylemiyle çok yakından bağlantılıdır. Meşrulaştırma olmadan, devletin sahip olduğu güç; “son derece ürpertici ve karanlık bir güvensizlik potansiyeli içeren de facto bir güç”<sup>73</sup> niteliğindedir ve sadece bu de facto güç, devletin kendi bekasına dönük endişelerini ortadan kaldırmaya yetmez. Meşrulaştırma; toplum üyelerinin, devlete itaat ettikleri halde özgürlüklerine halel gelmediğini hissetmelerini ve devlete boyun eğmelerinde kendilerini etik bakımdan tatmin eden haklı ve doğru bir nedenin bulunduğunu düşünmelerini sağlar. Bu şekilde meşru görülen devlete itaat bir görev olarak kabul edilir ki, devleti asıl güçlü kılan da budur.

Weber; kitlelerin bir egemene itaat etmelerini belirleyen birçok faktör (korku, umut, menfaat, vs...) bulunduğunu ve bu itibarla bir egemenin meşru olarak kabulünün oldukça karmaşık bir olguya tekabül ettiğini bildirir. Ona göre;

---

<sup>72</sup> WEBER; s.133.

<sup>73</sup> Melih YÜRÜŞEN; *Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm*, LDT Yayınları, 1998, Ankara, s. 152 vd.

egemenliğin üç içsel gerekçesi vardır ve dolayısıyla egemenlik üç temel şekilde meşrulaştırılabilir: Bunlardan ilki “ezeli geçmiş’in otoritesi”, yani **geleneksel otorite**; ikincisi, “olağanüstü ve tanrı vergisi kişiliğin otoritesi, yani **karizmatik otorite** ve sonuncusu da “yasaların geçerliliğine ve rasyonel kurallara dayanan otorite, yani **yasal/ussal otorite’dir**.<sup>74</sup> Hemen belirtmek gerekir ki; meşrulaştırmanın bu üç türü, zihinsel bir faaliyetin sonucunda üretilen saf (ideal, ölçek) tiplerdir. Dolayısıyla, Weber’in de belirttiği gibi, bu saf tipler, gerçek hayatta, teoride ifadesini bulan bütün unsurlarıyla, eksiksiz olarak bulunmazlar. Çünkü gerçek yaşam ve buradaki meşrulaştırma süreçleri çok daha karmaşık ve farklıdır. Diğer disiplinlerde de (örneğin iktisattaki” serbest piyasa” gibi) var olan bu tiplerin yaptığı, çalışma alanına yönelik olarak bir çerçeve çizmektir. Ve bu teorik çerçeveler kendiliklerinden bir anlam ifade etmezler; ancak pratikte yaşananları kavramamızı sağladıkları ölçüde bir anlama sahip olurlar.<sup>75</sup>

Pierson da, her devlet yönetiminin kendini meşru göstermeye çabaladığını; bunun için geleneğe, karizmatik bir lidere veya her ikisine birden başvurabildiğini; modern devletin ise meşruluğunu, yasal otoriteye olan inanç üzerinden kazanmaya çalıştığını belirtir. Fakat Pierson’a göre; modern devletin meşruluğu temininde nirengi noktası, yasal otoriteye ağırlık verilmesi değil, devletin halkın iradesini cisimleştirdiği ve ifade ettiği fikrinin toplumu oluşturan bireyler arasında yerleştirilmesidir. Burada önemli olan, devletin gerçekten de kendi halkının bir ifadesi olması değildir; devletin kendisini bu şekilde sunmak zorunda olması çok daha önemlidir. Böylece devlet yönetme konusundaki iddiasının haklılığına olan inancı devam ettirebilir ve ancak bu meşrulaştırma sayesinde halkın (çoğunluğunun

---

<sup>74</sup> **WEBER**; s. 133-134.

<sup>75</sup> Oktay’ın bildirdiği üzere; bunların bir “araştırma çerçevesi” olduğunu unutup, gerçek yaşamı (görgülü) bu çerçevelere benzetmeye çalışmak, araştırmacıyı ideolojik bir çizgiye çeker. “İdeal tip, tarihin karmaşıklığından kaba gözlemlerle görülemeyenleri görünür hale getirdiği ve görgülü gözlemciye okuttuğu ölçüde bilimseldir; dolayısıyla, araştırma işlevini yerine getiriyor demektir. Başka bir ifadeyle, ideal tip, onu kullanan açısından hassas davranması gereken bir araçtır. Bu nedenle diyoruz ki, ideal tip, ‘**olması gereken**’ anlamında bir şey olmayıp, ‘**olanın nasıl olduğunu**’ anlamamıza yarayan, bu amaçla karşılaştırma ölçüsü oluşturan bir vasıttır. **OKTAY**; s.10.

veya bir kesiminin) kendi iktidarına karşı kollektif ve eylemsel olarak tavır almamasını sağlayabilir.<sup>76</sup>

Buraya kadar yapılan izahtan çıkartılabileceği gibi; her iktidar, gerek kendi pozisyonunu güçlendirmek ve gerek karşıtlarının gücünü zayıflatmak veya tahrip etmek yoluyla, kendi iktidarını güçlendirmek ve ayakta tutmak için çabalar. Bu amaca binaen, kendi taleplerinin tamamını meşru/haklı, rakiplerinin taleplerinin ise gayri-meşru/haksız addedilmesi için yeterli meşruluk nedenleri üretecek olan özel tasarımlara yönelir. Daha kısa bir ifadeyle, sürekli ve düzenli olarak kendini meşrulaştırmaya çalışır. **Meşrulaştırma (legitimate, legitimation)**; Latince “**iustificare**” kelimesinden türetilmiştir ve sözlük anlamı itibariyle “hazırlamak, amaca uydurmak, tertip etmek, doğru yapmak”ı ifade eder. Bu bağlamda meşrulaştırma, birçok olayda amaç ihtiva eden deliller yardımıyla, mantık bakımından kusursuz, yani “doğru” ifadelerde bulunabilmek için “olguların, koşulların, motiflerin, edimlerin bir tıraşını, yontulmasını, düzenlenip hazırlanmasını şart koşmaktadır. Hiç bilincinde olmadan, hokkabaz hüneriyle demesek de, bir karıştırma süreci sonucu, bu mantiken doğru ifade aynı zamanda ‘hak (recht)’ değer yargısını nesnel olarak uygun, elverişli ve “adil”i ise ahlaken iyi anlamında vermeyi amaçlamaktadır.”<sup>77</sup>

Buna göre her meşrulaştırma, iktidarın hal ve tavırlarının doğruluğunu ve yerindeliliğini gösterme amacını taşır. İktidar, yönetme noktasında bir hak iddiasıdır; meşrulaştırma ise bu hak iddiasının toplumsal kabulünü yerleştirmeye dönüktür. Bir iktidarın ve buna dayalı egemenliğin istikrar içinde sürekliliği için en önemli unsur, bu toplumsal kabulün –yani meşruluk inancının- varlığıdır. Dolayısıyla iktidarın meşrulaştırılmasına duyulan ihtiyaç, “iktidarını muhafaza etmek veya çoğaltmak güdüsünün bir yan tezahüründen başka bir şey değildir.” Bu sosyolojik tecrübe, en veciz ifadelerini Rousseau’nun “Bir kimse ne kadar güçlü olursa olsun, gücünü hakka, itaati ödeve dönüştürmediği sürece asla sürekli efendi kalacak kadar güçlü

---

<sup>76</sup> **PIERSON**; s. 46–49.

<sup>77</sup> **HIRSCH**; İktidar ve Hukuk, s. 300.

değildir” sözü ile Talleyrand’ın, “Süngülerle her şeyi yapılabilirsiniz, ancak onun üzerine oturamazsınız” sözünde bulur.<sup>78</sup>

Özetlemek gerekirse; “meşrulaştırma” kavramından kasıt, belli bir toplumda siyasal iktidarın, kendisine belli bir biçimde onay aramak ve kazandırmak amacıyla bazı araçsal yöntemlere başvurusudur.<sup>79</sup> Siyasi iktidarların bağlayıcılıklarının referansı olarak; modernite öncesi dönemde; daha ziyade kutsi bir nitelik atfedilen “dinsel”, “geleneksel”, ve “karizmatik” inançlara atıf yapılırken, daha sonraki evrede ise bağlayıcılığın temeli, birtakım değerlerle içeriklendirilmiş ve sırf konulmuş olması hasebiyle geçerli olduğu savlanan “hukuki” normlarda bulunmaya başlanmıştır. Tüm bunlar, meşruluk inancının kaynağını oluştururlar.

## VI. MEŞRULUK KAYNAKLARI

Siyasal iktidarın iki varlık kaynağından bahsedilebilir: “Güç” ve “meşruiyet”. Siyasal iktidar, toplumda uyulması gereken kuralları belirler, bireyin ve toplumun yaşamı üzerinde doğrudan etkide bulunan kararları alır, belirlenen kurallara ve alınan kararlara uymayanlara karşı zora başvurur ve onları müeyyideye tabi tutar. Tüm bu işlevleri ancak bir “güç” sayesinde yerine getirebilir, dolayısıyla siyasal iktidar “güçten” bağımsız bir biçimde ele alınamaz. Ancak ne var ki tek başına güç kullanımı da siyasal iktidarın varlığını devam ettirmesini mümkün kılmaz; o, salt güce sahip olmakla, gücü kullanmakla ve gerektiğinde kullanacak potansiyelinin olduğunu göstermekle yetinemez. Bunun yanında bir inanca, bir “meşruluk inancı”na da ihtiyacı vardır. Çünkü **“meşru olmayan güç kaos getirir.”**<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 301.

<sup>79</sup> Ahmet GÜRBÜZ; Hukuk ve Meşruluk: Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme, Beta Yayınları, 1998, İstanbul, s. 9.

<sup>80</sup> Robert COOPER; Ulus-Devletin Çöküşü, Çeviri: Berrin Karahan, Güncel Yayıncılık, 2005, İstanbul, s. 91.

Bu nedenle her iktidar sadece güce dayanmakla yetinmemeli; aynı zamanda gücün sadece kendisi tarafından kullanılması gerektiğine dair bir inancı yaratmalı ve bu gücü elinde tutmasının meşru dayanakları olduğu hususunda halkı ikna etmelidir. İşte, iktidarda bulunanların kullandıkları gücün haklı ve doğru olduğuna halkı inandırmaya matuf kaynaklar, meşruiyet kaynakları olarak adlandırılırlar. Tarihi gelişim içinde, meşruluk, salt bir prensibin veya idealinin ışığında tanımlamak mümkün olmadı; yaşam ve sosyal şartların sürekli değişmesine bağlı olarak, meşruluk da farklı değerler üzerinde temellendirmeye çalışıldı. Söz misali, skolastik bütün meşruluk prensiplerini Tanrı'nın hukukundan çıkardılar; Marxistler meşruluklarını ekonomik üretimin şartlarına ve üretim ürünleri üzerindeki kontrole dayandırdılar; liberaller ise meşruluk ideallerini bireysel özgürlük postullarından elde ettiler.<sup>81</sup> Bu durumda, meşruluğa yönelmiş bir çabanın öncelikli görevi, meşruluğun üzerine inşa edildiği ve onu somut hukuki normlara ve kararlara dönüştüren farklı temel değerlerin ve postulların aydınlığa kavuşturması olmalıdır. Bu bağlamda, meşruluk kaynaklarını, klasik meşruiyet kaynakları ve modern meşruiyet kaynakları olarak iki başlık altında incelemek mümkündür.

### **A. KLASİK MEŞRUIYET KAYNAKLARI**

Meşruiyet, “siyasi sistemin kurum ve yöntemlerinin en uygun kurum ve yöntemler olduğu yolundaki inanç ve güven” olarak tanımlandığında bu inanç ve güvenin ne gibi unsurları ihtiva ettiğinin, hangi kaynaklardan beslendiğinin açıklanması gerekir. Zira siyasetin kurum ve yöntemleri, bütün coğrafyalarda ve bütün deneyimlerde aynı ve sabit ölçüye bağlı kalarak uygun bulunmaz. Toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, mevcut siyasi kurum ve yöntemlerin en uygun kurum ve yöntemler olduğu konusundaki inancın ve güvenin de değişmesini beraberinde getirir. Başka bir ifadeyle meşruiyet “tek” ve değişmez” bir ölçüyle tanımlanamaz.<sup>82</sup> Siyasal iktidarlara dönük inancın pekiştirilmesinde ve güvenin tazelenmesinde başvurulan klasik kaynaklar din, gelenek ve karizmadır.

---

<sup>81</sup> CHAMBERS'S ENCYCLOPEDIA; Legal Theory, s. 443-444.

<sup>82</sup> OKTAY; s. 53.



## 1. DİN

Her siyasal iktidar, muktedirliğini sadece sahip olduğu güce değil, aynı zamanda bu muktedirliğini geçerli kılacak bir kaynağa dayandırma ihtiyacı içinde olmuştur. Bu kaynak, öyle özellikleri ihtiva etmelidir ki; yönetenin koyduğu kurallara yönetilenlerin uygun davranmalarını sağlamalı ve böylelikle yönetenin iktidarını salt bir çıplak güç olmaktan çıkarıp meşru hale getirmelidir. “Kâhin veya peygamber tarafından ilan edildiği için müjdelenmiş olan şeyin hakikati temsil ettiği, bu nedenle meşru olduğu ve herkesi bağladığı”<sup>83</sup> bildiren “din” böyle bir kaynaktır ve tarihin son derece uzun bir kesitinde siyasal iktidarların meşruluk dayanağı olma işlevini üstlenmiştir.

Siyasal iktidarın dinsel temellere dayandırılması, iktidarın hem sahiplerine hem de umdelerine bir kutsiyet kazandır ve ruhani iktidar ile cismani iktidarın siyasal yapı içinde birlikte devamını sağlar. Bu yapıda, cismani iktidarı ellinde bulunduran ya Tanrı katındadır veya Tanrı’nın temsilcisi makamındadır; bu nedenle taşıdığı sıfat da bulunduğu makam gibi yücelik bildirir. Örneğin Mısır firavunu “**Tanrı-Kral**”dır. “Tanrı-Kral” olan Mısır firavunu, bir yönetici olmanın ötesinde kutsallığı ifade eder. Bu nedenle Firavun ile halk arasındaki ilişki salt bir yöneten-yönetilen ilişkisi değildir; bundan daha önemlisi Firavun ile halkın birlikte paylaştığı dini bir anlayışın varlığıdır. Bu dini anlayış, Firavunun veya Firavun adına hareket edenlerin buyruklarının meşru buyruklar olarak algılanmasını sağlar.<sup>84</sup>

Mısır’daki meşruiyet anlayışının benzerlerine diğer toplumlarda da rastlamak mümkündür. Örneğin Çin imparatoru “**Göklerin Oğlu**”dur; Tük hakanı ise “**Gök Tengri’nin Kut verdiği Kişi**”dir.<sup>85</sup> Japon imparatorunun, Musevilikteki “Peygamber-Krallar”ın ve Roma sonrası Hıristiyanlıkta Papa’nın konumu,

---

<sup>83</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 301.

<sup>84</sup> OKTAY; s. 13.

<sup>85</sup> ÇETİN; s. 48.

kutsallıkla bezenmiştir. İslam coğrafyasında da durum benzerdir. Hz. Muhammet sadece bir peygamber değil, aynı zamanda ümmetin başında en üst makamda bulunan bir yöneticidir; keza halifeler de, Peygamber kadar ağırlıklı olmasa da, hem dini otorite, hem de siyasi otoritedirler.<sup>86</sup>

İktidarı kullananın aşkın kimliği, onun vazettiği kuralları da bir kutsallık zırhının koruması altına alır. Bu nedenle suç ile günah aynı anlamda kullanılır ve iktidarın yasakladığı/suç saydığı şeyi yapmak günah işlemekle bir tutulur. Aynı şekilde, itaat ile ibadet eşleştirilir ve iktidara boyun eğmek en büyük dinsel gereklilik olarak algılanır.<sup>87</sup>

Siyasal iktidara ve eylemlerine kutsal bir nitelik atfetmesi nedeniyle din güçlü bir meşruiyet kaynağıdır; bu itibarla hemen her dönemde siyasal iktidarlar, meşruluk temini maksadıyla dine müracaat etmişlerdir. Örneğin Eski Yunan'da “polis” yapılanması, kutsallık halesiyle çevrelenmişti. Yunanlılar için polis, sadece toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda askeri, ekonomik ve dinsel bir bütündü. Polis, kutsallığı içerirdi; Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak telakki edilirdi. Bu bakımdan, polis düzenini bozmak Tanrılara karşı gelmek demektir; cezası ise ölüm ya da sürgüne gönderilmektir. Esasen sürgüne gönderilmek de neredeyse ölüm kadar ağır bir cezaydı; zira Yunanlılar için polisin dışında yaşam sürdürmeyi düşünmenin olanağı yoktu. Bir Yunanlı için polis, Tanrı'nın kendisine bağışladığı bir nimetti ve “yaşamı, polis gerçeği ile koşullandırmıştı. Polisin dışında o hiçbir şeydi.”<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> OKTAY; s. 14.

<sup>87</sup> ÇETİN; s. 47–48.

<sup>88</sup> AĞAOĞULLARI; Kent Devletinden İmparatorluğa, s. 15–16. Fustel de Coulanges, polisler arasında güçlü bir birliğin vücuda gelmemesini, dinsel inançların polis için taşıdığı öneme bağlar. Ona göre, polisler arasında aşılması dağlardan daha güç olan bir engel vardı. Bu, dindi; her polisin diğerlerini yabancı olarak görmesine neden olan kendine özgü kutsallığı, tanrıları ve tapınımlarıydı. Gerek polisin yetkinliğine olan inanç ve gerek bu dinsel inançlar nedeniyle, polisler zaman zaman ortak bir düşmanı püskürtmek ya da ortak bir çıkar elde etmek amacıyla kendi aralarında anlaşmalar

Ortaçağı karakterize eden toplumsal organizasyon feodalite idi ve din, polis düzeninin olduğu gibi, feodal düzenin meşrulaştırılmasına da ciddi biçimde hizmet etti. Feodalite üç sınıftan meydana gelen bir düzendi: Soylular, din adamları (kilise) ve çalışanlar. Huberman, bunları “savaşanlar (soylular), dua edenler (din adamları) ve çalışanlar” olarak tanımlar.<sup>89</sup> Toplumun ihtiyaç duyduğu ürünleri üreten çalışan sınıf, piramidin en altında yer alıyordu. Toprağa ve toprakta bulunan kudrete el koyan soylular ve kilise ise egemen sınıflardı. Kilise manevi yardım; soylular ise askeri koruma sağlıyorlardı. Bunun karşılığında da çalışan sınıftan emek olarak ücret alıyorlardı.

Bu toplumsal yapı içindeki etkin güç Kilise idi ve Kilise bu gücünü sahip olduğu şu üç özelliğe borçluydu: Birincisi, feodalizmin ilk döneminde kilise canlı ve işlevsel bir öğeydi. Genel olarak kilise, diğer lordlara kıyasla toprağını daha iyi işletiyor, daha fazla para kazanıyordu. Bu ekonomik imkân sayesinde kilise; yoksullara yardım ediyor, öksüzlere yurtlar açıyor, hastaneler yaptırıyor<sup>90</sup> ve böylece toplumdaki nüfuzunu ve saygınlığını artırıyordu. İkincisi, bütün Hıristiyan dünyasına yayılmış bir örgüt olarak kilise mevcut siyasal iktidarların hepsinden daha güçlü, daha yaygın, daha eski ve daha süreklidir. “Dindar bir çağdı bu ve tabii kilisenin de muazzam manevi gücü ve prestiji vardı.”<sup>91</sup> Üçüncüsü ve belki de en önemlisi, bu çağdaki üretimin ve servetin tek kaynağı topraktı ve Kilise toprak sahipliğinde en büyük paya sahipti. Huberman, Kilisenin Batı Avrupa’daki tüm toprakların üçte biri ile yarısı arasında bir oranını elinde bulunduğunu belirtir. Bu dehşetengiz

---

yaparak geçici bağlaşımlar, gevşek federasyonlar kurmakla birlikte, tam anlamıyla bir siyasal birleşmeyi gerçekleştirilememişlerdir. Aktaran: **AĞAOĞULLARI**; Kent Devletinden İmparatorluğa, s. 16–17.

<sup>89</sup> **Leo HUBERMAN**; **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çeviri: Murat Belge, İletişim Yayınları, 1991, İstanbul, s. 11.

<sup>90</sup> **HUBERMAN**; s. 23.

<sup>91</sup> **HUBERMAN**; s. 22.

zenginleşme zamanla Kilisenin ekonomik öneminin manevi öneminin önüne geçmesine yol açtı.<sup>92</sup>

Taşıdığı bu özellikler itibariyle Kilise, Ortaçağdaki en önemli kurum haline geldi ve hem feodal yapıyı hem de bu yapı içindeki hâkim konumunu dinsel argümanlara başvurarak meşrulaştırma yoluna gitti. Kilise, feodalitenin bölünmeye dayalı toplumsal yapısını “Tanrı iradesinin bir yansıması” olarak meşrulaştırdı; kendi egemen pozisyonunu “dünya krallığı Tanrı krallığına boyun eğmelidir” söylemiyle meşrulaştırdı. Kilis doktrinine göre; Papa egemenliğin tek merkezi idi ve bütün krallar ona bağımlıydı; bu nedenle krallar, Papa’nın emir ve talimatları doğrultusunda bir yönetim sergilemekle yükümlüydüler, bunun dışına çıktıkları anda yönetim hakkını kaybederlerdi.

İktidarın meşruiyetinin din temelinde yapılandırılması, daha sonraki dönemlerde krallar tarafından Kiliseye karşı kullanıldı. Zamanla güçlenen ve Kilisenin saray üzerindeki hâkimiyetini kırmak isteyen krallar, kendi iktidarlarının varlığını ve sürekliliğini dine referansla haklılaştırmaya giriştiler. Dinin kralların idaresini meşrulaştırmak için kullanılmaya başlanmasıyla birlikte artık krallar da siyasal iktidarlarını Tanrı’dan alma iddiasını ileri sürmeye başladılar. Dinsel bir formla yapılan taç giyme, yemin etme, kılıç kuşanma ve savaşa gitme ritüelleri, krala din tarafından aşkın bir hak sağlama çabalarıydı. Kral ölümlü bir kişiydi, fakat onun iktidarının kaynağı ölümsüzdü, Tanrısalı. Kral iktidarını insanların iradelerinin üstünde yer alan bir kaynaktan (Tanrı’dan) elde ettiği için, onun insanlara karşı bir yükümlülüğü yoktu. O, iktidarını sadece Tanrı adına kullanır ve yaptıklarından dolayı da sadece Tanrı’ya karşı sorumlu tutulabilirdi.

Din, site devletlerinin toplumsal birlik ve bütünlüğüne, feodal toplumun bölünmüş toplumsal yapısına ve mutlak monarşilerin kutsal misyonuna meşruiyet kazandırdığı gibi, daha sonra tarih sahnesinde arz-ı endam eden devlet ve toplum

---

<sup>92</sup> HUBERMAN; s.22–24.

modellerinin meşrulaştırılmasında da sıklıkla yararlanılan bir araç oldu. Örneğin; ulus-devletler gerek kurtuluş ve gerek kuruluş süreçlerinde, demokratik devletler ise dayandıkları halk iradesinin aşkın bir niteliğe bürünmesinde, dinin kitleler üzerindeki etkin ve büyüleyici etkisine müracaat ettiler. Bu itibarla denilebilir ki, varlığını meşruluk zeminine oturtmak için dinden faydalanmayan bir devlet ve yönetim anlayışı yok gibidir. Hatta kendisini din dışı ilan eden siyasal iktidarlar bile, gerektiğinde dinin toplumsal birlik ve bütünlüğe dair mesajlarını kullanmaktan imtina etmemişlerdir. Bu nedenle siyasal tarihin bu en eski ve en güçlü meşruiyet aracı, modern değerlere uygun bir biçimde gücünü modern zamanlarda da devam ettirmektedir. Gerçi günümüzde egemenliği tanrısal ve kalıtımsal haklara dayandıran ve ona kutsallık atfeden anlayışlar eskisi kadar muteber değillerdir; ama buna karşın din, egemenliğin meşruiyet ihtiyacının giderilmesinde halen etkin bir unsurdur.<sup>93</sup>

## 2. GELENEK

Herhangi bir meşruluk kaynağının bir toplumda etkili olabilmesi söz konusu toplumdaki cari toplumsal kültür ve örgütlenme modeliyle direkt bağlantılıdır. Daha açık bir ifadeyle; bir meşruluk kaynağı, ancak geniş uygulama alanlarına sahip olduğu ve böylelikle gelişme imkânı bulduğu toplumlarda kendisinden beklenen etkinliği gösterebilir, işlevleri yerine getirebilir. Bu bağlamda genel olarak nüfus yapısının durağan olduğu, benzeşme üzerine kurulu, geniş ölçüde kutsallık kaynaklı hukukun hüküm sürdüğü, birey değil cemaat eksenli, toprağa bağımlı geleneksel toplumlarda siyasal iktidarın meşrulaştırılması daha çok gelenekler yoluyla olur. Fakat hemen belirtmek gerekir ki; bu, salt geleneksel toplumlara mahsus bir durum değildir; modern toplumlarda da siyasal iktidarın meşrulaştırılması için, geleneksel toplumlar kadar yoğun olmasa da, geleneklere başvurulur. Dolayısıyla gelenekler,

---

<sup>93</sup> ÇETİN; s. 49–50.

hemen her siyasi iktidarın kendini ve sürekliliğini kabul edilebilir ve haklı görülebilir hale getirmek için istifade ettiği kaynaklardan biridir.

Gelenekler, insanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak siyasi hayatı ve onun işleyiş şekillerini tayin eden onu idare eden, siyasi iktidarı ve toplumu kontrol eden tarihi siyasi ve toplumsal kurallardır.<sup>94</sup> Bu kurallar yaygın olup, geniş bir insan çevresi tarafından paylaşılır. Bu geniş paylaşılma özelliği geleneksel davranışın ardında yatan temel motivasyonlardan biridir. Geleneksel davranış bireysel değil, komünal bir geçerliliğe sahiptir, bu yüzden de bir sosyal norm statüsündedir.<sup>95</sup>

Siyasi iktidarların toplumsal rızayı sağlamasında gelenekler çok önemli roller üstlenirler. Her şeyden önce geleneklerle, toplumdaki yöneten-yönetilen ayrışmasının doğal ve gerekli olduğu hafızalara nakşedilir. Gelenekler, her sosyal düzende egemenliği yürütenler ile egemenliğe bağlı olanlar arasındaki farklılaşmanın çok eski dönemlerden beri süregeldiğine ve bu yüzden gelecekte de devam edeceğine dair bir inancı içerirler ve insanlardan buna uygun davranmalarını talep etmekle iktidarın meşrulaştırılmasını sağlarlar.<sup>96</sup> Böylelikle gelenekler, geçmiş-bugün ve gelecek arasındaki bağlantıyı da kurar, bir süreklilik algılaması yaratırlar. Aslında süreklilik, geleneğin tanımlayıcı özelliğidir. Geleneklere uyulur; çünkü bilinmeyecek kadar eski bir dönemden bugüne kadar geldiği için geleneksel olan şeyin kutsal, bu nedenle geçerli, yani bağlayıcı olduğu düşünülür.<sup>97</sup>

Meşruluğun geleneklerden devşirildiği toplumlarda siyasi iktidarlar, yazılı ve formel hukuki normlara göre değil, aksine teamül ve örfi âdete uygun olarak

---

<sup>94</sup> ÇETİN; s. 52.

<sup>95</sup> YAYLA; Siyasi Düşünceler Sözlüğü, s. 92.

<sup>96</sup> Hans FREYER; *Sosyolojiye Giriş*, Çeviri: Nermin Abadan, AÜSBF Yayını, 1963, Ankara, s. 117–118.

<sup>97</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 301

egemenliklerini ifa ederler. Bu neviden bir egemenlik sisteminde icra makamında bulunanlar alışıl gelen usullerin çerçevesinde kaldıkları müddetçe, idare olunanlar verilen kararlara itaat edip onlara tabi olurlar.<sup>98</sup> Çünkü geleneksel meşruiyetin olduğu toplumlarda, kuralların ve kurumların değiştirilmesi, çalışma biçimlerinde yeniliklere gidilmesi pek arzu edilir bir durum değildir. Bu, meşruiyetin geleneksel toplumlarda hiç değişmediği, bir kalıp halinde donup kaldığı şeklinde yorumlanmamalıdır. “Değişme tüm toplumların kaderidir. Ancak geleneksellik, değişmemeyi kural olarak benimsemiş olmanın bir adıdır. Esas olan değişme değil, sürdürmedir.”<sup>99</sup>

Değişime değil devam ettirmeye duyulan bağlılığın temelinde, geleneksel meşruiyetin zaman ve mekânla ilişkin “**mitik**” tavrı yatar. Mitik anlayış, rasyonel anlayışın aksi kutbunu işaret eder. Rasyonel anlayış, zaman ve mekânı homojenleştirirken; mitik anlayışta ne zaman ne de mekân homojendir. Mitik zaman anlayışında, zamanın bütün dilimleri bir değildir; bazı dönemler çok yoğun “değer” yüklüken, bunun dışında kalan zaman ise “sıradan” olarak algılanır. Değer yüklenen zaman, daha çok bir “ilk zaman”, “yaratılış zamanı”, “kuruluş zamanı” veya “ilk var olma zamanıdır.” Yaratıcılığın ve doğurganlığın söz konusu olduğu bu zaman, bugün meşru olarak telakki edilen tavırların da yaratıldığı bir zaman dilimidir; dolayısıyla bir eylemin meşruluğu, “kaynak zaman” karşısındaki pozisyonuna göre belirlenir. Eğer onunla örtüşüyorsa meşru görülür, onunla çelişiyorsa gayrimeşru hanesine yazılır.

Mekânın mitik algılanması da böyledir; her mekân diğeriyle eşdeğer değildir, anlam yüklenen bazı mekânlar daha değerlidir, diğeri ise sıradandır. Atfedilen anlama bağlı olarak mekânlar arasında değer açısından bir farklılık yaratmanın somut bir örneği Müslümanların Kible anlayışıdır. Müslümanlar için sadece bir yön değildir Kible, aksine onların anlam dünyalarını dolduran ve diğeri yönlerin onunla birlikte var olduğu bir noktadır. Son derece sıradan bir mekân, Kible/kutsal ile ilişkilendirildiğinde, örneğin herhangi bir toprak parçasına namaz kılmak için

---

<sup>98</sup> FREYER; s. 118.

<sup>99</sup> OKTAY; s. 12.

seccade serildiğinde, sıradan olmaktan çıkar ve bir anlam ifade etmeye başlar. Bu, diğer dinler için de aynı derecede geçerlidir.

Mitik anlayışta, üzerinde yaşanan mekân ile yaşayanlar arasında bir akrabalık ilişkisi kurulur; mekân da, mekânın üzerinde yaşayanlar da belli bir kutsallığı paylaşırlar. Mekâna dönük bu algılama siyasal davranışları da derinden ekiler. Mekân, toplumun ait olduğu uygarlık dairesine göre, bu yaşattığı anlamlar ve değerler çerçevesinde tanımlanır. Örneğin, antik Yunan ve Roma dünyası, kendileri dışındaki dünyayı “barbar” olarak niteler; İslam dünyası Dar’ül İslam, Dar’ül Sulh ve Dar’ül Harp tanımlamalarını kullanır.<sup>100</sup> Bu tanımlamalar; hem belirlenen mekânın dışında kalanlara karşı davranışların istikametini belirler, hem de bu davranışları haklı göstermeye yarar.

Geleneksel meşruiyeti belirleyen anlayışlar, her yönetim pratiğinde sıklıkla kullanılmıştır. Zira her iktidar, varlığını, devamını ve varsa yeni bir toplum yaratma düşüncesini, zaman ve mekân ortaklığını esas alan bir mirasla doğrulamak, haklılaştırmak mecburiyetindedir. Çünkü bir iktidar böyle bir tarihsel mirasa dayanmadığında süreklilik algısı yaratamayacağından toplumsal düzeyde kabul görme oranı da düşük olur. Gelenekler bu arızayı bertaraf etmenin bir aracıdır; çünkü onlar maziyi bugüne getirir, istikbalin de aynı minval üzerinden seyredeceğini imler ve böylece varlığını ve sürekliliğini koruma altına alır.

### 3. KARİZMA

Karizmanın kelime anlamı “ Allah vergisi yetenek veya güç” ve “lütuf ve inayet bahşetmek”tir. Hıristiyanlık öğretisinde bu kavram; kutsal ruh tarafından bahşedilen ve mucizeler gerçekleştirmeye muktedir olan yetenek veya olağanüstü

---

<sup>100</sup> Zaman ve mekânın, geleneksel ve modern toplumlardaki algılanma farklılıkları, benzerlikleri ve bunların yarattığı sonuçlar hakkında bakınız: OKTAY; s. 16–24.



gücü deyimler.<sup>101</sup> Kavram Weber ile birlikte sosyal bilimlerin sahası girmiştir. Ve bu alanda; toplumda insanlar arasında, iktidarı elinde tutanların doğaüstü yeteneklere sahip oldukları yönünde güçlü bir inancın var olmasını ve bu inanç yoluyla iktidarın meşrulaştırılmasını açıklamak için kullanılmıştır.

Weber'e göre karizmatik otorite –yani olağanüstü ve Tanrı vergisi kişiliğin otoritesi- bir kişiye duyulan mutlak bağlılık ve güvene, onun kahramanlığına ya da başka niteliklerine inanmaya dayanan otoritedir. En yüksek anlamıyla “görev çağrısı” fikrinin kökü, önderin salt kişisel çağrılarına itaat edenlerin bağlılığına dayanan bu otorite yapılanmasındadır. Çünkü bir önderin karizmasına bağlılık, “onun insanların başına geçmek ‘görev çağrısı’ nı içsel olarak almış kişi olarak kabul edilmesi anlamına gelir.” İnsanların önderlere itaat etmelerinin temelinde, gelenekler ve yasalar değil, inanç bulunur; insanlar önderin kişiliğine ve özel vasıflarının diğer insanlar karşısındaki üstünlüğüne inandıkları için öndere bağlanır, ona boyun eğler.<sup>102</sup>

Weber; insanların davranışlarını, meşru gücün sahibi olduklarını iddia eden efendilere itaat için şartlandıran karizmatik önderliğin, tüm tarih dönemlerinde ve her yerde ortaya çıktığını belirtir. Buna göre peygamberlerin, siyaset alanında seçimle başa gelen komutanın, plebisiter yöneticinin, büyük demagogun ve siyasi parti önderinin otoritesi, böyle bir otoritedir.<sup>103</sup> Bu karizmatik önderleri diğer insanlardan farklı kılan özellik, onların “**istisnai**” olmalarıdır. İnsanlar başkalarına değil karizmatik olduğunu vehmettikleri kişiye uyarlar. Çünkü onun, diğerlerinde mevcut olmayan üstün vasıflarla donatıldığını ve kendilerini refaha eriştireceğine düşünürler. Örneğin bir parti önderine meftunane bir bağlılıkla bağlanmış bir partili, kendisi gibi partililerden değil sadece partinin önderinden kendisine ve partisine önemli avantajlar yaratmasını bekler. Parti mensuplarına göre, parti önderi müstesna kişiliği sayesinde, seçim mücadelesinde partinin oylarını ve dolayısıyla siyasi gücünü

---

<sup>101</sup> **THE ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY;**

<http://dictionary.reference.com/search?q=charisma>

<sup>102</sup> **WEBER;** s. 133–135.

<sup>103</sup> **WEBER;** s. 134–135.

artıracak ve bu yolla da yandaşlarına umdukları ödülleri getirecektir. “Onları özendiren şeylerin başında bir önder için sadık bir bağlılıkla çalışmanın verdiği tatmin duygusu gelir; bu ortalama insanların oluşturduğu bir partinin soyut programı için çalışmaktan farklı bir şeydir. Bu bakımdan, tüm liderlik olaylarındaki karizmatik öge parti sisteminde de işlerliğini korur.”<sup>104</sup>

Kitleleri peşinden sürükleyen liderlerin, mutlaka “değerli” ya da “iyi” oldukları düşünülen ideallerin ardına düşmeleri gerekmez; onlar “değersiz”, “bayağı” veyahut “kötü” emellerin ardına da düşebilirler. Sosyolojik açıdan bunun bir önemi yoktur; asıl önemli olan liderin gayesini gerçekleştirebilecek üstün vasıfları taşıdığına dair toplumda bir inanç yaratması ve bu sayede insanları itaate sevk etmesidir. “Napolyon’un Fransız milletiyle, bilhassa ordusuyla olan münasebetinde işte böyle karizmatik bir unsur vardır. Sözü geçen bu örnekte inanç dehakar vasıflara dayanıyordu. Ama aynı münasebet siyasi bir maceraperest veya kütle üzerinde başarılı tesirler elde etmesini bilen bir dolandırıcı tarafından da kurulabilir. Bütün bu hallerde tesir yapan olağanüstü vasfın gerçek değerine bakılmaksızın, karizmatik egemenliğin esas bünyesi ortaya çıkmaktadır.”<sup>105</sup>

Keza, önderde üstün özelliklerin gerçekten var olup olmadığı da önemli değildir. Önderin, kendisinde varolduğu savlanan özellikleri tamamen veya kısmen taşıması gerekmez; insanların karizma sahibinde bu üstün niteliklerin olduğunu zannetmeleri yeterlidir. “Karizmatik önderin ne kişiliği, ne de ‘sihirli’ gücü sorgulama konusudur. Karizmatik önderin, karizmasını veya olağanüstülüğünü objektif olarak teyit ettirmesine gerek yoktur... Kendisine atfedilen nitelikleri taşımasa bile, karizmanın oluşmasıyla birlikte, izleyicisi toplum kesitlerinin gözünde önder, sıra dışı ve olağanüstü biridir. Bir halk deyişiyle; şeyh uçmaz, onu müritleri uçurur.”<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> WEBER; s. 165.

<sup>105</sup> FREYER; s. 119.

<sup>106</sup> OKTAY; s. 50.

Karizmaya yaslanan meşruiyette önder; tarih, mitoloji, din, gelenek veya ideolojik deliller kullanılarak bir kişisel kült haline getirilir ve bu yolla diğer insanlar üzerinde mutlak bir güce dönüştürülür. Toplum, önder ile bütünleşir; korku, ceza ve ödüllendirme onun eliyle tüm topluma dağıtılır. Siyasal iktidara itaatin bu şekilde önderin fevkalade özelliklerine binaen tesis edilmesi meşruiyeti kişiselleştirir. Siyasal iktidarın tüm gücü, önderin şahsında temerküz edilir. Böylece siyasal iktidarın birliğini ve bütünlüğünü tek başına temsil etme gücü edinen önder devletin ya da devlet aklının tek kullanıcısı olur.<sup>107</sup> Önder sorgulamanın ve şüphenin dışındadır; o, kendi bildiği yöntemlerle sistemin sürekliliğini garanti altına alır ve mevcut meşruiyetin mirasını aktarır.

Meşruiyetin kişiselleşmesi, kaçınılmaz bir biçimde meşruluğu kişilerle kaim kılar. Çünkü bu egemenlik ilişkisinde, meşruiyetin kurumsallaşmasını sağlayacak herhangi bir hukuk aygıtı yoktur. Herhangi bir söz veya davranış, toplumsal bir ihtiyacı karşılamaya matuf olduğu için değil; önderin iradesinden sadır olduğu için “hukuk” olur. Aynı şekilde durmuş oturmuş bir yönetim aygıtı da bulunmaz. Yönetim, önderin güvenini kazanmış kimselerle, akrabaları ve iltifatına maruz kalmış yakınlarından meydana gelir. “Karizmatik meşruiyetin memurları, olmaz, ‘yandaşlar’ı ve ‘tilmizler’i olur. Karizmatik önder bir cezbe adamıdır, etrafındakiler de onun cazibesine kapılmış bireylerdir.”<sup>108</sup> Dolayısıyla meşruiyet, kurallara ve yönetime değil, kişiye yöneliktir, geçicidir.

Bu türden bir meşruiyetin ortaya çıkması, belli bir toplum halinin varlığına gereksinim duyar. Çünkü ortada sadece karizma sahibi olduğu sanılan bir önder yoktur; bu önderi takip eden epey büyük bir kitle de vardır. Hatta daha doğru bir deyişle; kendisini kayıtsızca takip edecek bir kitlenin bulunması halinde önderin varlığı bir anlam kazanır. Bu nedenle kitlenin toplumsal ve ruh hali özel önem arz

---

<sup>107</sup> ÇETİN; s. 53.

<sup>108</sup> OKTAY; s. 51.

eder. Aslında karizmaya bağılılığı ortaya çıkaran toplumsal yapıdan ziyade, toplumsal durumlardır. Bu durumlar çok daha tarihsel olarak, devrimlere ve toplumsal sarsıntılara denk düşer. “Fazla abartmamak koşuluyla şu tespit yapılabilir: Karizmatik meşruiyet, genellikle ‘maceracı’ bir ortamın ürünü olabiliyor. Belki yanı sıra bir ‘umut yükselmesi’ de var. Unutmayalım: Karizmatik önder, içinde bulunduğu toplumun oldukça duyarlı noktalarını ‘tahrik’ edebiliyor. Toplum da önder de hep birlikte tekil bir tarihsel macerayı yaşıyorlar. Günlük yaşam, sıradan olmaktan çıkıyor ve sıra dışı görkemli bir ayraç açılıyor.”<sup>109</sup>

## B. MODERN MEŞRULUK KAYNAKLARI

15. ve 16. yüzyıl dünyada, büyük bir hareketliliğin ve değişimin yaşandığı zaman dilimleridir. Bu dönemde, coğrafi (yeni kıtanın keşfi ve önemli ticaret yollarının keşfi), ilmi (vahiy mesnetli dünyanın evrenin merkezinde olduğuna dair anlayışın Kopernik ile birlikte tartışılmaya başlanması) ve dini (Reform hareketleri) yenilikler, yaşamın hemen her alanındaki, neredeyse şüpheden azat edilmiş kabullerin sorgulanmasına, yeni bilgilerin terazisinde tartılmasına neden oldu.

Bu alt-üst oluştan siyasetin mekân ve meşruluk algılaması da payını aldı. Siyasi faaliyetin üzerinde icra edildiği feodal mekânın cazibesini yitirmesiyle eşzamanlı olarak modern devlet tarih sahnesindeki yerini aldı ve siyasetin yeni mekânı olarak yükselmeye başladı. Modern devletin zuhur etmesi ve sekülerleşme hareketleri, kendisiyle birlikte, kutsal meşruluk kaynaklarının meşruluk sağlayıcı özelliklerini yitirmesini ve dini referanslı meşruiyetlerin ilkesel biçimde reddini getirdi. Mairet’e göre; dindışı bir siyasi iktidar anlayışına ilişkin yolda ilk sağlam adımlar Padova’lı Marsilius tarafından atıldı, ardından gelenler ise bu yolu sonuna kadar izlediler.<sup>110</sup> Marsilius ile başlayan, Machiavelli ve Bodin ile devam eden,

---

<sup>109</sup> OKTAY; s. 52.

<sup>110</sup> Gerard MAIRET; “Padova’lı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, Çeviri: Cemal Bali Akal, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara, s. 220.

Hobbes, Locke ve Rousseau yetkinliğe erişen süreç, siyaset algılamasını kökten değiştirdi. Modern öncesi siyasette, devletin ilkesi ve kullanımı birbirinden ayırt edilebilirdi. Devletin ilkesi/kaynağı, gökyüzüne; kullanımı ise yeryüzüne aitti. Devlet iktidarı yeryüzünde kullanılır, meşruiyetini gökyüzünde (Tanrı katında) kazanırdı. Modern dönemle birlikte bu değişti; devletin ilkesiyle kullanımı çakıştı. Böylece ilkesi ve kullanımıyla bir birlik arz eden devlet, artık Tanrı tarafından güvence altına alınmadığı için, kendisine yeni bir meşruiyet zemini oluşturma sürecinde kutsalın yarattığı boşluğu seküler unsurlarla ikama etmeye başladı.<sup>111</sup>

## 1. SİYASETİN YERE İNMESİ: MACHİAVELLİ

Siyasetteki bu değişim, en iyi temsilini Machiavelli'nin şahsında ve teorisinde bulur. İtalyan şehir devletleri arasındaki güç ve entrika mücadelelerinin arasında büyüyen Machiavelli, Floransa dâhil ülkesindeki tüm şehir devletlerinin İspanya, Fransa ya da Papalık gibi sürekli dış güçlerin kontrolü altında olduğunu farkındaydı. Bu kontrol, İtalya şehir devletlerinin çoğunlukla istikrarsızlığa mahkûm ediyor ve nihayetinde çöküşlerine sebebiyet veriyordu. Bu nedenle Machiavelli, ülkede birliği gerçekleştirmenin ve istikrarı daim kılmanın ancak ülkenin ruhani ya da cismani her türlü yabancı denetimden kurtulmasıyla mümkün olabileceğini düşündü ve teorisini bunun üzerine şekillendirdi.

Machiavelli, öncelikle ülkesi İtalya'nın birliğini engelleyen ve onu diğer devletler karşısında zayıf düşüren bir unsur olarak gördüğü din ile hesaplaşır. Dinsiz değildir Machiavelli; ancak dini ve ahlakı, vatanseverliğin altına yerleştirir. Dini, dünyevi ve siyasi alanın dışına atarak siyasi alanı aşkın bağlarından koparır ve tabiri caizse siyaseti tamamen yeryüzüne indirir. Egemenliği çok parçalı hale getiren ve

---

<sup>111</sup> 16. yüzyıldan itibaren meşruluk algılamasının, dolayısıyla meşruluğun kaynak ve aktörlerinin değişimi hakkında bakınız: **Zygmunt BAUMAN; Yasakoyucular ve Yorumcular**, Çeviri: Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996, İstanbul, s. 41–42, **Cemal Bali AKAL, Sivil Toplumun Tanrısı**, Engin Yayıncılık, 1995, İstanbul, s. 43–57, **PIERSON**; s. 47, **MAIRET**; s. 220–227,

bu çok başlılık içinde de baskın bir unsur olan dinin devre dışı bırakılması, Machiavelli'ye tek bir iktidar ve tek bir meşruiyet teorisi geliştirmek için gerekli tabanı sağlar.<sup>112</sup>

Machiavelli, “siyaseti kişisel değer yargılarını yönlendiren kurallara göre yürütülmeye tahammülü olmayan kamusal bir sorumluluk olarak tanımlayan”<sup>113</sup> ve aynı zamanda “iktidarı pozitif bir kavram olarak merkeze alan”<sup>114</sup> ilk düşünürdür. İktidar, yani hükümdar/prens, bir ve bütündür, mutlak ve kayıtsız bir gücün sahibi olarak “ortak iyi”yi belirleyendir, onu sınırlandıracak herhangi kudret yoktur. Böylesi bir iktidarın tesisi ve devamı ancak şiddet aracılığıyla gerçekleşebilir: “Bir hükümdarın yönetimini sağlam temeller üzerine kurması zorunludur... Her devletin temel kurumların varlığı, iyi kanunlara ve güçlü ordulara sahip olmasına bağlıdır. Güçlü ordularınız olmadan iyi kanunlara sahip olmazsınız. Güçlü ordular neredeyse iyi kanunlar, önüne geçilemez bir şekilde onun peşinden gelir.”<sup>115</sup> Ardından Machiavelli şiddetin siyasal olarak kullanılması için gerekli olan ayırt edici unsurları gösterir: “Mücadele etmenin kanun ve güç gibi iki yolu olduğunu anlamak zorundasınız. Birincisi, yani kanun insanlar için doğal yoldur; ikincisi ise arzu edilmeyendir. Fakat her zaman için birincisi eşitliği sağlayamadığından insan ikincisini kullanma zorunda kalabilir. Bir hükümdar, insan doğasının hayvani ve insani yönlerinin en iyi şekilde nasıl kullanılacağını anlamak zorundadır.”<sup>116</sup>

Aslında Machiavelli'nin anlayışına göre, tüm yönetimler örgütlü ve organize şiddetten başka bir şey değildir.<sup>117</sup> Bu bakış, tüm ilişkilerde baskı, zor ve gücü

---

<sup>112</sup> **MACHİAVELLİ; Hükümdar**, Çeviri: Mehmet Özay, Şule Yayınları, 1998, İstanbul.

<sup>113</sup> **J. R. HALE**; “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”, Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul, s. 22.

<sup>114</sup> **TANNENBAUM/SCHULTZ**; s. 151.

<sup>115</sup> **MACHİAVELLİ**; s. 79.

<sup>116</sup> **MACHİAVELLİ**; s. 103.

<sup>117</sup> **ARNHART**; s. 154. **Hale**; Machiavelli'nin siyaseti bir savaş ve güç için verilen sürekli bir mücadele olarak gördüğünü belirtir. **Hale'e** göre, bütün siyasal hareketler Machiavelli'nin gözünde bir

önceler. Machiavelli, hükümdarın zalim olmasını merhametli olmasına yeğ tutar,<sup>118</sup> sevilen biri olmaktansa korkulan biri olmasını tercih eder.<sup>119</sup> Siyasi birliği ve bütünlüğü sağlamak için, gerektiğinde ahlaki ilkelerin tümünün bir kenara bırakılıp bunun aksi davranışlarda bulunmayı tavsiye eder.<sup>120</sup> Bireyi ve toplumu siyasi iktidarın bir aracı derekesine indiren Machiavelli, temel amacın devleti korumak olduğunu belirtir ve bu amacın tüm araçların kullanımını haklılaştırdığını ifade eder. “İnsanların hepsi, özellikle de yargılayıcısı bulunmayan hükümdarların uygulamalarında sonuca bakar. Öyleyse bırakın hükümdar kendisini kabul ettirsin ve devletin devamlılığını sağlasın. Uygulayacağı yöntemler takdirle karşılanacak ve dünya çapında övgüyle bahsedilecektir. Sıradan halk daima gördüklerinden ve sonuçlardan hoşlanır.”<sup>121</sup>

---

“kuvvet siyaseti”nden (power politics) başka bir şey değildir. **HALE**; s. 33. Tannenbaum/Schultz’a göre de; Machiavelli’nin geliştirdiği dünya görüşü, “saf” güç politikasıyla (kuvvet siyaseti, power politics) ile ilgilendir. Siyasal anlayışlar üstündür ve geriye kalanların bütünü (ahlak, din, etik, adalet gibi değerler dâhil) önemli olduğu halde, ikincil, araçsal ve insanların doğasına bağlıdır. **TANNENBAUM/SCHULTZ**; s. 166–167.

<sup>118</sup> “Bir hükümdar zalimlikten ziyade merhametiyle ün kazanmayı istemelidir. Bununla beraber bu merhameti kötüye kullanmamaya özen göstermek zorundadır... Bir hükümdar, halkını birlik içerisinde ve kendisine karşı olan sadakatlerini devam ettirebildiği sürece zalimliği söz konusu edilerek birtakım suçlamalara maruz kalırsa kaygılanmamalıdır.” **MACHİAVELLİ**; s. 100.

<sup>119</sup> “Bir hükümdar bunların her ikisi (hem sevilen, hem korkulan) olmalıdır. Fakat bunların birarada olmasının zorluğundan her ikisi de olamıyorsanız, sevilmeğe korkulmak daha iyidir.” Çünkü “İnsanoğlu, kendisinden korkulan bir kişiden ziyade kendisini sevdiren bir kişiye zarar vermekten daha az endişe duyar. Kimi zavallı insanlar, menfaatleri söz konusu olunca sevgi bağını kolaylıkla koparabilirler; fakat endişe duyma, daima etkili olan cezalandırılma korkusu tarafından güçlendirilir.” **MACHİAVELLİ**; s. 101–102.

<sup>120</sup> “Bir hükümdar verdiği sözler kendisine zarar verdiğinde ve söz vermesini gerektiren şartlar ortadan kalktığında sözünde duramaz, durmamalıdır da. İnsanların tümü de iyi olsa, bu davranış biçimi kötü olurdu. Fakat insanoğlu verdiği sözleri tutamayan biçare bir varlık olduğundan, onlara karşı sözünüzü tutmak zorunda değilsiniz. Bir hükümdarın kurallara uymaması için her zaman haklı nedenleri vardır.” **MACHİAVELLİ**, s. 105.

<sup>121</sup> **MACHİAVELLİ**; s.106–107.

Machiavelli, hükümdarına, rıza temin etmesi için halkın taleplerini kulak ardı etmemesini salık verir. Ona göre, (sıradan) halkın arzuları ile “büyüklerin” (elitlerin, soyluların) arzuları birbirinden farklıdır. Halk, büyüklerin gadrine uğramamayı; büyükler ise halka emir vermeyi ve eziyet etmeyi ister. Büyüklerin tatmin edilmesi daha zordur; çünkü onlar becerebildikleri takdirde hükümdarı tahtından edecek hırslı kişilerdir. Halk, muhteris soyluların gadrinden kurtulmak için hükümdara sığınır. Bu durumda hükümdar iktidarını muhafaza etmek için, kendisinin aleyhinde faaliyette bulunan büyüklere karşı halkın yanında yer almalı, halkın taleplerine saygı duymalıdır.<sup>122</sup>

Halka dayanmanın bir diğer nedeni, halkın ya da kalabalığın “bir”i, birliği karşılmasıdır. Machiavelli, birliğin yolunun mutlak iktidardan geçtiğini düşünür. Soyluların yardımıyla tahta çıkan bir hükümdar, halkın güvenini kazanmak için bir uğraş içine girmez ve soylulara bel bağlayıp halka sırtını dönerse, hiçbir zaman iktidarın kullanımında “tek” makam olmaz, mutlak iktidarı ele geçirmiş sayılamaz. Soylulara dayanmak, aslında iktidarın paylaşılması, “bir”lik hayalinin rafa kalkması ve düzensizliğin devam etmesinden başka bir anlam taşımaz. Bu nedenle hükümdar, birliği ve düzeni sağlamada halka dayanmalıdır. “Hükümdar, her zaman halkıyla yaşamak zorundadır. Zorundadır, yani halka dayanmaktan başka çaresi yoktur.”<sup>123</sup>

Fakat rızanın elde edilmesinde esas olan şiddet kullanımınıdır. Haksızlık etmemek açısından belirtmek gerek; Machiavelli, hoşlandığı veya sevdiği için şiddet veya gaddarlığı övmez, buna tevessül etmesinin nedeni, topluma ve insanlara duyduğu büyük güvensizliktir. İnsanların çoğunun tehlikeden sakındığını, salt kendi

---

<sup>122</sup> “Bir hükümdar halkının güvenini kazandıysa, kendisine karşı düzenlenecek hiçbir komplotan korkmamalıdır. Fakat halk kendisine düşman kesildiyse ve ondan nefret ediyorsa, artık o hükümdar herkesten ve her şeyden korkmalıdır. Çok iyi organize olmuş devletler ve zeki hükümdarlar, soyluları ümitsizliğe düşürmemek ve halkı hoşnut etmek ve mutluluklarını devam ettirmek için büyük çaba sarf ederler. Bu ise, bir hükümdar için yerine getirilmesi gereken en büyük en önemli görevlerden bir tanesidir.” **MACHİAVELLİ**; s. 111.

<sup>123</sup> **AKAL**; s. 51.



kazancının peşine düştüğünü, nankör ve ikiyüzlü olduğunu belirten Machiavelli; bu yaratılıştaki insanların sevdiklerinden ziyade korktuklarına itaat edeceklerini savunur. Ancak siyasal iktidarın uygulayacağı şiddetin de haddinde olması gerekir. İktidar varlığını korumak ve düzeni sağlamak için kitleleri yıldırıktan çekinmemelidir; ama bu yıldırmanın dozu, insanlarda iktidara yönelik düşmanca duygular uyandırmayacak seviyede tutulmalıdır. Her fırsatta hükümdara halkın nefretinden sakınmasını tavsiye eden Machiavelli'ye göre; hükümdar adına iş gören biri, böyle bir nefreti yeşertecek eylemlerde bulunmuşsa; hükümdar, iktidarın bekası için o adamını kurban etmelidir.<sup>124</sup>

Machiavelli, iman edilmiş eski değerleri tahrip etmeyi kendine misyon beller; kadim Yunan'ın ve Hıristiyanlık öğretisinin bir kuyumcu titizliğiyle ördüğü değerleri elinin tersiyle iter. Üslubu rahatsız edicidir; ve bu rahatsız edici üslupla tahribatı elden geldiğince derinleştirmekten büyük bir haz aldığını hissettirir okuyucularına. Hayatı ahlak ve erdem gibi değerler üzerinden anlamlandırmaya gayret eden birinin, Machiavelli ile karşılaştığında nevrinin dönmemesi bahis konusu olmaz. Gerçekten de Arnhart'ın dediği gibi Machiavelli'nin metninde, onun **“siyaset yaşamının yozlaştırıcısı”** olarak vasıflandırılması için gerekli her türlü kanıt bulunabilir. “Çünkü o hükümdarın salt siyasal iktidarını güvence altına alıyor diye, en insanlık dışı zulüm uygulamalarını onaylamaktadır... Machiavelli, siyasal yönetimden tüm ahlaki sınırlamaları kaldırır kaldırmaz, iktidar arayışını kendi başına bir amaca

---

<sup>124</sup> Machiavelli, bu düşüncesini, Cesar Borgia'nın acımazlığını hatırlatarak doğrulamak ister. Borgia, bir vilayette (Romagna) düzeni sağlamak için gaddar ve yetenekli bir adam olan Remirro de Orco'yu atar. “Tüm güçleri kendisine emanet ettiği sert ve etkili bir insan olan” Orco, kendisine verilen görevi büyük bir başarıyla yerine getirir; efendisinin isteğine uygun olarak halkın üzerine şiddetle gider; düzeni sağlar ve halkı pasifleştirir. Ancak uygulanan gaddarlık öyle bir boyuta gelir ki, halk tüm korkusuna rağmen rahatsızlık emareleri göstermeye başlar. Bunun üzerine Borgia, nefretin kendisine yönelmesini önlemek için önce uşağı Orco'yu katleder, bedenini ikiye ayırır ve parçalanmış cesedi bir müddet kamusal mekânlarda teşhir eder. Bu davranış, zaten pasifleşmiş olan halkın tatmin edilmesine yeter; böylece Borgia, hem Orco'nun yaptıklarıyla arasına mesafe koyar, hem de gaddarlığı iyi kullandığı için vilayet halkının teveccühüne mazhar olur. **MACHIAVELLİ**; s.53–61, özellikle s. 57 vd.

dönüştür dönüştürmez, zorbalara için en akıl almaz faaliyetleri bile haklılaştırmayı kolaylaştırmış olmuyor mu?<sup>125</sup>

Evet, Machiavelli “**şer’in öğretmeni**”dir, ama bununla birlikte o aynı zamanda genelde siyasetin ve meşruiyetin dönüm noktasıdır da. Çünkü o, siyasetin ve devletin dinsel denetiminden kurtarılması yolunda atılan ilk önemli adımdır. Machiavelli, “**Tanrı’yı paranteze alır**”; hükümdar Tanrı tarafından atanmış değildir; ona karşı sorumlu da değildir. Hükümran konumunu Tanrıya değil, kesin ve öngörülebilir bir irade ve icra biçimindeki siyasi meziyete, enerjiye borçludur. Machiavelli’ye göre, siyasal davranış, Hıristiyan ahlakına veya kişinin vicdanına göre değil; “raison d’etat (hikmet-i hükümet)” prensibine göre yürütülmelidir. Zira devletin kendine özgü ayrı değerleri vardır; bir devlet, Hıristiyanlığın ya da başka herhangi bir milletler üstü soyutlamanın bir parçası değildir. Devlet, devlettir; kendi kurallarını kendisinin yapması gerekir. Ve bu devlet, diğer devletlere ve müttefiklere muhtaç olmamak için, kendini olabildiğince uygun her araçla güçlü kılmak mecburiyetindedir.<sup>126</sup>

Buna koşut olarak meşru yönetimin kalıtsal veya kutsal dayanakları olduğu iddiasına da karşı çıkan Machiavelli; geçmişin icraatların meşruiyete mesnet teşkil edemeyeceğini, ancak yaşanan günün icraatlarıyla meşruiyetin kazanılabileceğini belirtir. O, miras yoluyla devraldığı iktidarı iyi kullanamayan insanlardan hazzetmediğini ve onları küçümsediğini çarpıcı ifadelerle anlatır. Onun siyaset anlayışında elitlere özel bir vurgu vardır. Bir hükümdar sıradan halkın içinden gelmiş olabilir ya da iktidarı mirasla edinmiş olabilir; ama eğer bir elit tavrını gösteriyorsa, onun yönetmeye hakkı olur. Elitler, bencilliklerinin akla dayalı ve aktif olduğunu hesaplayan üstün insanlardır. Onlar açıkça ve bilinçli bir biçimde bir amaç belirler ve sadece kendilerine dayanarak özgürlüklerini ifade ederler. Elitler amaçlarını elde etmeye çalışırken bütün akıldışı kısıtlamalardan (ya da aldatici hayallerden) özgür olduklarını hissederler. Tutkularını tatmin etmek için akıllarını rehber edinen elitler;

---

<sup>125</sup> ARNHART; s. 142.

<sup>126</sup> HALE; s.35–36, PIERSON; s. 243–244.

rasyonel kişisel çıkarlarını herhangi bir araçla azamileştirerek güç elde ederler. Amaç güç elde etmek olunca, kullanılan araçlar da mubah hale gelir. Böylece elitlerin bir parçası olmak isteyen kişi, her defasında şiddet kullanmaya istekli bencil bir iktidar düşkünü olmalıdır.<sup>127</sup>

Machiavelli'nin devleti, uğruna her türlü bedelin göze alındığı ve korunması için her türlü vasıtanın sevk edildiği, kendine has kuralları olan bir devlettir. Devlet, nihai siyasi amaçtır. Machiavelli'nin hükümdarı ise, bu amaca ulaşmak dışında başka bir hedef gütmeyen, bencillikte diğer bireylerden uzak ara önde olan, şiddeti kullanmaktan kaçınmayan, kendini ahlaki yargıların geçerliliği ile bağlı saymayan bir hükümdardır. "Hükümdar kurucudur, inşa eder ve savaşır, iktidarını fetihle alır, **meşruiyeti gücüdür**, siyaset onu aşan hiçbir yarar amaçlamaz, o doğrudan doğruya kendi kendisinin amacıdır. Bu da demektir ki, herhangi bir yararın elde edilmesi gerekiyorsa, bu yarar doğrudan doğruya devletin yararındır."<sup>128</sup> Görüldüğü gibi, Machiavelli'de devletin meşruiyeti sadece kendi gücüdür. Devlet ya da hükümdar, meşruiyeti kaale almaz; çünkü meşruiyet onun iktidarının kaynağı değildir. "Devletin veya hükümdarın eyleminin ne kökeni, ne de amacı olan meşruiyet, hükümdarın 'fetih' hareketine gölge düşürmez. Meşruiyet bu fetihden başka bir şey değildir. Siyasi hayat eylemdir ve eylemin de, eğer o önkoşul kendisi değilse, hiçbir önkoşulu yoktur... Siyaset kendi kendisinden kaynaklanır. O andan sonra ona Tanrı ya da tabiatla meşruiyet kaynağı aramanın hiçbir gereği kalmamıştır. Güç gerçek anlamda kendisinden kaynaklanandır. O aynı zamanda köken ve amaçtır."<sup>129</sup>

Machiavelli'de hükümdar, "principe"dir, yani o "ilk"tir, "yeni"dir, "kurucu"dur; meşruiyetini gücünden alır. İtaati pasif bir boyun eğmeye dönüştüren bu meşruiyet anlayışında, devlete ve hükümdara itaat etmeyi sağlayan ya da onları korumayı değerli kılan ahlaki bir ilkenin izine rastlanmaz. Machiavelli'nin teorisi,

---

<sup>127</sup> TANNENBAUM/SCHULTZ; s. 153. Machiavelli'nin elitler hakkındaki görüşleri için bakınız: MACHIAVELLI; s. 136–138.

<sup>128</sup> MAIRET; s. 232.

<sup>129</sup> MAIRET; s. 233.

boyun eğmek durumunda kalmanın ahlaki ıstırabını dindirmez; ondaki bu eksiklik toplum sözleşmesi kuramlarıyla çözümlenmeye çalışılır.

## 2. YENİ MEŞRUIYET DAYANAKLARININ MENBAI: SOSYAL SÖZLEŞME

Sosyal sözleşme kuramı, bireyler arasında yapılan ve örgütlenmiş toplumu ya da devleti ortaya çıkaran gönüllü bir anlaşmayı ifade eder. Öncüllerine Antik Yunan ve Ortaçağ düşüncesinde rastlansa da bu kuram altın çağını, Grotius ve Hobbes ile başlayan, Locke ve Rousseau devam eden ve Kant ile son bulan 1650–1800 yılları arasında yaşadı. Daha sonraki süreçte entelektüel çekiciliğini kaybeden kuram, modern dönemde özellikle Rawls'ın “Adalet Teorisi” ile yeniden ihya edildi.<sup>130</sup>

Hemen ifade etmek gerekir ki; hiçbir çağdaş sözleşmeci, açık ve kesin bir şekilde, sosyal sözleşmenin fiilen gerçekleştiğini ve bu sözleşmenin tarihsel zamanlarda yükümlülükler yükleyebileceğini varsaymaz. Söz verenlerin kendi iradeleriyle bağlanmasını içeren sözleşme düşüncesinin değeri onun gerçekliğinde değil; siyasi ve ekonomik bir düzen modeli sunmasındadır. Genel bir ifadeyle denilebilir ki; toplumsal sözleşme soyutlamasından umulan şey; akılcı bireylerin

---

<sup>130</sup> Russel, bir sözleşmeye bağlı olarak kurulan devlet doktrinin ilk ipuçlarını St. Thomas Aquinas'ta bulunabileceğini ama ilk ciddi gelişimlerin ise Grotius'ta aranması gerektiğini belirtir. **Bertrand RUSSEL; History of Western Philosophical Thought**, Published by Simon and Schuster, 1948, New York, s. 607. Sosyal sözleşme bahsinde önce şöyle bir Grotius'a değinildiğini ama asıl tartışmanın Hobbes ile başlatıldığını belirten Akal ise,, bunun hatalı olduğunu, çünkü bu kuramın Hobbes'tan önce büyük bir yetkinlikle İspanyol düşünür Suarez tarafından formüle edildiğini belirtir. Akal'a göre; sosyal sözleşme ve özel mülkiyet kavramlarını bugünkü anlamda kullandığı için Suarez'in hem sosyal sözleşme kuramının, hem de liberalizmin öncüsü sayılması gerekir. Ama Batı, bu Cizvit teorisyene hak ettiği payeyi vermemekte ısrar eder. Bunun iki nedeninin olduğunu söyler Akal: İlk ve genel olanı, yakın bir tarihe kadar, Batı düşünce dünyasının genellikle İspanya'yı yok sayması, buradaki düşünürleri görmezden gelmesidir. İkinci ve daha önemli olanı ise, Papalık otoritesine karşı modern devletin oluştuğu süreçte Suarez'in kuramsal çabasını Papalık'ın savunusuna adanmasıdır. **AKAL**; s. 83–85; Suarez hakkında bakınız: **AKAL**; s. 83–103.

tercihleriyle uyumlu olan, uygun kuralların oluşturulmasıdır.<sup>131</sup> Nitekim tarih içinde bir teorinin izlerine rastlamanın o teoriyi değerli kılmaya yetmeyeceğini belirten Yayla, sözleşme teorilerinin ahistorik (tarih-dışı) olmasının da onların kıymetini azaltmayacağını ifade eder. Yayla'ya göre bu teoriler, geçmişini açıklamaktan ziyade geleceğe yön vermeyi amaçladıkları için değerli ve önemlidirler.<sup>132</sup>

Klasik şekliyle sosyal sözleşme teorisi üç unsurdan oluşur: Birincisi **doğal durumdur**. Öncelikle insanı, doğanın oluşturduğu koşullarda tasarlayan teorisyenler, hipotetik bir devletsiz toplum (bir tabiat hali) hayali kurarlar. Bu doğal durumda insanlar, sınırlanmamış bir özgürlüğe sahiptirler; ancak bu pek de arzulanır bir durum değildir. Çünkü kayıtsız özgürlük, insan hayatının yalnız, güçsüz, zalim şartlar altında devam etmesine ve nihayetinde kısa sürmesini neden olur. İkincisi **toplum sözleşmesidir**. Bireyler, tabiatın halinin yaşamlarına kasteden tehlikelerinden kurtulmak ve düzen ile istikrarı sağlamak için kurumlar oluşturur ve bir egemenin otoritesine bağlanırlar. Böyle bir siyasal bağlılık ancak uzlaşmayla olabilir ve doğal halde eşit olan bireyler bir sözleşmeyle bu bağlılığı kayıt altına alırlar. Üçüncüsü ise **meşruluktur**. Bir uzlaşmanın eseri olan sosyal sözleşme, vatandaşları devleti saymaya ve ona itaat etmeye mecbur kılar ki; bu da nihai anlamda sadece bir siyasi yönetim sisteminin sağlayacağı istikrara ve güvenliğe minnettarlığı ifade eder.<sup>133</sup>

Sosyal sözleşme mekanizmasının bu şekilde düzenlenmesinde üç amaç gözetilir: İlki, bireylerin eşit ve doğal olarak bağımsız olduklarına vurgu yapmaktır. İkincisi, sivil toplumlar oluşturmak için bireylerin bu bağımsızlıklarından niçin vazgeçtiklerini anlamak ve böylelikle sivil toplumların, doğal durumda kurulmalarını “engellenen durumların” neler olduğunu göstererek varlıklarını doğrulamaktır. Ve üçüncüsü, otoriteyi meşrulaştıran ve yasalara itaati vicdani sorumluluk yapan

---

<sup>131</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 130.

<sup>132</sup> YAYLA; Siyaset Teorisine Giriş, s. 24.

<sup>133</sup> HEYWOOD; s. 128.

nedenleri saptamaktır.<sup>134</sup> Bu mekanizma, “olan”dan ziyade, “olması gereken”i işaret eder; bu nedenle doğal olarak normatif bir değere sahiptir. Sosyal sözleşmenin yöneldiği bu üç amacın üç eleştirel işlevi vardır: Bireylerin doğadan özgür ve eşit olduklarına dair düşünce; doğal ya da doğuştan üstünlük adına yönetme hakkının kesinlikle reddedilmesini sağlar. Sivil toplumun oluşmasını yönlendiren gerekçelerin açıklanması, insanın insana bağımlılığını ve hükümdarın halka karşı kendi halindeki sürüsünü otlatan bilgili bir çoban olma düşüncesini dışlar. Yasaların meşruiyet ve zorunluluğun bir uzlaşmadan geldiği düşüncesi ise; ilahi yasayı ve patriarkalizmi reddeder.<sup>135</sup>

Sosyal sözleşme teorilerinin odak noktası, siyasal yükümlülüğün, yani bireyin devlete saygı göstermek ve boyun eğmekle yükümlü olmasının gerekçelerini incelemektir. Sözleşme teorisyenlerine göre; tüm insanlar yaşamak, daha doğrusu iyi yaşamak isterler. Ancak tabiat halinde insanların bu arzularının karşılanabilmesi mümkün değildir. Zira devletin yokluğuna tekabül eden bu durumda insanların birbirlerine dış geçirebildikleri oranda birbirlerini istismar etmeleri, sömürmeleri ve köleleştirmeleri kaçınılmazdır. Bireyler, tabiat halinin müsebbibi olduğu bu güvensizlikten, düzensizlikten ve vahşetten kendilerini ancak egemen bir gücü tesis ederek kurtarabileceklerini kabul ettiler ve gönüllü bir fikir birliğiyle devleti meydana getirdiler. Devletten beklenen, düzeni sağlaması, özgürlükleri koruması ve medeni bir varoluş teminat altına almasıydı; devlet bunları yerine getirdiği nispette meşru addedilecek ve ona itaat edilecekti.

Bu, siyasal otoriteye bağlılığın koşulsuz olmadığını ve buna bağlı olarak da siyasal otoritenin kendiliğinden bir meşruiyetinin bulunmadığını deyimler. Tersine bir ifadeyle, siyasal otorite, ancak ona bağlı olanların irade ve rızalarına ters düşmediği ve ancak kısıtlı bir ölçüde sahip olduğu sürece meşrudur. Bu iki ayrı koşul, bir toplum sözleşmesi tasarımıyla biraraya getirilmiştir. İnsanlar sivil düzenin gerekli

---

<sup>134</sup> **Jean Fabien SPITZ**; “Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi”, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul, s. 262.

<sup>135</sup> **SPITZ**; s. 262–263.

kolaylıkları olmaksızın yaşayamayacakları ya da iyi yaşayamayacaklarına göre, devlet belli bir amaca (doğa durumunun zorluklarını ortadan kaldırarak) hizmet etmek üzere tasarlanmış bir aygıt olarak ele alınmalı; siyasal otoritenin bu amaca ulaşmak için gerekli görülen ölçekte sınırlı olduğu düşünölmelidir. Siyasal otoritenin kaynağında, iyi yaşamak adına insanların doğal haklarının bir kısmından yabancılaşmaları ve onları siyasal bir egemene aktarmak hususunda hep birlikte yaptıkları bir anlaşmanın bulunduğu varsayılmalıdır. Bu varsayımın önemi, bireyin doğa durumunda sahip olduğu haklardan hiç değılse bir kısmını süreç içerisinde topluma taşımayı ve korumayı başardığı düşünölmüştür. Bunun yaşamsal sonucu ise, siyasal otorite alanı ile bireysel otorite alanı arasında kalın bir çizgi çekilmesi ve böylece yurttaşın devlete karşı yükümlölükleri sınırlanmış olmasıdır.<sup>136</sup>

Kısacası toplum sözleşmesi, özü itibariyle, doğal politik otorite diye bir şeyin var olmadığı ve meşru hükümetin, özgür ahlaki bireylerin kendi isteklerine dayanan bir anlaşmanın yapay ürünü olduğu düşüncesine dayanır. Bu kuramda, bir kurumun meşruluğu, onun seçkinliğine veya kutsiyetine bağlanmaz; otoritenin meşruluğu bireylerin onayını gerektirir. Zira insanları tek bir siyasal yapıda bir araya getirebilecek olan şey, sadece özgün irade ya da genel onaydır; eylemler iradi değılse halk açıkça onay veremez. Çağdaş sözleşmeciler tam da siyaseti onay aracılığıyla meşrulaşmış gören böylesi bir çabayı içerir. Böylelikle yükümlölük ve otorite, her bireyin başlangıçta sahip olduğu özgürlük ve sorumluluğun bir ürünü, başka bir deyişle ahlaki bir neden anlamında her bireyin iradesinin etkisi olarak belirir.<sup>137</sup>

Toplum sözleşmesi teorileri, genel onayın alınmasını sağlayan, bir başka deyimle, siyasal iktidar ilişkilerini meşrulaştıran üç temel meşruiyet ilkesi ortaya koyar: Bunlar güvenlik, özgürlük ve eşitliktir. Hobbes için meşruiyet **güvenlik**; Locke, meşruiyeti **özgürlüğe** dayandırdı; Rousseau ise meşruiyeti esas olarak

---

<sup>136</sup> SMITH; s. 303–304.

<sup>137</sup> SMITH; s. 377–378.

**eşitlikte** gördü. Modern dönemde devletler, iktidarlarını bu ilkelerinin üzerine oturtarak, kendilerine bir meşruluk zırhı kazandırma gayreti içerisine girdiler.

### **a. GÜVENLİKTE ARANAN HUZUR: HOBBS**

Her bir sosyal ve siyasal düzen tasavvuru, belli bir insan ve toplum tasavvuruyla bağlantılı olarak şekillenir; insan ve insan doğası, toplum ve toplumsal ilişkiler hakkında taşınan kanaat, sosyal ve siyasal düzenin hüviyetinin belirlenmesinde birinci derecede etkin olur. İnsanı güvenilmez bir varlık olarak tanımlayan bir yaklaşımın devlet modelinin otoriterizme ya da totalitarizme eğilim göstermesi kaçınılmazdır. Aynı şekilde insanı hak sahibi güvenilir bir varlık tanımlayan bir bakışın ise, o insanlara hükmedecek devleti özgürlüğü merkeze alan bir model üzerinden inşa etmesi beklenir. Bu meyanda denilebilir ki; Hobbes'un devlet anlayışının baskıcı bir karakter taşımasının asıl nedeni, onun insanın ve toplumun doğasına dair olumsuz görüşleri taşımasıdır.

Hobbes'a göre, insanlar doğuştan eşittirler. Bu eşitlik güvensizliğe neden olur; çünkü yetenek açısından eşitlik, insanları amaçlarına erişme umudu açısından da eşitler. “Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.”<sup>138</sup> İnsanların, yaşamak için zaruri kaynakların elde edilmesinde diğerleri ile daima bir rekabet içinde olması, sürekli bir çatışmayı kaçınılmaz hale getirir.<sup>139</sup> İnsan doğasında çatışmayı sürekli kılan üç neden vardır: Rekabet, Güvensizlik, Şan ve Şeref. Rekabet, kazanç için; güvensizlik, güven için;

---

<sup>138</sup> **Thomas HOBBS; Leviathan;** Çeviri: Semih Lim, YKY, 1992, İstanbul, s. 93.

<sup>139</sup> “Güvensizlikten savaş doğar. Herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar, cebren ve hileyle, olabildiği kadar çok insanı hâkimiyeti altına almasından başka akla yatkın yol yoktur... Dolayısıyla bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde artırması gerekli olduğundan, buna da cevaz verilmelidir.” **HOBBS;** s. 93.



şan ve şeref ise şöhret için insanları birbirleriyle mücadele içine iter. İnsanların üzerinde, onların kendi aralarındaki saldırganlığı giderecek ortak bir iktidar (devlet) olmadığında, herkes birbirine düşman kesilir; “**devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir.**”<sup>140</sup>

İnsanların kendi çıplak güçlerinden ve yaratıcılıklarından başka sığınacak limanının olmadığı bu savaş döneminde; “çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesinde de yer yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yanz, yoksul, kötü vahşi ve kısa sürer.”<sup>141</sup> Dolayısıyla insanlığın doğal durumu; birbirlerine güven duymayan insanların kendi(leri) dışındakileri baskı altına almaya çalıştığı, kendini korumak için güç ve sahtekârlığa başvurduğu; herkesin bir diğeriyle savaş halinde olduğu, bu savaş halinde ancak kendi güç ve becerisiyle ayakta durabildiği, adalet ve adaletsizlik, doğru ve yanlış gibi değerlendirmelere ve özel mülkiyete sahip olmaya imkân vermeyen bir durumdur.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> “Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır.” **HOBBS;** s. 94.

<sup>141</sup> **HOBBS;** s. 94.

<sup>142</sup> “Bu herkesin herkese karşı savaşının bir sonucu da, böyle bir savaşta hiçbir şeyin adalete aykırı olamayacağıdır. Orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur... Herkesin herkese karşı savaşının bir başka sonucu; mülkiyetin, egemenliğin, *benim* ve *senin* ayrımının bulunmaması; sadece herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olmasıdır.” **HOBBS;** s. 95–96, **John PLAMENATZ;** *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, 1949, Oxford, s. 11.

“Felsefe tarihinin belki de en meşhur siyasal kâbusu olan”<sup>143</sup> bu doğal durum; arzuya şayan bir nitelik göstermez; çünkü insan yaşamının her alanında tehlide açık bir haldedir, başta kendi varlığı olmak üzere hiçbir şeyi güvenlik altına alınmış değildir. Hobbes’a göre, bu nahoş manzaranın sürgit devam etmesi düşünülemez; insanlar, bencil tutkularının esiri oldukları ve bu nedenle de birbirlerine zarar verdikleri bu kaos halinden; bir sözleşmeyle doğal durumdaki tüm haklarını bir egemene devrederek kurtulurlar. Ansızın saldırıya uğradığında bunu cezalandırma hakkı dışında<sup>144</sup> tüm doğal hakların karşılıklı olarak aktarıldığı bu dışsal yetke, artık egemen taraf haline gelir. Bu egemen bir **Leviathan’dır**.<sup>145</sup>

Ancak, insanların doğal halden sıyrılıp, barışı ve huzuru muhafaza edecek bir (sivil) yönetime itaat etmeleri konusunda aynı fikirde buluşmalarına ilişkin akıl yürütme, genel olarak sosyal sözleşme teorilerine içkin olan bir zorluğu açığa çıkarır. Minogue’un “doğa durumunu kullanmaya cesaret eden herhangi bir felsefeciyi” kuşattığını söylediği bu zorluk şu şekilde açıklanabilir: Eğer doğa durumu arzu edilir bir şeyse; zorluk, insanların neden bunu terk edip “darağacının ve vergi toplayıcılarının sertliklerini seçtiğini” açıklamada yatar. Yok, eğer doğa durumu arzu edilmeyen bir şeyse; bu takdirde de zorluk, insanların ondan kaçmak için bir anlaşma

---

<sup>143</sup> **Kenneth R. MINOGUE**; “Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik”, Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul, s. 66.

<sup>144</sup> **HOBBS**; s. 218. “Hobbes siyasal toplum oluşturacak insanların, egemenliği tesis edecek kimseye doğal haklarını transfer etmeleri gerektiğini söyler. Her ne kadar insanlar, siyasal toplum oluşturmak konusunda, aralarından birinin diğer insanlar üzerinde etkin bir yönetim gerçekleştirmesi hususunda anlaşmışlarsa da, burada söz konusu olan güç’ün değil hak’ın transferidir.” **PLAMENATZ**; s. 12.

<sup>145</sup> Devleti, Leviathan olarak isimlendirmesinin nedenini şöyle açıklar Hobbes: ““Buraya kadar yöneticisinin büyük gücüyle birlikte, gururu ve diğer duyguları kendisini yönetime itaat etmeye yöneltmiş olan insanın doğasını ortaya koydum. BU yöneticiye ise Tanrı’nın **Leviathan** denilen o büyük gücü yaratıp ona Gururlu İnsanların Kralı adını taktığı *Eyub* kitabının 42. babının en son iki mısrasından esinlenerek *Leviathan’a* benzettim. *Yeryüzünde onun benzeri yoktur. Korkmayacak şekilde yaratılmıştır. Altındaki her şeyi görürü; ve bütün gurur oğullarının kralıdır.*” **HOBBS**; s. 225.

yapmaya yetecek kadar uzun barış süresi içinde nasıl biraraya gelebildiklerini keşfetmektir.<sup>146</sup>

Hobbes bu teorik zorlukları üç gözlemiyle aşmaya çabalar: İlki, bazı ilkel halkların gerçek anlamda savaş halinde yaşadıklarını söylemesidir. İkincisi, iç savaşta olduğu gibi, bir yönetim olmadığında savaş halinin bir yaşama biçimi olarak tahayyül edilebileceğini belirtmesidir. Üçüncüsü de, tek tek bireylerin birbirlerine karşı hiçbir zaman savaş halinde olmasalar da, egemen yöneticiler birbirleriyle uğraşırken her zaman bu halde olduklarını ve dünya yönetimi diye bir şey olmadığı için yönetimler her zaman birbirlerine karşı savaş pozisyonunda bulduklarını ifade etmesidir.<sup>147</sup> Arnhart'a göre, Hobbes'un teorisini açıklaması bağlamında bu üç gözlemden en önemlisi, iç savaş haline ilişkin olanıdır. Zira bu nokta, toplumsal sözleşmenin tarihsel bir gerçeklik olmasa da, siyasetin açıklamasında analitik bir araç olarak gerekli olduğunu dair imalar içerir.<sup>148</sup>

Sosyal sözleşme kuramında varolan genel zorlukların haricinde Hobbes düşüncesinin kendine has bir paradoksundan da söz edilebilir: Eğer Hobbes'un tasvir ettiği gibi insanlar doğa durumunda birbirlerine güven duymuyorlarsa, diğerlerinin, birlikte kurdukları yönetime itaat edeceklerine dair verdikleri taahhütleri tutacaklarından nasıl emin olabilirler ki? Hobbes, sorunu üç adımda çözümlenmeye çalışır:

---

<sup>146</sup> **MINOGUE**; Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik, s. 65.

<sup>147</sup> **ARNHART**; s. 205. "Böyle bir savaş zamanı veya durumun hiç varolmadığı belki düşünülebilir; ve ben de, dünyanın her yerinde durumun böyle olduğuna inanmıyorum: ancak günümüzde bile, dünyada insanların böyle bir durumda yaşadıkları pek çok yer var. Amerika'nın birçok yerindeki vahşiler, , doğal istekler sayesinde bir arada yaşayan küçük ailelerin yönetimi dışında, hiçbir yönetim şekline sahip değillerdir; ve bugün bile, daha önce belirttiğim o vahşi durumda yaşarlar... Rasgele insanların bir diğerine karşı savaş durumunda buldukları bir dönem hiç olmamasına rağmen; bütün dönemlerde krallar ve hükümlerlik sahibi kişiler, bağımsız oluşları nedeniyle, sürekli kıskançlık içinde olup birbirlerine silah doğrultmuş ve gözlerini dikmiş gladyatörler gibidir... Bu bir savaş duruşudur." **HOBBS**; s. 95;

<sup>148</sup> **ARNHART**; s. 206.

**İlk adım:** Hobbes'a göre doğal durumdan kurtulmayı sağlayan iki anahtar vardır: Duygular ve akıl. Ölüm korkusu, rahat bir yaşam için ihtiyaç duyulan şeyleri temin etme isteği ve bunları çalışarak elde etme umudu, insanları barışa yönlüten duygulardır. İnsanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını ise, akıl gösterir. Daha açık bir ifadeyle, ölümden duyulan korku ve rahat bir hayat sürme arzusu, bizi barışa yönlendirir ve aklımız da, herkes itaat ettiğinde barışı teminat altına alacak davranış kuralları önerir. Hobbes, “insanın dünyadaki hayatının korunmasına vesile olan” bu kuralları “Doğa Yasaları” olarak adlandırır. Doğanın birinci ve en temel yasası, barışı aramak ve izlemektir. Çünkü akıl, yaşam ve yaşama hakkı ile ölüm arasındaki çelişkiyi gidermelidir. İnsanoğluna mümkün olan bütün yolları kullanarak barışa varmaya çalışır, barış ulaşılabılır olduğunda insanların barışı gerçekleştirme görevi vardır; ama eğer bu mümkün değilse, yani barış ulaşılabılır bir nitelikte değilse, insanlar savaşı izleme ve peşinden gitme hakkına sahip olur. Bu yasa, bireyin içinde bulunduğu acil güvenlik ihtiyacının doğrudan bir sonucudur ve tek çarenin bireyselliğinin karşılıklı sınırlanması olduğunu söyler.

**İkinci adım:** Bu, ikinci doğa yasasını doğurur. Gerçekleşebildiği takdirde barış bir ödevdir. Dolayısıyla, barışı gerçekleştirme amacını tanımlamak ve bu amaçla sadece birinci yasada belirlenmiş olan karşılıklılık ilkesini daha bir belirlemek gerekir. Bu nedenle ikinci doğal yasaya göre insanlar, karşılıklı rızalarıyla barışa yararlı olması oranında haklarından vazgeçmeyi kabul edecekler ve aralarındaki anlaşmalardan da vazgeçebileceklerdir.<sup>149</sup> Strauss, Hobbes düşüncesindeki bu “barış” vurgusunun, Machiavelli düşüncesindeki “vatanseverlik” vurgusu ile eşdeğer olduğunu belirir. Ona göre, vatanseverliğin Machiavelli'nin yönünü belirlemesi gibi, “barış” da Hobbes'un yönünü tayin ediyordu: “Kendi varlığını korumak barışı gerektirmekteydi. Dolayısıyla ahlak yasası da barışın varolabilmesi için izlenmesi gereken kuralların toplamı haline dönüşmekteydi. Tıpkı Machiavelli'nin tüm erdemleri siyasi bir erdem olan vatanseverliğe indirgemesi gibi,

---

<sup>149</sup> **Michael MALHERBE**; “Thomas Hobbes”, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul, s. 372, **HOBBS**; s. 96–97.

Hobbes da tüm erdemleri sosyal bir erdem olan barışseverliğe indirgenmekteydi. Böylelikle barışseverlikle doğrudan bir ilişkili olmayan ya da belirsiz bir ilişki içinde olan tüm insanlık halleri, sözcüğün kesin anlamında bir erdem olmaktan çıkarılmaktaydı.”<sup>150</sup>

**Son adım:** Buna göre, insanlar hayatlarını koruma ve fiziki varlıklarını sürdürme uğruna, diğer insanlarla anlaşmaya, mutlak eşitlik ve özgürlüğünden vazgeçmeye yönelir. Bu karşılıklı vazgeçme gereği, doğal halden sivil hale geçiş bir “sözleşmeyi” zorunlu kılar. Çünkü toplumsal yaşama dâhil olan insanların karşılıklı angajmanlarına sadık kalabilmeleri için, anlaşma sırasında verdikleri sözleri saygıya bağlayan ve hukuksal zorunluluk getiren bir yasanın, sözleşmenin olması gerekir. Bu nedenle Hobbes, yeterli işaretlerle belirtilen rıza veya sözleşme olmadan sivil topluma geçilemeyeceğini, devletin kurulamayacağını belirtir.<sup>151</sup> Sözleşmeyle birlikte herkes herkesle kendi iradesinden vazgeçme ve kendi gücünü ötekine değil, genel irade ve egemen güç olarak ortaya çıkmış üçüncü bir kişiye aktarma konusunda anlaşmış olur.<sup>152</sup> Bunun yapılması sivil toplumun ve devletin meydana gelmesini sağlar.<sup>153</sup> Devlet, hem sözleşmenin bir sonucudur, hem de sözleşmedeki taahhütlerin gerçekleşmesinin bir güvencesidir. Çünkü “devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok güç ve kudret toplanmış olur ki, o kişi, bu kudret ve gücün dehşetiyle, bütün insanların yurttan barış ve yurtdışında

---

<sup>150</sup> **Leo STRAUSS;** “Tabii Hak ve Tarih”, Çeviri: Ozan Erözden, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara, s. s. 282.

<sup>151</sup> **AKAL;** s. 109.

<sup>152</sup> “Herkes herkese, ‘*senin de hakkını ona bırakman ve bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla kendimi yönetme hakkını b u kişiye veya bu heyete bırakıyorum*’ demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir.” **HOBBS;** s. 130.

<sup>153</sup> “Tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir DEVLET, Latince CIVITAS, olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA’nın, daha saygılı konuşursak **ölümsüz tanrının** altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, **ölümlü tanrının** doğuşu böyle olur.” **HOBBS;** s. 130.

düşmanlarına karşı yardımlaşma yönündeki iradelerini birleştirip biçimlendirmeye muktedir hale gelir.”<sup>154</sup>

Hobbes’un devleti, rıza gösteren bireylerin yapay bir yaratımıdır; o toplum tarafından kendisine devredilen mutlak, bölünmez ve ebedi güçlerle adeta bir tanrı gibidir. Sözleşme yapıldıktan sonra devlet, uygun gördüğü şekilde davranmada özgürdür; başkaları tarafından onun otoritesine sınır konulmaz, çünkü o barışı ve güvenliği gerçekleştirmek adına gerekli olan her güce sahip olmalıdır.<sup>155</sup> Gücün mutlak ve tek sahibi olarak devlet; uyruklarının barış ve savunulması için neyin gerekli olduğunu belirler ve uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine karar verir. O; yargılama ve anlaşmazlıkları çözme, uygun gördüğü şekilde savaş ve barış yapma, bütün bakan ve danışmanlarını seçme, dilediği gibi ödül ve ceza verme, şeref ve paye verme gibi hakların da tek sahibidir. Bu haklar bölünemez ve egemen güçten feragat etmenin dışında asla yok olamaz. Buna karşılık uyruklar; yönetim şeklini değiştiremezler, egemene karşı gelemezler, hiçbir nedenden dolayı egemeni eleştiremez ve cezalandıramazlar. Sahip oldukları güç ve şeref, egemen karşısında bir yok mesabesinde olan uyruklara düşen tek şey, egemene boyun eğmektir.<sup>156</sup>

Halkın bu mutlak nitelikli devlet egemenliğine neden itaat etmesi gerektiği sorusunu Hobbes, “sınırlı bir yönetim, düzeni koruyamayacağı için, mutlak bir egemenliği kabul etmekten başka rasyonel bir seçenek yoktur” şeklinde yanıtlar. Hobbes’a göre, mutlak bir yönetim, insanı doğal özgürlüklerinden mahrum kılarsa da, ona hemcinslerinin baskısından uzak sınırlı-sivil bir özgürlük alanı bahşeder. Yönetimin insan hayatını huzura kavuşturabilmesi için, çekişmelere son vermede mutlak bir tekele sahip olması gerekir. Bu tekelin bazı kötü sonuçlara yol açtığı doğrudur ama devletin mutlak egemenlikten alıkonulması daha kötü sonuçlara, hatta

---

<sup>154</sup> **HOBBS;** s.130.

<sup>155</sup> **TANNENBAUM/SCHULTZ;** s. 213–214.

<sup>156</sup> Bu konuda bakınız: **HOBBS;** s. 131–138. “Hobbes’a göre devlet, insanların haklarını korumak için değil, insanlara özledikleri mutluluğu vermek için vardır...Ona göre devlet, ne iyi bir yaşamın kurucusu, ne de hakların koruyucusudur. Ona göre devlet, çıkarların uzlaştırıcısıdır.” **PLAMENATZ;** s. 15.

kötülerin en kötüsü olan savaş durumuna dönmeye sebep olur. “Hobbes, bedeli ne olursa olsun sürekli barış ve huzur arayışında olmamız gerektiğini öğretir. Burada mutlak yönetimin ‘sıkıntıları’, ödemek zorunda olduğumuz bir bedelin parçasıdır.”<sup>157</sup>

Fakat devletin egemenliğin mutlak olmasına ve Hobbes’un her halükarda bireylerden devlete rıza göstermelerini istemesine rağmen, bunun da bir sınırı vardır. Bilindiği üzere insanları ölüm korkusunun kol gezdiği doğal durumdan kurtaran sözleşmenin ve sözleşmeyle vücuda gelen yeryüzü tanrısı devletin varlık nedeni, insanlardaki güvenlik isteğidir. Devletin ilk ve tek amacı, yurttaşlarının güvenliğini sağlamaktır.<sup>158</sup> Bu aynı zamanda, devlete itaatin sınırlarının da güvenlikle çizildiğini anlatır. Devlet, ancak vatandaşlarının güvenliğini sağladığı ve barışı koruduğu müddetçe meşru sayılır ve itaati hak eder. Güvenliğin korunmadığı bir yerde ise, itaat de beklenmez.<sup>159</sup> Eğer her şeyi ölüm korkusu belirliyor, bu takdirde sözleşmeyi yapanlara yönelik ölüm tehdidinin varlığı, sözleşmenin gereklerine karşı çıkmayı, devlete boyun eğmemeyi ve yasalara uymamayı da haklılaştırır.<sup>160</sup> Aynı şekilde eğer bizatihi devletin kendisi yurttaşın fiziki varlığını tehdit ederse, bu durumda bireyin devlete itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkar. Çünkü insanlar yalnızca barışı emin

---

<sup>157</sup> ARNHART; s. 213.

<sup>158</sup> “Devletin amacı bireysel güvenlidir. Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların devletler halinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmek; insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve doğal yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtulmaktır.” HOBBS; s. 127. “İster bir monark olsun ister bir meclis, egemenin görevi, kendisine egemenlik gücünün verilmiş amacında, yani halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar...” HOBBS; s. 234.

<sup>159</sup> “Uyrukların egemen olan yükümlülüğü, egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç devam ettiği sürece devam eder... İtaatin amacı korunmadır; bir kimse, bu korunmayı, kendisinin veya başka birinin kılıcında buluyorsa, doğa o kimsenin buna itaat etmesini ve bunu sürdürmek için gayret etmesini emreder.” HOBBS; s. 162. “...koruma isteyen onu herhangi bir yerde arayabilir; ve korumayı elde ettiğinde, korkudan dolayı kendini tabi kılınmışlığın sahte görünüşü olmaksızın, korumasını yapabildiği kadar uzun süre korumakla yükümlüdür.” HOBBS; s. 234.

<sup>160</sup> AKAL; s. 110.

kılmak için haklarını terk ederler. Buradan insanların rasyonel olarak terk edemeyecekleri bazı hakların var olduğu sonucu çıkar. Saldırıldığında kendini savunma hakkını terk ederek hiçbir şey kazanamaz insanlar; dolayısıyla, hükümrannın insanları bu şekilde davranmaya zorlayan eylemleri geçerli olamaz.<sup>161</sup>

Bu itibarla, eğer bir devlet, artık barışı sürdürmek suretiyle sözleşmeyi hayata geçiremiyorsa, bireyler kendilerini savunma haklarını etkinleştirebilirler. Eğer kişisel güvenlik tehlikedeysse, o zaman insanlar, tanımı gereği, bireysel kendini savunma kapasitesinden başka hiçbir korumanın olmadığı doğa durumuna geri dönerler. Tehlike içine düştüklerinde ise bütün uyrukların, devlete karşı olsa bile, kendilerini savunma hakları vardır.<sup>162</sup> Bu durumda Hobbes, devlete karşı bireysel direnme hakkını kabul eder.<sup>163</sup>

Ancak tüm yurttaşlara, devletin şiddetine karşı savunma hakkını tanıyan Hobbes, insanların bireysel eylemlerini devrimci bir hareket altında birleştirme haklarını kabul etmez. Devrimci bir kalkışma, bir iç savaş tehlikesi barındırır, oysa baskıcı bir yönetim bile, “hayatta ortaya çıkabilecek en büyük şer” olan iç savaştan iyidir. Hobbes ısrarla, kimin yönetmesi gerektiğine ilişkin bir tartışma yapılmaması gerektiğini bildirir; çünkü bu tartışmalardan üretilen tek şey, birileri yönettiği için başka birilerinin tatmin olmamasından kaynaklanan sonu gelmez çatışmalardır. Bu nedenle Hobbes, Aristoteles’in zorba ve zorba olmayan yöneticiler arasında ayırım yapmasını gülünç bulur.<sup>164</sup> Çünkü birileri bir yönetimi zorba olarak nitelediğinde, bu

---

<sup>161</sup> **MINOUGE**; Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik, s. 73.

<sup>162</sup> “... egemen güç yok olduğunda, suç da yok olur; çünkü böyle bir güç olmadığında, yasaların korunması da olmaz; ve dolayısıyla herkes kendi kendini kendi gücüyle koruyabilir: çünkü hiç kimse, egemen gücün kurulmasıyla, kendi bedenini koruma hakkından vazgeçmiş olarak kabul edilemez; egemenlik, kişinin can güvenliği için kurulmuştur.” **HOBBS**; s. 206–207. “Uyruklar, kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler.” **HOBBS**; s. 159.

<sup>163</sup> **TANNENBAUM/SCHULTZ**; s. 214.

<sup>164</sup> “*Tiranlık ve oligarşi, monarşi ve aristokrasinin farklı adlarından ibarettir. Tarihlerde ve politika kitaplarında, tiranlık ve oligarşi gibi başka hükümet adları vardır: fakat bunlar, değişik hükümet*



genellikle o kişinin bu yönetimden hoşlanmadığı anlamına gelir. Oysa hoşlanma ya da hoşlanmama kişisel zevk meselesidir ve kişiden kişiye değişir. Bu nedenle, Aristoteles'in öğretilerine uygun bir biçimde, insanların zorba gördükleri bir yönetimi haklı olarak devirebilecekleri görüşünün benimsenmesi, süreklilik arz eden bir kargaşayı beslemekten başka bir işe yaramaz.<sup>165</sup> Kısacası Hobbes, sözleşmenin gereklerini yerine getirmeyen iktidara karşı ancak bireysel direnmeleri hoş karşılar; fakat bu direnmelerin yaygınlık kazanması herkesi doğa durumuna geri götüreceğinden hareketle, baskıcı da olsa, insanların genel olarak devlete itaat etmeleri gerektiğinde ısrar eder.

Spitz, Hobbes'ta kesin ve mutlak anlamda sözleşme sorunsalının iki önemli unsurunun görüldüğünü belirtir: Birincisi, bir kalabalığın bir tek kişi gibi varolabileceği olgusunu açıklaması; ikincisi de, insani yaptırımlar ile tek ve yetkili bir yorumdan yoksun doğal yasanın, siyasi otoritenin getirdiği barış ve kalıcılığı sağlamaya yeterli olduğu tezini reddetmesidir. Hobbes'a göre, doğa tarafından yaratılan bir halktan söz etmenin imkânı yoktur; bir halk ancak herkesin karşılıklı olarak birliklerini temsil eden egemen bir temsilciye haklarını devretmeyi içeren bir toplumsal sözleşme ile mümkün olabilir. "Sözleşmeye taraf olanların sadece doğal yasanın güvencesi altında birlikte yaşamaları çatışmaya son veremiyorsa eğer, yurttaşlık yasasının doğal yasanın yerini alması ve onu kuşatması, böylece aşkınlığı içkinliğe dönüştürmesi gerekir."<sup>166</sup>

---

biçimlerinin adları değil, aynı biçimlere verilmiş kötüleyici adlardır. Çünkü monarşi yönetim altında memnun olmayanlar ona tiranlık derler; aristokrasiden memnun olmayanlar ise, onu oligarşi olarak adlandırır; yine demokrasi yönetimden zarar gördüklerini düşünenler, ona yönetimsizlik anlamına gelen anarşi adını verirler; ancak hiç kimsenin yönetimsizliği farklı bir yönetim biçimi olarak gördüğünü sanmıyorum: ayrıca yönetimin, hoşlarına gittiğinde bir tür, hoşlarına gitmediğinde ise başka bir tür olduğu veya yöneticilerin zulüm yaptığı düşünülmemelidir." **HOBBS**; s. 139.

<sup>165</sup> **ARNHART**; s. 219. Bu konuda bakınız: **HOBBS**; s. 139–147, 225–234.

<sup>166</sup> **SPITZ**; s. 267.

Malherbe'ye göre bu, yeni bir temsil anlayışı getirmesi, daha doğrusu yetki sorununu çözmesi açısından, Hobbes'un siyasal felsefesinin en önemli buluşudur. Burada herkes herkesle, bir insana ya da bir topluluğa yetki verme ve yönetme hakkını ona devretme hususunda anlaşmasıyla hak devri sorunu çözülür. "Sadece doğrudan doğruya kendimi yönetme hakkını bırakıyorum ama böylece bütün haklarımdan vazgeçmiş olmuyorum. Çünkü egemenin yapay kişiliği, benim adıma ifade eder onları. Dolayısıyla moral bir ilkeyim ben. Kesinlikle fizik bir ilke değilim, çünkü burada aktör olan egemendir ve egemenin gücü bana yabancı değildir çünkü onun iradesi benim irademdir." Bu yetkilendirme öğretisi hem anlaşma yapan bireyler arasındaki ilişkiyi hem de egemenlik ilişkisini niteleme olanağı verir: "Başkalarına angaje oluyorum, aynı şekilde başkaları da bana angaje oluyor, öyle ki yetkilendirdiğim kişiye ya da meclisin iradesine tabi oluyorum ve bu irade aynı zamanda benim iradem ve başkalarının iradesidir; kısacası tek bir genel iradede biraraya gelmiş bütün bireylerin iradesidir."<sup>167</sup> Daha özlü bir anlatımla, anlaşmaya giren bireyler, aralarında bir yetki ilkesi (onun modalitesi olan çoğunluk ilkesi) üzerinde anlaşılır ve bu anlaşma sonucunda yaratıp bütün iradelerini eline teslim ettikleri egemenin, yetki alanı içinde biraraya gelmiş bir halkı, ulusu oluştururlar.

Hobbes, hem rahatsız edici, hem de etkileyicidir. Bu kuram, devlet ve toplum kuruluncaya kadar işlevsel bir şekilde kullandığı rıza ve katılımı, devlet kurulduktan sonra askıya aldığı; kendi mutluluk ve güvenleri için yarattıkları egemen karşısında bireyleri, kulluğa ve boyun eğmeye mahkûm kıldığı; ölümü (doğal hali) gösterip sıtmaya (devlete) şükrettirdiği için rahatsız edicidir. Nitekim yayınlandığı dönemde tüm toplumsal kesimlerin şimşegi üzerine çekmiştir. O, insanların doğal eşitliğini savunarak Tanrısal ya da kalıtsal hakka dayanarak yönetim iddiasında bulunanların; tüm yönetimlerin özünde benzer olduğunu ve yönetim karşıtlığının gerçekte kişisel

---

<sup>167</sup> **MALHERBE**; s. 375–376. "Bir insan topluluğu kendi arasında ahit yaparak, hepsinin birden kişiliğini temsil etmek (yani onların temsilcisi olmak) hakkının hangi kişiye veya heyete verileceği konusunda çoğunlukla anlaşığı vakit, bir devlet kurulmuştur denir; bunun lehinde oy verenler gibi aleyhinde oy verenler de, barış içinde birlikte yaşamak ve başkalarına karşı korunmak amacıyla, kişi veya heyetin bütün eylemlerini ve kararlarını, bunlar kendi eylem ve kararları imişçesine, yetkili kılınacaktır." **HOBBS**; s.131.

menfaatlerin tatmin edilmemesinden kaynaklandığını belirterek kral karşıtlarının; siyaset kuramında dini devre dışı bırakarak Kilise'nin nefretini kazanmıştır. Öyle ki Hobbes'un eski arkadaşlarından Anglikan teolog Henry Hammond, Leviathan'ı "Hıristiyan Tanrıtanımazlığının Manifestosu" biçiminde nefretle anmış<sup>168</sup>; Oxford Üniversitesi de, Leviathan'ı bir okuma kitabı olarak benimsememekle kalmayarak aynı zamanda onu kanun önünde "yanlış, kışkırtıcı ve dinsiz" diyerek yakmıştır.<sup>169</sup>

Ama Hobbes, sadece lanetlenmedi; etkiledi ve hatta hayranlık uyandırdı. Leviathan, mutlakıyetçi devlet yönetimlerin temel referansı oldu. Çözümleme yeteneği, ayrıntılı yaratıcılığı ve tasvip edilmese dahi kabul edilen gücüyle bu eser, 17. yüzyıldan başlayarak şimdiye kadar gelen süreçte büyüleyici bir etki bıraktı. Halen çağdaş dünyada uluslar arası ilişkiler alanında Hobbesyen savların derin izlerini tespit etmek mümkündür; zira bugünün ulus-devletlerinin birbirleriyle kurdukları ilişkilerin tarzı, Hobbes'un bireylerin doğada birbirleriyle kurdukları ilişkilerden çok da farklı değildir. Bu nedenle, Rönesans sonrası Avrupa devlet biçimi ayakta kaldığı müddetçe, bu devlete dair değerlendirmelerde Hobbes fikriyatının kilit rol oynamaya devam edeceği söylenebilir.

## **b. BİREYİN VE ÖZGÜRLÜĞÜN SAVUNUSU: LOCKE**

Hobbes'un birey, devlet ve toplum anlayışına yönelik en kapsamlı ve yetkin itirazların John Locke tarafından dile getirildiğini söylemek mümkündür. Hobbes'un pasifize edilmiş bireyinin ve her şeye kadir mutlak devletinin yerine Locke, doğal halklarla donatılmış bir bireyi ve bu bireyin haklarını korumakla yükümlü sınırlı bir devleti koyar. Locke, insanların aynı değere ve haklara sahip olduklarını, akıllarının yardımıyla bu değerleri ve hakları güvence altına alacak bir siyasal yapıyı meydana getirmek üzere bir sözleşme yaptıklarını belirtir. Bu sözleşmenin ürünü olan devlet,

---

<sup>168</sup> **Richard TUCK**; "Thomas Hobbes", Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıraç, (b.y: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 360.

<sup>169</sup> **MINOUGE**; Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik, s. 74.

herkesin doğal olarak sahip olduğu eşit değeri ve eşit hakları teminat altına almakla yükümlü liberal demokratik bir devlettir.

Locke, bir doğal hukukçudur ve diğer doğal hukukçular gibi teorisini bir insan doğası ve doğal hal tasviri üzerine kurar. Locke'a göre, özgür ve eşit doğan insanlar, onları iyiliğe yönelten Tanrı'nın daha büyük bir yaratımının parçasıdır. Tanrı insanlara, onları diğer hayvanlardan ayıran akıl ve vicdan vermiştir. Ve bu akıl insanlara, bütün hemcinslerinin bağımsız ve eşit olduğunu, hiç kimsenin bir diğerinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ve mülkiyetine zarar vermemesi gerektiğini öğretir.<sup>170</sup> İnsanların doğadan haklara sahipliğini ve değer bakımından eşitliğini doğal yasaya ve Tanrısal yasaya referansla meşrulaştıran Locke; böylece birinin/birilerinin bir başkası/başkaları üzerinde efendilik iddiasında bulunmalarının da gayri ahlaki ve gayri meşru olduğunu vurgulamış olur.<sup>171</sup>

Locke, insan doğası hakkında Hobbes'tan daha iyimser bir bakışı benimser. Locke'un insanları, Hobbes'un gibi birbirlerini parçalama peşinde ve derdinde olan "kurtlar" değildir.<sup>172</sup> Bilakis, eşit ve özgür olan, kendi istek ve amaçlarını serbestçe yerine getiren, kendisinin efendisi olma melekesine sahip varlıklardır. "Rasyonel varlıklar olarak bizler, kendi başımıza, hayatımız boyunca ne yapmamız gerektiğine karar verecek ahlaki failerizdir. Bu kendimizi yönetme kapasitemizden dolayı da bizler, 'şeymiş' ya da 'acımasız hayvanlarmışız' gibi değil de, 'kişi' olarak

---

<sup>170</sup> "Doğa durumunun, bu durumu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu yasanın ta kendisi olan akıl, sadece kendisine danışacak olan insanlığa şunu öğretir: Herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve malvarlığına zarar vermemelidir. Çünkü bütün insanlar her şeye gücü yeten kudret sahibinin zanaatkârlığının ve sınırsız bilge yaratıcının eserleridir." **John LOCKE; Hükümet Üzerine İkinci İnceleme**, Çeviri: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara, s. 7.

<sup>171</sup> "Hepimizin benzer yeteneklerle donatılmış olarak bir doğa toplumuna katılmış olmasından dolayı, aramızda daha alt düzeydeki yaratıkların kullanımımıza sunulmasındaki gibi, sanki birimiz diğerine hizmet etmek için yaratılmışız gibi birbirimizi yok etme yetkisi verecek bir tabiiyet ilişkisinin olduğunu varsayamayız." **LOCKE**, s. 7.

<sup>172</sup> **Atilla YAYLA; Liberalizm**, Turhan Kitapevi, 1992, Ankara, s. 32.

muamele görmeyi talep ederiz. ‘Kişi’ olarak bizlerin, başka birileri için salt nesne veya araç olarak kullanılmamız söz konusu değildir. İnsanlığımız bize, insan haricindeki varlıkların sahip olmadığı haysiyeti bağışlar.”<sup>173</sup>

İnsan doğasına dair pozitif yaklaşımın bir sonucu olarak Locke’un doğa durumu betimlemesi de Hobbes’unkinden belirgin bir farklılık gösterir. Gerçi doğa durumunun tam bir eşitlik ve özgürlük durumu olarak adlandırılmasında Locke ile Hobbes aynı fikirdedir. Lakin o, Hobbes’tan farklı olarak, doğa durumunu karşılıklı güven ve insanların çoğunluğunun birbirlerine ve başkalarının haklarına ve mülkiyetine saygı göstermesinden dolayı aynı zamanda bir ahlaki durum olarak tarif eder.<sup>174</sup> Locke’un doğal durumunda rasyonel varlıklar olan insanlar kendi emellerinin takipçisi olabiliyor, emeklerinin ürünü olan nesnelere mülk edinebiliyor ve onları tasarruf edebiliyorlardı. Bu uğraş içinde herkes doğa kanunu ile bağlı olduğundan birbirlerin yok etmeye çalışmazlardı; başka bir ifadeyle doğal durumda da bir düzen ve güven vardı.<sup>175</sup>

Görüldüğü üzere Locke, yaşamı, özgürlüğü ve mülkiyet haklarını kuran ve koruyan; bireylerin sözlerini yerine getirmelerini ve başkalarının refahı için ellerinden geleni yapmalarını gerektiren “iyiliksever bir doğa durumu”<sup>176</sup> tanımı yapar. Öyleyse insanların, kendileri için hiç de kötü bir hale işaret etmeyen, bu

---

<sup>173</sup> ARNHART; s. 233.

<sup>174</sup> “Doğa durumu, insanın doğa yasası sınırları dâhilinde, izin istemeksizin ve herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük durumudur. Keza bu durum bir eşitlik durumudur; bütün güç ve yetki, hiç kimsenin bir diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklıdır.”, LOCKE, s. 5.

<sup>175</sup> ERDOĞAN; Liberal Toplum, s. 21. Russel, Locke’un mutlu doğal düzen tasavvurunun, doğal düzeni herkesin herkese savaşı olarak tanımlayan ve bu düzende yaşamın berbat, hayvani ve kısa olduğunu söyleyen Hobbes’un doğal düzen tasavvuruna oranla, çok daha az orijinal olduğunu belirtir. Russel’a göre, bunun nedenini bu ikli filozofun dinsel inanışlarında bulmak mümkündür. Hobbes, meşhur bir ateistti, dinsel argümanlarla bağlarını tümüyle kopartmıştı. Oysa Locke, teolojik temellerden ayrı düşemedi. “Mutlu bir doğal devlet inancı, kısmen Patrikler döneminin İncil’deki hikayelerine, kısmen de Altın Çağ’ın klasik mitlerine dayanmaktadır.” RUSSEL; s. 602.

<sup>176</sup> TANNENBAUM/SCHULTZ; s. 226, PLAMENATZ; s. 17.

iyiliksever doğa durumundan ayrılıp siyasal topluma geçmesinin nedeni nedir? Locke, doğal yaşamın eşitlik ve özgürlüğün yaşanmasına imkân vermekle birlikte ciddi bir kusurla malul olduğu kanaatindeydi; bu, herkesin doğal cezalandırma hakkını kendisinin kullanmasıydı.<sup>177</sup> Eşit ve özgür bir ortamda hayatını sürdüren bir kimsenin doğa yasasına karşı gelmesi, onun toplum yaşamı için tehlikeli bir hale gelmesi demektir. Bu nedenle ihlalden mağdur olan kişi de dâhil olmak üzere toplumdaki herkes bu kişiyi cezalandırabilir<sup>178</sup>; buna ek olarak mağdur edilmiş olan da, zararının tazminini bu kişiden talep edebilirdi. Bu durumun, mağduru kendi davasında hem savcı hem de yargıç olmasına sebebiyet verdiği açıktı. Bu durum Locke'a göre, son derece sakıncalıydı; çünkü insanların, kendi davalarında kin ve intikam duygularından arınmaları, tarafsız davranmaları ya da kendilerinin ve yakınlarının menfaatlerini daha çok kollamamaları düşünülemezdi. Mağdur-Savcı ve Hâkim pozisyonlarının aynı kişide birleşmesi, suç ile ceza arasında olması gereken orantıyı ortadan kaldırır ve adil bir cezanın verilmesini imkânsızlaştırır. Bunun nihai sonucu ise, toplumda kargaşa ve düzensizlik baş göstermesidir.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> “Doğa yasasının yürütülmesi, tek tek insanların ellerine verilir. Bununla herkes, ihlali engelleyecek derecede, bu yasayı çiğneyenleri cezalandırma hakkına sahip olur. Bu dünyada insanları ilgilendiren diğer bütün yasalarda olduğu gibi, doğa durumunda doğa yasasını uygulayacak; dolayısıyla masumları koruyacak ve saldırganları engelleyecek güce sahip hiç kimse olmasaydı, doğa yasası da gereksiz olacaktı. Doğa durumunda, birisi bir başkasını yapmış olduğu herhangi bir kötülükten dolayı cezalandırabiliyorsa, herkes aynı cezalandırmayı yapabilmelidir. Çünkü eşitliğin, birinin bir başkası üzerinde doğal olarak bir egemenlik ya da hükümlanlık hakkının bulunmadığı bu yetkin durumunda, herhangi birinin bu yasanın uygulanmasında yapabileceğini, ayrı ayrı her bir kişi yapabilmelidir.” **LOCKE**; s. 8.

<sup>178</sup> “Suçlu, doğa yasasını ihlal ederek, Tanrı'nı, insanların karşılıklı güvenlikleri için eylemlerine koymuş olduğu akıl ve ortak adalet kuralları ölçülerinden farklı kurullarla yaşamak istediğini açıklamış olur ve böylece insanoğlu için tehlikeli bir hale gelir. İnsanları şiddet ve zarardan korumaya çalışan bağlar, suçlu tarafından zayıflatılmış ve kırılmış olur. Doğa yasasıyla güvence altına alınan bütün türler, bu türlerin barış ve güvenliğine karşı bir ihlal oluşur. Bu tür bir ihlalle karşılaşan her insan, sahip olduğu insan türünü korumak genel hakkıyla, insanlara zararlı olan şeyleri engelleyebilir ya da gerekirse yok edebilir.” **LOCKE**; s. 8–9, **PLAMENATZ**; s. 19.

<sup>179</sup> Locke, yargılamayı yapacak üstün ve tarafsız bir gücün olmadığı bu durumu “savaş durumu olarak niteler: “... yardımına başvurulacak ortak bir üstün olmadığı, birinin diğeri üzerinde güç ye da açıkladığı bir güç planı uyguladığı bir yer savaş durumudur.” **LOCKE**; s. 17; **RUSSEL**; s. 603.

İnsanlar bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için kendi iradeleriyle bir sözleşme yaparlar. Bu sözleşmeyle insanların aralarındaki ihtilafları giderecek ve suçluları cezalandıracak (ortak) bir otorite kurulur ve böylece insanlar doğal toplumdaki siyasi toplum haline geçmiş olurlar.<sup>180</sup> Siyasi toplumda, her bireyin doğal olarak sahip olduğu suçluları yargılama ve cezalandırma yetkisi bireyden alınır ortak otoriteye devredilir; artık bu konudaki egemenlik bireyde değil, bireyin isteği ile oluşmuş otoritededir. Toplum yasaları yapar, yasaları uygulayacak olan otoriteyi belirler ve bu otorite, taraflar arasındaki anlaşmazlıkları yasanın öngördüğü bir biçimde çözüme kavuşturur.

Locke'un siyasi analizinin nirengi noktası, doğal yaşamdan siyasi topluma geçişin insanların rızasına dayanmasıdır. Sözleşme ve rıza, Locke'un tanımlamasında üç aşamada gerçekleşir: İlk aşama, bireylerin oybirliğiyle bir topluluk oluşturma, bir diğerinin hakkını desteklemek için birlikte davranma amacıyla doğal yetkilerini toplama konusunda anlaşmalarıdır.<sup>181</sup> İkinci aşama, bu topluluğun üyeleri yasama ve öteki kurumları oluşturmak için çoğunlukla oyuyla anlaşmalıdır. İnsanların rızasıyla meydana gelen toplumda, iktidar çoğunluk tarafından belirlenir. Kendi arzuları ile topluma katılan herkes, çoğunluğun kararına da uymayı kabul eder.<sup>182</sup> Üçüncü

---

<sup>180</sup> “Öteki dünyadan başka bir başvuru makamının olmadığı, en küçük bir uzlaşmazlığın insanı sona götürmeye eğilimli olduğu, birbiriyle mücadele eden insanlar arasında karar verecek bir otoritenin olmadığı bu savaş durumundan kaçınmak, insanların kendilerini bir topluma koymalarının ve doğa durumunu terk etmelerinin önemli bir nedenidir.” **LOCKE**; s. 18–19.

<sup>181</sup> “İnsanların tümü, doğa tarafından özgür, eşit ve bağımsız kılınmış olduklarından, hiç kimse kendi onayı olmaksızın kendi servetinden yoksun bırakılamaz ve başka birinin siyasi iktidarına tabi kılınmaz. Kişinin kendisini doğal özgürlüğünden yoksun kılmasının ve sivil toplumun sınırlamaları içine koymasının tek yolu, insanların birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçı bir yaşam sürdürmeleri için, başkalarıyla, insanların mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımının ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük bir güvenliğe sahip oldukları bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmalarıdır.” **LOCKE**; s. 81.

<sup>182</sup> “Belirli bir sayıdaki insan, topluluğu, her bireyin onayı ile oluşturduklarından, bunlar, topluluğu, bir bütün olarak eylemde bulunma iktidarıyla donatılmış bir bütün haline getirmiş olurlar ki bu iktidar, sadece çoğunluğun iradesi ve belirlemesi ile eylemde bulunur... Böylece her insan diğerleriyle

aşama, toplumdaki mülkiyet sahibi erkekler, halka dayatılacak vergiler konusunda kişisel oyları ya da temsilcileri aracılığıyla anlaşmalarıdır. Locke normatif siyaset kuramını bu temelde geliştirir.<sup>183</sup>

Locke, doğal durumdan ve sosyal sözleşmeden tarihi bir gerçeklikmiş gibi bahseder; fakat böyle bir tabiat halinin ne zaman yaşandığı ve sözleşmeyle siyasal topluma hangi devirde geçildiğine ilişkin sorulara tatminkâr yanıtlar veremez. Locke önce, böyle bir durumun teorik olarak olanaklı olduğunu belirtir, ardından da tarihte ve kendi döneminde tabii hale benzer durumların zaman zaman ortaya çıkabileceğini ifade eder.<sup>184</sup> Buna karşılık, örneğin Kant, böylesine ikna edici olmaktan uzak kanıtlara yaslanmak yerine, direkt olarak ilk sözleşmenin bir kurgu olduğunu, fiktif bir karaktere sahip olduğunu açıkça dillendirmiştir. Aslında sosyal sözleşmenin tarihi bir gerçek mi, yoksa metodolojik bir varsayım mı olduğunun önemi yoktur. Önemli olan bu yöntemin arkasında yatan ve insanları bir ödevle bağlamının, onların kendi iradelerine dayanan bir “söz verme (promise)” den türetilebileceği fikridir. Sözleşme yöntemi, insanların uymakla yükümlü oldukları her tür kuralın kendilerince seçilmiş olması gerektiğini yansıtır.<sup>185</sup> Bu, birey- toplum ikiliği bağlamında değerlendirildiğinde; bireyi toplum öncesi (yani toplumdaki bağımsız) bir durumda

---

birlikte, bir hükümet altında bir siyasal bütün oluşturulmasını onaylayarak, kendisini, o toplumun her üyesinin tabii olduğu, çoğunluğun belirleyiciliğine itaat etmek ve çoğunluğun kararına uymak yükümlülüğü altına koyar.” **LOCKE**; s. 82.

<sup>183</sup> **Jeremy WALDRON**; “John Locke”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıraç, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 69.

<sup>184</sup> **YAYLA**; Liberalizm, s. 32. “ (fikirlime) şu itirazın yapıldığını gördüm: İnsanlık gruplaşmaları tarihinde, insanların birinin diğerine eşit ve her birinin bağımsız olduğu; bu biçimde birbirleriyle karşılaştıkları; ve bundan sonra hükümet oluşturdukları ve kurdukları herhangi bir örnek yoktur. Bu itiraza şu yanıt verilebilir: Tarihin bize, insanların birlikte doğa durumunda yaşadıklarına ilişkin çok az şey söylemesi o kadar şaşırtıcı değildir... İnsanların bu tür bir doğa durumunda bulduklarını fazla duymamış olmamızdan dolayı, bu tür bir doğa durumunda bulunmuş olduklarını varsaymazsak, aynı şekilde Salmanasser ve Kserkes’in ordularının da, önceleri çocuk olduklarını hiçbir zaman varsayamayız. Çünkü bu ordulardaki insanlar hakkında, adam oluncaya kadar çok az şey duymuşuzdur.” **LOCKE**; s. 84.

<sup>185</sup> **BARRY**; Modern Siyaset Teorisi, s. 130 vd.



kabul eden sözleşme yaklaşımının temel esprisinin, bireylerin toplum ve onun temsilcisi sayılan devlet tarafından haklarından yoksun bırakılmayacaklarını kabul edilmesi olduğu tüm açıklığıyla orta çıkar. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Hobbes'un sözleşmeciliği bu esprinin dışında kalır. Zira Hobbes'ta bu kurgu, mutlakıyetçi devleti haklı kılmak ve vatandaşların güvenlik uğruna haklarından vazgeçip devletin mutlak otoritesini kabul ettiklerini göstermek için kullanılmıştır.<sup>186</sup>

Bu bağlamda, gerçek bir olguya tekabül etmese de, Locke'un sözleşme teorisinin iki amaca yöneldiğini söylemek gerekir: Birincisi, çoğunlukla haklarını tanımayan siyasal topluluklarda yaşasalar da insanların, aslında kendilerini yönetme doğal kapasitesi açısından eşitliğini vurgulamaktır.<sup>187</sup> Buna bağlı olan ikinci amaç ise, siyasal iktidarın gerek kuruluş gerekse yönetim aşamasında meşru olarak kabulünün ancak rızaya dayanmasıyla mümkün olabileceğini göstermektir. Locke siyasal iktidarı, "mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası dâhil diğer tüm hafif cezaları da içeren yasa yapma hakkı ve toplumun gücünü, bu yasaların uygulanması ve devletin dışarıdan gelecek zararlara karşı savunulması yönünde kullanılma hakkı olarak" tanımlar. "Elbette bütün bunlar sadece kamu yararı için yapılmış olmalıdır."<sup>188</sup> Bu tanımdan siyasal iktidarın meşruluğunun iki ilkeye bağlandığı sonucu çıkarılabilir: İlki mülkiyettir; fakat Locke'da mülkiyet dar anlamda mülk sahibi olmayı değil, yaşamı ve özgürlüğü kapsayan çok daha geniş bir bütünü ifade eder. Daha açık bir anlatımla Locke'da mülkiyet; bir bireye ait olup da onun onayı olmaksızın elinden alınamayan her şeyi içerir.<sup>189</sup> İkincisi ise kamu yararadır. Locke'un bu kavramdan muradı; iktidarın iç ve dış güvenliği sağlayarak bireylerin vücut bütünlüğüne zarar gelmesini önlemesi, mallarını ve özgürlüklerini

---

<sup>186</sup> **ERDOĞAN**; Liberal Toplum, s. 22–23

<sup>187</sup> **ARNHART**; s. 234.

<sup>188</sup> **LOCKE**; s. 3.

<sup>189</sup> **Philippe RAYNAUD**; "John Locke", Çeviri: Necmettin Kamil Sevil, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul, s. 549–550. "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına koymalarının asıl ve ana amacı, mülkiyetlerinin (yani, yaşam, özgürlük ve servetlerinin) karşılıklı olarak korunmasıdır." **LOCKE**; s.104

koruması, sahip olduğu tüm yetkiyi halkın iyiliğini gerçekleştirme adına kullanmasıdır.

İktidarın meşruiyeti, bunlara riayetine bağlıdır. İktidar, mülkiyet ve diğer hakları koruduğu, toplumsal hayatı doğal hukuka uygun bir biçimde düzenlediği ve doğal haklara açıklık, kesinlik ve dayatılabilirlik gücünü kazandırdığı müddetçe meşrudur.<sup>190</sup> Bu yaklaşım, iktidarın sürekli bir meşruiyet sorgulanmasına tabi tutulmasını kaçınılmaz kılar. Hobbes'ta meşruiyet sadece iktidarın kuruluş aşamasında aranırken; Locke yalnızca kuruluş anındaki meşruiyetle yetinmez. Bir kere kazandığı için ilânihaye meşru kalacak bir iktidar anlayışı Locke'a yabancıdır; bu nedenle ona göre, ancak hem kuruluşunda, hem de kurulduktan sonraki tüm eylem ve faaliyetlerinde halkın rızasına dayanan bir iktidar meşru bir iktidardır.

Meşru bir iktidarın varlığı halinde, yurttaşların da, o iktidarın kurallarına uyma ve ona rıza gösterme sorumluluğu vardır. Anlaşılacağı üzere, yurttaşların devlete itaat yükümlülüğü koşula bağlanmıştır, meşru olduğu sürece yurttaş, iktidara uyar. Fakat iktidar, keyfi bir yönetim sergileyerek gerçekleştirmekle yükümlü olduklarının dışına çıkar da meşruiyetini yitirirse, bu durumda koşul bozulmuş olur ve yurttaşların iktidara uyma zorunluluğu ortadan kalkar.<sup>191</sup> Doğal hakları çiğneyen ve kendine tanınan sınırları aşan bir iktidar gayri-meşrudur ve bu iktidara karşı yurttaşların direnme hakları vardır.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> “Meşruluk teorisi, bireylerin haklarının devlet tarafından korunacağı üzerine inşa edilmelidir.” **RUSSEL**; s. 605. “Locke’un tüm siyasal felsefesi, iktidarın kendisi tarafından yaratılmamış hakların koruyucusu olduğu etrafında dönmektedir. Locke’a göre, halkın siyasal iktidara itaati, iktidarın hakları koruduğu müddetçe devam eder.” **PLAMENATZ**; s. 21.

<sup>191</sup> Locke’a göre yönetimlerin meşruluğunun tespitinde kullanılabilir iki ölçüt vardır: Biri “gasp”, diğer ise “keyfi yönetimdir. “Yasa bir başkasının zararına olmak üzere ihlal edilirse, yasanın bittiği yerde tiranlık başlar.” **LOCKE**; s. 167–169

<sup>192</sup> “Yönetimde olan kişi, kendisine yasayla verilen iktidarı aşarsa ve emri altında bulunan gücü, yasaların izin vermemesine rağmen, özneli kuşatmak için kullanırsa, bu hareketiyle bir yönetici olmaktan çıkar ve yetkisiz hareket ettiğinden dolayı, başka birinin hakkına güçle tecavüz eden herhangi birine yapıldığı gibi kendisine de karşı gelinebilir... Bu durumun, en alttaki yönetici için

Locke'un direniş kavramına ve direnme hakkına bir ilgi duyduğu açıktır; bu nedenle Locke'un, bir egemenlik kuramcısı olduğu kadar, hatta belki ondan daha fazla, bir direniş kuramcısı olduğu söylenebilir. Locke'a göre, siyasal iktidarın mutlak belirleyiciliği kabul edilemez; iktidar sınırlı bir çerçeve içinde kalmalıdır ve bireyin itaat mükellefiyeti de iktidar bu çerçeve içinde kaldığı sürece geçerlidir. Kendi yetkilerini aşan yöneticiler ve doğal haklara uymayan yasa koyucular "hırsızdan başka bir şey değillerdir." Bu yanlışlıklara sapanlar, kendilerine bağlı olanlarla savaş durumuna girmiş olacaklarından onlara karşı gerekirse şiddete de başvurarak direnme hakkı kullanılabilir. Locke, bu görüşüne, anarşi ve kaosa yol açacağından bahisle karşı çıkıldığını belirtir ve bu itiraza iki yanıt verir: İlkin, gerçekte yetkilerini kötüye kullanan tiranların edimlerinin geniş halk kitlelerini etkilemediği sürece, bu tiranlara karşı bir direnişin meydana gelmeyeceğini bildirir. İkinci olarak da, direniş halinde ortaya çıkabilecek kargaşanın sorumlusunun, yaşam ve özgürlüklerini korumak için eyleme geçen halk olmadığını, tek sorumlunun bu duruma yol açan tiranın olduğunu belirtir. "Bir direnişin adalet açısından haklılığının sınanması, halkın inancına değil, hakların çiğnenmesiyle orta çıkan nesnel duruma bağlıdır."<sup>193</sup> Kısacası Locke, insanların ancak zincire vuruldukları zaman eyleme geçebileceklerini savunan eski direniş hakkı teorilerinden farklı olarak, insanların zincirlemeyi önleme haklarının bulunduğunu da ifade eder. Direnme hakkını bu keskinlikte savunduğundan dolayı, Cranston'un deyimiyle "otoritenin değil hürriyetin, aslında silahlı ayaklanmanın, savunucusu olarak hatırlanmak, Locke'un alın yazısı"<sup>194</sup> oldu.

Raynaud'a göre, görünüşte zıt iki mantığı temsil eden "egemenlik" ile "direnmiş hakkı" nı eşanlı olarak kabul etmesi ve bunları sınırlı bir yönetim kuramı

---

olduğu gibi, en üstteki yönetici için de neden geçerli olmadığı konusunda bilgilendirilmekten memnuniyet duyacağım" **LOCKE**; s.169

<sup>193</sup> **WALDRON**; s.70; Bu konuda bakınız: **LOCKE**; s. 167–175.

<sup>194</sup> **Maurice CRANSTON**; "John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet", Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, der: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul, s. 83.

içinde bütünleştirmeyi başarmış olması, Locke'un büyüklüğünün nişanesidir. Bununla Locke, insanların hangi koşullar altında, çıkar ve görüşlerini ortaya koyarak ve haklarını koruyarak sürtüşmelerine çözüm getirecek bir siyaset birimi oluşturulabileceğini göstermiştir.<sup>195</sup> Zamanının kalem tartışmalarının ötesinde modern siyaset rejiminin temel özellikleri hakkında ayrıntılı çözümler içeren Locke fikriyatının olağanüstü bir etkisi olagelmiştir. Amerikan ve Fransız Devrimleri büyük ölçüde Locke'un fikirlerinden etkilenmiş ve bu devrimlerin ertesinde kaleme alınan anayasa ve bildirgelere de Locke'un dili hâkim olmuştur. Ve bugün hala doğal haklar, meşruluk, anayasacılık ve hoşgörü üzerine tartışmalarda Locke'un yazıları, temel başvuru kaynaklarından biri olma özelliklerini muhafaza ederler.

### c. TOPLUMUN VE EŞİTLİĞİN TAÇLANDIRILMASI: ROUSSEAU

Rousseau velut bir yazardı; etkileyici bir anlatımı ve coşkun bir dili vardı. Modern dönemin siyasal kurumları ve özellikle de ulus-devletin yapısı; “yurttaşlık övgüsü”, “özgürlüğün yüceltimi” ve “halk iradesinin bireysel hakların üstünde tutulması” gibi Rousseau'ya atfedilen kavramlarla<sup>196</sup> şekillendi. Fakat aynı zamanda, kendisini eserlerindeki tutarlılık ve açıklık eksikliğiyle ele veren, karışık bir ruh haline de sahipti. Onun öğretilerinde, örneğin önceleri mülkiyete karşı düşman kesilip ardından mülkiyeti kutsallaştırmak veya önceleri hukuksal pozitivizme karşı durup ardından çoğunluğa dayalı bir hukuksal pozitivizme yönelmek gibi, birbirine aykırı fikirleri bir arada bulmak mümkündür. Bu, Rousseau hakkındaki kanaatlerin farklılaşmasına neden oldu. Kimileri Rousseau'yu baş tacı yaparken, kimileri de onun düşüncesinin çelişkilerle dolu olduğunu ve hatta düşünce niteliği bile taşımadığını ileri sürdüler.

---

<sup>195</sup> RAYNAUD; s. 551.

<sup>196</sup> Catherine LARRERE; “Jean-Jacques Rousseau”, Çeviri. Emel Ergün, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul, s. 724.

Rousseau toplumsal modelini kurmak için, selefleri Hobbes ve Locke gibi, işe öncelikle doğal insanı ve tabiat halini açıklamakla girişir. Fakat onun insan doğası ve tabiat hali betimlemesindeki gaye; Locke ve Hobbes'ta olduğu gibi çağının siyasal davranışlarını meşrulaştırmak değil, insanlar arasındaki eşitsizliğin ve adaletsizliğin kökenlerini açıklamak ve var olan durumu eleştirmektir. Ona göre, insanlar arasında kötülükleri yaratan eşitsizliktir; eşitsizliğin nasıl olup da ortaya çıktığını anlayabilmek için ise yapılması gereken insanı tanımak, insan doğasını ortaya koymaktır.<sup>197</sup> Fakat insan doğası da, yine Hobbes ve Locke'un zannettiğinin aksine sabitler üzerine kurulmuş ve değişmesi mümkün olmayan bir şey değildir. Aksine zaman içerisinde insanın doğasında büyük çaplı değişiklikler meydana gelir, bundan dolayı da insanı tanımak son derece güç bir iştir.<sup>198</sup> Ancak güçlük, insan doğasını anlama çabasından vazgeçmeyi gerektirmez; çünkü zor olsa da, "gerçek" doğa durumunu meydana çıkarıp insanın doğasını özgün biçimiyle kavramak mümkündür. Bunun için, "yapıyı çevreleyen toz ve kumu temizlemek"<sup>199</sup> ve insanın bugünkü doğasında doğuştan ile yapay olanı birbirinden ayırmak"<sup>200</sup> gerekir. Bu nedenle

---

<sup>197</sup> "İnsanların sahip olduğu bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanı, insan hakkındaki bilgi gibi görünüyor. Delphes tapınağındaki yazıtın (Kendini Tanı!), tek başına ahlakçıların bütün iri kitaplarından çok daha önemli ve güç bir temel kuralı içerdiğini söylemeye cesaret ediyorum... Çünkü insanlar kendilerini tanımaya başlamazsa, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nasıl bilinebilir?" **J. J. ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çeviri: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 1990, İstanbul, s. 79.

<sup>198</sup> "Ardı arkası kesilmeden yeniden doğan binlerce nedenin, edinilen birçok bilgi ve hatanın, vücut yapılarının uğradığı değişikliklerin ve tutkuların süreli etkisinin toplumun bağrında değişikliğe uğrattığı insan ruhu, hemen hemen tanınmayacak hale gelecek kadar görünüş değiştirmiştir." **ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki**, s. 79–80.

<sup>199</sup> "...adına ister zaaf, ister kudret, ister zenginlik, ister fakirlik desinler, insan kurumları ilk bakışta, kaypak kum yığınları üzerine kurulmuş gibi görünür; ancak bu kurumlar yakından incelenerek, yapıyı çevreleyen toz ve kum temizlendikten sonra yapının üstünde yükseldiği sarsılmaz temel fark edilir." **ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki**, s. 86.

<sup>200</sup> "Sonuna varmak kimse için kolay olmamakla birlikte başkaları aynı yolda kolayca daha ileri gidebilirler. Çünkü insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olmayan, belki hiç varolamamış olan, ama gene de şimdiki durumumuz doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak..." **ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki**, s. 81.

Rousseau, gözlemler elde edilen olguları bir kenara bırakmayı ve “hiç yalan söylemeyen” doğaya başvurulmasını tavsiye eder.<sup>201</sup>

Rousseau'nun olguları dışlamasının iki amacı vardır: İlki, kendini insanın doğuşuna ilişkin dinsel açıklamalardan kurtarma çabasıdır. İkincisi, diğer doğal hukukçuların kuramlarını yadsımasıdır. Rousseau'nun, diğer doğal hukukçulara iki eleştirisi vardır: Birinci eleştirisi, bunların doğal insan ile uygar insanı birbirine karıştırıp, uygar insana mahsus bütün nitelikleri doğal insana yüklemeleridir.<sup>202</sup> Strauss, Rousseau'nun bu eleştirisinde haklılık bulur. Ona göre; tabii insanın özelliklerini bugünkü insana bakarak anlamaya çalışan Rousseau öncesi düşünce, ancak insanın tabiatı gereği bir sosyal yaratık olduğu baştan kabul edildiğinde yerinde sayılabilir. Oysa Hobbes'la birlikte insanı doğası icabı sosyal bir varlık olduğu reddedildiği andan itibaren, insanda gözlemlenebilen haldeki arzuların bazılarının, sözleşmeden kaynaklanan arzular olma olasılığı ortaya çıkar. “İşte Rousseau Hobbes'tan, Hobbes'un öncüllerini kabul ettiği için ayrılmaktadır. Hobbes açıkça tutarsızlık içindedir, çünkü bir yandan insanın tabiatı gereği sosyal olduğunu reddetmekte, öte yandan tabii insanın özelliklerini sosyal insan hakkında edindiği yargılara dayanarak çıkarsamaya çalışmaktadır.”<sup>203</sup> İkinci eleştirisiyse, bu düşünürlerin bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde doğa durumuna tarihsel bir gerçeklik yüklemelerine ilişkindir.<sup>204</sup> Rousseau'ya göre; bu düşünürler hoş giden,

---

<sup>201</sup> “Öyleyse işe bütün olayları bir yana bırakarak başlayalım, çünkü bunlar asıl soruna değinmez.” **ROUSSEAU**; İnsanlar Arasındaki, s. 89.

<sup>202</sup> “Sonunda hepsi (diğer doğal hukukçular) de, gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururlardan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insan söz açmışlardır, fakat uygar insanı anlatmışlardır.” **ROUSSEAU**; İnsanlar Arasındaki, s. 88.

<sup>203</sup> **STRAUSS**; s. 301–302.

<sup>204</sup> Ortak yarar bakımından insanların üzerinde anlaşmaları uygun olacak olan kurallar araştırılmakla işe başlanır; sonra bunların evrensel uygulanmalarından doğacak yararlılardan başka bir kanıt olmadığı halde, bu kuralların tümüne doğa kanunu adı verilir. Şüphesiz bu, tanımlamalar oluşturmanın, nesnelerin doğasını büsbütün keyfi yaklaşımlarla açıklamanın çok rahat bir tarzıdır.” **ROUSSEAU**; İnsanlar Arasındaki, s. 83.

arzuladıkları bir sonucu (belli bir toplum) durumunu öne sürmekte, ardından bunun rasyonelliğini ve tarihselliğini kanıtlamak amacıyla kendi kafalarına göre ilkeler, kurallar (doğa durumu, doğal yasa) oluşturmakta ve böylece doğa durumuna tarihsellik atfetmektedirler.<sup>205</sup>

Doğal hukukçulara katılmayan Rousseau; doğal insanı, tarihsel süreç içerisinde meydana gelmiş bütün toplumsal ilişkilerden, kurumlardan ve kurallardan soyutlayarak ele alır. Yapay niteliklerden yalıtılan ve “doğanın elinden çıkmış olması gerektiği gibi düşünülen” ve doğası gereği “iyi” olan bu insanın yaşadığı dönem de “doğal dönem”dir. Hobbes ve Locke’dan farklı olarak Rousseau, bu dönemin kurgusal bir nitelik taşıdığı konusunda nettir.<sup>206</sup> Rousseau, insanların doğal dönemde, mutlu ve iyi, özgür ve eşit olduklarını belirtir. Çünkü insanların az sayıda tutkusu vardı, kendi kendine yetiyordu, sahip olduğu bilgi ve tecrübe hayatını idame etmesini olanaklı kılıyordu. İnsanlar başkalarını pek tanımıyor, yalnız yaşıyorlardı; bu yalnızlık kabataslak bir eşitliği de beraberinde getiriyordu. Elbette insanlar arasında doğal yapılarından kaynaklanan birtakım üstünlükler mevcuttu ama herkes bir diğerinden bağımsız olarak yaşadığından ve aralarında bir iletişim bulunmadığından hiç kimse bir diğerine boyun eğmek durumunda kalmıyordu.

Rousseau’nun doğa durumu, ne Hobbes’un savaş durumuna, ne de Locke’un genel kabul görmüş özel mülkiyet sistemine benzer. Dolayısıyla, insanlar şiddetli ölümden veya mülkiyet kaybından kaçınmak için, doğa durumundan çıkmış değillerdir. Öyleyse insanların doğal durumdan sosyal duruma geçmelerinin sebebi ve yöntemi nedir? Rousseau’ya göre, her şey mülk edinme isteği ile başladı: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, ‘Bu, bana aittir’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır

---

<sup>205</sup> Mehmet Ali AĞAOĞULLARI; *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitapevi, 2006, Ankara, s. 35–36.

<sup>206</sup> “artık var olmayan, belki hiç varolamamış olan, ama gene de şimdiki durumumuz doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak hafif bir girişim değildir.” ROUSSEAU; *İnsanlar Arasındaki*, s. 81.

kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonrada hemcinslerine ‘Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız mahvolursunuz’ diye haykırarak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu.”<sup>207</sup> Fakat mülkiyet fikri de birdenbire insan aklına düşmüş değildir, bunun bir arka planı vardır: “Fakat öyle görünüyor ki, o zaman işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. Çünkü ancak birbiri ardından meydana gelebilen daha önceki birçok fikre dayanan bu mülkiyet fikri, insan aklında birdenbire teşekkül etmedi. Doğa halinin bu en son sınırına varmadan önce hayli ilerlemeler kaydetmek, bunları bir çağdan ötekine aktarmak, çoğaltmak gerekmişti.”<sup>208</sup>

Dolayısıyla mülkiyet, eşitsizliğin bir sonucu değildi; mülkiyet, doğal halin son sınırına gelmesini ifade ediyordu. Rousseau, insanların artık geri dönmeyi asla hayal edemeyecekleri bir durum olan doğal halden çıkıp toplumsal yaşama geçmelerinin uzun bir süre aldığını ve dört evrede gerçekleştiğini açıklar: İlki ilkel doğal durumunu yansıtan “gelişmeye başlayan insan” evresidir. İkincisi insanlık tarihindeki ilk devrimden, yani bir tür mülkiyet üreten aile hayatının oluşmasından doğan “gelişmeye başlayan toplum” evresidir. Üçüncüsü, metalürji ile tarımın icadını deyimleyen büyük devrimden mütevellit eşitsizliğin büyümesini takiben hızlanan “gelişmeye başlayan eşitsizlik” evresidir. Ve sonuncusu da, mülkiyet eşitsizliğinin zengin ve yoksullar arasında yarattığı büyük çatışmaları önlemek ve toplumsal düzeni tesis etmek üzere ortaya çıkan “gelişmeye başlayan yönetim” evresidir.<sup>209</sup>

Rousseau’nun doğa durum analizi, Hobbes ile hem örtüşür hem de farklılaşır. Ona göre Hobbes, devletin gerekliliğini savaş durumuyla açıklarken haklıydı; fakat bu savaş durumunu insanın doğasına bağlarken hatalıydı. Herkesin herkesle savaştığı

---

<sup>207</sup> ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki, s. 135.

<sup>208</sup> ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki, s. 135–136.

<sup>209</sup> İnsanın toplumsallaşma tarihinin dört evresi hakkında bakınız: ROUSSEAU; İnsanlar Arasındaki, s.135–178, ARNHART; s. 286, AĞAOĞULLARI; Ulus-Devlet, s. 50–56.



bir dönem yaşanmıştır, ama bunun nedeni insanı doğası değil, mülkiyetin belirmesini ve ekonomik eşitsizliklerin kurulmasını sağlayan toplumsal ilişkilerin oluşmasıdır. Böylece Rousseau, insanların birbirlerin kurdu olmasını, toplumsallaşmanın bir ürünü olarak görür. Yozlaşmış, doğallıklarını yitirmiş insanların birbirleriyle savaşmasını nihayete erdirecek olan ise, onların bir sözleşme ile siyasal topluma geçmeleri ve meşru otorite oluşturmalarıdır.<sup>210</sup> Hiçbir insanın diğer insanlar üzerinde doğal bir otoriteye sahip olmadığı ve insan toplumlarında otoritenin tek meşru temelinin sözleşme olduğu konusunda Rousseau, Hobbes ve Locke ile aynı kanıyı taşır.<sup>211</sup>

Rousseau'nun sözleşme ve devlete dair görüşleri, uzun bir süre önemini muhafaza etti. Rousseau'yu önemli kılan unsurlardan biri; onun, eski teorilerin yeni toplumsal durumları açıklamada yetersiz kaldıkları “sihirli bir anda” ortaya çıkmış olmasıdır. Filozofların fikirlerini doğru bir zamanda (yani eski öğretilerin yıprandıkları veya ölmeye yüz tuttukları bir zaman diliminde) insanlığın düşünce seyrine yeni bir yön çezecekmiş veya bu seyri beklenmedik istikametlere sevk edebilecek çizgiler getirecekmiş gibi sunmaları, onlara ve fikirlerine önem ve değer kazandırır. “Böyle bir anda ileri sürülen fikirlerin mutlaka yeni olmaları gerekmez. Bunlar, eski ve yarı unutulmuş fikirlerin yenilenmiş halleri olabileceği gibi benzer fikirlerin kendilerini yeni bir ışık halinde sunan ve taze çözümler teklif eden yeni düzenlemeleri de olabilir.”<sup>212</sup>

Rousseau'nun fikirlerinin, bu son felsefe tarzının içine girdiğini belirtmek gerekir. O, “iyi idare”nin nasıl sağlanacağı konusunda kendisinden önce çalışan

---

<sup>210</sup> AĞAOĞULLARI;Ulus-Devlet, s. 56.

<sup>211</sup> “Mademki hiç kimse hemcinsi üzerinde doğal bir yetkeye sahip değil ve madem ki güç, herhangi bir hak doğurmuyor, bu durumda insanlar arasında herhangi bir meşru yetke oluşturmak için, geriye ancak sözleşmeler kalıyor demektir. **Jean Jacques ROUSSEAU; Toplum Sözleşmesi**, Çeviri: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, 1999, Ankara, s.37.

<sup>212</sup> **David THOMSON**; “Rousseau ve Genel İrade”, Çeviri: Kolektif, b.y: (Siyasi Düşünce Tarihi, y.h: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul, s. 114.

filozofların fikirlerini işleyip yeni bir çözümü dillendirmiştir. Şöyle ki: Machiavelli ve Hobbes; insanları, toplumsal düzen için, bu düzenin ihtiyaç duyduğu kanunları yapacak ve düzeni koruyacak mutlak bir otoriteye, mutlak bir devlete ihtiyaç bulunduğu düşüncesine alıştırmışlardı. Onların ardından gelen Locke ve Montesquie ise, devletin mutlaklaştırılmasının ve devlet egemenliğinin bu denli fazla vurgulanmasının, bireylerin hak ve özgürlüklerini yok edeceğine dair endişelerini dile getirdiler. 17. yüzyıl Avrupasında geniş rağbet gören teoriye göre; kralların yönetimi, doğrudan Tanrı'dan aldıkları bir göreve dayanıyordu, dolayısıyla kralların otoritelerinin altında bir “ilahi hak” yatıyordu. Diğer taraftan “doğal haklar” teorisi ise, bireylerin ve vatandaşların iddialarını mutlak kılıyordu. Bu iki tür mutlaklık iddiasının nasıl uzlaştırılacağı sorununa hiç kimse tatmin edici bir yanıt üretilmedi. Mutlak devletin baskı ve köleliğe yol açtığı açıktı; ancak birey için mutlak özgürlüğün de anarşi ve çöküşe neden olduğu pratik tecrübe ile sabitti. Locke, muvafakat yoluyla idareden yanaydı Rousseau ise bundan daha fazlasını istiyordu.<sup>213</sup> Rousseau'nun çözmeye çalıştığı problem kendi ifadesiyle şuydu: “Katılımcılardan her birinin canını ve malını oluşturacağı ortak tümüyle savunup koruyacak bir katılım biçiminin bulunması... Ve bu ortaklıkta her bireyin, tüm öteki ortaklarla birleşirken yine de yalnızca kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki denli özgür kalması.”<sup>214</sup>

“İnsanların kendini koruyan bir topluluk içine girmesi ama bu topluluk içinde de eskisi kadar özgür olması”, özünde **yönetme erkinin meşruiyetinin sağlanması** sorunudur ve Rousseau'nun bulduğu çözüm, topluma katılan her bireyin, kendini bütün haklarıyla beraber toplumun tümüne bağlamasıdır.<sup>215</sup> Bunun yerine getirilmesi, her bireyin kendini bütünüyle topluma vermesini ve herkesin aynı durum içinde

---

<sup>213</sup> THOMSON; s. 115–116.

<sup>214</sup> ROUSSEAU; Toplum Sözleşmesi, s. 46.

<sup>215</sup> “Bu sözleşmenin koşulları, bağtın doğasıyla öylesine belirlenmiştir ki, en küçük bir değişiklik bunları geçersiz ve etkisiz kılar... Doğaldır ki bu koşulların tümü tek bir koşula indirgenir; o da, her katılımcının, kendini, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne bağlamasıdır. Çünkü her şeyden önce her birey kendini tümüyle verdiğinden, koşul herkes için aynıdır; herkes için aynı olunca da bunu başkalarının zararına kullanmakta hiç kimsenin bir çıkarı olamaz.” ROUSSEAU; Toplum Sözleşmesi, s. 46.

bulunmasını sağlar, böylece gerçekte her birey hiç kimseye bağlanmamış olur. Kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı hakların aynısını elde eden her üye, hem kaybettiklerinin karşılığını alır, hem de sahip olduklarını korumak için güç elde eder.<sup>216</sup>

Rousseau, özüyle ilgili olmayan unsurları ayıkladığında, toplumsal sözleşmeyi “Her birimiz kendimizi ve tüm erkimizi, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine veriyor ve gövde olarak her organı bütünün bölünmez parçası olarak kabul ediyoruz” biçiminde tanımlar.<sup>217</sup> Sözleşme yapıldığı andan itibaren, sözleşmeye katılan bireylerin kişisel varlıkları ortadan kalkar, onların yerini üyelerin topluluk içindeki oy sayısına eşit, hükmi ve kollektif (ortaklaşa) bir bütün alır. Rousseau; tüm öteki kişilerin birlikteliğiyle vücuda gelen bu tüzel kişiliğe eskiden “şehir devlet (site)”, şimdilerde ise “cumhuriyet” veya “siyasal bütün” dendiğini; üyelerinin ona, pasif durumda “devlet”, aktif durumda “egemen varlık” ve benzerleri ile kıyasladığında ise “iktidar (egemen güç)” adını verdiğini belirtir. Üyelere gelince, onlar bir birlik olarak “halk”; egemen otoriteye katılanlar teker teker “yurttaş” ve devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da “uyruk adını alırlar.<sup>218</sup>

Toplum sözleşmesi kurgusuyla Rousseau, bireye yitirmiş olduğu birliği ve bütünlüğü yeniden kazandırmayı amaçlar ama paradoksal bir biçimde hem bireyi hem de halkı ikiye ayırır. Rousseau’nun bireyi, bir yanda genel iradeye katılan bir “yurttaş”tır, beri yanda ise genel iradeye boyun eğmekle yükümlü bir “uyruk”tur. Buna paralel olarak Rousseau’da, bir tarafta egemen olan “soyut” halk, diğer tarafta ise uyruklardan, yani kanlı canlı insanlardan müteşekkil “soyut” bir halk vardır. Aslında bu bölme işlemi, halk (hatta ulus) egemenliğinin benimsenmesinin zorunlu

---

<sup>216</sup> “Kısacası, kendine herkese veren kişi kimseye vermemiş demektir ve kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı haklara başkaları üzerinde kendisi de sahip olmayan hiçbir üye bulunmadığı için her birey hem yitirdiğinin tam karşılığını almak hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur.” **ROUSSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 47.

<sup>217</sup> **ROUSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 47.

<sup>218</sup> **ROUSSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s.47–48.

bir sonucudur. Zira siyasal iktidar ya da egemenlik kavramları, yöneten-yönetilen farklılaşmasını kaçınılmaz hale getirir. Eğer halk egemense, yani yönetense, mutlaka onun karşısında bir yönetilenin olması gerekir. Halkın “soyut” ve somut” olarak ikiye bölünmesi, onun hem yöneten, hem de yönetilen olarak ele alınmasını mümkün hale getirir.<sup>219</sup>

Sözleşmeye giren bireylerin genel mutabakatıyla oluşan hükmi ve kolektif vücut, Rousseau'nun ifadesiyle “genel irade”dir.<sup>220</sup> Genel irade, bir “çoğunluk kararı”, sosyal sözleşmeye imza atan her bireyin iradelerinin toplamı veya bütün bencilliğinden sıyrılmış sui generis bir birey iradesi değildir. Genel irade, Sartori'nin deyimiyle; “doğal hukuk kuramının uğradığı buhranın ve onun yerini alacak bir şeyin aranmasının” bir ifadesiydi: “Kanunların daha önce doğal hukuktan çıkıp gelmesi gibi Rousseau'ya göre de kanunlar genel iradede doğacaktır.”<sup>221</sup> Rousseau, yeni kanunların yapılması lazım geldiğinde, bu ihtiyacın evrensel olarak algılanacağını ve bu kanunu teklif edenin katkısının sadece herkesin daha önce hissettiği bir şeyi açığa vurmaktan ibaret olduğunu belirtir.<sup>222</sup> Bu demektir ki, genel irade, bütün kanunları içeriğinde barındırır ve bireylerin yaptığı da zaten genel iradede içkin olan kanunları zamanı geldiğinde keşfetmektir. Bir başka anlatımla adaleti, ortak iyiyi tanımlayan değerler ve yasaları ifade eden üstün bir rehber olarak genel irade, sözleşme bir kere yapıldıktan sonra yasamanın temeli ve toplum adına yapılan hükümet faaliyetlerinin tek meşru kaynağı olur.

---

<sup>219</sup> **AĞAOĞULLARI**; Ulus-Devlet, s. 77–78.

<sup>220</sup> “Biraraya gelen birtakım insanlar kendilerine tek bir beden gözüyle baktıkları sürece istençleri de tektir ve bu istenç, bütünün korunmasına ve genel gönencin sağlanmasına yöneliktir. Bu durumda devletin tüm güçleri sağlam ve yalınç, kuralları açık ve seçiktir; karmaşık, çelişi çıkarları yoktur; genel yarar kendini her yanda apaçık gösterir, onu ayırmsamak için yalnızca sağduyu yeter. ” **ROUSSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 161

<sup>221</sup> **Giovanni SARTORİ**; **Demokrasi Kuramı**, Çeviri: Deniz Baykal, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayını, Tarihsiz, Ankara, s. 189, 191.

<sup>222</sup> “... yeni yasalar çıkarmak zorunlu olduğu zaman bu zorunluluk herkesçe duyumsanır. Yeni yasa önerisini ilk yapan, aslında zaten herkesin duyumsadığı bir gereksinimi dile getirmekten başka bir şey yapmamaktadır.” **ROUSSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 162.

Genel iradenin birçok özelliği vardır; o, yok olmaz, hiçbir zaman değişmez, bozulmaz ve saflığını yitirmez, asla yanlışla düşmez.<sup>223</sup> Her daim doğruyu betimlemesi mutlak akıl ile donatıldığını gösterir,<sup>224</sup> eşit ve özgür olarak betimlediği bütün bireylerin iyiliğini gözetmesi ve bunu yaparken de asla yanılığa düşmemesi ise ahlaki bir kesinlik taşıdığına delildir.<sup>225</sup> Genel iradenin ortak değerleri, bir bireyler topluluğundan bir toplum yaratır. Çünkü bu değerlerin, sıradan sağduyulu insanların kabul etmekte hiçbir beis görmeyeceği makul bir içeriği vardır. Bunun yanı sıra genel irade, ortak kurumlar ile rasyonel, yasal ve herkese eşit olarak uygulanan prosedürlere de dayanır. Bu değerler, kurumlar ve prosedürlerin toplamı, hiç kimse tarafından meşru olarak yalanlanması mümkün olmayan ahlaki bir düzendir.

Genel irade adaletin tek meşru standardıdır; bu özelliği sayesinde insanların duygularını ulvileştirir ve ruhlarını yükseltir. Genel irade, kendisini keşfetmeye katılan bütün bireysel akılları aşan, onları kapsayan ve onları tam bir uyum içinde birleştiren ortak irade ve akıldır. Her zaman haklı olan bu iradenin üç fonksiyonu vardır: Sözleşmeyi oluşturmak, sözleşmenin arkasında durmak ve bütün yurttaşlardan oluşan “sabit ve düzenli aralıklarla toplanan” meclislerde yasalaşan yasaları belirlemek.<sup>226</sup>

Bu fonksiyonları ifa etmesi hasebiyle genel irade düşüncesinin, meşruluk tartışmaları açısından iki önemli sonuca yol açtığı söylenebilir: İlki, genel irade kuramının, eski rejimin siyasi ilkelerine karşı “radikal demokratik bir meydan okuma” olmasıdır. Bu meydan okuyuşun temeli, siyasal topluluğun tek meşru

---

<sup>223</sup> ROUSSEAU; Toplum Sözleşmesi, s. 163.

<sup>224</sup> “Bu irade insan iradesinin ya da tek tek iradelerin geçirdiği değişikliklere uğramayan akılsal bir varlıktır.” SARTORİ; s. 191.

<sup>225</sup> “Bu bakımdan genel irade, ahlaki (moral) bir niteliğe de sahiptir, hatta Bloom’un deyimiyle, ‘ahlakın ta kendisidir.’ ” AĞAOĞULLARI; Ulus-Devlet, s. 89.

<sup>226</sup> TANNENBAUM/SCHULTZ; s. 257, ROUSSEAU; s. 144–146.

kaynağının yurttaşlar bütünü olduğu ilkesidir. “**Egemenliğin kaynağının halkta olması**”nın teorisini yapan Rousseau; insanların siyasal bir topluluğa dönüşmeden önceki güvencesiz ve temelsiz haklar yerine daha sağlam haklara kavuşabilmek için tabiat halinden çıkıp siyasal bir topluluk haline geçtiklerini belirtir ve bu siyasal topluluğu meydana getiren iradenin halk iradesi olduğunu vurgular. Bu nedenle mutlak siyasal otorite, yönetim sürecine doğrudan ve devamlı olarak katılmaları beklenen halkın kendisindedir.<sup>227</sup> Böylece Rousseau, “egemenlik” sözcüğünün tipik olarak Fransa Kralı’ını tanımladığı bir dönemde, yalnızca halkın egemenliğini tanıyor, hükümet”i ise halk iradesinin bir aygıtı olarak görüyordu.<sup>228</sup>

Genel iradeden çıkan ikinci sonuç ise, bir toplumun meşru olabilmesi için siyasal kararların yalnızca egemen olan halk tarafından değil, aynı zamanda tüm yurttaşlar için eşit derecede bağlayıcılık taşımasının gerekli olmasıdır. Bir yurttaşın kamusal çıkar adına alınan kararlara başkalarına bağımlı kalmaksızın boyun eğebilmesi için, yasal kuralların herkes için geçerli olması gerekir. Rousseau’ya göre, her bireyin kendi çıkar ve gereksinimleriyle çelişmeksizin, ortak yararın bir ifadesi olarak yasalara oy vermesinin ve itaat etmesinin tek yolu budur.<sup>229</sup>

Hukukun ve siyasal toplumun temelini oluşturması itibariyle Rousseau’da merkezi bir öneme sahip olan genel irade, aynı zamanda Rousseau’yu çelişkiye düşürür ve onun sistemindeki en zayıf noktayı açığa vurur. Çelişki, Rousseau’nun genel irade ile halk iradesi arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanır. Rousseau’ya göre genel irade, ortak menfaatleri göz önünde bulunduran, nitel öğelerden meydana gelmiş nesnel ahlaki bir iradedir. Bu irade yanılmayan, tek ve bölünmez bütündür.

---

<sup>227</sup> **Levent KÖKER**; Demokrasi Üzerine Yazılar, İmge Kitapevi, 1992, Ankara, s. 58

<sup>228</sup> “Aydınlanma Çağı öncesinin ‘Devlet benim’ diyen anlayışı karşısında halk egemenliğini savunmak, olumlu ve özgürlükçü bir çabadır.” **ÖKTEM**; s. 182.

<sup>229</sup> “Gerçek sorun bireylerin özgürlükleri temeli üzerine kurulması istenen bir toplumda, bireylerin özgürce izledikleri amaçları ile kamu yararını/kamu iyiliğini uzlaştırmaktır. Rousseau, bunu, her bireyin çıkarının adalet ile uzlaştırılması şeklinde anlamıştır.” **Bernard MANIN**; “On Legitimacy and Political Deliberation”, Political Theory, Volume 15, No 3, August 1987, s. 351.

Oysa halk iradesi (herkesin iradesi) özel iradelerin toplamından fazla bir şey değildir; herkesin iradesi ise kendi özel çıkarını göz önünde bulundurur. Halk iradesi toplanabilir ve yanılabilir.<sup>230</sup> Fakat bu iradelerin birbirlerini götüren fazlalarla eksileri çıkartılınca, fark toplamı olarak geriye genel irade kalır.<sup>231</sup>

Bu yorumun içinde birçok sıkıntıyı barındırdığı açıktır. Her şeyden önce, herkesin iradesinden yalnızca çatışan özel çıkarları ayıklayıp geriye kalanları toplayarak genel iradeye varmanın mümkün olup olmadığını tartışmak gerekir. Gerçi Rousseau bunu açıklamaya girişir<sup>232</sup> ama açıklamalarının doyurucu olduğu söylenemez.<sup>233</sup> İkincisi, genel iradenin yüceltilmesi, halkın istemlerin göz ardı edilmesini; hatta halk iradesinin genel iradeye kurban edilmesi sonucunu doğurur. Rousseau, genel iradenin hep iyiye ve kamu çıkarına yönelmesinin halkın düşüncelerinin de her zaman doğru olmasına yol açmadığını belirtir. Ona göre; “Halk, doğası gereği her zaman iyiyi ister ama yine doğası gereği iyiyi her zaman göremez. Genel istenç her zaman doğrudur, fakat onu yönlendiren anlayış her zaman aydın bir anlayış olmayabilir”<sup>234</sup> Halk iyiyi beğenir, ama bu onun iyiyi bulacağı anlamına gelmez. Bu yüzden hak iradesi içinde eriyen genel irade değildir, aksine halk iradesinin genel irade içinde erimesi gerekir: Rousseau’nun fikrinde önemli

---

<sup>230</sup> “... genel istencin her zaman için doğru ve kamusal yarara yönelik olduğu sonucu çıkıyorsa da, halkın vardığı sonuçların her zaman aynı doğrulukta olduğu sonucu çıkmaz. İnsan her zaman kendi iyiliğini ister, fakat bunun ne olduğunu her zaman kestiremez. Halkı hiçbir zaman bozamazlar, fakat çoğu zaman aldatırlar ve halk ancak aldatıldığı zaman kötülüğe eğilimli görünür.” **ROUSSEAU**, Toplum Sözleşmesi, s. 64.

<sup>231</sup> “Bireylerin istenci ile genel istenç arasında çoğu zaman büyük bir ayrım vardır; bir ortak çıkarı kollarken, öteki özel çıkarı kollar ve özel istençlerin toplamından başka bir şey değildir. Fakat bu istençlerden birbirlerini yok eden artıları ve eksileri çıkarın, geriye ayrımlar toplamı olarak genel istenç alır.” **ROUSSEAU**, Toplum Sözleşmesi, s. 64.

<sup>232</sup> Bakınız: **ROUESSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 64–65.

<sup>233</sup> Thomson, Rousseau’nun genel iradenin halk iradesinden nasıl çıkarılabileceğine ilişkin yaptığı açıklamanın bizzat kendisinin genel irade hakkında bahsettiği başka konularla uyuşmadığını belirtir. Ona göre Rousseau, genel irade ve herkesi iradesi tanımlarını karıştırmış veya bulanık ifadeler kullanmıştır. **THOMSON**; s. 119.

<sup>234</sup> **ROUSSEAU**; Toplum Sözleşmesi, s. 77.

olan, halkın bir kanun tasarısını kabul edip etmemesi değil, bu tasarının genel iradeye ifade edip etmemesidir. Dolayısıyla onun sistemi halk iradesinin yerine geçen bir genel iradeye dayanıyordu.<sup>235</sup> Üçüncüsü, genel iradenin Rousseau’da birçok durumda, toplumu oluşturan bireylerin “çoğunluğunun iradesi” olarak belirmesidir. Azınlık iradesinin çoğunluk iradesi karşısındaki durumu ise, çoğunluğa tabi kılınmakla varılan bir özgürlük kavramına bağlı olarak ortaya konulmuştur. Buna göre bir kararda azınlıkta (yani genel iradenin dışında) kalmış iradeler, çoğunluğun iradesine (gerektiğinde zorla) tabi kılınacak ve birey artık bir başka bireye değil, (genel iradeye muhalif kalmış olsa bile) yapımına katıldığı yasalara tabi olacağından özgür olacaktır.<sup>236</sup> Rousseau’nun bu analizinden, Duguit’in deyiimiyle “**devlet ne kadar mutlak kudrete sahip olursa, insan o kadar özgür olur**” gibi garip bir sonuç çıkmaktadır.<sup>237</sup>

Bu nedenle, genel irade kavramının çarpıcı bir paradoks içerdiği söylenebilir. Zira Rousseau için bu kavramın amacı “her yerde özgür doğan ama daha sonra

---

<sup>235</sup> SARTORİ; s. 192.

<sup>236</sup> KÖKER; s. 69.

<sup>237</sup> Aktaran: KAPANİ; s. 36. Rousseau, bir insanın kendisi dışındaki bir iradeye itaat etmesinin onun özgürlüğüne bir halele getirmeyeceği kansındadır. Bunun şöyle açıklar: “İlk sözleşme dışında, çoğunluğun oyu da geri kalanları her zaman bağlar ki, bu da, sözleşmenin bir sonucudur. Fakat bir insan nasıl olur da hem özgür olur hem de kendisinin olmayan istençlere boyun eğmeye zorlanır, diye bir soru gelir akla. Kaşı çıkanlar özgür iseler nasıl olur da onamadıkları yasalara boyun eğerler?”

Benim yanıtım şu: Soru yanlış soruluyor. Yurttaş, tüm yasaları –kendi karşı çıktıklarını- bile kabul etmektedir. Devletin üyelerinin tümünün durgan (sürekli, devamlı, constant) istenci, genel istençtir ve üyeler bu istenç dolayısıyla hem yurttaşlardır hem de özgür. Halk meclisinde bir yasa önerildiği zaman, halktan tam tamına istenen, öneriyi kabul ya da reddetmesi değil, önerilen yasayı kendi istencinden başka bir şey olmayan genel istence uygun bulup bulmadığını belirtmesidir ve herkes bu konudaki görüşünü oyuyla bildirir; oyların hesaplanması sonucu genel istenç ortaya çıkar. Böyle durumlarda benimkine karşıt bir kanı üstün geldiği zaman bu, ancak benim yanıldığımı ve genel istenç sandığım şeyin genel istenç olmadığını gösterir. Benim kişisel görüşüm üstün gelmiş olsaydı, istemiş olduğumdan başka bir şey yapmış olacaktım ki, o zaman da özgür olamamış olacaktım.” ROUSSEAU, Toplum Sözleşmesi, s. 166. Yayla, belli bir konuda çoğunluğun fikrine ters düşen görüşün yanlış olacağını, o görüş sahibinin sonunda “ben yanılmışım” demesinin gerekeceğini söylemek suretiyle bir anlamda Marksist **yanlış bilinçlilik** kavramına öncülük edenin de Rousseau’ olduğunu belirtir. Atilla YAYLA; **Liberal Bakışlar**, Turhan Kitapevi, 1993, Ankara, s.108–109



zincire vurulan” insanları katılımcı ve özgür kılmaktı. Fakat amacının tersine kavram, özgür bir yaşam için doğal halden çıkıp siyasal topluluğu kuran insanların bu topluluğu kurduktan sonra bütün hak ve hürriyetlerini toptan devlete devrederek kaybetmelerini neden olacak bir içeriğe sahipti. Hayek’e göre, demokrasinin “anti-liberal sınırsız bir demokrasi” olarak yanlış anlaşılmasının kaynağında, Rousseau’nun her şeye kadir genel irade anlayışı bulunur. Çünkü Rousseau’nun tanımladığı şekliyle genel irade, pratikte, çoğunluğun özel sorunlarla ilgili olarak verdiği her kararın herkes için bağlayıcı bir yasa olması demektir. Ancak, demokratik bir toplumda böyle sınırsız bir güce ihtiyaç duyulmadığı gibi, böyle bir sınırsız gücün varlığı da bireysel özgürlüklerle bağdaşmaz. Özgür bir toplumun özünde, özel bireylerin hükümetin yönettiği kaynaklardan biri olmaması yatar; böyle bir toplumda, özgür bir kişi de bu kaynakları kendi bilgisine dayanarak ve kendi amaçları uğruna kullanmayı düşünemez.<sup>238</sup>

Özetlemek gerekirse, Rousseau’nun meşruluk anlayışının üç parametresinden bahsedilebilir: Birincisi, Rousseau, tamamıyla fiktif ve varlığı hiçbir zaman ispat edilmemiş bir bütüne denk düşen genel iradeye dayanarak oluşturduğu egemenlik ve iktidar kullanma modelindeki meşruiyet kurgusu, her bir bireyin genel irade içinde eritildiği bir totoloji ile sonuçlanmasındır. İradesi -filiyatta “çoğunluğun iradesi” hatta “yönetenlerin iradesi” demek olan- genel irade karşısında ikincil kılınan birey, özgürlükten mahrum edilir ve genel iradenin “kölesi” durumuna düşürülür. İkincisi, meşruiyetin hem iktidar hem itaat alanını belirleyen unsurun toplumsal eşitlik olmasıdır. Bu anlamda eşitlik ise, siyasal iktidarın otoritesine mutlak itaatle özdeşleşir. Üçüncüsü, iktidarın kuruculuk vasfının devlet değil, toplum kökenli olduğunun belirtilmesidir. Ama iktidar kurulduktan sonra meşruiyet yeniden toplumu/genel iradeyi temsil eden ve hepsinden önemlisi toplumsal eşitliği kuracak ve sürdürecektir olan, toplumsal eşitliği bozacak olguları siyasal alandan atacak olan siyasal iktidarın/devletin eline verilir. Bu anlamıyla meşruiyet, soyut, mutlak ve temel bir mantık olarak toplum bütününde tartışılmaz ve sorgulanamaz ilkelere

---

<sup>238</sup> **Friedrich A. HAYEK**; “Liberal Bir Devletin Anayasası”, Çeviri: Mustafa Erdoğan, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara, s.137.

indirgenir.<sup>239</sup> Toplum sözleşmesi kurgusuyla yaratılan bu siyasal yapı, Kral XIV. Louis'e mal edilen "Devlet benim" anlayışının yerine "devlet biziz" anlayışını geçirir. Devlet biziz diyen halk, iktidarın ilkesi ve kullanımını kendinde topladığından egemen konumuna geçer, kral ya da hükümet ise halkın bir görevlisi konumuna indirgenir. "Dolayısıyla karşımızda, doruk noktasına Hobbes'ta ulaşılmış olan 'kral-devlet'i değil, fakat halkın iradesini (genel irade adı altında) devletin iradesi haline getiren 'halk-devlet' (ya da 'ulus-devlet') bulunmaktadır."<sup>240</sup>

## VII. BİR MEŞRULAŞTIRMA ARACI OLARAK İDEOLOJİ

Gelenek, din ve hukuk, iktidarların kendilerini meşrulaştırmak için başvurdukları bir can suyu gibidir. Bunların yanı sıra siyasal iktidarın, bireyler tarafından meşru olarak bilinmesini sağlamak üzere başvurduğu araçlardan biri de ideolojidir.

### A. İDEOLOJİ

İki Latince sözcüğün, "idea" (düşünce) ve "logy" (bilim), birleşiminden ortaya çıkan "ideoloji" kavramı, ilk kez 1796 yılında Fransız felsefecisi Antoine Destutt de Tracy tarafından "düşüncelerin bilimi" anlamında kullanılmıştır. Tracy, ideoloji biliminin, bilinçli olarak üretilen düşüncelerin ve fikirlerin kaynağının saptanmasında yararlı olacağı kanaatindeydi. Onun nihai amacı, ideolojiyi, zooloji ve biyoloji gibi pozitif bir bilim statüsüne kazandırmak ve kurumsallaştırmaktı.<sup>241</sup>

Tracy, mucidi olduğu kavramı olumlu bir anlamda tarif etti; fakat yaklaşık yarım asır sonra Marx, "ideolojiyi "olumsuz" bir anlamda kullandı ve buna kalıcılık kazandırdı. Marx ve Engels'te ideolojinin karşılığı; "yönetici sınıf"ın fikirlerine, yani

---

<sup>239</sup> ÇETİN; s.58.

<sup>240</sup> AĞAOĞULLARI; Ulus-Devlet, s. 165.

<sup>241</sup> HEYWOOD; s. 58.

sınıflı toplumu desteklemeye ve sömürüyü devam ettirmeye katkıda bulunan fikirlerdi. Onlara göre; "...maddi üretim koşulları doğrultusunda toplumsal üretim ilişkilerini şekillendiren (aynı) insanlar, toplumsal koşulları doğrultusunda ilkeleri, fikirleri ve kategorileri de şekillendirirler."<sup>242</sup> Bir başka ifadeyle, toplumdaki maddi güç sahipleri aynı zamanda entelektüel gücü de belirleyip elinde tutarlar. Bu nedenle ideoloji üst yapı kurumudur ve bu niteliği dolayısıyla da alt sınıfların maruz kaldığı sömürü ve eşitsizlik koşullarını yine bu sınıflara doğal ve meşru gösteren bir işlev görürler. Yine Marx'a göre toplumsal alt yapının değişmesi -yani üretim araçlarının burjuva sınıfının elinden alınıp proletaryaya geçmesi- ideolojinin de sonunu getirecek ve ideoloji yerini, evrensel sınıf olan işçi sınıfının görüşlerini yansıtan bilime bırakmak zorunda kalacaktı.

İdeoloji üzerine yapılmış en önemli çalışmalardan biri olan "İdeoloji ve Ütopya"da Manheim; kavramının tarihin evreleri içerisinde anlamsal değişikliklere uğradığını tespit eder. Gerçekten de ilk ortaya çıktığında "düşüncelerin bilimi"ni ifade eden kavram, zamanla bizatihi düşüncenin kendisini ifade eder hale gelmiştir. Keza önceleri olumlu çağrışıma sahip olan kavram sonraları anlam kayması uğrayarak olumsuzlukla nitelenir olmuştur. Manheim; "çok anlamlılık" içerdiğini belirttiği ideolojinin genelde iki anlamda kullanılabileceğini söyler: Eğer ideoloji kavramıyla anlatılmak istenen, "karşı tarafın belli başlı 'fikir' ve 'düşüncelerine' inanılmamak gereği" ise, o zaman söz konusu olan kısmi ideoloji kavramıdır. "Zira bu fikir ve düşünceler, karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi olarak ele alınır. Bu bağlamda bilinçli yalandan bilinçli içgüdüsel örtbas etmeye ve bir başkası tarafından yanıtılmadan öz yanılmaya uzanan geniş bir alan içindeki her şey söz konusu olabilir."<sup>243</sup> Bu meyanda Marxizmin

---

<sup>242</sup> **Karl MARX; Felsefenin Sefaleti**, Çeviri: A. Kardam, Sol Yayınları, İstanbul, s. 10-101.

<sup>243</sup> **Karl MANHEİM; İdeoloji ve Ütopya**, Çeviri: Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, 2002, Ankara, s. 82-83.

ideolojiyi, “karşıtlarının inanç kurma ve uygulamalarını gözden düşüren bir araç”<sup>244</sup> veya “aldatıcı fikirler sistemi” şeklindeki algılaması, kısmi ideolojiye tekabül eder.

Kendini basit bir yalancılıktan ancak sıyıran kısmi ideolojiye karşın bütünlükçü ideoloji; “bir çağın tarihsel-toplumsal açıdan olarak somut olarak tanımlanabilen bir grubun, örneğin bir sınıfın, bütünlükçü yapılarının özelliği ve niteliğini deyimler.”<sup>245</sup> Mannheim, Marx’ın, “Ekonomik kategoriler toplumsal üretim ilişkilerinin sadece teorik yansımaları, soyutlamalarıdır” sözlerinin onun, ideolojiyi aynı zamanda bütünlüklü bir yapı olarak gördüğüne de işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla Marxist ideolojik algılamada, ideoloji kavramının aralarında hem benzerlikler (kolektif ya da bireysel özneyi dolambaçlı yollardan geçerek anlama istemi), hem de farklılıklar (kısmi ideoloji psikolojik düzeydedir, özne olarak bireyi alır ve çıkar odaklıdır; bütünlüklü ideoloji ise tinsel düzeydedir; kolektif yapılara yönelir ve “varoluşsal durum” ve “bilginin şekillenmesi” odaklıdır) bulunan<sup>246</sup> her iki kullanımına da rastlamak mümkündür.

Mannheim, ideolojilerin gerçekte, taraflı ve kendine hizmet eden bir niteliğe sahip olduğu konusunda Marx’la hemfikirdi. Fakat onu Marx’tan ayıran nokta, Marx kendi düşünce sistemini bu kategoride değerlendirmezken Mannheim’in, Marxizm’i de bir ideoloji olarak vasıflandırmasıydı. Bu nedenle ideolojilerin yerine, sınıfsız entelektüellerin yaratısı olarak gördüğü “ütopya”yı koymak istedi.<sup>247</sup> Zira ona göre, her ideoloji özünde statükoyu korurdu; oysa ütopya, değişimi hazırlayan devrimci bir niteliği haizdi.

---

<sup>244</sup> **David KETTLER**; “İdeoloji”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırış (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I.Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara, , s. 393.

<sup>245</sup> **MANHEİM**; s. 83.

<sup>246</sup> **MANHEİM**; s.85-85.

<sup>247</sup> **Immanuel WALLERSTEIN**; **Liberalizmden Sonra**, Çeviri: Erol Öz, Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 76.

Marksist gelenek içinde ideoloji kavramına yapılan en önemli katkılardan biri Althusser'e aittir. Althusser, klasik Marxist teoride, "devlet" in, egemen sınıfın baskı aracı olarak kabul edildiğini "devlet iktidarı" (...filancının hüküm sürmesi) ile "devlet aygıtı"nın birbirinden ayrıldığını ve sınıf mücadelelerinin hedefinin devlet iktidarını ele geçirmek olduğunu belirtir. Zira proletaryanın, burjuva devlet aygıtını yıkmak, onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymak ve nihayetinde devletin yıkılma sürecini başlatmak için öncelikle devlet iktidarını ele geçirmesi gerekir. Hükümet, ordu, polis, yönetim, hapisaneler, mahkemeler, devletin baskı aygıtlarını oluşturmaktadırlar.

Fakat Althusser, devlet aygıtının da iki gövdeyi kapsadığından bahisle Marksist devlet teorisindeki devlet aygıt ve devlet iktidarı ayrımının yeterli olmadığını, bunun yanına "devletin baskı aygıtları" ve "**devletin ideolojik aygıtları (DİA)**" ayrımını da koymak gerektiğini belirtir. Althusser, "gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçeklikleri" olarak tanımladığı DİA'ların şunlar olduğunu belirtir:

- Aile DİA'sı
- Hukuki DİA (Althusser; hukuk'un hem devletin baskı aygıtı, hem de DİA'lar sisteminde yer aldığını söyler.)
- Siyasal DİA (Değişik partileri de içeren sistem)
- Sendikal DİA
- Haberleşme DİA'sı (basın, radyo, televizyon, vb...)
- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor, vb...)<sup>248</sup>

Althusser, devletin baskı aygıtı ile DİA'lar arasında yüzeyde iki farkın varlığına işaret eder: İlki devletin bir tek baskı aygıtı olmasına karşılık, çok sayıda DİA'nın var olmasıdır. İkincisi de, devletin birleşik baskı aygıtının tümüyle **kamu**

---

<sup>248</sup> Louis ALTHUSSER; **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çeviri: Yusuf Alp/Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 1994, İstanbul, s. 33-34.

sahasında yer almasına karşın DİA'ların en büyük bölümünün (kiliseler, partiler, sendikalar, bazı okullar, aileler, vb. özeldir) **özel** alanda bulunmasıdır. Fakat temelde DİA'ları, devletin baskı aygıtından farklı kılan öz, devletin baskı aygıtının zor kullanarak işlemesi, oysa DİA'ların ideoloji kullanarak işlemesidir.<sup>249</sup> Fakat bu farklılığa ilişkin bir hususu asla akıldan çıkarmamak gerekir: devletin, ister baskı ister ideolojik olsun, her aygıtı hem baskı hem de ideoloji ile işler. Aralarındaki fark önceliklidir. Devletin baskı aygıtı, baskıya öncelik verir ideolojiyi ikincil kılar; DİA'lar ise ideolojiye öncelik tanıyıp baskıyı ikincil derecede kullanırlar. Çünkü bütünüyle baskıya, ya da tam tersinden, bütünüyle ideolojiye dayanan hiçbir aygıt yoktur. Örneğin baskı aygıtı olan ordu ve polis teşkilatı, hem kendi uyarlıklarını ve yeniden üretimlerini sağlamak için, hem de dışarıya sundukları değerler ile aynı zamanda ideolojiyi kullanırlar. Keza birer DİA olan kiliseler ve okul, gerektiğinde sürüyü disipline etmek için ceza, ihraç, vb. uygun yöntemlerle “yalnızca kendi çobanlarını değil, sürüyü de disipline sokarlar.”<sup>250</sup>

Hem baskıdan hem de ideolojiden faydalanan ama “ideolojiyle işleyen” DİA'ların hepsinin hedefi aynıdır: Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi, yani kapitalist sömürü ilişkilerinin yeniden üretimi. Her bir DİA bu hedefe kendine özgü yollarla katkıda bulunur: Siyasal aygıt, bireyleri devletin siyasal ideolojisine uydurur. Haber aygıtı (radyo-tv-basın haberleriyle) ve kültürel aygıt (özellikle spor), tüm yurttaşları, günlük milliyetçilik, şovenizm, ahlakçılık dozlarıyla besler. Dini aygıt, ölüm, evlilik ve doğum gibi önemli tören ve vaazlarla, “insanın bir yanını tokatlayana ötekini sunacak kadar kardeşlerini sevmiyorsa külden başka bir şey olmadığını” hatırlatır.<sup>251</sup>

Ancak tüm DİA'lar içinde en büyük etkinliğe sahip olan “okul”dur. Çünkü okul, tüm toplumsal sınıfların çocuklarını ana-okulundan itibaren alır, yıllar süren eğitim-öğretim süreci boyunca, “çocuğun etkilere en açık olduğu çağda”, egemen

---

<sup>249</sup> ALTHUSSER; s. 34-35.

<sup>250</sup> ALTHUSSER; s. 35.

<sup>251</sup> ALTHUSSER; s. 43.

ideolojiyle kaplanmış becerileri veya salt egemen ideolojiyi sürekli tekrarlayarak çocukların kafasında yer etmesini sağlar. Fakat çocukların tümü eğitim sürecinin sonuna kadar gelmez. “Onaltıncı yıla doğru bir yerde, dev bir çocuk kitlesi üretim faaliyetinin içine düşer. Bunlar işçiler ve küçük köylülerdir.” Okula devam etme şansına sahip olanların bir başka bölümü ise, “zar zor kısa bir yol aldıktan sonra bir kıyıya yıkılır kalır ve küçük ve orta teknisyenler, beyaz yakalı işçiler, küçük ve orta devlet memurları, her türlü küçük burjuva tabakaları oluştururlar.” Zirveye tırmananlar ise ikiye ayrılır: Bunlardan bir kısmı zirveye çıktıkları halde sistemin dışında kalırlar; böylece ya aydınlara özgü yarı işsizliğe düşer veya “kolektif emekçinin aydınları” olurlar. Diğer bir kısmı devletin sömürü görevlileri (kapitalistler, işletmeciler), baskı görevlileri (askerler, polisler, siyaset adamları, yöneticiler, vb...) ve profesyonel ideologları (çoğu inanmış laik kimseler olan her türlü papaz)olurlar.<sup>252</sup>

Okul, üzerindeki herkesi menzile vardiyan bir yol değildir; aksine yola çıkanlardan büyük kısmının düşüp kaldıkları, terk etmek zorunda kaldıkları bir yoldur okul. Ama okulun önemi de tam burada belirir. Okul, yolda düşüp kalan her kitleye hem düşmelerini kabullenmelerini öğretir; hem de bu kitleleri sınıflı toplumda yerine getireceği uygun ideolojiye pratik olarak sahip kılar. Daha genel bir ifadeyle okul; egemen sınıfın ideolojisini toplu halde kafalara yerleştirip, bu ideolojiyle kaplanmış bir kaç beceriyi öğreterek, kapitalist toplumsal biçimlenmenin üretim ilişkilerinin sürekli olarak yeniden üretimini sağlar.

Althusser’e göre ideolojilerin doğasında içkin olarak bulunan üç özellik vardır: Birincisi, bilindiği üzere; klasik Marxizmde ideolojiyi tanımlayan esas nitelik, onun “sahte” olmasıydı. İdeoloji, alt sınıfları şaşırtan, yanıltan ve böylece tüm sınıflı toplumların taşıdığı çelişkilerin üzerine örten bir örtüydü.<sup>253</sup> Oysa Althusser’e göre ideoloji; “bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin bir tasarımıdır.” İdeolojinin, gerçekliğin temsilcisi olmadığına dikkat çeken Althusser;

---

<sup>252</sup> ALTHUSSER; s. 43-44.

<sup>253</sup> HEYWOOD; s. 58.

insanlarla varoluş koşulları arasında yaşanan hayali ilişkiye dikkat çekerek, bir anlamda ideolojilerin doğruluğunun veya yanlışlığının söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır.<sup>254</sup>

İkincisi, ideoloji oluşturur gibi görünen “tasarım” ya da “fikirlere”, ideal, fikri veya manevi değil, **maddi** bir varoluşa sahip olmasıdır. Bununla Althusser, öz olarak, ideolojiyi salt ekonomik uygulamaların bir uzantısı olarak gören indirgemeci anlayıştan ayrılır. Althusser’e göre, ideolojinin bizzat kendisinin bir belirleyicilik gücü vardır. Bu belirleyicilik etkisi –yani ideolojinin maddi yapısı- kaynağını ideolojinin belli aygıtlar ve pratikler içinde gerçekleşmesi gerçeğinde bulmaktadır.<sup>255</sup> Althusser, ideolojinin belirleyiciliğini açıklamak için Pascal’ın örneğinden yararlanır. **“Diz çökün, dudaklarınızı dua ederek kıpırdatın inanacaksınız .”**<sup>256</sup>

İdeolojinin üçüncü özelliği, bireyleri özne olarak adlandırmasıdır. “Özne”, ideolojilerin kurucu kategorisidir. Özne aracılığıyla ve özne için olmayan hiçbir ideoloji yoktur. İdeolojinin var olabilmesi; somut öznelerin varlığına bağlıdır ve ideolojiler ancak bu özneler aracılığıyla mümkün olabilirler. Bu nedenle her ideolojiyi, işlemek için, somut bireyleri özne haline getirir. Althusser, her ideolojinin somut bireyleri somut özneler olarak çağırıp adlandırmasının, özne kategorisinin işlemesi sayesinde mümkün olduğunu savunur. Ona göre, sokaktaki bir polisin (veya bir başkasının) “Hey, siz oradaki” seslenişleriyle seslendiği yere dönen birey, bu basit fiziksel dönüşüyle özne olmuştur. Çünkü bu birey, çağrılanın kendisi olduğunu anlamıştır. Althusser bu noktadan hareketle, ideolojinin varoluşu ile bireylerin özne olarak çağrılıp adlandırılmalarının aynı şey olduğunu söyler.<sup>257</sup> Bireye hiçbir direnme ve mücadele etme olanağı vermeyen bu ideolojik anlayış, daha sonra büyük

---

<sup>254</sup> ALTHUSSER; s. 51-55.

<sup>255</sup> **Bahadır TÜRK**; İdeoloji, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara, s.114

<sup>256</sup> ALTHUSSER; s.55-60.

<sup>257</sup> ALTHUSSER; s.60-67.



eleştirilere uğramıştır;<sup>258</sup> ama yine de ideoloji tartışmalarında Althusser'in son derece önemli bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir.

İdeoloji kavramın Marksist gelenek dışındaki alternatif kullanımları ise liberaller ve muhafazakârlar tarafından geliştirildi. İki dünya savaşı arasında totaliter diktatörlüklerin ortaya çıkması, Popper ve Arendt gibi yazarların ideolojiyi “**boyun eğme ve itaat sağlayan bir denetim aracı**” olarak görmeye yöneltti. Soğuk Savaş döneminde liberaller, ideoloji kavramını yoğunluklu olarak faşist ve komünist diktatörlükleri örnekleyerek kullandılar ve bu kavramdan “bir hakikat tekeli iddiası olan ve muhalif fikirleri ve rakip inançları hoş görmeyi reddeden ‘kapalı’ bir düşünce sistemi”ni kastettiler.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> Örneğin **Poulantzas, Althusser'in** teorisini, “biçimciliği ve soyutlaması ile bir ölçüde hatalı” olmakla ve “yanlış anlamaları içermekle” eleştirir. Burada ayrıntılarına girmemekle beraber **Poulantzas'ın** eleştirilerini şu noktalarda toplamak mümkündür. Birincisi, **Althusser'in** sınıf savaşımına gereken önemi vermemiş olmasıdır. İkincisi, Althusser'in devlet aygıtının iktisadi işlevlerini göz ardı etmesi, hatta “teorik olarak tamamen unutmuş” olmasıdır. **Poulantzas'a** göre; devlet aygıtlarının işlevlerin ya baskı öncelikli ya da ideoloji öncelikli olarak yerine getirdikleri doğrudur; fakat bu, hiçbir zaman devletin sadece bu iki işleve sahip olduğu anlamına gelmemelidir. Bunlara ek olarak devletin bir de “iktisadi işlevi” vardır. “Üretim tarzlarına ve bunların aşamalarına göre, bir toplumsal formasyonun saflarına ve dönemlerine göre, devlet bizzat ‘doğrudan iktisadi işlev’ diyebileceğimiz işlevi de üstlenebilir. Böylece bu iktisadi işlev doğrudan gerçekleşir, devlet, üretimin toplumsal koşullarının yeniden üretimi ile sınırlı kalmaz, fakat üretim döngüsünün de yeniden üretiminde bizzat müdahalede bulunur... Devletin bu iktisadi işlevi, hem baskı aygıtınca, hem de ideolojik aygıtlarla yerine getirilebilir.” Üçüncüsü, **Althusser'in** devletin göreceli özerkliğini belirtmesine rağmen bunu betimsel düzeyde yapması; buna karşılık bunların birliği üzerinde ısrarla durmasıdır. **Althusser'in** DİA'nın birliğini soyut olarak ve salt ideoloji yoluyla devlet iktidarının birliğine indirgediğini belirten **Poulantzas**, somut bir şekilde sınıf savaşımını dikkate almadığı için biçimsel ve soyut kalan bu analizi şu yönlerden eleştirir: “a) Bir toplumsal formasyonda, çelişkili ve birbirine ters birçok sınıf ideolojisi bulunduğunu dikkate almaz... b) **Althusser**, devlet iktidarı içindeki çeşitli farklılıkları göz önüne almaz gözükmektedir. Gerçekte, Çin Kültür Devrimi'nin öğrettiği ve Lenin'in hissettiği şey; DİA içindeki iktidar ilişkilerinin, devlet iktidarının sınıfsız yapısına dolaysız bağlanmadığı ve salt bu iktidar tarafından belirlenmediğidir.”**Nicos POULANTZAS; Faşizm ve Diktatörlük**, Çeviri: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları, 2004, İstanbul, s. 349-360.

<sup>259</sup> **HEYWOOD**; s. 58-59.

Örneğin Kolakowski, totaliter yönetimler ile ideoloji arasındaki bağlantıyı açıklarken, iktidarın toptanlığı ile ideolojinin toptanlığının birbirleriyle sarmaş dolaş olduğunu ve totaliter yönetim ideolojilerinin dini inançlardan çok daha geniş kapsamlı olduğunu altını çizerek. “İdeoloji, yalnızca her şeyi kapsadığı iddiasıyla yetinmez, sadece herkesin mecbura kabul olduğu ve yanılmaz niteliğe sahip bulunduğunu iddia etmekle kalmaz; hedefinin, kişisel hayatı, tümüyle ortadan kaldırıp, vatandaşlarının günlük hayatlarını da istediği gibi düzene sokacak ve insanları ideolojik sloganların ruhsuz kopyaları haline getirecek şekilde çok daha geniş olduğunu (çok şükür ki bu hedefe ulaşmak imkânsızdır) ilan eder. Başka bir deyimle şahsi hayatı ve benliği kökünden yok eder. Dinler bile, insanlardan bu derece ileri taleplerde bulunmamışlardır.”<sup>260</sup>

İdeolojiye ilişkin yazında dikkat çeken diğer bir eğilim de, ideolojinin modernite/modern dönem ile ilintilendirilerek tanımlanmasıdır. Örneğin Mardin’e göre ideolojiler “çağımızın yarattığı toplumsal çalkantıların ardından gelen, bu karışıklıkların yıpratığı ve erittiği değersel ve bilişsel evreleri yeniden kurma çabalarıdır.”<sup>261</sup> Bu bağlamda özellikle, ideolojiyi, Fransız Devrimi’nden sonra toplumsal kümelerin karşılaştıkları sorunlara cevap bulma girişimi olarak niteleyen Wallerstein’ı anımsatmak gerekir. Onun tanımlamasıyla ideoloji “Fransız Devrimi ertesinde, yeni ortaya çıkmış bir durumun üstesinden gelebilmek için belli siyasi stratejilerin gerekli olduğu düşüncesini doğuran yeni ortak bakış açılarının gelişmesi olduğuna bir cevaptır.”<sup>262</sup> Wallerstein’a göre, Fransız Devrimi, dünya tarihi içinde bir dönüm noktasıydı; devrim büyük bir şok yarattı ve bu şoktan muazzam bir kargaşa doğdu. İşte ideolojiler, insanların bu kargaşadan kurtulmak, bu yeni durumun üstesinden gelmek için seçtikleri yollardan biri olarak düşünülmelidir.

---

<sup>260</sup> **Lezsek KOLAKOWSKI**; “Totalitarizm ve Yalan”, Çeviri: Aydın Yalçın, (b.y: Sosyal & Siyasal Teori – y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara, s. 318-319.

<sup>261</sup> **Şerif MARDİN**; **İdeoloji**, Turhan Kitapevi, 1982, Ankara, s. 171.

<sup>262</sup> **WALLERSTEIN**; **Liberalizmden Sonra**, s. 75.

Wallerstein'a göre Fransız Devrimi'nden neşet eden bu düzensizlik ve karışıklık haline üç tepki verilmiştir: İlki, devrimin ilerleme ve değişim merakından, onun "eski olan ne varsa reddedilmelidir" buyuran amentüsünden rahatsız olan, hatta tiksinen "**muhafazakarlık**"tı. Muhafazakârlığın iki türü vardı. Modernliğin gelişine bir tepki olan sert versiyonu, kendisini değişime karşı durmaya ve durumu tamamen tersine çevirmeye adarken; daha yumuşak ve sofistike olan versiyonu ise, değişimden doğacak olan zararları sınırlama ve yaklaşmakta olan değişiklikleri mümkün olduğunca engellemeyi amaçlamıştı. İkincisi, kendini muhafazakârlığın muhalifi olarak tanımlayan "**liberalizm**"di. Liberalizm evrenselciydi ve ilerlemenin kaçınılmaz olsa bile belli bir siyasi program olmadan gerçekleşmeyeceği kanaatindeydi. Bu nedenle liberal ideoloji, tarihin doğal seyrini izleyebilmesi için, bilinçli, sürekli ve akıllıca reformlara girişmenin gerekliliğini vazediyordu. Üçüncüsü ise **sosyalizm** idi. Sosyalizm de kendini liberalizmin karşısında konumlandırırdı. O da liberalizm gibi, ilerlemeye iman ediyordu fakat liberalizmden farklı olarak ilerlemenin daha hızlı gerçekleştirilmesi gerektiğini, bunun da ancak "büyük bir yardımcı el"in varlığıyla mümkün olacağını düşünüyordu. Bir başka deyimle, sosyalizm, tarihin akışını hızlandırmayı amaçlıyordu; bu nedenle liberallerin beklemeyi ve sabırlı olmayı telkin eden davranışları "reform" sözcüğünde cisimleşirken, sosyalistlerin hareketlerini ve isteğini yansıtan en iyi sözcük ise "devrim"di.<sup>263</sup>

Kısacası, modernliğe ve değişimin normalleşmesine yönelik üç tavır gelişmiştir: Tehlikeyi mümkün olduğunca sınırlandırmak (muhafazakârlık), mümkün olduğunca akılcı biçimde insanoğlunun mutluluğunu gerçekleştirmek (liberalizm) ve ilerleme için ona direnen güçlere karşı yoğun mücadele suretiyle gidişi hızlandırmak (sosyalizm). "Muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm terimlerinin bu üç tavrı ifade etmek üzere kullanılmaya başlanması 1815–1848 döneminde gerçekleşmiştir" Wallerstein, bu üç ideolojinin bazı ortak noktalarda birleştiklerini söyler: Birincisi her bir ideolojinin kendini bir diğerinin karşısında konumlandırmasıdır. Muhafazakârlık, Fransız Devrimi'nin; liberalizm, muhafazakârlığın; sosyalizm de

---

<sup>263</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 77-80.

liberalizmin karşısında yer alır. İkincisi, her üç ideolojinin de, amaçladıklarını gerçekleştirmek için devlet aygıtını elinde tutmanın veya yeniden ele geçirmenin bir zorunluluk olduğunu düşünüp tüm gücünü buna seferber etmesidir. Ve üçüncüsü de, bu ideolojilerden hiçbirinin “kesin bir versiyon halinde kabuk bağlamamasıdır.”<sup>264</sup>

## B. İDEOLOJİ VE “SON” ARAYIŞLARI

İdeolojiye dair bu açıklamalardan kavrama ilişkin iki genelleme çıkarılabilir: İlki, ideolojinin “olumsuz” ve kötü” bir anlam taşıması ve bu kavramdan, genel olarak, düşünce ve eylemlerde objektif olarak değil önyargılarına göre davranmanın ve dünyayı sadece kendi ideallerine ve tasarımlarına göre biçimlendirmek gayretinin anlaşılmasıdır.<sup>265</sup> Her ideoloji dünyayı kendi tasarımları doğrultusunda biçimlendirmek için; “biricik hakikati” betimlediğine ve “iyi toplum” olmak adına gerekli tüm öğeleri barındırdığına inandığı fikirlerini, bir sistem içinde, insanlara ya zorla, ya iknayıyla, ya da hem zorla hem iknayıyla benimsetmek ister.

İkincisi, ideolojinin hep negatif ve pejoratif bir çağrışım yaratması ve bundan dolayı da insanlar nezdinde sürekli “kurtulunması gereken bir şey” olarak görülmesidir. Bu nedenle farklı dönemlerde farklı düşüncelere mensup insanlar, çeşitli nedenlerle ideolojinin sonunu ilan edip, ondan doğan boşluğu siyasal gerçeklik, bilim, ütopya, vb. alternatiflerle doldurmaya çalıştılar. Napolyon, ideolojinin yerine siyasal gerçekliği tercih ediyordu; Marx, ideolojinin yerini evrensel bilime bırakmaya mahkûm olduğunu söylüyordu; Manheim, ideolojinin yerini ütopyanın almasını istiyordu.

Arslan, ideolojileri bir daha geri dönmek üzere tarihin karanlık dehlizlerine göndermeyi hedefleyen çabalara ilişkin hoş ve açıklayıcı bir anekdot

---

<sup>264</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 75-91.

<sup>265</sup> Vecdi ARAL; “Dünya Görüşü Nedir?”, M. Halil Arslanlı'nın Anısına Armağan'dan Ayrı Bası, İÜHF, İstanbul, 1978, s. 33.

aktarır: Yaklaşık yarım asır önce Batı entelektüel dünyasının ağır topları “Özgürlüğün Geleceği” konulu bir toplantı için Milano’da buluşurlar. Crosman’dan Polanyi’ye; Aron’dan Hayek’e, Lipset’ten Shills’e kadar değişik ideolojilerin savunucuları, uzun bir süre tartışırlar ve en sonunda ideolojinin öldüğünde karar kılarlar. Hayek, ideolojinin “mezar kazıcısı” olmayı reddederek bu karara muhalefet eder. Bu kararla özgürlüğü kurtarmadıklarını aksine onu gömmeye hazırlandıkları belirten Hayek, ideolojik farklılıkların ortadan kalktığını ilan etmenin özünde kötü ve totaliter olan devlet müdahalesini meşrulaştıracağı yönünde toplantıya katılanları uyarır. Fakat diğer entellektüeller Hayek’in uyarılarına itibar etmezler ve ideolojiyi tabuta koyup gömerler.<sup>266</sup>

Fakat Batılı entelektüel babaların gömdüğü tabut boş çıkar; ideoloji hayatiyetini devam ettirir. Ama ideolojinin ölümüne dair merasimler son bulmaz; özellikle Soğuk Savaş’ın ardından ideolojiye mezar kazmaya hevesli olanların sayısı artar. Bu heveskârların önde gelenlerinden biri de Huntington’dur. Ona göre; Westphalia Barışı’ndan bu yana Batı’da üç tür mücadele yaşanmıştır. İlk mücadele; büyük ölçüde bürokrasilerini, ordularını, merkantilist ekonomik güçlerini ve en önemlisi topraklarını genişletmeye çalışan prenslerle imparatorlar, mutlakiyetçi monarklarla meşrutiyetçi monarklar arasında olmuş ve bu süreç içerisinde ulus-devletler teşekkül etmiştir. İkinci mücadele, Fransız Devrimi ile başlar; Devrim’den sonra artık prensler değil, milletler birbirleriyle çatışmaya başlamıştır ve bu da 1. Dünya Savaşı’nın sonuna kadar devam etmiştir. Üçüncü mücadele ise 1917 Rus Devrimi ve ona gösterilen bir tepkinin neticesi olarak başlamış ve milletler mücadelesi yerini ideolojik mücadeleye bırakmıştır. Bu mücadele, öncelikle

---

<sup>266</sup> “Aslında mevsim de cenaze töreni için uygundu. Eylül yaprak dökümünü ve hüznü sembolize etmiyor muydu? İdeolojinin mezar taşına kazınmış dizeleri karmaşık duygular içinde töreni tamamlayanlardan çok azı hatırlayabildi. T. S. Eliot törene katılmamıştı ama ‘Little Gidding’ adlı şu bölüm ideolojinin mezar taşı için uygun bulunmuştu: ‘Başlangıç dediğimiz çoğu kez sondur/Ve sonlandırmak başlatmaktır.’ **Zühtü ARSLAN**; İdeoloji, Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar, Doğu-Batı, Yıl 7, Sayı 28, Ağustos-Eylül-Ekim–I 2004, s. 43–44.

komünizm, faşizm-nazizm ve liberal demokrasi arasında; daha sonra ise komünizm ve liberal demokrasi arasında cereyan etmiştir.<sup>267</sup>

Huntington; bu üç mücadeleyi –yani prensler, milletler ve ideolojiler arasındaki tüm kavganın- esas itibariyle “Batı içi bir mücadele” veya William Lind’in deyimiyle “Batı’ya ait savaşlar” olarak niteler. Oysa Soğuk Savaş’ın nihayete ermesiyle birlikte uluslar arası siyaset Batı yörüngesinden çıkmıştır; artık uluslar arası siyasetin odak noktası, Batı ile Batı dışı medeniyetler arasındaki ve Batı dışı medeniyetlerin kendi arasındaki mücadeledir. Bir başka ifadeyle Huntington; “dünya siyaseti için yeni bir safha” olarak tanımladığı bu yeni dönemde mücadelenin temel kaynağının “ideolojik” değil, kültürel olacağı iddiasındadır: “Benim faraziyem şudur ki, ... beşeriyet arasındaki büyük bölünmeler ve hâkim mücadele kaynağı kültürel olacak. Milli devletler dünyadaki hadiselerin yine en güçlü aktörleri olacak fakat global politikaların asıl mücadeleleri farklı medeniyetlere mensup grup ve bireyler arasında meydana gelecek. Medeniyetlerin çatışması global politikaya hâkim olacak. Medeniyetler arasındaki fay hatları geleceğin muharebe hatlarını teşkil edecek.”<sup>268</sup>

İdeolojilerin sonuna ilişkin bir diğer tahrik edici görüş Fukuyama’nındır. Tarihi Hegelyen bir okumaya tabi tutar Fukuyama: **Hegel’e** (ve tilmizi **Marx’a**)

---

<sup>267</sup> **Samuel HUNTINGTON**; “Medeniyetler Çatışması mı?”, Çeviri: Mustafa Çalık, (b.y: Medeniyetler Çatışması – Derleyen: Murat Yılmaz), Vadi Yayınları, 2000, Ankara, s. 22–23.

<sup>268</sup> **HUNTINGTON**; s. 22. **Huntington’un** tezi, yayınlandığı 1993 yılından beri çok ciddi bir şekilde tenkit edilmiştir. Bu çalışmada **Huntington’a** dönük eleştirilerin tüm detaylarıyla aktarmanın imkânı yoktur. Fakat tenkitlerin şu ana başlıklarda toplandığı söylenebilir: **1. Huntington**; geleneğin gücünü abartmıştır; buna karşın Müslüman ülkelerin yaşadığı modernite sürecinin ve laiklik deneyiminin direncini küçümsemiştir. **2.** Ekonominin dönüştürücü ve bütünleştirici etkisini görmezlikten gelmiştir. **3.** Huntington’un, medeniyetlerin devlete önceliği ve devleti yönettiği iddiası da düzeltilmeye muhtaçtır; asıl olan medeniyetlerin devlet tarafından yönetimidir. **4.** Medeniyetleri yekpare görüp, aynı medeniyet dairesine dâhil olanlar arasındaki ayrımları ve çatışmaları yok saymıştır. **5.** İletişimin benzeştirici etkisini yadsımıştır. **6.** Medeniyetlerin çatışma alanları vurgulanıp ön plana çıkarılmasına karşın, medeniyetler arası müsamaha, kaynaşma ve sentez alanlarının yok sayılmasıdır. Bu eleştirilerin işlendiği çalışmalar için bakınız: **Medeniyetler Çatışması**, Derleyen: Murat Yılmaz, Vadi Yayınları, 2000, Ankara.

göre; insan toplumlari, ilânihaye bir gelişim süreci içinde yaşamazlar; derin özlemlerini ve isteklerini tatmin edebildiği bir toplumsal modele vardığında insanlığın gelişimi de sona erer. Dolayısıyla hem Hegel hem de Marx, bir “**tarihin sonu**”nu varsayıyordu. Tabi bu ifadeden kasıt; doğum, yaşam ve ölümün doğal döngüsünün nihayete ereceği veya artık büyük olayların meydana gelmeyeceği değildi. Her ikisi de, tarihin sonu derken “büyük sorunlar nihai olarak çözülmüş olacağı için temel ilke ve kurumların gelişmesinde daha fazla ilerleme olmayacağı” görüşündeydiler.<sup>269</sup>

Hegel’e göre insanların ve hayvanların, yemek, içmek, barınmak ve korunmak gibi ortak gereksinimleri vardır. İnsanları hayvanlardan ayıran temel fark; insanın, başka insanların arzusunu arzu etmesi, yani **kabul görmek** istemesidir. Hegel kabul görmek ihtiyacının, tarihteki ilk iki savaşıyı, kendi insanlık onurlarının kabul görmesini birbirlerine dayatmak amacıyla tutuştukları ve hayatlarını ortaya koydukları bir dövüşe sürüklediğini belirtir. “İkisinden birisinin doğal ölüm korkusu pes etmeye yol açtığına, efendi ve uşak ilişkisi doğmuştur. Tarihin bu ilk kanlı kavgasında söz konusu olan besin, barınak ya da güvenlik değil, sadece itibardır.”<sup>270</sup> Fakat bu efendi-uşak ilişkisi, ne efendinin ne de uşağın kabul görme ihtiyacını karşılayabildi. Uşak zaten hiçbir şekilde insan olarak kabul edilmiyordu; ama efendinin de elde ettiği kabul görme, diğer efendilerden çok tam insan olmayan uşaklar nezdindeki kabul görmeydi. İşte bu yetersiz kabul görme bir “çelişki” yarattı ve tarihi “ilerletti.”<sup>271</sup>

Hegel, bu çelişkinin Fransız Devrimi ile ortadan kalktığı kanaatindeydi. Zira bu demokratik devrim ile efendi ile uşak arasında fark ortadan kalmış, uşak kendi efendisi haline gelmiş, halk egemenliği ve hukuk devleti ilkeleri geçer akçe olmuştu. “Efendi ile uşak arasındaki eşitsiz kabul görmeyen yerine her yurttaşın öteki yurttaşın

---

<sup>269</sup> Francis FUKUYAMA; **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çeviri: Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, 1999, İstanbul, s. 8.

<sup>270</sup> FUKUYAMA; s. 12.

<sup>271</sup> FUKUYAMA; s. 13.

insanlık onurunu kabul etmesinden oluşan evrensel karşılıklı bir kabul görme geçti. Yurttaşlarına **haklar** tanıyarak devlet de bu onuru kabul etti.” Bunun Hegel için anlamı tarihin sonuydu. Çünkü “insana gerçek bir tatmin sağlayan şey, maddi refahtan çok konum ve onurun kabul görmesiydi. Hegel’e göre Fransız ve Amerikan devrimleriyle tarihin sonu gelmişti; çünkü tarihsel süreci (kabul görme mücadelesi aracılığıyla) ilerleten özlem, evrensel ve karşılıklı kabul görmeyle belirlenen bir toplumun oluşmasıyla karşılanmıştı. İnsanlığın toplumsal kurumlarının hiçbir başka örgütlenmesi, bu özlemi tatmin etmeye daha elverişli değildir ve bu nedenle de artık başka ilerici tarihsel değişiklikler söz konusu olmayacaktır.”<sup>272</sup>

Hegel demokratik devrimleri “tarihin sonu” olarak selamlarken onun 20. yüzyıldaki müritlerinden Kojeve ise, “evrensel ve homojen devlet” olarak adlandırdığı yapının tarihi sonlandırıldığını belirtir. Kojeve; evrensel ve homojen devletin ortaya çıkmasıyla, kabul görme sorununun nihai olarak çözüldüğünü; efendi-uşak ilişkisinin yerine evrensel ve eşit kabul görmenin geçtiğini belirterek tarihin sona erdirdiğini ısrarla savunur.<sup>273</sup> Görüldüğü üzere Hegel felsefesinin mihrakı “kabul görme” ihtiyacıdır. Tiranlığın, emperyalizmin ve tahakküm etme arzusunun kaynağı olduğu için siyasetin de merkezinde yer alan “kabul görme”, tarihin de itici gücüdür. Bu istek, giderilmeyi beklediği müddetçe tarih ilerler; tatmin edildiği anda ise tarihin ilerleyişini durdurur. Bu düşünsel arka plan üzerinden hareketle Fukuyama, Soğuk Savaş’ın ardından ortaya çıkan durumu, selefleri Hegel ve Kojeve gibi, “tarihin sonu” metaforu ile betimler.

Fukuyama liberalizmin diğer ideolojileri iki açıdan geride bıraktığını belirtir: İlki, liberal devlet teorisinin üç önemli artısının bulunmasıdır. **Liberal devlet**, birbirleriyle yarışan kabul görme taleplerini olanaklı tek ortak temelde, her bireyin insan olma kimliği temelinde uzlaştırdığı için **rasyoneldir**. Liberal devlet, bütün yurttaşlara, belli bir ırksal, etnik ya da ırksal gruba dâhil oldukları için değil, insan olduklarından kabul görme sunduğu için, zorunlu olarak **evrenseldir**. Liberal devlet,

---

<sup>272</sup> FUKUYAMA; s. 14

<sup>273</sup> FUKUYAMA; s. 17 vd.



efendiler ve uşaklar arasındaki ayrımın kaldırılması temelinde sınıfsız bir toplum yarattığı ölçüde de **homojendir**.<sup>274</sup> Bu rasyonel, evrensel ve homojen devlet, insanların kabul görme ihtiyaçlarını karşılar; bu nedenle liberalizmin meşru olduğuna dair dünya genelinde bir mutabakat vardır ve bu mutabakat liberalizmi, diğer ideolojiler karşısında üstün kılar.

İkincisi, liberalizme alternatif ideolojilerin kendi çöküşlerine yol açan büyük eksiklikleri ve akıl almaz özellikleri bulunmasına karşın liberalizmin bu tür iç çelişkilerden uzak olmasıdır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu ise, liberalizmin, faşizm, monarşi ve komünizm gibi diğer rakip ideolojilerle girdiği mücadeleden muzaffer çıkmasıdır. Bu iki üstünlüğün altını çizen Fukuyama, liberalizmin tek başına kalacak raddede kesin bir zafer elde ettiğini; bu nedenle insanlığın gelişimi açısından diğer ideolojilerin bir işlevinin kalmadığını ve artık ideolojiler arası mücadelenin yaşanacağı bir dönemin bir daha görülmeyeceğini keskin bir dille ifade eder. Onun sözleriyle aktarırsak; liberalizm, “insanlığın ideolojik evriminin son noktasını ve nihai hükümet biçimini temsil eder. Buna göre liberal demokrasi ‘tarihin sonu’dur.”<sup>275</sup> Kısacası, insanlık aradığını liberalizmde bulmuştur, dolayısıyla başka bir ideolojik arayışa girmenin gereği yoktur; ideolojilerin çağı kapanmıştır.

Fukuyama bu tezinden “liberal ülkelerin sorunlarının bulunmadığı” gibi bir sonucun veya anlamın çıkarılmaması gerektiğini belirtir. Elbette ki en ileri liberal demokratik ülkelerde dahi adaletsizlikler ve derin sosyal problemlerin varlığı bir vakıadır; fakat bu tür sorunların giderilmemiş olmasının nedeni; liberalizmin iki temel ilkesi olan özgürlük ve eşitliğin yeterince gerçekleştirilmemiş olmasıdır, yoksa bu ilkelerin kendisi değil. Şöyle der Fukuyama: “Günümüz demokrasileri kuşkusuz mücadele etmek zorunda oldukları çok sayıda derin problemle karşı karşıyalar; uyuşturucu kullanımı, barınaksızlık, suçluluk, çevre kirlenmesi ve aşırı tüketimcilik bunlardan yalnızca bazıları. Ama bu problemler liberal ilkeler temelinde tamamen çözülebilirdir ve bunlar, seksenli yıllarda komünist devletlerde tanık olduğumuz gibi,

---

<sup>274</sup> FUKUYAMA; s. 206 vd.

<sup>275</sup> FUKUYAMA; s. 7.

bütün toplumsal sistemin kaçınılmaz olarak çökmesine yol açacak kadar ağır sorunlar değildir.”<sup>276</sup> Dolayısıyla **“liberal demokrasi idealinin düzeltilmeye bir ihtiyacı yoktur.”**

---

<sup>276</sup> **FUKUYAMA**; s. 17. Fukuyama'nın yukarıda ana hatlarla özetlenmeye çalışılan tezi, özellikle sol teorisyenlerce sıkı biçimde eleştirildi. Ancak bu tez aynı zamanda liberal teorisyenlerin de eleştiri oklarına hedef oldu. Örneğin Erdoğan; bu tezi “basmakalıp, üstün körü ve işe yaramaz” olarak nitelendiriyor ve tezin sahibinin de “az bilgiyle çok ve büyük hükümler vermeyi alışkanlık haline getirdiğini” belirtiyor. Erdoğan'a göre; Fukuyama'nın analizi akademik olarak yetersiz olmanın yanı sıra insani bakımdan da son derece rahatsız edici öğeler barındırıyor: “Her şeyden önce ‘tarihin sonu’ düşüncesi Fukuyama’da bir saplantı halini almış. Bu biraz Hegel’ci, biraz Comte’cu kavram, aslında ciddi anlamda bir siyasi düşünce bile değil, bu daha ziyade bir fantezi. Bir kere onun iddia ettiği gibi, insanlığın siyasi gelişiminin bugünkü durağının ‘liberal demokrasi’ olduğu empirik olarak doğru olsaydı bile, bunun ‘tarihin sonu’na işaret ettiğini söylemek hem küstahça hem de gayri ahlaki bir iddia olurdu. “Küstahça” olurdu, çünkü bu muayyen bir kültür ve uygarlık adına başka kültür dünyalarına kader biçmek, onlara tepeden bakmak anlamına gelir. “Gayri ahlaki” olurdu, çünkü “tarih, bu noktada sona ermiştir” demek, sadece başka uygarlıklara mensup olanlara değil, bizzat Batı uygarlığının mensuplarının bile tercih özgürlüğünü ve anlam arayışlarını inkâr etmekle aynı şeydir. Ben şahsen, bir liberal demokrat olarak, kabaca taraftarı olduğum modelin kendim dâhil herkesi kaderi olarak ilan edilmesinden rahatsızlık duyuyorum. İnsanların liberal demokratik kurumları “başka çareleri olmadığı” için değil, yaşanmaya değer ve anlamlı buluyorlarsa seçmelerini tercih ederim.

Kaldı ki tarihin gelecekte ne yönde akacağı hakkında kehanette bulunmanın hiçbir objektif temeli ve bilimsel değeri de yoktur. Aslına bakılırsa, tarihin zorunlu gidiş ve yasaları bulunduğu düşüncesi hurafeden başka bir şey değildir. Bundan 50–100 yıl sonra insanoğlunun dünyanın şurasında burasında hangi siyasal değerleri ve kurumları benimseyeceğini bugünden bilmemiz imkân yok, gelecek kuşakların bizim bugünkü tercihlerimize ve bugünkü statükosuna bağlı kalacaklarından nasıl –ve ne hakla- emin olabiliriz?

Kimileri liberal demokrasinin insanlığın son durağı olduğunu söylemenin ‘liberal’ bir tez olduğunu düşünebilir ve bu söylemden bir liberalin hoşlanmamasını garip karşılayabilirler. Ben hiç de öyle düşünmüyorum; tarihin sona erdiği iddiası liberal demokratik kurumlardan yana bir tarafgirlikle dile getirilmiş olsa bile gerçekte liberal bir görüş değildir. Bu, insanların tercih özgürlüğünü dondurmak ve statükoyu ebedileştirmektir. Liberalizm –en azından deontolojik liberalizm- tam da bunun tersini söyler: İnsanların seçme özgürlükleri vardır. Onun için Fukuyama liberal demokrasinin değil, belli bir statükonun sözcülüğünü yapıyor.” **Mustafa ERDOĞAN**; “Fukuyama Tarihin Sona

Fukuyama, liberalizmin evrensel ve mutlak galibiyeti karşısında diğer ideolojilerin mevta olduğunu ilan ederken, Wallerstein ise asıl ölenin liberalizm olduğunu söyler. Wallerstein'a göre; komünist Doğu Bloku'nun dağılması, modern dünyada Marksizm-Leninizm'in çöküşü olarak görülmüş ve bir ideoloji olarak liberalizmin nihai zaferi olarak kutlanmıştır. Fakat bu, gerçekliğin tamamen yanlış algılanmasıdır. "Tam aksine aynı olaylar daha büyük ölçüde liberalizmin çöküşünü ve 'liberalizm sonrası' dünyaya kesin olarak girişimizi göstermektedir."<sup>277</sup>

Wallerstein'ın tezini ana hatlarıyla şu şekilde özetlemek mümkündür: Wallerstein; Fransız Devrimi'nin bir bütün olarak dünya sistemini kökünden etkilediğini ve devrimin yarattığı değişimi normalleştirmeye yönelik üç ideolojin doğduğunu belirtir. Muhafazakârlık, Liberalizm ve Sosyalizm. Birbiriyle sürekli çatışma halinde olan bu üç ideolojiden liberalizm, diğerlerine karşı "ezici bir egemenlik" kurdu. Bu egemenliğin tesisinde tarihi kavşak 1848'dir. **Wallerstein**, 1848'i "insanlığın ilk büyük devrimi" olarak adlandırır ve bu devrimlerin hemen akabinde liberal ideolojinin önemli bir reform sürecine girdiğini belirtir. Liberal reform iki dayanak üzerinde inşa edildi: İlki oy hakkının verilmesiydi, ikincisi de küresel artı değerlerin bir kısmının çalışan sınıflara aktarılmasıydı. Pek tabii olarak bu liberal açılımların da sınırları vardı: Evet, oy hakkı tanınıyordu ama bu, sistemin bütünüyle alt-üst edilmesi anlamına gelmiyordu; genel oyun gücü, ancak nispeten küçük kurumsal değişimlerin gerçekleşmesine yetiyordu. Evet, artı değerlerin bir kısmı çalışanlara aktarılıyordu ama bu, sermaye yapısını tamamıyla el değiştirmesi demek değildi; artı değerlerin ancak küçük bir kısmı, daha doğru bir ifadeyle birikim sisteminin yerli yerinde kalmasına hanel getirmeyecek bir oranı çalışanlara aktarılıyordu. Liberalizm yaptığı bu reformlarla çalışan sınıfları siyasi sisteme entegre etti ve böylece sadece güç ve zenginliğe dayalı bir tahakkümü rızaya dayalı bir tahakküme

---

Erdiğinde Israr Ediyor", Açık Toplum, 21.08.2002, [www.liberal-dt.org.tr](http://www.liberal-dt.org.tr); <http://islab.oregonstate.edu/koc/favorites/yazilar/mustafa-erdogan-020821.html>.

<sup>277</sup> **WALLERSTEIN**; Liberalizmden Sonra, s. 9.

dönüştürdü. Bunun sonucu da, kapitalist dünya sisteminin siyasi açıdan belli bir istikrara kavuşması ve liberalizm üzerinde genel bir uzlaşmanın oluşmasıydı.<sup>278</sup>

Bu uzlaşma insanlığın “ikinci büyük devrimi” olan 1968’e dek sürdü. Fakat bu tarihten sonra liberal mutabakat yıpranmaya ve dolayısıyla liberal ideoloji krize girmeye başladı. Krizin hemen teşhisi kabil iki nedeni vardı: İlki, liberal politikaların sınırlarına varılmasıydı. Oy hakkı, bireyi egemenliğin bir parçası yaptı; refah devleti uygulamaları ise sosyal koşulları düzeltti ve “kaybedecek bir şeyleri olan” bireyler yarattı. Bu iki liberal politika, çalışanların devrimci isteklerini törpüledi, onları uysallaştırdı ve sisteme itaat eder hale getirdi. Ancak bugün dünyanın içinde bulunduğu ekonomik ve sosyal koşullar, liberalizme bu politikalarını sürdürebilme şansını tanımadığından liberalizm kitleleri teskin etme ve rızalarını alma konusundaki becerisini yitirmeye başladı ve dolayısıyla sahip olduğu mutabakat zemini de her geçen gün daha fazla aşındı.

İkincisi, çevre ve yarı-çevre bölgelerinde nüfusun çoğunluğunun halen sistemin işleyişinin dışında tutulmasıdır. Sistem harici olmak, yalnızca çevredeki büyük kitlelerin değil, aynı zamanda merkezdeki azınlıkların duçar olduğu bir sorundu. Bunlara ek olarak “dünya kadınları da tüm sınıf düzeylerinde, çoğunluk itibariyle eşit ekonomi mükâfatlardan olduğu kadar gerçek siyasi haklardan da şiddetle ve sürekli biçimde dışlanmaktaydı.”<sup>279</sup> Dışlanan toplumsal kesimlerin etkili bir politik muhalefet sergilemeleriyle birlikte 1848’den beri egemenlerin büyük bir ihtimamla yaratıp kuvvetlendirmeye çalıştıkları kültürel hegemonya sarsılmaya başlandı. Wallerstein’a göre; 1968, liberal kültürel hegemonyanın “ters yüz edildiğini simgeleyen bir tarih”tir ve bu tarihten 1989’a kadar olan 20 yıllık süre ise, liberalizm üzerinde oluşan mutabakattan arta kalan parçanın sürekli ufalandığı bir tarihsel kesittir. “1968–1989 arasında liberal konsensüs ve onun dünya çalışan sınıflarının payında kademeli iyileşme konusunda verdiği umut ölümcül biçimde zayıfladı. Ancak bunlar zayıflayınca, bu çalışan sınıfların uysallaştırılması söz konusu

<sup>278</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 223.

<sup>279</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 227.

olamazdı.” Dolayısıyla, “Komünizmlerin çöküşünün gerçek anlamı hegemonik bir güç olarak liberalizmin nihai çöküşüdür. Liberalizmin vaadine biraz olsun inanç olmadıkça, kapitalist dünya sisteminin sağlam bir meşruiyeti olamaz.”<sup>280</sup>

Peki, liberalizmin sonu ideolojilerin sonu olarak değerlendirilebilir mi? Wallerstein bu konuda, Huntington ve Fukuyama’ya nispetle daha temkinlidir. Gerçi o; bugün siyasi değişimin gerekli, kaçınılmaz ve dolayısıyla normal olduğunun artık o kadar açık olmadığını ve artık bu tür bir inancın sonuçlarıyla başa çıkmak için bir ideolojiye ihtiyaç bulunmadığını söyler, fakat yine de bunun ideolojilerin sonu olmayabileceğini belirterek bir ihtiyat payı bırakır. Mevcut sistemin yıkıldığını ve onun yerini neyin alacağını belli olmadığını belirten Wallerstein’a göre; dünya en azından elli yıl sürecek ve sonu belirsiz olan bir “çatallanma” dönemine girmiştir. Bu dönemde ideolojileri ne gibi bir geleceğin beklediğinin şimdiden kestirilmesi mümkün değildir: “Bugünkü sistemin yıkıntıları arasından doğacak sistemlerin dünya görüşünü (ya da görüşlerini) önceden kestiremeyiz. Eğer doğarsa hangi ideolojilerin doğacağını veya kaç ideolojinin mevcut olacağını önceden bilemeyiz.”<sup>281</sup>

Aslında, ideolojilerin sonunun geldiğine dair yaklaşımların kendisinin, yeni bir ideolojik konumlanışa işaret ettiğini belirtmek gerekir. Bir taraftan yerleşik ideolojilerin sönüşünü ilan eden; öte yandan yeni konumları beraberinde getiren bu ideolojik söylem “**sonculuk (end-izm)**” olarak adlandırılır. Bu yeni ideolojik söylemde dikkatleri celbeden iki özellik vardır: Birinci özellik; bunlar büyük bir iştiyakla eski ideolojilerin ölümü çığırımlarına karşın getirdikleri yeni konumlarda, açık veya örtülü bir şekilde, eski ideolojilerin unsurlarını barındırmalarıdır.<sup>282</sup> Örneğin **Wallerstein**, liberalizmin miadını doldurduğunu bildirir, geliştirdiği yeni

---

<sup>280</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 228.

<sup>281</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 91.

<sup>282</sup> ARSLAN; “İdeoloji, Türk Militarizmi, s. 45.

mücadele tarzları konseptinde liberal temalara ağırlıkla yer verir.<sup>283</sup> İkinci özellik ise; eski ideolojilerin büyük amaçları ve yüksek idealleri hedefleyen soyut çerçeveler iken, yeni ideolojik söylemin daha somut ve daha küçük amaçlara ve konulara yönelmesidir. **Arslan’ın** ifadesiyle, yeni ideolojik söylem, “eskinin ‘büyük anlatıları’ yerine; daha ‘marjinal’, daha ‘light’ ya da ‘soft’, daha ‘gündelik’, belki de daha ‘gerçek’ konular üzerine”<sup>284</sup> yoğunlaşmıştır. Örneğin **Fukuyama**, liberalizmin kesin zaferini dile getirirken, aynı zamanda artık yüksek ideallere dönük mücadelenin yerini uyuşturucu kullanımı, barınaksızlık, suç oranının artması, çevre kirlenmesi ve aşırı tüketim gibi ekonomik ve teknik ağırlıklı sorunlarla mücadelenin aldığını belirtir.<sup>285</sup>

### C. İDEOLOJİ, SİYASET ve MEŞRULAŞTIRMA

Eaglaton; “ideolojiler bizi gerekli hissettirmek için vardılar”<sup>286</sup> derken, insanların ideolojiye gereksinim duydukları müddetçe, ideolojilerin varlıklarını devam ettireceğini belirtir. Karşıt bir ifadeyle, ancak insanların ona olan ihtiyaçları ortadan kalktığında, ideolojilerin öldüğü/öleceği söylenebilir. Bu durumda yanıtlanması gereken soru, insanların ideolojilere duyduğu ihtiyacın ortadan kalkmasının mümkün olup olmadığıdır.

İnsanın daima bir ideolojiye gereksinim hissedeceğini söyleyen Mahçupyan; bu nedenle ideolojiyi “insanoğlunun kurtulamayacağı bir ihtiyaç” olarak tanımlar. Ona göre; insan bir yandan hiç yaşamayacağı bir “gelecek”le, diğer yandan hiç

---

<sup>283</sup> “Her biri karmaşık ve kendi içinde demokratik muhtelif gruplara tarafından yürütülen çok cepheli bir strateji, elinin altında statükonun savunucuları için ezici olabilecek bir taktik silaha sahiptir; bu silah, eski liberal ideolojiyi harfi harfine dile getirme ve bunun evrensel gerçekleştirimini talep etme silahıdır.” **WALLERSTEIN**; *Liberalizmden Sonra*, s. 234; ayrıca 229-235.

<sup>284</sup> **ARSLAN**; *İdeoloji, Türk Militarizmi*, s. 45.

<sup>285</sup> **FUKUYAMA**; s. 17.

<sup>286</sup> **Terry EAGLATON**; *Kuramdan Sonra*, Çeviri: U. Abacı, Literatür Yayınları, 2004, İstanbul, s. 215.

bilemeyeceği bir “öteki dünya” ile çevrelenmiştir. Bu durum, insanın nesnel dünyaya ilişkin soyutlamalarını tüm zamanlara ve zamanların ötesine taşımasına neden olmuş; ve insan yaptığı genellemeleri normatif önermelerle güçlendirerek dinleri, ütopyaları ve ideolojileri doğurmuştur. “Bu açıdan bakıldığında genel bir terim olarak ideoloji, bazı fikir adamlarının ve bazı yönetimlerin geliştirmiş oldukları anlam bütünsellikleri oldukları kadar; daha temelde insanoğlunun kurtulamayacağı bir ihtiyaçtır.”<sup>287</sup>

İnsanoğlu içine doğduğu çevreyle uyum içinde yaşamak, kendini o çevreye uydurmak sorunuyla karşı karşıya kalır. Bu uyum sorununun giderilmesine aracılık eden çeşitli vasıtalar vardır ki; ideoloji de bunların önde gelenlerinden biridir. İnsan ya kendini açık veya zımnî bir ideoloji içinde bulur veya mevcut olan ideolojiler ahlaki ölçütlerine uygun bir ideolojik tercihte bulunur. Kişinin yaptığı bu ideolojik tercih, kaçınılmaz biçimde birtakım sonuçlar yaratır ve bu nedenle de kişiyi ahlaki sorumluluk altına sokar. Dolayısıyla ideolojik tercih konusu “insanoğlunun kaçamayacağı bir ahlaki meseledir”<sup>288</sup> İdeoloji ile siyasetin kesiştiği nokta da burasıdır. Çünkü ideolojik tercihler özünde ahlaki tercihlerdir; ahlaki tercihler arasında gerilimlerin ve muhtemel çatışmaların yaşandığı ortamlar ise siyasetin alanıdır. Siyasetin dışında kalan ideoloji varlığını devam ettiremeyeceği gibi, ideolojisiz bir siyaset de mümkün olmaz.<sup>289</sup>

Siyaset, iktidarın alanıdır. İktidar ise varlığını sadece korkutucu gücüne dayanarak ayakta tutamaz; gücüne ek olarak bir iktidar ancak kitlelerin gözünde meşru olduğuna dair bir inanç yaratarak varlığını devam ettirebilir. Meşruiyetin amacı; zor koşullar içinde yaşayanları, daha iyi ve daha rahat yaşayacaklarına ve bu nedenle de iktidarın yapısına ve işleyişine rıza göstermelerine ve sisteme yardımcı olmalarına ikna etmektir. İdeoloji, bu amacın gerçekleştirilmesi yolunda sürekli başvurulan önemli bir araçtır. Bir meşruiyet aracı olarak kullanıldığında ideoloji; o anda varolan herhangi bir gerçek iktidar pozisyonunun veya ileri sürülen herhangi bir

---

<sup>287</sup> Etyen MAHÇUPYAN; *İdeolojiler ve Modernite*, Yol Yayınları, 1996, İstanbul, s. 14.

<sup>288</sup> MAHÇUPYAN; s. 14-15.

<sup>289</sup> MAHÇUPYAN; s. 15.

iktidar talebinin mutlak meşruiyetini, toplumu oluşturan bireylerin beynine işlemeyi amaçlar. İnsan zihninin ele geçirilmesinde ideolojilerin birçok unsuru kullandığı bilinmekle birlikte günün dünyasında ideolojilerin en çok bilime yaslandıklarını söylemek mümkündür.

İdeoloji-bilim ve iktidar arasındaki ilişkileri inceleyen Hirsch'e göre; siyasi inanç sisteminin içeriği, geçmiş dönemlerde daha çok dinsel kurallar ve insanları cezbeden boş inançlarca doldurulurdu. Oysa günümüzde, siyasal sisteme inancın oluşturulmasında belirleyici olan ideolojidir. Hirsch; ideolojilerin bu derece yüksek bir etkiye sahip olmalarını, bugünün insanının bilimsel olarak desteklenmiş bilgiler ve hakikatler kisvesi altında sunulan düşüncelere, postulatlara ve ütopyalara karşı olan zaafına bağlar. Çağdaş insan, bir yandan bilgiyi kısmen ve eksik veren okulların ve halkı aydınlatma etkinliklerinin artması, diğer yandan da bilimsel çalışmaların hızlanması ve bilimsel ürünlerin hayatımıza egemen olması sayesinde, bilimin yanılmazlığına dair bir sarsılmaz bir kanaat edinir. "Zamanımızın efsanelerini yitirmiş insanı... bilimin hakikati duyurma işlevinden o kadar emindir ki, önüne yalnızca bilim kisvesi altında konan her şeye inanmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca sosyal ve siyasi güç kullanımlarını meşru göstermek amacıyla atılan nutukların, yapılan gösterilerin, hilelerin, söylenen yalanların ve aldatmacaların ne denli başarılı olduklarını bir yana bırakalım. Bu bakımdan salt Nazi Almanya'da olmamak üzere, her yerde iktidar sahiplerinin, Jaspers'in dediği gibi; bilimsellik batıl inancını sömürerek neler başardıkları ve iktidara tabi olanlar kesiminde nerelere ulaşıldığı ve her, ama aynı zamanda herhangi bir önlemi bilimsel yollarla meşrulaştırmak için daha başka nelerin yapılabileceği ve nerelere ulaşılacağı, sosyal gerçeklik olgularını bilinçli şekillerde yaşayanlar ve onlar üzerinde kafa yoranlar için apaçık ortadadır."<sup>290</sup>

Hirsch, bilime dayanan uygun etki araçları ve metotların yardımıyla, entelektüel insanların dahi, kendileri için benimsenmesi olanaksız görüşleri meşru

---

<sup>290</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 302.



saymak derecesine getirmenin ve hatta onları “en muğlâk en tiksinti verici tasarımların meşruluk kazandıran güçlerinden iyi niyetle ve inançla emin” kılmanın mümkün olduğunun altını çizer. Hiç kuşkusuz bu tecrübeye etik bir meşruiyet söz konusu değildir; bu sonuç, daha ziyade, ideolojilerin ne kadar etkili olabileceğinin kavranmasını sağlaması açısından önem taşır. “Bunlar insanın ruhuna demirlemek, perçinlenmek iktidar sahiplerinin ve iktidarı ele geçirenlerin veya iktidara sahip veya henüz sahip olmayanların ve savaşıarak elde etme durumunda olanların temel ilkesidir. Meşruiyet inancının kendisi de, Theodor Geiger’in ifadesiyle bir iktidar fenomenidir.”<sup>291</sup>

## VIII. MEŞRULUK ve YASALLIK

Meşruluk ve yasallığın (kanunilik), çoğu kez aynı manada kullanıldığını ve hatta bazı durumlarda bu kavramların özdeşleştirildiğini söylemek mümkündür. Fakat meşruluk ve yasallık birbirlerinden farklıdır. Yasallık, bir yasaya uygun olmayı ifade eder; meşruiyet ise “haklı olma” ve benimsenme/kabul edilme” iddialarını taşır. Yasallık düz ve basit bir içeriğe sahiptir; meşruiyet ise siyasetin ve aidiyetin ara yüzü olarak, yasalıktan daha derin ve daha karmaşık bir anlam taşır. Denilebilir ki; meşruluk ile yasallık arasında bir örtüşmeden ziyade bir çatışma ya da en azından bir gerilim vardır ve bu gerilim ya da çatışma, **(a) hukuki** ve **(b) siyasi** alanda cereyan eder.

### A. HUKUKSAL OLARAK MEŞRULUK VE YASALLIK

Hukuki manada yasallık; bir pozitif hukuk normuna uygun olmayı deyimler. Bir kuralın veya davranışın yasal olduğu söylendiğinde kastedilen; o kuralın veya davranışın yürürlükteki normlara bir aykırılık taşımadığıdır. Hukuksal pozitivizm, “Yasa yasadır” inancıyla hareket ederek yasallığı, meşruluk ile özdeşleştirir. Hukuksal pozitivizmin tek ölçüsü, hukuk normuna uygunluktur. Bu koşul yerine getirildiğinde artık herhangi bir meşruluk sorunu söz konusu olamaz. Oysa açıktır ki

---

<sup>291</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 302.

pozitivizmin bu yaklaşımı “yasal olma” durumunu yansıtır; meşruluk ise bundan farklıdır. Salt konulmuş bir hukuk normuna uygunluk, meşruiyeti anlamada yeter bir ölçü değildir. Yürürlükte her norm varlığının meşruluğunu belli bir ölçüye dayanarak ispatlamak zorunluluğuyla karşı karşıyadır.<sup>292</sup> Örneğin işkenceyi bir sorgulama tekniği olarak kullanan bir düzende, işkence yöntemlerine cevaz veren bir hükmün varlığı durumunda tartışma konusu olan bu hükmün yasallığı değil, meşruluğudur.<sup>293</sup>

Hirsch, yasallığı “biçimsel meşruluk” olarak tanımlar. Ona göre; bir norm, o amaçla öngörölmüş merciler tarafından ve yine onun için belirlenmiş bir usulde ve yürürlükte olan kurallara uygun olarak yaratılmış ve konmuş ise, biçimsel olarak meşrudur. Ancak bu biçimsel meşruiyetin kendisinin de meşrulaştırılmaya, haklı gösterilmeye ihtiyacı vardır. Biçimsel meşruiyetin bu ideal meşrulaştırılması iki yoldan denenebilir: İlki bütün katılanların aynı yöndeki çakışan iradeleriyle açıklanabilir. Örneğin “sosyal sözleşme” teorisi yardımıyla devletin ve diğer insan topluluklarının felsefi olarak açıklanması ve meşrulaştırılması çabaları ile pratik sosyal yaşamda görüş birliği temel ilkesi, işte buna dayanır. Birçok durumda bu meşruiyet, itaatkâr ve uysal insanlara emreden başka insanların meşru görölen egemenliği yoluyla sağlanan zorla bir kabul ettirme üzerine yükselir.

İkincisi “kadavra itaati” denilen ve etik bakımdan haklı görölemeyecek olan yasa kurallarına karşı gösterilen körü körüne itaat da, kuşkulu yasalar ve buyrukları biçimsel bakımdan doğru ve alışlagelen biçimde koyan iktidarın meşruiyetine olan inancın bir sonucu olarak açıklanabilir. Demek ki kanunilik, meşruiyet inancının asıl kaynağı değildir; bilakis kendisi de kendi yönünden meşrulaştırma işlevini görebilmek için bir meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyar. Bir örnek vermek gerekirse, haksızlığı apaçık olan normları ve normlara dayanan tasarrufların ve kararların yasallığı biçimsel bakımdan tartışma götürmeyebilir. Ancak bunların yasallığı birçok durumda yadsınıyorsa bunun nedeni, iktidar ilişkilerinin gerçekte var olan

---

<sup>292</sup> **Rudolf STAMMLER, The Theory of Justice**, Augustus M. Kelley Publishers– Rothman Reprints Inc, 1969, New York/New Jersey, 1969, s. 80–81.

<sup>293</sup> **GÜRBÜZ**; s. 37.

dağılımının yani gerçekte var olan anayasal durumun ve onun meşruluğuna hizmet eden ideolojinin, ona tabi olan halkın büyük çoğunluğu tarafından meşru olarak tanınmaması ve meşruluğuna inanılmamasıdır.<sup>294</sup>

Ökçesiz'e göre; yasallık kendi başına bir değer ifade eder. Çünkü bir yasa normunun varlığı, en azından bir hukuk güvenliğini temin ettiğinden, hiçbir yasa bulunmamasından daha iyidir. Ancak salt var olması ve hukuk güvenliğini sağlaması yasayı meşru kılmaz; yasanın meşru kabul edilebilmesi için, özünde “amaca uygunluk” ve “adalet” gibi iki değeri daha taşıması gerekir. Buna göre; açıkça ve belirli bir ağırlıkta adaletsiz olan bir yasa, yasa olarak var olabilir ama meşru olarak kabul edilemez ve artık “hukuk” dairesi içinde düşünülemez. Hukuk dairesinin dışında kalmanın anlamı; haksızlığı içeren bir yasanın, yani meşru olmayan bir yasanın, yasal olarak var olmasına rağmen hiçbir bağlayıcılık taşımasıdır. Bu düşünceden hareketle Ökçesiz, haksız bir yasa karşısında bu yasaya aykırı edimde bulunmanın (sivil itaatsizliğin) meşru olduğunu belirtir.<sup>295</sup>

Sancar; yasallık ile meşruluk arasında potansiyel olarak var olan gerilimin, özellikle devlet kudretini sınırlayan ve bundan dolayı esas itibarıyla devlet tarafından ihlal edilebilen hukuk devleti ile insan hakları gibi ilkeler söz konusu olduğunda, daha belirgin hale geldiğini belirtir. Sancar'a göre; yasallığın, hukuk devletinin vazgeçilmez unsuru olduğu konusunda şüphe yoksa da, meşruiyeti salt yasallığa indirgemenin de imkânı yoktur. Hukuk devletinde, yasallık ile meşruluk arasında ciddi bir tartışma vardır ve hukuk devletinin “biçimsel” ve “maddi” olarak iki modele ayrılması da bu tartışmanın bir ürünüdür. Biçimsel Hukuk Devleti, meşruluğu yasallıkla özdeşleştirir, yani yasallığı meşrulun yeter şartı sayar. Bundan çıkan sonuç, içeriği ne olursa olsun kendi koyduğu yasalara uyan devletin hukuk devleti sayılacağıdır. Bu anlayış, devleti norm koyma yetkisi açısından tamamen serbest bırakır ve devletin iradesini, hukukun mutlak içeriği olarak kabul eder. Hukuk meşruluğunu, salt devlet iradesinin ifadesi olmasından alır. “Devlete hukuk

---

<sup>294</sup> HIRSCH; s. 303 vd.

<sup>295</sup> Hayrettin ÖKÇESİZ; *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, 1996, İstanbul, s. 131-132.

koyma konusunda açık çek tanınmasının en çarpıcı tasvirini kuşkusuz Kelsen yapmıştır: “Devlet, dokunduğu her şeyi hukuk haline getiren bir Kral Midas’tır”<sup>296</sup>

Hukuk devletini yasallıkla bir gören biçimsel hukuk devletine karşılık Maddi Hukuk Devleti; hukuk devletinin sadece yasallık ilkesinden ibaret olmadığı, ayrıca yasaların içeriğiyle de ilgili olduğu yaklaşımını getirir ve böylece hukuk devletinin tanımında “amaç” ve “değer” unsurlarını öne çıkarır. Bu yaklaşımda, yasallık meşruiyetin zorunlu fakat tek başına yeterli olmayan şartı olarak kabul edilir. Buna göre yasallık ilkesi, hukuk devletinin asgari anlamıdır; fakat bu ilkenin ve onun gerçekleştirilmesine hizmet eden bütün kurumların derindeki anlamı özgürlüğün korunmasıdır. “Bu kavram bugün daha genel bir bağlama oturtulmakta ve genel bir ifadeyle ‘insan hakları’ olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımın meşruluk anlayışını şöyle bir formülle özetlemek mümkündür: **Meşruluk= Yasallık + İnsan Hakları.**”<sup>297</sup>

Habermas da bir hukuk devletinde yasallık ile meşruluğun birbirinden ayrılması gerektiğini bildirir. Ona göre; bir hukuk devletinde vatandaşların kurallara uymalarını sağlayan saik, cezalandırılma korkusu değil, gönüllü benimseme olmalıdır. Vatandaşlarından kendi düzenini gönüllü olarak tanımlarını talep etmesi, her hukuk devletinin en yüksek meşruiyet iddiasıdır. “Yasaya bağlılık, her hukuk düzeninin kendi ile ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının makullüğü nedeniyle gönüllü biçimde benimsenmesinin sonucu olmalıdır.”<sup>298</sup> Bu benimseme, normalde, bir yasanın anayasal organlarda görüşülüp tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı

---

<sup>296</sup> **Mithat SANCAR; “Devlet Aklı” Kısacasında Hukuk Devleti**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 86-87.

<sup>297</sup> **SANCAR; Devlet Aklı**, s.87-88.

<sup>298</sup> **Jürgen HABERMAS; “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”**, Çeviri: Yakup Coşar, (b.y: Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, y.h: Ender Ateşman), 1997, İstanbul, s. 123.

varsayımına dayanır. Bu prosedürden geçen yasa, pozitif bir geçerlilik kazanır ve ilgili olduğu konuda hangi davranışın yasal olduğunu belirler. Bu, süreç içinde ‘meşruiyet kazanma’ olarak adlandırılır. Ancak bu, meşruiyet kazandıran sürecin kendisinin, anayasal organların yasalara uygun işleyişlerinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününe meşruiyetini açıklığa kavuşturamaz. Bir kuralın meşru olup olmadığının belirlenmesinde, pozitif olarak geçerli olan söz konusu kuralın yasal biçimde oluşturulmasına yapılan vurgunun fazlaca bir önemi yoktur. Bir kural ancak, geçerliliği pozitif hukuka uygunluğuna bağlı olmayan prensipler tarafından olumlandığı takdirde meşru sayılabilir. “Bu nedenle modern devlet yurttaşlarından, sadece benimsenebilecek değerlerde prensipler üzerine kurulmuş olması koşuluyla ve de o ölçüde, yasalara itaat bekleyebilir. Ve ancak bu prensipler ışığında yasal olan, meşru olarak haklı gösterilebilir ya da gayri meşru olarak reddedilebilir.”<sup>299</sup>

Normatif amaçlarla yasallık meşruluktan ayırt edildiğinde, ilkin bir yasanın meşru veya gayri-meşru olarak vasıflandırılmasını sağlayan meşruiyet kazandırıcı temel ilkelerin neler olduğunun belirlenmesi gerekir. Habermas’a göre, “hukuk yolunun herkese açık olması, halkın egemenliği, yasa önünde eşitlik ve sosyal devlet ilkesi” gibi temel haklar, meşruiyet kazandırıcı temel ilkeleri de deyimlerler. Bu durumda “yeterli ölçüde gerekçelendirilebilen ve benimsenmeyi hak eden” bu tür temel ilkelerin nasıl haklı gösterilebileceğinin de açıklanması lazım gelir. Habermas, bunun için mantık hukukunda ve Kantçı etik geleneğinde bir dizi önerinin mevcut olduğunu belirtir: “Bu önerilerin hepsi, sadece genelleştirilebilecek bir çıkarı ifade eden ve bu nedenle, tüm ilgililerin içten onayını alabilecek normlar meşrudurlar yolundaki sezgiye uygundurlar. Ve bu onay, mantıklı bir irade oluşturma yöntemiyle ilişkilendirilir... Bu ahlak teorilerine yaklaşımımız ne olursa olsun, demokratik bir devlet meşruiyetini saf legaliteye dayandırmadığı için, yurttaşlarından mutlak değil, sadece ilkesel itaat bekleyebilir.”<sup>300</sup> Habermas’a göre; yasallık/meşruiyet kavram çiftinin çok fazla kötüye kullanıldığı açıktır; ama yine de, hukuk devleti fikrinin

---

<sup>299</sup> HABERMAS; Sivil İtaatsizlik, s. 123.

<sup>300</sup> HABERMAS; Sivil İtaatsizlik, s. 123-124.

kendisi, birbiriyle bağlantılı olan bu iki moment arasındaki gerilim ilişkisini enine boyuna düşünmeyi gerektirir.<sup>301</sup>

## **B. SİYASAL OLARAK MEŞRULUK VE YASALLIK**

Siyasi manada yasallık; siyasi iktidarın yasal olarak var olmasını ve kendini uygulatma imkânına sahip bulunmasını deyimler. Yasallık, iktidarın geçerliliğini kanıtlar ama yasallığın, bir iktidarın saygı gördüğünü veya vatandaşların o iktidara itaat etme görevini kabul ettiğini garanti altına almak gibi bir zorunluluğu yoktur. Meşruiyet ise, yasallıktan ayrı bir anlam taşır. Heywood'a göre, siyaset felsefecileri ile siyaset bilimcilerinin meşruiyete yüklediği anlamlar arasında derin bir fark vardır. Siyaset felsefecileri için meşruiyet, hükümetlerin vatandaşlarından itaat etmelerini talep edebildiği ahlaki ve rasyonel ilkelerdir. Bu yaklaşım, meşruiyet iddiasına, itaat gerçeğinden daha büyük bir önem atfeder. Buna karşılık siyaset bilimciler, genellikle meşruiyeti sosyolojik anlamda, yani nasıl elde edildiğine bakılmaksızın bir kural sistemine itaat etmeye rıza gösterme olarak ele alırlar. Weber'in görüşlerini takip edersek bu görüş, meşruiyeti, meşruiyete olan inanç anlamında, yani "yönetme hakkı"na olan inanç olarak ele alır.<sup>302</sup>

Genel olarak siyasal meşruiyet, toplumsal yönetimin temel dayanağının sorgulanmasıyla ilgilidir ve iktidarı ellerinde bulunduranların yönetme konusunda bir hakları olduğunun bilincinde olmalarının yanında yönetilenlerin de bu hakkı bir biçimde tanımalarını, saygı göstermelerini ifade eder. Bu yönüyle siyasal meşruiyet, hukuksal bir sorundur ve hukukun kapsamına girer. Zira temel hukuk ilkelerini ve giderek tüm hukuk normlarının meşruluk sorgulamasına tabi oldukları kabul edildiğine göre, tüm toplumu ilgilendiren siyasal iktidara ilişkin bir meşruluk

---

<sup>301</sup> **HABERMAS**; Sivil İtaatsizlik, s. 124.

<sup>302</sup> **HEYWOOD**; s. 306.

sorgulamasına gerek görmemek ya da bu konuyu hukukla ilişkisiz bir olgu saymak mümkün değildir.<sup>303</sup>

Siyasal meşruluğa ilişkin iki hususun altı özellikle çizilmelidir: İlkin, iktidarın meşruluğuna ilişkin sorgulamanın süreklilik taşıdığını belirtmek gerekir. Bir siyasal iktidarın yönetilenlerin rızasına sahip olup işbaşına gelmesi, onu meşruluk sorgulamasından azade kılmaz. İktidara gelme biçiminin meşru olması kadar, iktidarı kullanma tarzının da meşru olması zorunludur. Bu nedenle iktidar için, o makamı işgal ettiği sürece gerçekleştirdiği tüm etkinlikler açısından da meşruluk sorgulaması durumu devam eder. Bir başka anlatımla, siyasal meşruluk, sadece iktidarın oluşumuyla ilgili değildir, iktidarın aldığı kararların içeriği ve yaptığı eylemlerin sonuçlarıyla da doğrudan bağlantılıdır.

Siyasal meşruluk konusunda ikinci olarak belirtilmesi gereken, bir iktidara meşruluk sağlayan ölçütlerin zaman ve mekândan bağımsız ve değişmez olmadıkları, aksine zaman ve mekâna bağımlı ve değişken olduklarıdır. Daha önce de değinildiği üzere meşruluk, bir siyasal iktidarın toplumsal uyum ve uzlaşmayı sağlayabilmesinin ve kendini devam ettirebilmesinin anahtarıdır. Bu itibarla her siyasal iktidar, bireylerin iradesine ters düşmeyen bir siyasal ve toplumsal düzeni oluşturmaya ve kendilerini meşru zeminde konumlandırmaya gayret ederler. Ama bir iktidarı meşru kılan ölçütler sabit değillerdir, bunlar sürekli bir değişim içerisindedirler. Meşruluk kıstaslarının değişmesinin nedeni, iktidarın sosyolojik ve tarihi bir kategori olmasıdır. İktidar, hiyerarşik sosyal ilişkilerde ortaya çıkar ve farklı toplumlar, davranışların ve iktidarın kaynağı konusunda farklı anlayışları taşır. Bu durum, meşruiyet ve rıza gösterme yükümlülüğü konusunda farklı anlayışları doğurur.<sup>304</sup> Meşru olmanın ölçütleri zaman ve zemine göre değişir. Genel toplumsal

---

<sup>303</sup> GÜRBÜZ; s. 11.

<sup>304</sup> Kadir KOÇDEMİR; Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi, s.104.

özelliklerden, toplumun yerleşik değerlerinden bağımsız bir meşruiyet düşünülemez.<sup>305</sup>

Nitekim modernite öncesi dönemlerde siyasal iktidarın meşruiyeti daha çok metafizik öğelerle temellendirilmeye çalışılırken, modernite sonrasında siyasal iktidarlar meşruluklarını “ulusal irade”den temin etme yoluna yöneldiler. Çağdaş dünyada ise, meşruluk sağlayan iki kaynaktan, Habermas’ın deyimıyla “ikiz kaynaklardan” bahsedilebilir: Ulusal irade (rıza) ve insan hakları. Bunun anlamı şudur: Bir iktidarın ulusal iradeyi temsil etmesi, onun kesinkes meşru olduğu anlamını vermez. İktidarın meşru olabilmesi için, hem kendisine rıza gösterilmesi gerekir, hem de bu iktidarın tasarruflarında insan haklarına uygun davranması icap eder. Çünkü bireylerin hayatını ve özel özgürlüğünü, yani kişisel hayat planlarını izlerken ihtiyaç duydukları hareket alanlarını güvence altına alan ve bizatihi meşruiyet ifade eden bir yasa egemenliğini temellendiren insan hakları da artık ulusal iradeye paralel olarak meşruiyetin ikiz kaynaklarından birini teşkil eder hale gelmiştir. Bugün toplumsal ve siyasal sistemlerin iyileştirilmesine yönelik ahlaki taleplerin asıl dayanağı olan insan hakları, siyasal rejimlerin meşruluğunun temeli olarak algılanır; dolayısıyla yönetimler ve onların uygulamaları, insan haklarına bağlı kaldıkları oranda meşru olarak addedilir.<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> OKTAY; s. 8.

<sup>306</sup> Habermas, insan haklarının, ulusal iradenin yanında meşruluğun ikiz kaynağı olduğuna dair düşüncesini birçok eserinde işlemiştir: **Jürgen HABERMAS**; Ulus-Devlet: 20. Yüzyıldan Ders Çıkarmak”, İdea-Politika, Sayı 2000/07, 2000, s. 70–80; **Jürgen HABERMAS**; Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları”, Çeviri: Tanıl Bora, Birikim, Sayı 118, 1998, s.63; **Jürgen HABERMAS**; **Milli Devletlerin Akıbeti**, Çeviri: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, 2002, İstanbul, s.147–164.



## İKİNCİ BÖLÜM

### ULUS-DEVLET

#### I. DEVLETİN TANIMI

Devlet (Latince-status, İngilizce-state, Almanca-staat, Fransızca-état), insanlığın anlamlandırmakta ve tanımlamakta en çok zorlandığı olgulardan biridir. Sosyal bilimlerin hemen tamamı devletin bütün boyutlarını içine alan kapsayıcı bir tanımını yapmak için uğraş göstermişlerdir. Fakat tarihsel değişim süreci içinde devletin farklı biçimler alması, farklı tiplerde ortaya çıkması, devlete yüklenen amaç ve görevlerin çeşitliliği gibi nedenler, devletin, üzerinde mutabakata varılan, genel-geçer bir tanımının yapılmasını imkânsızlaştırmıştır. Bu nedenle devletin gerek tanımını gerek kökeni hakkında değişik teoriler vardır.

Devlet sorununu derinlemesine bir incelemeye tabi tutan ilk düşünürlerden biri olan Platon; devleti, filozof-kralın bilgisinin ve insan ruhunun ideal bir form halinde somutlaşması şeklinde tanımlar. Aristo için devlet, bireyin siyasi olarak mensup olduğu organik bir yapıdır. Cicero'ya göre devlet **“halkın işidir”**; yani karşılıklı yararlardan faydalanma isteği ve yasalarla haklar üstüne ortak bir anlaşmayla birleşmiş, hayli büyük sayıdaki insanların örgütlenmesidir.

Machiavelli; devleti, uğruna her tür ahlaki ilkenin çiğnenebileceği bir değer olarak görür. Devlet Hobbes'ta, insanın varlığını güvence altına alan bir siyasi güç olarak düşünülür. Locke'un teorisinde devlet, insanın doğal olarak sahip olduğu hakları korumakla görevlendirilen ve varlığı buna bağlı olan bir yapıyı tasvir eder. Kant'ta devlet, **“meşru yasa altında toplanan insanların birliğidir.”** Hegel, devletin amacının bireysel hak ve özgürlükleri güvence altına alıp korumakla sınırlayan düşüncelere iltifat etmez. Zira böyle bir düşünce, bireylerin menfaatini kendi başına en yüce gaye haline getirir ve kaçınılmaz olarak da bir devletin üyesi olmanın ihtiyari bir şey olduğu sonucuna varır. Hâlbuki Hegel, devlet ile birey

ilişkinin bambaşka olduğunu düşünür. Ona göre devlet, **“objektif ahlak idesinin fiil halindeki realitesidir.”** Devlet kendi kendisine açıkça görünen, kendi kendisini bilen, düşünen ve bildiğini yapan cevhersel irade olarak **“ahlaki espri”**dir. Devlet, örf ve adetlerde dolaysız olarak, bireyin bilgisinde ve faaliyetinde ise dolaylı olarak mevcuttur. Bu nedenle birey de devlete, ancak kendi öz mahiyetine, amacına ve faaliyetinin bir ürününe bağlanır gibi bağlanarak, onda cevhersel özgürlüğünü bulur. Bir başka ifadeyle; devlet kendiliğinde mutlak ve sabit bir gayedir ve özgürlük, bu gayede en yüksek değerini bulur. Bu nihai gaye, en yüce görevi devletin üyesi olmak olan bireyler karşısında mutlak bir hakka sahiptir. Zira bireyi ahlaklılığa, objektifliğe ve hakiki bireyliğe götürecektir olan odur.<sup>307</sup>

Marx, büyük bir hayranlık beslemekle birlikte, amuda kalktığını düşündüğü Hegel’in ayaklarını yere indirir; devleti egemen sınıfın, egemenliğini idame ettirmekte kullandığı bir tahakküm aracı şeklinde nitelendirir. Buna karşılık Gramsci, devlet bahsinde Marxizmin geleneksel mekanik ekonomizmden kopar ve devletin kabaca kapitalist sınıfın denetimi altında doğrudan doğruya işleyen baskıcı bir aygıtı indirgenemeyeceğini savunur. O, devletin salt bir **“kuvvet”** işlevi görmediğini, aynı zamanda ideolojik bir işlevi de (**hegemonya**) olduğunu belirtir. Gramsci’nin devleti, sadece **“kuvvet aygıtı”** değil, bununla birlikte bir **“hegemonya örgütleyicisi”**dir.<sup>308</sup> Gramsci’ye göre; sadece yoğun baskı uygulamakla ve topluluğu silah zoruyla zapt-u rapta altına almakla, kapitalist devletin güvence altına alınması olanaklı değildir. Sermayenin egemenliğini sürekli ve güvenli kılmak için, zora ek olarak, toplumun ideolojik ve kültürel tahakküm altına almak da gerekir. Böylelikle devletin meşruiyetini sağlamada hem zora hem de rızaya dayandığına işaret eden Gramsci; meşruluğun bu iki boyutunu iki kavramla ifade eder: Tahakküm (domination) ve Hegemonya (egemonia). Tahakküm, gerektiğinde zor ve şiddet içeren yöntemlerle sağlanır ve siyasal alanı şekillendirir. Hegemonya ise, daha çok “entelektüel ve moral

---

<sup>307</sup> G.W. F. HEGEL; **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çeviri: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, 1991, İstanbul, s. 200–201.

<sup>308</sup> POULANTSAZ; s. 349.

yönetim”e tekabül eder ve sivil topluma yön verir.<sup>309</sup> Devlet, hegemonik üstünlüğünü, genelde sivil topluma ait kabul edilen ve devlet dışında kaldığı savlanan özel kuruluşları (kiliseler, sendikalar, partiler, iletişim aygıtları) kullanarak üretir.<sup>310</sup> **“Öyle ki, devlet = politik toplum + sivil toplum, yani zorlamayla güçlendirilmiş hegemonyadır denilebilir.”**<sup>311</sup> Bu hegemonik üstünlük, gerçekte bir grubun mümkün olduğunca gelişmesi ve yayılması için tasarlanmış bir örgüt olan devletin, sadece o öz grubun değil, bütün ulusal güçlerin gelişmesine ve yayılmasına hizmet eden devindirici bir güç olarak anlaşılmasına hizmet eder.<sup>312</sup>

Clastres için devlet; ilkel toplumları nihayete erdiren bir siyasi devrimdir. Bu siyasi devrimin nedeni ve kökeni kesin olarak bilinmese de, gerçekleşikten sonra büyük bir gelişim gösterdiği ve artık geri döndürülemez bir mahiyet kazandığı ortadadır. Öyle ki **“devlet olmadan toplum olmaz; devlet bütün toplumların genel yazgısıdır”** koşullanmaları modern insanın zihnine bir bilinç olarak yerleşip onu

---

<sup>309</sup> **Antonio GRAMSCİ; Hapishane Defterleri**, Çeviri: Kenan Somer, Onur Yayınları, 1986, İstanbul, s. 14–15.

<sup>310</sup> “Sivil toplum kavramına indirgenmesi gereken öğelerin de Devlet kavramına girdiklerini belirtmek gerekir.” **GRAMSCİ**; s. 186. “ehtik devlet konusunda... söylenebilecek şey bence şudur: En önemli işlevlerinden biri de büyük halk yığınını, üretici güçlerin gelişme zorunluluklarına ve dolayısıyla egemen sınıfın çıkarlarına karşılık düşen belirli bir kültürel ve moral düzeye yükseltmek olduğu ölçüde her devlet ethiktir. Eğitsel ve olumlu bir işlev olarak okul; eğitsel, bastırıcı ve olumsuz bir işlev olarak da yargıevleri, bu anlamda devletin en önemli etkinlikleridir. Ama gerçeklikte özel denilen ve egemen sınıfların politik ve kültürel hegemonya aygıtını oluşturan bir başka girişkenlikler ve bir başka etkinlikler çokluğu da aynı ereğe yönelirler.” **GRAMSCİ**; s. 181.

<sup>311</sup> **GRAMSCİ**; s. 186. Gramsci, toplumsal yapı değişikliklerini irdelerken, devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi şöyle resmeder: “Yapı değiştiği zaman, egemen grubun temsilcileri egemenliklerini güç aracılığıyla sağlama (devlet-diktatora), sivil toplum değişikliğini güç aracılığıyla kabul ettirme, sivil toplumu yeni yapıyla ilişkilendirme ve böylece hegemonya ya da (kültürel, entelektüel, moral) ‘yönetimi’ olanaklı kılan nitelikçe farklı bir **homo economicus** ya da **‘tip yurttaş’** yol açma durumunda kalırlar... Devlet, sivil toplum ile ekonomik yapı arasında usa yatkın bir ilişki kurma olanağını veren bir alettir devlet. Ama devletin bunu yapmayı ‘istememesi’, bir başka deyişle, devleti ele geçirenlerin ekonomik yapıda ortaya çıkmış olan değişikliğin temsilcileri olmaları gerekir.” **GRAMSCİ**; s. 175.

<sup>312</sup> **GRAMSCİ**; s. 134 vd.

şekillendirmiştir.<sup>313</sup> Nitekim Lourau, “Toprağı bir adaymış gibi kuşatan sınırlar, merkezi yönetim ve karar organları, çevre yönetim ve uygulama organları, merkezden çevreye doğru tahakküm akışını ve periferiden merkeze doğru itaat akışını sağlamak için askeri ve ideolojik güçler; devlet denen tuhaf gövde budur” diye tanımlar<sup>314</sup> ve “**devlet, bilinçaltıdır**”<sup>315</sup> der. Çünkü bu tuhaf gövdenin varlığı ve işlevleri konusunda binlerce sayfa yazılabilir, saatlerce konuşulabilir ama bir an için olsun onun gerekliliğinden şüphe edilmez. “**Teoloji için Tanrı neyse, siyaset bilimi için de Devlet odur.**”<sup>316</sup>

Hall ve Ikenberry, devletin üç vasfını dikkate alarak karma bir tanımının yapılabileceğini belirtirler: İlki, devletin bir kurumlar bütünü olmasıdır. Devletin kendi kadrosuyla yönetilen bu kurumların en önemlisi, şiddet ve zorlamaya dayanarak çalışır. İkincisi, bu kurumların genellikle bir topluma mal edilen, coğrafi olarak sınırlanmış bir bölgenin merkezinde bulunmalarıdır. Devlet, sınırları içinde topluma bakmak, sınırları dışında ise geniş toplumlarla ilgilenmek durumundadır; bir alandaki davranışı diğerleriyle olan ilişkileriyle tanımlanabilir. Üçüncüsü, devletin sınırları kendi tekeline almasıdır. Bununla tüm vatandaşlarla paylaşılan ortak bir politik kültürün yaratılması amaçlanır.<sup>317</sup>

Tilly, devletlerin faaliyetlerinin esas alınarak tanımlanmasına taraftardır. Ona göre devlet; hak iddia ettiği topraklarda (**devlet-yapma**) ve bu toprakların dışında (**savaş-yapma**) yöneticilerinin ve yöneticilerinin birincil müttefiklerinin rakiplerine (**koruma**) saldırı/ denetim altına alan ve tebaasından bu faaliyetleri yapmak için

---

<sup>313</sup> Pierre CLASTRES; **Devlete Karşı Toplum**, Çeviri: Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, 1990, İstanbul, s. 148.

<sup>314</sup> René LOURAU; **Bilinçaltında Devlet**, Çeviri: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul, s.14–15.

<sup>315</sup> LOURAU; s. 20.

<sup>316</sup> LOURAU; s. 26.

<sup>317</sup> John A. HALL/John IKENBERRY; **Devlet**, Çeviri: Yeşeren Olgu Alibeygil-Murat Şipal, Doruk Yayınları, 2000, Ankara, s. 11.

gerekli olan araçları temin eden (**elde etme**) bir örgüttür. Bir örgütlenme olarak bütün devletler; **hükmederler** (tebaanın üyeleri arasındaki uyuşmazlıkları çözmeye iradesine sahiptirler), **dağıtım yaparlar** (tebaanın üyeleri arasında ürünlerin dağılımına müdahale ederler) ve **üretirler** (tebaanın üyeleri tarafından mal ve hizmetlerin yaratılması ve dolaşımını denetler.)<sup>318</sup>

Kapani; yüzyıllardır süregelen sosyal bir olgu olan devleti anlayabilmek için, kurucu unsurlarını biraraya getiren anlatımcı (deskriptif) tanımlara başvurmak gerektiği kanaatindedir. Devletin “ülke”, “insan topluluğu” ve “iktidar” olmak üzere üç temel unsuru bulunduğunu ve bazen bunlara dördüncü bir unsuru olarak “hukuki ve siyasal düzen”in eklendiğini belirten Kapani, bu unsurları harmanlayarak şöyle bir tanım verir: “Devlet, belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği bir siyasal kuruluştur.”<sup>319</sup>

Barry; devleti tahlil ederken, onun vatandaşlarından ayrı ve daha üstün bir iradeye sahip bir varlık olduğu gibi yanlış bir düşünceye düşülmemesi konusunda uyarır. Barry, esasen siyaset yazınında devletin ayrı bir iradesinin varlığından hareketle devleti putlaştıran bir eğilimin olduğunu belirtir. Oysa gerçekte devletin tasarrufları, her zaman devlet kurallarınca yetkilendirilen memurların işlemleridir ve aynı şekilde devletin amaçları da daima onun mekanizmasını kullanan bireylerin ve grupların amaçlarıdır. **“Devlet bir kurallar manzumesinden fazla bir şey değildir; bu kuralları ahlaki ve başka gerekçelerle eleştirmek pekâlâ meşrudur.”**<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> **Charles TILLY; Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Çeviri: Kudret Emiroğlu, İmge Kitapevi, 2001, Ankara, s. 170.

<sup>319</sup> **KAPANİ**; s. 35.

<sup>320</sup> **BARRY**; Modern Siyaset Teorisi, s. 73.

## II. DEVLETİN KÖKENİ

Devletin tanımındaki görüş çeşitliliğini, devletin kökeninin ne olduğuna, hangi tarihsel süreçte ve hangi toplumsal değişikliklerin neticesinde ortaya çıktığına dair tartışmalarda da gözlemlemek mümkündür. Devletin, insanların birlikteliğinden doğan sorunları çözmek için icat edildiğini veya tarihsel süreç içerisinde kendiliğinden evrimle ortaya çıktığını iddia edenler olduğu gibi devletin kökenini insanlardaki çatışma potansiyelinde arayanlar da vardır. Keza devleti, “ilahi iradenin bir ürünü” veya “insanlığın ve evrensel aklın gelişiminde ulaşılan en yüce kurum” olarak betimleyenler de mevcuttur.

Çağdaş ideolojilerden liberalizm ve Marxizm, devlete bakış açısından temel bir benzerliği paylaşırlar. Her iki ideoloji de devleti ikincil bir olgu olarak görürler ve devletin karakterinin toplumsal güçlerin etkisiyle oluştuğunu söylerler. Liberalizm devletin ortaya çıkmasını; ortak amaçları gerçekleştirecek bir organa duyulan ihtiyaca bağlar. Marksizm ise, devletin tarih sahnesine çıkışının aydınlatılabilmesi için eşitlikçi ilkel toplumlarda sınıfın ortaya çıkmasına neyin izin verdiği sorusuyla yüzleşilmesi gerektiğini belirtir ve devletin tarihin kaydedilen ilk sınıfı tarafından ve onun çıkarlarının korunması için yaratıldığını öne sürer.<sup>321</sup>

Bu teorilere karşılık, Alman Sosyal Teorisi, devletlerin ortaya çıkışına ilişkin basit ve açık bir tasvirde bulunur. Bu görüşün temsilcilerinden Oppenheimer'e göre; devlet, göçebelerin yerleşik tarım nüfusuna askeri müdahalelerinden doğmuştur. Her devlet, zamanın devleti gibi, bir sınıf devletidir; çünkü bütün devletler rütbe, mertebe veya mülk farklılıklarına dayanan üst ve alt toplumsal gruplardan oluşan hiyerarşik bir olguya karşılık düşerler.<sup>322</sup> Devletin sınıfsal yönüne odaklanması Marxizmle paralellik gösterse de Oppenheimer, sınıfların devletlerin ortaya çıkışında değil, devletin yerleşmesinde oynadığı rolü vurgulayarak Marxizmden ayrı düşmektedir.

---

<sup>321</sup> HALL/IKENBERRY; s. 23–26.

<sup>322</sup> Franz OPPONHEIMER; Devlet, Çeviri: A. Şenel-Y. Sabuncu, Kaynak Yayınları, 1984, İstanbul, s. 40.

“Devlet, oluşumu sırasında tümüyle, varlığının ilk aşamalarında ise özüyle ve neredeyse tümüyle zafer kazanmış bir insan grubunun yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek ayaklanmalara ve dıştan gelecek saldırılara karşı güvenceye almak amacıyla, yendiği gruba kabul ettirdiği bir toplumsal kurumdur. Bu egemenliğin sonul amacı, yenilenlerin yenen tarafından ekonomik alanda sömürülmesinden başka bir şey değildir. Tarihte bilinen hiçbir ilkel devlet başka biçimde doğmamıştır.”<sup>323</sup>

Devleti sosyal gelişmenin belli bir aşamasındaki nesnel zorunlulukların bir sonucu olarak değerlendiren yaklaşımlardan ayrılan Gauchet, devlet sorununun anahtarının, din olgusunun derin köklerine yakın bir yerde aranması gerektiğini belirtir. Ona göre; insanlar binyıllar boyu Tanrılara, toplumlarsa başkalarının eylemlerine ya da öteki dünyadan gelen emirlere ve isteklere bir “**anlam borcu**” yükledirler. Bu anlam borcunun ifade ediliş tarzlarının çözümlenmesi; hem dini inancın en temel şekline hem de en yaygın biçimde karşılaşılan varlık nedenine erişmeyi mümkün kılar. “İnsanoğlunun kendisini tarih çağlarından ve kültür çevrelerinden bağımsız olarak, neden hep **borçlu** olarak gördüğünü anlamak, toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları sorusunun yanıtını bulmak, aynı zamanda insanlığın belli bir döneminde devletin neden ortaya çıktığını anlamak demektir.”<sup>324</sup>

Gauchet’de din; sadece evrenin veya birbiri ardına boy gösteren olguların mistik bir açıklama şekli olarak algılanamaz. Dinin bütünüyle düşünce âleminin ve “üstyapı”nın soyut alanında yer aldığı doğrudur; ama bu, dinin gerçek bir sosyal yapı kurumu, toplum mekanizmasının oldukça etkin bir parçası ve gerçek sosyal işleyişte stratejik bir rol oynayan bir dişli olmasını engellemez. “Din toplumun, kendi dışından ifade edilmiş halidir. Din, toplumun yine kendisi tarafından kendi dışında bir siyaset vazetmesinden doğmaktadır. Din kanalıyla insanlar ve insanların toplum

---

<sup>323</sup> OPPENHEIMER; s. 46.

<sup>324</sup> Marcel GAUCHET; “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset”, Çeviri: Ozan Erözden, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara, s. 33.

halinde örgütlenme biçimleri arasına bir çizgi çekilir. Toplumun örgütlenmesine hükmeden mantık, köklerini toplumun dışında bulur. Bunun sebebi de, insanlar arasında herhangi birinin, kolektif alanın meşruluğu konusunda, kuruluştan, yani siyasi iktidarın kullanılmaya başlamasından bu yana herhangi bir söz söylemesini engellemektir. İlkel dinin mantığı; toplumun köklerinin simgesel dışsallığını, siyasi otoriteden etkin bir kopuşa denk düşürmektir.”<sup>325</sup>

Dini söylem, insanların varlık nedenlerini aldıkları başka bir iktidar odağının, görünmez güçlerin görünürlere hükmettikleri başka bir mekânın olduğunun vazeder. Ancak bu mekân öyle üst bir konuma yerleştirilir ki; yaşayan insanlar arasında hiç kimse bu mekâna erişmeyi hayal dahi edemez. İktidar vardır ama bu insanlar için değildir. İktidara varmak için, insan olmaktan vazgeçmek, örneğin ölmek gerekir. Bir insanın kendini diğer insanlardan farklılaştırması anlamında bir siyasi bölünmüşlük söz konusu değildir. Gauchet, tarihin bir noktasında, bu mantıkta bir ters-yüz oluşun ortaya çıktığını belirtir. Belli bir aşamada öteki dünyayla olan dini kopuş, söz söyleme yetkisine sahip olan ile bu söze boyun eğme borcu taşıyan arasındaki ayrımı engellemek yerine insanlar arasındaki bu bölünmüşlüğü haklılaştırma amacına yönelir. Bu ayrımında artık bir tarafta öteki âlemin güçleri arasına karışmış kimse veya kimseler, diğer tarafta ise tabiatüstü güçlere boyun eğmek zorunda kalan sıradan insanlar bulunur. “İçimizden birisi olan, ama dışsallığın egemen başkalığıyla donatılmış ve kendi tabiatı açısından sıradan insanlarla arasına asla kapanmayacak mesafe konmuş iktidar insanı doğmuştur. İşte bu an, devletin ortaya çıktığı, yani bazı insanların diğerlerine göre, birini yönetme hakkıyla, diğerlerini de itaat etme borcuyla donatacak şekilde farklılaştığı hassas andır.”<sup>326</sup>

Bu dönüşümün hangi nedenle gerçekleştiği konusunda fazla bir şey bilmediğimizi söyleyen Gauchet, ancak dini boyutu dikkate alarak dönüşümü zorunlu kılan koşullara ilişkin bazı şeyleri algılayabileceğimizi iddia eder. Din, yoktan var edilen veya içeriğinin devlete dönüşmesi karşısında eli kolu bağlanan bir

---

<sup>325</sup> GAUCHET; s. 46–47.

<sup>326</sup> GAUCHET; s. 48.



yapı değildir. Din, ilkel bir sosyal yapıdan kaynaklanır ve hem bu yapının ifade ediliş biçimini hem de nötrleşmesini oluşturur. Dinin varlığının nedeni, her şeyi kendisiyle bağdaştırabilme yetisine sahip bir toplumun varolamamasıdır. Bir başka ifadeyle; “eğer dini düşünce varolabilseyse, bu, toplumun –kendisini kendi anlamından herhangi bir şekilde yoksun bırakmadan- kendi kendisini yönetebileceği odağı kendi uzağına yerleştirmeden, toplum olarak varolamamasındandır. Sonuç olarak, **devletin temelini dinin temeliyle aynı olduğunu söylemek** daha doğrudur.”<sup>327</sup>

Devletlerin beşbin yıldan fazla bir süredir dünyanın en geniş ve en güçlü örgütleri olduklarını belirten Tilly; bütün nitelikleriyle şehirlerin ve tanımlanabilir biçimiyle devletlerin, dünya tarihinde kabaca aynı noktada, insanın yaratıcılık ve yıkıcılık kapasitesinde büyüme yaşandığı anda ortaya çıktığı kanısındadır.<sup>328</sup> Araştırmasını Avrupa devletleri üzerinde odaklayan Tilly, devletin oluşumu ve değişimine cevap arayan ve kendisinin “devletçi çözümler”, “jeopolitik çözümler”, “üretim biçimi çözümler” ve “dünya sistemleri çözümler” adını verdiği dört açıklama biçiminin olduğunu, ama bunların hiçbirinin Avrupa devletlerin oluşumunu tatmin edici bir şekilde cevaplandıramadığını iddia eder. Ona göre bu yaklaşımlar; (a) Avrupa tarihinin değişik evrelerinde değişik türde devletler bulunduğu olgusunu ihmal ettikleri, (b) devletin nitelikleri arasındaki farklılaşmayı birbiriyle karşılaştırmak yerine birbiriyle ilişkilerindeki farklılaşmayı açıkladıkları ve (c) açıklamalarını daha ziyade 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa yaşamına egemen olan önemli, merkezileşmiş devletler üzerine kurdukları için başarısız olmuşlardır.<sup>329</sup>

---

<sup>327</sup> GAUCHET; s. 49. Gauchet, Clastres’in “ilkel toplumlarda devlet yoktur” iddiasına katılmakla doğrulamakla beraber; ilkel toplumların dahi, toplumun kendisini devletten sakınması biçiminde, sürekli olarak devletin ortaya çıkma olasılığını barındırdığını belirtir. Ona göre; devlet biçiminde bir ayrışmanın ortaya çıkmasından önceki toplum biçimlerinde de, toplumun kendi kendisinden ayrıştırıldığı bir ilksel yapı bulunmaktadır. Ayrı bir meşru iktidar odağının ortaya çıkmasıysa, bu ilksel yapının özel bir görünümünden ibarettir. “Devletin olmadığı yerde, en azından bastırılmış ya da içkin bir biçimde, devletin temel ilkesi, yani tüm sosyal mekânın siyasi bölünmüşlük içinde ve siyasi bölünmüşlüğünden belirlenmiş olması olgusu vardır.” GAUCHET; s. 52–53.

<sup>328</sup> TILLY; s.18–19.

<sup>329</sup> TILLY; s. 24–34.

Bu nedenle Tilly, temel kavramları “sermaye” ve “zor” olan yeni bir “hikâye” ile şehirlerin ve devletlerin oluşumunu açıklamaya girişir. Tilly’e göre; sermayenin birikmesi ve yoğunlaşması, şehirleri meydana getirir. **“Sermaye sömürü alanını tanımlarken, zor ise tahakküm alanını tanımlar.”** Zor, tehdit veya eylem sonucunda ortaya çıkmış olsa da, eylemli ve potansiyel zararın bilincinde olan kişi veya grupların kendilerine ve mallarına zarar ve yıkım getirebilecek her türlü uygulamayı içerir. Zorun araçları silahlı güç üstüne yoğunlaşır ama hapsetmek, mülksüzleştirmek, aşağılamak ve tehdit etmek olanaklarına da uzanır. Zor araçlarının birikim ve yoğunlaşması birarada arttığına ise devletler ortaya çıkar. Devlet, özü itibariyle zorun örgütlenmesini yansıtır; ama aynı zamanda sermayenin de etkisini gösterirler. Nitekim sermaye ve zorun çeşitli bileşimleri, farklı türde devletlerin oluşmasına neden olur.<sup>330</sup>

Devletin sonsuz ve değişmez bir öze indirgenemeyeceğini söyleyen Forstyh, devletin ancak eylem kökenli terimlerle değerlendirildiğinde geçerli bir tanıma ulaşabileceğini savlar ve bu bağlamda devleti, tarihin insan üzerine bir gereklilik olarak dayattığı bir “etkinlik” türü olarak tanımlar.<sup>331</sup> Bu etkinliğin yinelenen üç niteliğinin olduğu söylenebilir: İlki devletin, insanlar arasında bir toplumsal birlik yaratmasıdır. Devlet, sahip olduklarıyla birlikte insanlar arasında sabit bir ilişki kurar veya bu ilişkiyi biçimlendirir. İkincisi, devletin düzenleyici bir yönetim biçimi veya insanlar arasında bir buyurma-itaat ilişkisi varsaymasıdır. Bu sayede devletin başardığı birlik veya toplum, hiyerarşiyle anlamdaştır, ama kaçınılmaz olarak özdeş değildir. Üçüncüsü, devleti kuran ve ayakta tutan etkinliğin daima dışlayıcı ve tikelci olmasıdır; söz konusu cemaate ait olmayan ötekilerin devletlerine karşı kendini dayatır.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> TILLY; s. 43–47.

<sup>331</sup> Murray FORTSYH; “Devlet”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi), I. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara, s. 177.

<sup>332</sup> FORTSYH; s. 178

Devletin en genel anlamıyla siyasal toplulukla eşitlenmesi, eski uygarlıkların iktidar örgütlenmelerinin de devlet olarak nitelendirilmesi sonucunu doğurur. Ancak literatürde, devletin bu derece geniş manada kullanılmasına karşı çıkan ve devleti, 15 veya 16. yüzyılda ortaya çıkmış olan yeni bir kuruluş olarak tanımlayan ağırlıklı bir görüş vardır. Bu görüşün temsilcilerinden Schmitt, devleti “16. yüzyıldan 20.yüzyıla uzanan devletleşme çağında, siyasi birliğe hükmeden düzen” olarak niteler.<sup>333</sup> Schmitt’e göre; yeni coğrafi keşiflerle birlikte İspanya ve Portekiz’in denizler üzerindeki iktidar tekeli kırılmaya başladığı, Hıristiyan dünyada Katolik ve Protestan ayrımların en uç noktaya taşındığı ve dine dayalı iç savaşların sonunda hayatı dini kuralların boyunduruğundan kurtaran egemen siyasal karar düşüncesinin ortaya çıktığı 16. yüzyıl, insanlık tarihinde bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu tarihte önce Fransa’da “devlet” ve “egemenlik” kavramları ilk belirleyici hukuki biçimlerini kazanmışlar ve “egemen devletin özgül nitelikteki örgütlenme biçimi Avrupa uluslarının bilinçlerinde yer ediniş devleti, gelecek yüzyılların düşünme tarzı için, siyasi birliğin tek olağan biçimi yapmıştır.”<sup>334</sup>

Schmitt, devleti genel olarak geçerli bir kavram olarak tanımlayanlara şiddetle karşı çıkar. Ona göre devlet; tüm halklar ve tüm zamanlar için geçerli bir kavram değildir, aksine belli bir döneme (çağa) bağlı somut bir kavramdır. Devlet 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra meydana gelmiş bir oluşumdur, bu nedenle söz konusu tarihten önceki iktidar örgütlenmelerini “devlet” olarak tanımlamak yanlıştır. Onun düşüncesinde; Atinalıların, Romalıların, Ortaçağın veya Azteklerin “devlet”inden bahsetmek “bir arı veya karınca devletinden söz etmek gibi esaslı bir hatadır, çünkü bu tür hayvan ‘devletlerinde’ tarihi kavramlar söz konusu olamaz.”<sup>335</sup>

Devletin tanımı ve kökeni hakkında aktarılan bu görüşlerden, devletin gelişim sürecine ilişkin genel kabul gören bazı tespitler çıkarılabilir: Birinci olarak; **devletin**

---

<sup>333</sup> Carl SCHMITT; “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, Çeviri: Bertil Emrah Oder, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara, s. 245.

<sup>334</sup> SCHMITT; s. 246.

<sup>335</sup> SCHMITT; s. 252.

**insanlık tarihiyle yaşıt olmadığı vurgulanmalıdır.** Çağdaş toplumlarda bireyler, doğumlarından ölümlerine değin, yaşamlarının hemen her noktasında devletle bir şekilde ilişki içine girerler. **“Devletin gölgesi, bütün beşeri faaliyetlerin üstüne düşer.”** Devlet; ekonomiden eğitime, kültürden sağlığa, sanayiden savunmaya kadar her sahayı denetler ve şekillendirir; şekillendirip denetleyemediği yerlerde ise düzenler, teftiş eder, yetki verir veya yasaklar.<sup>336</sup> Hayatın kişisel veya kişisel olduğu düşünölen boyutları bile (evlilik, boşanma, kürtaj, ibadet, vs.) nihai anlamda devlet otoritesine tabidir. Devletin bu şekilde yaşamın hemen her alanına girmesi ve oralarda belirleyici olması insanlarda devletin daima kendileriyle birlikte olduğu hissini yaratır ve insanlar devleti içselleştirir. Bu öylesine yoğun bir içselleştirmedir ki, modern insan devleti tarihteki bütün toplumların ortak kaderi olarak görür ve devletin içinde bulunmadığı bir toplumsal yaşamın var olabileceğini tasavvur dahi edemez. **“Aslında devletsiz toplum olmaz yargısı hepimizin iliklerine kadar işlemiştir diyebiliriz.”**<sup>337</sup>

Oysa devlet, insanlığın ezeli ve edebi, sabit bir ögesi değildir. İnsanın tarih içindeki serüveninin her safhasında devlet yoktur. Bugünün devletinin devasa kapsayıcılığına ve evrenselliğine rağmen devlet görece olarak yeni bir tarihsel gelişmedir; zira insanın devletsiz yaşadığı dönemler de olmuştur.<sup>338</sup> Clastres, ilkel toplumların devletsiz toplumlar olduğunu belirtir. Ona göre, “Devletin varlığı bizim toplumlar için ne denli vazgeçilmez bir belirleyici ise, Devletsiz olmak da ilkel toplum için o denli belirleyicidir.”<sup>339</sup> Mann, insanlık tarihinin yüzde birden daha az kısmının, en ilkel biçimleri dâhil, devletler altında yaşandığını savunur.<sup>340</sup> Devletten önce toplumların varlığını kabulü önemlidir; çünkü bu kabul aynı zamanda devletten sonra da toplumların var olabileceği olasılığı üzerinde düşünmeye sebebiyet verir.

---

<sup>336</sup> HEYWOOD; s. 123.

<sup>337</sup> CLASTRES; s.149.

<sup>338</sup> PIERSON; s.63, 103.

<sup>339</sup> CLASTRES; s. 148.

<sup>340</sup> PIERSON; s. 69.

İkincisi devleti oluşturan –güç kullanma, egemenlik, halk (ulus) gibi- temel unsurların ve bu unsurlara yüklenen anlamların zaman içinde önemli farklılıklar göstermesidir. Örneğin Hall-Ikenbery; güç kullanmadaki değişikliğe dikkatleri çeker. Buna göre feodal hükümdarlıklarda kontrolü sağlamanın yolu daha fazla şiddet uygulamaktan geçiyordu. Oysa modern dönemde devletler kontrolü daima şiddete başvurarak elde etmezler.<sup>341</sup> Şiddet devletin vazgeçemeyeceği bir enstrümandır; bu nedenle modern devlet de kontrolü sağlamak için şiddeti -hem de feodal hükümdarlıklardan çok daha yoğun bir şekilde- kullanır. Ama bunun yanı sıra rızayı oluşturmaya da çabalar; çünkü gerçek bir kontrolü ancak Gramsci'nin deyimiyle “şiddetle desteklenmiş rıza” ile gerçekleştirebilir.

Barry ise, egemenliğin değişen yapısı üzerinde durur. İngiltere örneğini ele alan Barry; İngiltere'nin uluslararası kurumlardan kaynaklanan hukukun kendi iç hukukuna üstünlüğünü bir dereceye kadar kabul ettiğini bu ülkede bazı alanların doğrudan doğruya Avrupa hukuku tarafından düzenlendiğini belirtir. Elbette İngiltere kendi siyasal egemenliğini kullanarak bu örgütten ayrılabilir ama bu, devletin kendi yapımı olmayan bir uluslar arası hukukun üstünlüğüyle bağlı olduğu gerçeğini değiştirmez. “Bundan dolayı, Avrupa'daki uluslar arası hukukun bağımsız ‘egemen’ devletler yapısını ciddi olarak tahrip edecek şekilde gelişmesi mantıken mümkündür.”<sup>342</sup>

Schulze daha genel bir yaklaşımla hem devletin, hem de ulusun sürekli bir dönüşüm içinde bulunduğunu belirtir. Bundan dolayı hem devleti, etkili bir otoritenin tatbik edilmesi, belli bir bölgeye sahip olunması ve bir ‘ulus’a karşılık gelmesi şeklinde açıklayan klasik yaklaşımın hem de ulusu, egemen bir halk veya dilsel veya kültürel bir topluluk olarak tanımlayan yaygın varsayımın yetersiz olduğunu vurgular. Otto Hintze'nin tarihsel devlet tipolojisini benimseyen Schulze, aralarında farklılıklar gördüğü dört ayrı devlet tipi bulunduğunu savunur: 1. Avrupa devletler sistemi bağlamında egemen otoriter devlet; 2. Hemen hemen kendisine yeten,

<sup>341</sup> HALL/IKENBERRY; s. 12.

<sup>342</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 73–74.

kapitalist anlamda toplumsal ve ekonomi özelliklere sahip tüccar devlet; 3. Yasalarla yönetilen ve bireyin kişisel özelliğinin özellikle önemli olduğu liberal anayasal devlet; 4. Tüm bu eğilimleri güçlendiren ve birleştiren ve güçlendiren ulus-devlet.<sup>343</sup>

Üçüncüsü, devletin her zaman bugünkü anlamını taşıyıp taşımadığıdır.<sup>344</sup> İnsanların birarada yaşadığı, yöneten/yönetilen farklılaşmasının ve az çok merkezi bir otoritenin belirginleştiği tarihin ilk dönemlerinden beri devlet denilen siyasi örgütlenmeler olmuştur. “Geleneksel” olarak adlandırılan bu devletler, modernite sürecinde ortaya çıkan “modern” devletlerden farklı olup, çeşitli biçimler almışlardır. Örneğin Eisenstadt bu biçimleri; kent-devletler, feodal sistemler, patrimonyal imparatorluklar, fetihçi imparatorluklar ve tarihsel-bürokratik merkezi imparatorluklar olarak sıralar. Held, geleneksel devletler biçimlerinden modern biçimlere uzun tarihsel geçişte, “beş ana devlet sistemi kümesi tanımlar: Haraç alan geleneksel imparatorluklar, feodalizm, zümreler düzeni, mutlakıyetçi devletler ve modern ulus-devletler.<sup>345</sup> Dolayısıyla 16. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan ve zamanla dünyanın her tarafına yayılan bir devlet biçimini haline gelen modern devlet, devletlerin gelişim sürecinde yeni bir olguya tekabül eder.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> **Hagen SCHULZE; Avrupa’da Ulus ve Devlet**, Çeviri: Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, 2005, Ankara, s. 3–4.

<sup>344</sup> **ÖZİPEK**; s. 72.

<sup>345</sup> **PIERSON**; s. 70–71. Geleneksel devletlerden modern devlete gelişim sürecinin ayrıntılı bir analizi için; **POGGİ**; s. 31–107.

<sup>346</sup> Genel olarak, modern devletin 16. yüzyılda doğduğu söylenir. Ama bu tarihi bir yüzyıl önceye veya bir yüzyıl sonraya taşıdığı da olur. **ÖZİPEK**; s. 72. Örneğin Minougue’ye göre modern devlet 16. yüzyılda ortaya çıkmıştır. **Kenneth MINOUGE; Siyaset ve Despotizm**, Çeviri: Ünal Gündoğan, Liberte Yayınları, 2002, Ankara, s. 24. Cooper ise, modern devletin doğum tarihi olarak 1648 Westphalia Barış Antlaşmasını göstermektedir. **COOPER**; s. 17. Pierson 16. ve 18. yüzyıl arasındaki tarihin, modern devletin başlangıcı olduğunu belirtir. **PIERSON**; s. 65. Sancar’a göre “ Bu yapının modern devletin ana rahmine düştüğü anı 15. yüzyıla kadar götürmek mümkünse de esas olgunlaşmaya başladığı dönemin 17. yüzyıl olduğu söylenebilir.” **SANCAR**; Devlet Aklı, s. 16. Modern devleti “kendine özgü bir yaratık” olarak tanımlayan Wallerstein ise, bu devletin kendine özgü yönünün egemenlik olduğunu ve egemenliğin modern anlamda 16. yüzyıldan itibaren

### III. MODERNİTE

Modern devletin sağlıklı bir tahlili, dünyanın modernleşme sürecinin açıklanmasını gerektirir. Modernitenin iki temel özelliğinin olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, modernitenin belli bir coğrafyada, yani Avrupa kıtasında ortaya çıkmasıdır. Bir başka ifadeyle bu süreç, Avrupa orijinelidir.<sup>347</sup> Ancak sürecin etkileri ortaya çıktığı topraklarla sınırlı kalmadı; kolonyalizm, ticaret, savaş, kitle iletişim araçlarının gelişimi vb. yollarla bütün dünyaya nüfuz etti ve zamanla dünya ölçeğinde bir olgu haline aldı.

Modernitenin ikinci özelliği, bu sürecin belli bir zaman diliminde başlaması ve daha önce tanık olunmamış bir hızla gelişmesidir. Çok kaba bir şekilde, 16. ile 18. yüzyıllar arasında ortaya çıkan modernite, sosyal hayatın hemen her sahasında büyük çaplı dönüşümler meydana getirdi.<sup>348</sup> Modernleşmeyle özdeşleştirilen bu dönüşümün başlıcaları şunlardır: Tarımsal bir toplumdaki sanayi toplumuna geçişi ifade eden **sanayileşme**; nüfusun büyüklüğünü ve dağılımını dönüştüren **demografik geçiş**; ticarileşme ve ekonomik ilişkilerin bunu izleyen **metalaşması**; feodal bir ekonomiden ya da üretim tarzından **kapitalist ekonomiye geçiş**; ekonomik ve siyasi işlevlerin farklılaşmasına ve sosyal ve ekonomik uzmanlaşmanın artmasına bağlı olarak **sosyal işbölümünün büyümesi**; sanayileşmiş üretime ve oradan da toplumsal hayata uygulanan **bilimsel düşünce tarzlarının yükselişi**; niteliksel olarak kent ile kırsal arasındaki ilişkiyi değiştiren ve sanayi kentlerinin büyümesini sağlayan

---

kullanılmaya başlandığını ifade eder. **Immanuel WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Çeviri: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2003, İstanbul, s. 71–72.

<sup>347</sup> “Modern demek, ... Batılı olmak demektir. Modernite modeli, Batı'nın kendi coğrafi konumunda çıkan bir biçimdir.” **Edward SHILLS**; “The Military in The Political Development of The New States”, (in: The Role of The Military in Underdeveloped Countries, Ed: John J. Johnson), Princeton University Press, 1962, Princeton, s. 11)

<sup>348</sup> “Modernleşme, Ortaçağ'ın sonunda Batı Avrupa'da başlayan ve bugüne kadar devam eden büyük dönüşümü anlatmak için sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin başvurdukları bir kavramdır.” **Dankwart A. RUSTOW**; “The Military: Turkey”, (b.y: Political Modernization in Japan and Turkey, Der: Robert E. Ward/Dankwart A. Rustow), Princeton University Press, 1964, Princeton, s. 3.

**kentleşme**; yeni siyasi kurumlarla birlikte siyasi katılımı genişleten ve siyasi meşruiyeti yeni bir biçime sokan **demokratikleşme**.<sup>349</sup>

Modernleşme süreci, çok yönlü olup, bünyesinde birçok özelliği barındırır. **Modernleşme**, toplumun gündemine radikal değişimleri soktuğu için **devrimci**; tek bir değişkene indirgenemeyeceğinden **karmaşık**; değişkenler kendi aralarında etkileştiklerinden **belirli ve sistemli**; Avrupa’da başlayıp yerkürenin tümünü etkisi altına aldığından **küresel**; yarattığı değişimler birkaç kuşağın hayatını kapsayacak kadar geniş bir zaman diliminde seyrettiğinden **yavaş işleyen**; bazı basamakların geçilmesini adeta zorunlu hale getirdiğinden **aşamalı**; benzer yaşam koşullarını oluşturduğundan **türdeşleştirici (homojenleştirici)**; yarattığı değişimlerin bir süre sonra aksi istikamette hareketi söz konusu olmadığından **geriye dönüşsüz**; yaşam koşullarında ciddi bir iyileşmeye sebebiyet verdiği için **ilerici**; ilerici olup birçok sorunu çözüme bağlarken kendisi yeni sorunlar yarattığından **çatışmalı bir süreçtir**.<sup>350</sup>

Bu süreç köktenci bir dönüşüm yarattı. Değişimin süratine ve mahiyetinin derinliğine paralel olarak, modern dünya kendinden önceki geleneksel dünyayla çatıştı ve toplumsal yapıda varolan bütün kurum ve kavramları baştan aşağıya dönüştürdü. Siyasal sistem içerisindeki yerel, dinsel, etnik ve diğer güç odaklarını bozarak iktidarı ulusal siyasi kurumlar içinde merkezileştiren modernleşmeyle birlikte, artık hiçbir şeyin geleneksel durumda varolan konumunu muhafaza etme şansı kalmadı.<sup>351</sup> Modernleşen toplum, kendini yeni baştan örgütlemeye; bu örgütlenmeyi de yeni kavram ve anlayışlar çerçevesinde oluşturmaya başladı. Modernitenin birçok alanda yeni oluşumları hareket geçiren özelliğini Habermas şu sözlerle vurgularlar: “Modernleşme birbirini tamamlayan ve etkilerini giderek artıran süreçlerin tamamını ifade eder. Bu anlamda kaynakların seferber edilmesini ve

---

<sup>349</sup> **PIERSON**; s. 65–67.

<sup>350</sup> **OKTAY**; s. 236–242.

<sup>351</sup> **Samuel P. HUNTINGTON**; *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968, London, s. 142.



kapitalleştirilmesini, üretim güçlerinin gelişmesini, emek ve çalışma verimliliğinin yükseltilmesini içerir. Keza merkezi bir siyasi örgütün kurulmasını, ulusal kimliğin yaratılmasını gerektirir. Bunlara siyasi katılımı, kent yaşamını ve kamunun eğitimi imkân dâhiline sokan hakların yaygınlaştırılmasını eklemek gerekiyor. Sözü edilen değişimlerin altında da kuralların ve değerlerin laikleşmesi yatar.”<sup>352</sup>

#### IV. MODERN DEVLET

Bu topyekûn değişme sürecinden, pek tabii olarak, devlet de (algı ve yapılanma olarak) nasibini aldı. Nitekim “devlet”in günümüzdeki anlamda kullanılmasına modern dönemde başlandı. Kavramı modern içeriğiyle (veya en azından bugünkü içeriğine yakın bir şekliyle) ilk telaffuz edenin Machiavelli olduğu genel olarak kabul görür. Örneğin, “devlet” sözcüğünün Ortaçağ siyasi dağarcığına ait olmadığını belirten Brancourt’a göre; “Machiavelli, kararlı bir biçimde Etat (devlet) sözcüğünü yeni bir anlamda kullandı; amacı, genel görünümü ve biçimi değişebilen, ancak özde hâkim çizgileri açısından aynı kalan bir kolektif birliği belirlemektir... Devlet sözcüğü, modern zamanlara özgü anlamında ilk kez onun yapıtında yer almıştır: Belli bir toprak ve belirli bir halk üzerinde gücü kullanan aygıt.”<sup>353</sup>

Machiavelli’nin siyasi iktidarın örgütlenmesine tatbik ettiği devlet (lo stato) kavramı uzun bir müddet İtalyan diliyle sınırlı kaldı. Machiavelli dönemine gelince kadar, devlet üzerindeki tartışma bir berraklığa kavuşturulmuş değildi. Tartışma, daha çok krallıkların (regia) veya prensliklerin (principatus), topraklara (terra, territorium) hükmetmesi (dominium) veya yönetmesi (regimen) üzerineydi. Tüm

---

<sup>352</sup> OKTAY; s. 238.

<sup>353</sup> Jean-Pierre BRANCOURT; “Estat’lardan Devlete: Bir Sözcüğün Evrimi, Çeviri: Beki Haleva/Pınar Güzelyürek, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara, s. 177–179. Schmitt de aynı kanıdadır: “Devlet sözcüğünün Avrupa halklarının siyasi sözlüğüne Machiavelli tarafından kazandırıldığı asla yadsınmaz.” SCHMITT; s. 247.

bunlar kişilerin biraya gelmesi ve hukuksal bir boyut kazanmış toprak anlamına geliyordu.<sup>354</sup> Aristo ve Cicero'dan mülhem olan ve çoğu kez devlete karşılık gelmek üzere kullanılan **res publica**, herhangi bir siyasi topluluğu deyimliyordu.<sup>355</sup> Fakat Machiavelli'nin kullandığı **stato** yani **devlet**, daha önce sözü edilmemiş bir yönetim şekline karşılık geliyordu. Bu yönetim şekli; (a) kendi üzerinde bir ölçü ya da referans tanımayan, varlığını kendisiyle gerekçelendiren ve doğrulayan siyasi kamu otoritesine ve (b) bu kamu otoritesinin belli bir toprak parçasının her yerinde aynı şekilde yoğunlaştırılmış bir tarzda uygulanmasına dayanıyordu.<sup>356</sup>

Modern devlet, Avrupa'da başlayan genel modernlik sürecinin giderek tüm dünyada yerleşmesini sağlayan taşıyıcı unsurlardan biridir ve taşıyıcılığını yaptığı süreçle birlikte kendisi de zamanla evrensel bir model olmuştur.<sup>357</sup> Bugünün dünyası, modern devletlerden müteşekkildir. Ancak bu olgu, tüm modern devletlerin aynı anda ve aynı kuruluş modeline göre kuruldukları ve aynı aşamalardan geçtikleri gibi

---

<sup>354</sup> **SCHULZE**; s. 34–35.

<sup>355</sup> **BRANCOURT**; s. 182.

<sup>356</sup> **SCHULZE**; s. 35. D'Entréves, devlet sözcüğünün modern anlamının kesinlikle yerleşmesi ve halka yayılmasının Machiavelli sayesinde olduğuna ilişkin görüşün büyük ölçüde doğru olmakla birlikte, çekincesiz kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü devlet sözcüğü, bugünkü manasını aşamalı bir geçişle kazanmıştır. Bazen “iktidarın kullanılması” veya “yönetim etkinliği”, bazen de “iktidarın uygulandığı yer” veya “halk” anlamında da kullanılmıştır. Bu farklı kullanımlar, bir yandan “devlet”in siyaset literatürüne Machiavelli'den önce girdiğini, bir yandan da ona gelinceye değin kesin anlamına kavuşmadığını gösterir. Zaten, metodik bir yazar olmayan Machiavelli de, kavramın kesin bir tanımını yapmamıştır. “Ancak eserinde ‘devlet’ sözcüğünün, ileride devletin temel özelliği diye tanımlanacak özelliği –belirli bir toprak ve belirli bir halk üzerinde güç kullanma ve denetleme yetkisiyle donanmış bir düzenleme olma özelliğini- taşıdığını söylemek doğru olacaktır. Üstelik fiilen, Machiavelli'nin eserinin olağanüstü yayılmasıyla, sözcüğün artık tüm modern ulusların siyasi dil dağarcığında yer alan özel bir anlam kazandığını iddia edersek yanılmış olmayacağız. **Alessandro Passerin D'ENTREVEVES**; “Devlet Kavramı”, Çeviri: Başak Baysal, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara, s. 195–197.

<sup>357</sup> “Modern devlet, Kuzey İtalya gibi Batı Avrupa bölgelerinde 15. yüzyılın ilk yarılarında gelişmeye başlamış; 17. yüzyıl itibarıyla genel bir olgu haline gelmiştir.” **Peter H. MERKL**; **Political Continuity and Change**, Harper & Row Publishers, 1972, New York, s. 55.

bir yanlışa düşülmesine sebebiyet vermemelidir. Zira modern devletlerin farklı coğrafyalarda, farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde kurulup geliştiği bilinmektedir. Bu nedenle, aralarındaki bu benzemezlikler daima hatırdta tutulmalı ve “modern devlet”in kapsayıcı bir kavram veya Weberyen “ideal tip” olarak kullanılmalıdır.

Bu manada modern devletin öne çıkan vasfı “**merkezileşme**”dir. Feodalite , parçalı bir iktidar yapısının hüküm sürdüğü bir toplumsal örgütlenme biçimiydi. Bu örgütlenmede iktidar -bir taraftan merkezi otorite (krallıklar), diğer taraftan da lokal güçler (senyörler ve vassallar) tarafından kullanıldığından- atomize bir yapıya sahipti. Merkezi otoritenin, çevreyi denetim altına alma ve onlara hükmetme kudreti yoktu, bu nedenle kendi tebaasını modern anlamda yönetmesi de söz konusu değildi. Bir başka ifadeyle; iktidar olgusu, merkezi krallıklardan ziyade yerel otoritelerce kullanıldığından halk da, merkezi krallıkların değil, toprak sahibi feodal beylerin tebaası durumundaydı.<sup>358</sup>

İşte modern devlet, Avrupa’da feodalizme içkin olan bu parçalanmışlığın yarattığı sosyal ve siyasal sorunları merkezileşme yoluyla gidermeye çalışan, dolayısıyla feodalitenin farklı iktidar odaklarına dayanan parçalı örgütlenme modelinden temelden farklılaşan ve merkezi bir örgütlenmeyi öngören bir devlet biçimidir. Daha özlü bir anlatımla **modern devlet, post-feodal siyasi egemenlik biçimidir.**<sup>359</sup> Feodalitenin çok merkezli ve çoğulcu iktidarlar yapısının, bölünmemiş bir sosyal düzende hüküm süren tek (mutlak) bir iktidar merkezine evrilmesini deyimleyen modern devlette<sup>360</sup>, farklı iktidar odaklarının varlığına tahammül

---

<sup>358</sup> **Gerald RUNKLE; A History of Western Political Theory**, The Ronald Press Company, 1968, New York, s. 93-94.

<sup>359</sup> **Mithat SANCAR**; “Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti”, Doğu Batı, Yıl 4, Sayı 13, Kasım-Aralık-Ocak 2000–2001, s. 26.

<sup>360</sup> **PIERSON**, s. 28.

edilmez ve iktidar tek bir elde toplanarak merkezileştirilir.<sup>361</sup> Modern devlette merkezileşmenin üç boyutu bulunur: Coğrafi, Siyasi (İdari) ve Hukuki merkezileşme.

**(a) Coğrafi Merkezileşme:** Modern devlet, “belli bir toprak parçası” üzerinden hüküm icra etmeyi amaçladığında kurmaca bir kavram olan “ülke”yi yarattı. Ülke kendisiyle birlikte sınırları doğurdu ve böylece modern devlet mutlak olarak tanımlanmış ve tek meşru kuvvet olarak kendisinin varolduğu bir fiziksel alana kavuşmuş oldu. Ülke, hem insanlar arası hem de insan-devlet ilişkilerinde önemli değişiklikleri beraberinde getirdi. Zira daha önce ekonomik ve fiziksel güçlüklerin dışında bir sınıra aşına olmayan insanlar, ülke ile birlikte sınırların içine hapsedildiler.

Sınırların oluşumu, modern devletin egemenliğinin merkezileşmesi ve idari genişlemesi için temeldir. Jones’un şemasını rehber edinen Giddens, hudut boylarının sınırlara dönüşmesinde dört ana unsurun varlığına dikkat çeker: İlki, bir bölgenin kendi aralarında bölüşülmesi konusunda devletler arasında alınan anlaşmalı bir politik karara atıfta bulunan **tahsis etmedir**. İkincisi belli sınır yerlerinin tanımlanmasıyla ilgili **sınırlandırmadır**. Üçüncüsü, sınırların fiziksel çevre üzerinde gerçekten nasıl işaretlenebileceğinden bahseden **işaretlemedir**.<sup>362</sup> Sonuncusu ise, sınır boyunca yüksek seviyede bir doğrudan gözetimi içeren **yönetmedir**. Geleneksel devletler de, kendi hudut boylarınca seyahat edenlerden ödeme ve zaman zaman belge talep eden öncü karakollar kurmuşlardır. Ancak bunlar genellikle devletler arasında değil, iller arasındaki kesimlerde bulunurlardı. Doğrudan ve dolaylı

---

<sup>361</sup> “Modern devlette evrimde ülke içinde yaşanan gelişmeler; hukuk sistemlerinin birleştirilmesi, ekonominin önem kazanması ve bürokrasinin gelişmesidir.” **MERKL**; s. 60-62.

<sup>362</sup> Avrupa’da halen birçok sınırın işaretlenmemiş olduğuna değinen Giddens, geleneksel devletler tarafından inşa edilen duvarların modern bir eşdeğeri olan Berlin Duvarı’nın, modern devlet düşüncesi içinde bir anormalliğe tekabül ettiğini belirtir. Zira böyle bir duvarın varlığı; modern bir devletin halkı üzerinde hükümet yetkililerin uygun ve gerekli bulduğu idari kontrol seviyesini uygulamadaki başarısızlığını simgeler. **Anthony GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet**, Çeviri: Cumhur Atay, Devin Yayınları, 2005, İstanbul, s. 163–164.

gözetimin birleşmesi (gümrük memurları ve sınır muhafızları, artı merkezi pasaport bilgisi koordinasyonu) modern devletin belirleyici özelliği oldu.<sup>363</sup>

Modern devlet sadece belirli bir toprak parçası üzerinde yetki iddiasıyla da yetinmedi; toprağın altındaki kaynakların, toprağın çevresindeki suların, toprağın üstündeki hava sahasının ve en önemlisi o toprakta yaşayan insanların üzerinde de hak iddia etti. Bu bütünsellik, modern devletin varlığının ve egemenliğinin timsali oldu, bu nedenle çok keskin bir tarzda savunuldu. Öyle ki, bazen sınırlar arasında sıkışmış avuç içi kadar bir toprak parçası için, bazen üzerinde yalnızca hayvanların yaşadığı deniz ortasındaki kayalıklar için devletlerin savaştıkları ya da savaş etme noktasına geldikleri yakın geçmişin notları arasındadır.

**(b) Siyasi (İdari) merkezileşme:** Siyasi merkezileşmeyi en net ifade eden kavram **bürokrasidir**. Bürokrasi; insan ilişkilerinde yüzyüzeliğin ve dolaysızlığın ortadan kalktığı bir dönemde aracılık ihtiyacının doğmasıyla ortaya çıktı. Bu ihtiyaç aynı zamanda bürokrasinin meşruluk temelini oluşturdu. Bir başka ifadeyle, modern bürokrasiyi toplum nezdinde meşrulaştıran en önemli olgu, insanlar arasında birebir ilişkilerin çözülmesiyle birlikte insanların bu ilişkileri sağlayacak bir aracıya/aracılığa duydukları gereksinimdir. Bürokrasi bu ihtiyacı karşılar ve böylece sosyolojik açıdan meşruiyet kazanır. Bu durum göz önüne alınmadan, bürokrasiyi sadece siyasi otoritenin tahakküm aracı olarak görmek, bürokrasiyi tam anlamıyla açıklamaz.

Gerek coğrafi merkezileşme bağlamında ülkenin, gerek siyasi merkezileşme bağlamında bürokrasinin doğuşu, dönemin ekonomik gelişmeleriyle direkt irtibatlıydı. Bir bürokratik kurum olarak hapishanelerin doğuşu, bu görüşü teyit eder niteliktedir. Sanayi devriminin en önemli sektörü olan tekstilin öncelikli hammaddesi yündü. Gerekli miktarda yünü temin edebilmek için büyük hayvan çiftliklerinin kurulması gerekiyordu. Bu tür çiftliklerin kurulması ise, binlerce insanın yerinden

---

<sup>363</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 164.

yurdundan ve geçim olanaklarından mahrum edilmesi sonucunu doğurdu. Bu insanlar, köylerinden kopup şehrin kenar mahallelerine yerleşip “varoş”ları oluşturdular ve zamanla suç dosyaları kabardı. Aynı zamanda üretime de sekte vuran bu “serseri” sınıfı kontrol altına almak için, bir bürokratik kurum olan hapishane doğdu. Hapishane çok yönlü bir kurumdu: Bir yandan insanları **kontrol altına almak**, diğer yandan topluma sahip olduğu özgürlüklerini kaybedebileceğini gösterip **korku salmak** ve öte yandan da bu insanları **üretime katmak** işlevlerine sahipti. Nitekim bu dönemin hapishanelerinin hemen tümünde dokuma tezgâhları bulunmaktaydı.

Weber, modern devletin özünün bürokrasi olduğunu belirtir. Ama bu, modern öncesi dönemlerde bürokrasinin bulunmadığı gibi bir düşünceyi akla getirmemelidir. Büyük bürokrasilerin tarihsel örneklerini Eski Mısır’da, Roma ve Bizans İmparatorluklarında, Roma Katolik Kilisesinde ve Çin’de görmek mümkündür. Ama modern devletteki bürokrasi, tarihte kendisinden önce gelen bürokrasilerden daha büyük bir ağırlığa sahiptir. Bunun nedeni, çağdaş bürokrasinin parasallaşmış bir piyasa ekonomisinin ürünü olarak ortaya çıkmasıdır. “Para ekonomisinin gelişmesi, memurların hizmetlerinin karşılığını parasal olarak verme nedeniyle, bürokrasinin önkoşullarından birisidir.”<sup>364</sup> Weber; para ekonomisinin tam gelişmişliğinin bürokratizasyon için vazgeçilmezliği olmakla birlikte, bunun yanında, bürokrasiyi kalıcı bir yapı olarak besleyecek sabit bir gelirin de şart olduğunun altını çizer. Böyle bir geliri mümkün hale getiren; istikrarlı bir vergilendirme sistemidir; böyle bir vergi sistemin üzerine kurulabileceği sağlam bir temeli ise ancak tam gelişmiş bir para ekonomisi sağlayabilir. “İyice gelişmiş para ekonomilerine sahip kentsel topluluklardaki yönetsel bürokratizasyonun derecesi, çağdaş büyük ova devletlerinde görece yüksektir.”<sup>365</sup>

Weber’e göre; bürokrasinin başarılı olmasının ve gelişmesinin nedeni her zaman için tüm öteki örgütlenme biçimlerine olan “salt teknik üstünlüğüdür.”

---

<sup>364</sup> WEBER; s. 301.

<sup>365</sup> WEBER; s. 307.

Bürokratikleşmiş bir yönetim; doğruluğu, hızı, sürekliliği, dosya bilgisini, gizliliği, birliği, tam bağımlılığı, sürtüşmenin maddi ve kişisel maliyetlerin azaltılmasını, kesinliği en üst noktaya çıkarır. Bürokratik yönetimde her görev, o görevle ilgili uzmanlık eğitimi almış ve sürekli pratik içinde kalarak hep daha fazlasını öğrenen memurlara verildiğinden, işler “nesnel” olarak yürür. Bu da, işin “hesaplanabilir kurallara göre” ve “kişilere göre değişmeyen bir biçimde yürütülmesi demektir. “Çağdaş kültür ne denli karmaşıklaşır ve uzmanlaşır, onu destekleyen dışsal aygıt da kişisellikten uzak ve tam anlamıyla ‘nesnel’ uzmana o denli gereksinim duyar. Bu uzman geçmişin toplumsal yapılarında, kişisel sempati ve iyilik, lütuf ve şükran duygularıyla hareket eden yöneticilerin yerini alır. Bürokrasi, çağdaş kültürün dışsal aygıtının gerektirdiği tutumları, en uygun bir bileşim içinde sunar. Aslında, rasyonel bir yasal sistemin uygulanmasının temelini atan da bürokrasidir.”<sup>366</sup>

Bürokratik aygıt kalıcıdır; bu kalıcılığı sağlayan bürokratların ve yönetilenlerin tavır ve zihniyetleridir. Bürokratlar, bürokratik mekanizmanın parçaları haline geldikleri andan itibaren esnekliklerini yitirirler. Zira bürokrasinin harekete geçmesi veya durması, bürokrat bireyin (memurun) isteğine bağlı değildir; mekanizma yukarıdan gelen emirlerle işler. “Birçok durumda, kendisine temelde değişmez bir rota çizmiş olan ve sürekli devinim içinde bulunan bir mekanizmanın içinde basit bir dişliden ibaret” olan bürokratların ortak çıkarı, mekanizmanın işlevlerini görmesini ve toplumsal otoritenin kullanılmasını sağlamaktır. Yönetilenler de, memurların işi kendiliğinden bırakmaları ya da başkalarınca bırakmaya zorlanmaları durumunda kargaşa çıkacağı ve bu kargaşayı düzeltmek için kendi içlerinden birilerini bulmamanın zor olduğunu düşündüklerinden, bir kez ortaya çıkmış olan bürokratik otorite aygıtını kaldıramaz ya da yerine başka şey koyamazlar. Bunlara ek olarak, “kişisellikten arınmış” ve “kurallara göre işleyen” nizamıyla bürokrasinin nesnel vazgeçilmezliği, onun –kişisel inanmışlığa dayanan feodal düzenin aksine- kendisini denetlemesini bilen herkesin elinde kolaylıkla

---

<sup>366</sup> WEBER; s. 310.

çalışabilmesi anlamına gelir. Bundan dolayı bürokrasi, **“bir kez tam kurulduktan sonra artık ortadan kaldırılması en zor olan sosyal yapılardandır.”**<sup>367</sup>

Varlığına kurallar, araçlar, amaçlar ve gerçekçilik egemen olduğundan bürokrasi rasyonel bir özelliğe sahiptir. Rasyonelliği, onun vücuda geldiği ve nüfuz ettiği her yerde ‘devrimci’ denebilecek neticeler yaratmasına sebebiyet vermiştir. Bürokrasinin yayılıp gelişmesi rasyonel olmayan geleneksel egemenlik yapılarını yıkıp geçtiğinden egemenliğini derinleştirmek isteyen **modern devlet, “her yerde bürokratikleşmektedir.”**<sup>368</sup>

Huntington, bürokrasinin, modern devleti feodal devlete oranla birçok konuda avantajlı hale getirdiğini belirtir. Öncelikle modern bürokratik devlet, iktidarın dağılmış olduğu feodal devlete nazaran daha çok otoriteye sahiptir; zira ilkinde bütün memurlar kral tarafından atanırken, ikincisinde iktidar ve memurluk aristokratik sınıf içinde kalıtsaldır. Bürokratik devlet, büyük oranda sosyal ve siyasal mobiliteye sahip iken, feodal devlet ise yüksek oranda tabakalaşmıştır ve çok nadir olarak bir insan bir basamaktan bir diğerine geçebilir. Bürokratik devlette, feodal devlete nispetle, devletin fonksiyonlarında her zaman için uzmanlık çok daha büyüktür. Böylece bürokratik devlet fonksiyonların ayrılığı ve iktidarın yoğunlaşmasına meylederken, feodal devlet, iktidarın bölünmesi ve fonksiyonların birleşmesine doğru eğilim gösterir. Bürokratik devlette, bütün topraklar genellikle teorik olarak kralındır ve pratikte ise bu toprakların yönetimini birinci elden kontrol eder. Feodal devlette toprak sahipliği genellikle dağıtılmış ve kalıtsaldır; denetimi ise –büyük bölümünde- kralın etkisinin dışındadır. Bürokratik yönetimde kral ya da imparator otoritenin ve meşruluğun tek kaynağı iken, feodal yönetimde kral ya da imparator bu meşruluğu soyluluk ile paylaşmak durumundadır.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> WEBER; s. 311.

<sup>368</sup> WEBER; s.14. Bu konuda daha fazla ayrıntı için bakınız: WEBER; s. 314–324.

<sup>369</sup> HUNTINGTON; Political Order, s. 148-149.



(c) **Hukuki Merkezileşme:** Modern devlet sınırlarını belirlediği hâkimiyet alanı içinde iktidarını temellendirmek için kurallar koyma ve bu kuralları standartlaştırma zorundaydı. Bu nedenle, bir taraftan ülkenin her yerinde aynı kuralların hâkim olmasına çalışılırken, diğer taraftan da bu kuralların ihlali durumunda merkezi otoritenin istemlerini yerine getirecek mekanizmaların kurulması yoluna gidildi.

Hukuki merkezileşmenin modern devlet açısından önemi yetkin bir ifadesini Gramsci'de bulur. Gramsci'ye göre hukukun iki önemli işlevi vardır: Birincisi, yönetim katında homojenliği sağlamaktır,<sup>370</sup> ikincisi ise, yöneticiler için son derece hayati olan toplumsal itaati sağlamaktır.<sup>371</sup> Daha açık bir deyimle, hem siyasal (politik toplum) hem de ideolojik düzlemlerde işlev gören hukuk; bir yandan yöneticiler arasındaki farklı kesimleri ve güç bloklarını birleştirerek yönetimin “tek-biçim” halinde görünmesini temin ederken, diğer yandan ise kitlelerin sisteme itaatini sağlar.<sup>372</sup>

İktidarın coğrafi, siyasi ve hukuki olarak merkezileştirilmesinden güdülen amaç; öncelikle toplumsal yaşamın süregenliği içinde birbirinden farklı amaç ve menfaatlere sahip bireyler/gruplar/sınıflar arasındaki ilişkileri yatıştırmak ve daha sonra da yatıştırılan toplumu denetim/kontrol altına almaktır. Devlet iktidarının bu amaçlarına ulaşabilmesi, yani toplumdaki ilişkileri yatıştırarak toplumu bütünüyle kontrol edebilmesini sağlayacak en uygun araç ise, **şiddet tekeli**dir. Bu bağlamda **modern devlet; meşru şiddet tekeline sahip devlettir.**

---

<sup>370</sup> **GRAMSCİ;** s. 175–177.

<sup>371</sup> “... her birey kolektif insana katılmayı nasıl başaracak ve eğer onların onay ve işbirliklerinin sağlanması ve zorunluluk ile zorlamanın ‘özgürlük’ durumuna getirilmeleri isteniyorsa, bireysel üzerinde eğitsel baskı nasıl uygulanacak? Bir ‘hukuk’ sorunu bu.” **GRAMSCİ;** s. 172–173

<sup>372</sup> **Zühtü ARSLAN;** “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, (b.y: HFSA, y.h: Hayrettin Ökçesiz), Sayı 6, 2003, s. 40–41.

Weber, sosyolojik olarak devletlerin amaçları açısından tanımlanamayacağını, bütün siyasal birlikler gibi modern devletin de sosyolojik olarak ancak kendine özgü araçları açısından tanımlanabileceğine işaret eder. **Weber'e** göre, modern devletin ayırt edilmesini sağlayan araç ise fiziksel güç ve şiddet kullanımıdır. Şiddet kullanmasını bilen sosyal kurumlar olmasaydı “devlet” kavramının ortadan kalkacağını ve sözcüğün tam anlamıyla “anarşi”nin doğacağını belirten **Weber**, şiddetin devletin olağan ya da tek aracı olmadığını ama şiddet kullanımının devlete özgü bir araç olduğunu ifade eder: “Bugün devlet ile şiddet ilişkisi özellikle yakın bir ilişki haline gelmiştir. Geçmişte çok çeşitli kurumlar fiziksel şiddet kullanımını oldukça normal saymışlardır. Fakat bugün şunu kabul etmek zorundayız: Devlet, belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur.”<sup>373</sup>

Gerçi yönetme, şiddet araçları üzerinde her zaman belli bir denetimi içerir. Bu açıdan askeri güç, modernlik öncesi uygarlıkların da en önemli özelliği olmuştur. Ancak bu uygarlıklarda siyasal merkez, hiçbir zaman sürekli bir askeri destek sağlamaya yetkin değildi, tipik olarak kendi toprakları üzerindeki şiddet araçlarında tekeli bir kontrolü sağlamanın çok uzağındaydı. Şiddet araçlarının kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı bir biçimde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür.

Bu genel çerçevede içinde, Heywood devletin beş temel özelliğinin olduğunu tespit eder:

- \* **Egemenlik:** Devlet toplumdaki diğer tüm toplulukların ve grupların üzerinde yar alan ve mutlak ve sınırlanmamış bir iktidarı temsil eder.
- \* **Kamusallık:** Sivil toplumdaki bireysel ihtiyaçları karşılamaya yönelik özel kurumların aksine, kamusal organlar kolektif kararlar almak ve uygulamakla sorumludur.
- \* **Meşruluk:** Devletin tüm toplum için bağlayıcı kabul edilen kararlarının ortak iyiyi ve toplumun daimi çıkarını yansıttığı varsayılır.

---

<sup>373</sup> **WEBER;** s. 132.

\* **Hükmetme:** Devlet otoritesi “zor” ile desteklenir; devlet, kanunlarına itaati sağlama ve onu ihlal edenleri cezalandırma yetkisine sahiptir.

\* **Coğrafi Birlik:** Devlet ülkesel birliktir. Devletin kendi ülkesi üzerindeki yetkileri coğrafi olarak tanımlanmıştır. Ve bu yetki vatandaş olsun olmasın, sınırları içinde yaşayan herkesi kapsar.<sup>374</sup>

Weber’in devlet analizini baz alan Pierson ise, devletin sekiz ana özelliğinin bulunduğunu bildirir: 1. şiddet araçlarının tekel denetimi, 2. toprak, 3. egemenlik, 4. anayasallık, 5. kişisel olmayan iktidar, 6. kamu bürokrasisi, 7. yetki/meşruiyet, 8. yurttaşlık. Pierson, bunlara -9. bir kategori olarak- vergilendirmeyi de ekler.<sup>375</sup> Rustow’a göre de modern devletin şu 8 özellikte karakterize etmek mümkündür: 1. Yüksek oranda farklılaşmış ve işlevsel olarak spesifik yönetsel organizasyon sistemi, 2. Bu yönetim yapısı içerisinde yüksek derecede entegrasyon, 3. Siyasal karar alımında rasyonel ve seküler yönetimlerin üstünlüğü, 4. Geniş çaplı, uzun erimli ve yüksek etkinlikli siyasal ve yönetsel kararlar, 5. Devletin ulusal kimliği, tarihi ve coğrafyası hakkında etkin ve yaygın bir duygu, 6. Siyasal sisteme geniş ilgi, 7. Siyasal rollerin başarıya göre verilmesi ve 8. Yargısla ve düzenleyici tekniklerin seküler ve kişilik-dışı hukuk sistemi üzerine kurulması.<sup>376</sup>

Bu açıklamaların ışığında modern devletin kapsayıcı iki tanımını vermek mümkündür. İlki Poggi’nindir: “Modern devleti, devlet dairelerindeki memurların sürekli ve talimatlara uygun çalışmaları yoluyla yönetimi sağlamak için oluşturulmuş karmaşık kurumsal düzenlemeler olarak tanımlayabiliriz. Bu dairelerin toplamı olan devlet belirli sınırlar dâhilindeki bir toplumda yönetim işini üstlenir. Hem hukuken hem de mümkün olduğunca fiilen yönetime ilişkin tüm güç ve olanaklar tekelindedir. İlke olarak salt yönetimle ilgilenir. Yönetime bakış açısı ise, kendi özel çıkarları ve davranış kuralları çerçevesindedir.”<sup>377</sup> İkinci tanım ise Habermas’a aittir: “Modern

<sup>374</sup> **HEYWOOD;** s. 125–126.

<sup>375</sup> Bu özellikler hakkındaki ayrıntılı çözümler için bakınız: **PIERSON;** s. 24–62.

<sup>376</sup> **RUSTOW;** s. 5-6.

<sup>377</sup> **POGGI;** s. 15.

anlayışa göre devlet, hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta bir egemen gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan ise mensuplarının tümüne, yani devlet halkına işaret eder. Devlet egemenliği, pozitif hukukun biçimleriyle yapılandırılmıştır ve devlet halkı da, devlet sahası içerisinde geçerlilik kazanan hukuk düzeninin taşıyıcısıdır.”<sup>378</sup>

Bu modern devlet modeli ile geleneksel devlet modelleri arasında niteliksel açıdan çok büyük farklılıklar mevcuttur. Farklılıkların özellikle yoğunlaştığı dört alandan söz edilebilir: **Birinci farklılık**, zor uygulama kapasitesine ve sahip olunan topraklara ilişkindir. Modern devletlerin sınırları bellidir ve belirlenmiş sınırlar üzerinde mutlak bir hâkimiyet iddiası taşırlar. Oysa geleneksel devletler, Giddens’in sözleriyle “belirli sınırlarla sınırlanıyorlardı, çok daha belirsiz cephelerle sınırlanıyorlardı.” Bu devletler de belli bir toprak üzerinde bir çeşit yönetim uyguluyorlardı ama modern devlet gibi tam bir idari ve askeri egemenlikle uyrukları üzerinde mutlak ve sürekli bir denetim ve gözetim uygulama yeteneğinden uzaktılar. **İkinci farklılık** kendini vergilendirme sisteminde gösterir. Kaynak toplamak, modern öncesi devletler için de yaşamsal önemdedir; bu nedenle bu devletler kaynak elde etmek için gaddar ve acımasız davranmaktan çekinmemişlerdir. Ama ne kadar şedit olursa olsun geleneksel devletlerin kaynakları genellikle gasp ile haraç almaya dayandır ve sınırlıdır. Modern devletlerde ise düzenli ve daimi bir vergilendirme sistemi vardır. Bu sistem modern devletlere hem gelirlerini öngörebilme imkânı tanır, hem de geleneksel devletlerin gelirleriyle kıyaslanmayacak derecede daha büyük bir girdi sağlar. **Üçüncü farklılık**, geleneksel devletlerin, “öteki devletler arasında bir devlet olma öz-bilinci”nden mahrum olmalarıdır. Fakat bu bilinç, modernitede devletin tanımlayıcı vasfıdır. **Dördüncü farklılık**, geleneksel devletlerde egemenlik, tekel yetkisi, milliyetçilik ve anayasallık gibi kavramlaştırmaların bulunmamasıdır. Modern devlet ise bu kavramlar üzerine bina

---

<sup>378</sup> Jürgen HABERMAS; “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, Çeviri: İlknur Aka, YKY, 2002, İstanbul, s. 15–16.

edilmiştir. Hatta zaman içinde bu kavramlar öylesine içselleştirilmiştir ki, modern devletin mütemmim cüzü haline gelmiştir.<sup>379</sup>

## V. ULUS-DEVLET

Modern devletin tarih sahnesine çıkışı, ulus-devletten öncedir. Habermas, modern tarzda örgütlenmiş devletlerin, “ulus (lar)” ortaya çıkmadan önce de uzun süre varlıklarını sürdürdüklerini belirtir. Ona göre, “devlet” ve “ulus” sözcüklerinin “ulus-devlet” olarak birbiriyle kaynaşması 18. yüzyılın sonlarındaki devrimlerden sonraya rastlar.<sup>380</sup> Keza Morin de aynı kanaattedir. Ona göre ulus-devletin ilk gelişmiş örneğini veren Fransa, daha krallık döneminde oldukça gelişmiş bir merkezi devlet kurmuş ve krallık düzenine geçişle birlikte bu düzeni dağıtma yönünde bir tehdit yaratan yabancı istilaları, ulusal bilincin oluşmasına yardımcı olmuştu. “Devrim, bundan böyle hükümdarın tebaası olmaktan çıkarak kendi tarihine egemen bir özne olan halkın egemenliğini kralın egemenliğinin yerine koyarak ileri doğru büyük bir adım atılmasını sağladı. Bundan böyle ulus-devlet yeni ve gerçek anlamda bir modern dinin hem kaynağı hem de temeli olmaya başladı.”<sup>381</sup>

Coğrafi, idari ve hukuki merkezileşmeye dayanan ve vergilerle finanse edilen modern devlet, toplumsal, ekonomik ve kültürel modernleşmenin işlevsel buyruklarını, kendinden önceki siyasi yapılanmalara nazaran çok daha iyi bir oranda

---

<sup>379</sup> **PIERSON**; s. 70–71.

<sup>380</sup> **HABERMAS**; Öteki Olmak, s. 17–18.

<sup>381</sup> **Edgar MORIN; Avrupa’yı Düşünmek**, Çeviri: Şirin Tekeli, Afa Yayınları, 1995, İstanbul, s. 64. Şaylan ise aksi fikirdedir; ona göre modern devlet ile ulus-devlet aynıdır; aynı tarihsel dönemlerin ve koşulların ürünüdürler. “Modern devlet, 16. ve 17. yüzyıllarda Kuzeybatı Avrupa’da ortaya çıkan devlet tipidir. ‘Ulusal devlet’ olarak da tanımlanan modern devlet, Kuzeybatı Avrupa’da 13. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan, insan ve toplum yaşamının her alanını kökten etkileyen çok büyük ve kapsamlı bir değişim sürecinin ürünü sayılabilir.” **Gencay ŞAYLAN; Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, İmge Kitapevi, 2003, Ankara, s. 31.

yerine getirebilme kapasitesine sahipti. Ulus-devlet, bu modern devlet mekanizmasının sağladığı üstünlüklerden azami derecede faydalandı ve bütün birikimini kullandı. Modernite süreci, hem devletin kapladığı toprağı netleştirdi, hem de bu alan üzerindeki egemenliğini mutlaklaştırdı. Devletin toprağının haritalar üzerinde tam bir doğrulukla belirlenmesi, sınırları belirlenmiş o toprak üzerinde yaşayanların kimliklerinin de bir kalıba dökülmesine ve söz konusu toprakta ancak belirlenmiş kimliği taşıyanların hak sahibi olduğuna dönük bir eğilimin doğmasına neden oldu. Bu eğiliminin gelişmesiyle birlikte modern devlet, giderek “ulus” denilen bir bütünle özdeşleştirilmeye başlandı ve ulus, devletin egemenliğinin kaynağı haline geldi.<sup>382</sup> Bu bağlamda ulus-devlet, ortaçağ devletlerinden ve monarşik-oligarşik devletlerden farklı olarak, başlıca yürütme, yasama ve yargı işlevlerinin ulusal bir hükümetin elinde merkezileştiği ve ilke olarak bütün yetişkin yurttaşların formel eşitliğine dayalı siyasal katılımına olanak tanıyan bir siyasi sistemdir.<sup>383</sup>

Ulus-devlet tarihte ilk görüldüğü andan kısa bir süre sonra uluslar arası temel bir statüye dönüştüğünden yüksek bir cazibeye sahip oldu. Egemen ulus-devlet olmak; devletleri uluslararası ilişkilerde birinci aktör pozisyonuna getiriyor ve onlara dünya toplumunda kabul görmeyen kapılarını aralıyordu. Bu nedenle özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra küresel ölçekte yaygınlığa kavuştu. Nitekim bugün BM’ye üye ülkelerin tamamı, ulus-devlet kurgusu esas alınarak yapılandırılmış olan devletlerdir. Bunun ötesinde, gerek geçmişte gerek hâlihazırda, siyasal bağımsızlığa yönelmiş hemen bütün ulusçu akımların gayesi, bir ulus-devlet kurmaktır. Bu itibarla, 18. yüzyıldan bugüne gelen tarihsel dilim içerisinde, en çok arzulanan ve uğruna en fazla çaba sarf edilen siyasi örgütlenme modelinin ulus-devlet olduğunu söylemek mümkündür.<sup>384</sup>

---

<sup>382</sup> **Yves SANTAMARIA**; “Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 20.

<sup>383</sup> **Jean LECA**; “Neden Söz Ediyoruz?”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 14.

<sup>384</sup> **Ozan ERÖZDEN**; **Ulus-Devlet**, Dost Yayınları, 1997, Ankara, s. 8.

Ulus-devletin ilk olarak ne zaman ve nerde kurulduğu konusunda literatürde farklı fikirler bulunur. Hâkim tez; “modern” ulusun ilk olarak 16. yüzyılda İngiltere’de şekillenmeye başladığı, kavramın teorileştirilmesine yönelik esas tartışmaların 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında Avrupa kıtasında başladığını ileri sürer.<sup>385</sup> Örneğin Schnapper’e göre; çağdaş demokrasi ulusal bir biçimde ilk olarak 16. yüzyılda İngiltere’de doğmuş ve Amerikan ve Fransız ihtilalleriyle birlikte ulus-devlet, meşru ve evrensel bir siyasal örgütlenme haline gelmiştir.<sup>386</sup> Habermas, Schnapper’e paralel olarak, ulus-devleti Fransız ve Amerikan Devrimi’nden çıkan bir tarihsel model olarak tanımlar.<sup>387</sup>

Giebernau da, ulus-devletin ortaya çıkışının, toplumdaki güç ilişkilerini değiştiren çok boyutlu bir sürecin ürünü olarak 18. yüzyılın sonları Avrupasında söz konusu olduğu iddiasındadır. Ona göre, 19. yüzyıla kadar ulus-devlet arasında parsellenmiş bir Avrupa görüntüsünden söz edilebilmesinin imkânı yoktur; çünkü Almanya ve İtalya gibi bazı ülkelerde ulus-devletin oluşumu 1871 gibi geç bir tarihe sarkmıştır. Bu nedenle ulus-devletin mükemmel bir siyasi birim olarak tanınması ve yalnızca Batı Avrupa’da değil dünyanın geri kalanında da bir model olarak alınması kesinlikle bu tarihten sonradır.<sup>388</sup> Ulus-devletin Fransa’da 10. yüzyılda başlayan bir evrimin ürünü olduğunu söyleyen Morin, Fransız Devrimi’nden sonra küçük devletler halinde oraya buraya dağılan veya imparatorluklara bağımlı halde yaşayan halkların, ulus-devletler şeklinde örgütlendiklerini belirtir. 1815’de Sırbistan’ın, 1830’da Yunanistan’ın, 1857’de Romanya’nın Osmanlı egemenliğinden kurtulmaları; 1830’da Belçika’nın Hollanda boyunduruğundan çıkması; 1860’da

---

<sup>385</sup> **Christophe JAFFRELOT**; “Bazı Ulus Teorileri”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, s. 55.

<sup>386</sup> **Dominique SCHNAPPER**; **Yurttaşlar Cemaati Modern Ulus Fikrine Dair**, Çeviri: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, 1995, İstanbul, s. 17.

<sup>387</sup> **HABERMAS**; Öteki Olmak, s.13.

<sup>388</sup> **Montserrat GIEBERNAU**; “Ulusalcılığın Siyasal Karakteri, Çeviri: Neşe Nur Domaniç, Türkiye Günlüğü, sayı 50, Mart-Nisan 1998, s. 125.

İtalya'nın ve 1871'de Almanya'nın siyasal birliklerini sağlamalarıyla birlikte ulus-devlet modeli geniş bir alanda uygulamaya geçmiştir.<sup>389</sup>

Ulus-devleti belli bir tarih (16. yüzyıl) ve belli bir coğrafya (Avrupa) ile ilişkilendiren görüşlere karşı, ulusu bu tarzda ele alıp onu “**Avrupa malı**” haline getirmenin doğru olmadığını bildiren bir karşıt tez de vardır. Örneğin Lacoste; ulusun sadece iktidarın temsilcileri vasıtasıyla iktidarı kullanan devletlerde varolduğunu ileri sürmenin, bu tarihsel olayın coğrafi yayılımını sınırladığını ifade eder. “Tarihsel olarak kurulmuş ve demokratik özelliğe sahip gerçek ulus statüsünün yalnızca Batılı nüfusa ve Avrupalılara uygun düştüğünü” ileri süren tezin iki zayıf tarafı vardır Lacoste’a göre: İlk, ulusa dair bu tür bir kavrayış, “ırkçılık”ı, ırkçı bir bakışı çok yakın bir ihtimal haline getirir; ikinci olarak da olgulara sadece Avrupa merkezli bakıldığında, Japonya, Tayland, Vietnam ve Kore gibi çok eski ulusların durumları inatla görmezden gelinir.<sup>390</sup>

Lacoste, ulusu 18. yüzyıldan bu yana bu tecrübeyi yaşayan İngiltere, Fransa veya Amerika misali bir “eşit ve özgür yurttaşlar topluluğu” olarak tanımlanın, Avrupa’da olduğu kadar Doğu Asya’da da ulus olgusunun iki temel niteliğini göz ardı ettiğini savunur: Yabancı istila tehditleri karşısında ortak savunma iradesi ve yabancı olanlar tarafından değil “kendinden olanlar tarafından yönetilme arzusu. “Yabancıyı az çok şeytan gibi görme fikri, yüzyıllardır ulus fikrinin ayrılmaz bir parçasıdır.”<sup>391</sup> Lacoste, ulus ve devlet olgusuna farklı bir açıdan yaklaşmayı önerir. Buna göre; yabancı ve dolayısıyla ulus fikrinin, bir ülke toprağına atıf yaptığını kabul etmek gerekir. Bir ülkeye atıf yapıldığında ise, yabancılar ve onlardan kaynaklanması muhtemel tehlikelerin de az ya da çok belirsiz bir sınırın ötesinde düşünülür. Ulusun toprak sınırlarının çizildiği yer de burası, yani bu sınırdır. “Olgulara bu şekilde bakıldığında görülür ki, hem siyasetle hem ülke topraklarıyla

---

<sup>389</sup> MORIN; s. 65–66.

<sup>390</sup> Yves LACOSTE; “Ulus ve Demokrasi: Doğal Bir Çift mi?”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 50.

<sup>391</sup> LACOSTE; s. 51.



ilgili bu düşünceler ne kendiliğinden peydahlanmıştır ne de üzerlerinde tam bir görüş birliğine varılmıştır. Bunlar her ulus için farklı dönemlerde, çeşitli siyasal güçlere sahip ilim irfan sahiplerince (bugün onlara entellektüel diyoruz) farklı bağlamlarda algılanmış ve tasarlanmış temsillerdir... Bu temsil, ülkeden ülkeye değişen biçimde, farklı dönemlerde ve birbirinden çok farklı siyasal rejimler altında ortaya konmuştur ve eskiden oluşmuş ulusların ya da imparatorlukların temsil biçimleriyle rekabet halindedir.”<sup>392</sup>

Bu iki görüşten Lacoste’un görüşü Avrupa egosantrizmine karşı bir uyarı niteliği taşıması, dikkatleri 16. yüzyıldan önceki tarihlerdeki ve Avrupa harici merkezlerdeki -nüve halinde de olsa- ulus oluşumlarına yöneltmesi açısından değer taşısa da, modern ulus-devleti anlama açısından hâkim görüşün daha açıklayıcı olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre ulus-devlet ilk olarak Avrupa’da feodal nitelikteki siyasi düzenin yerini alan merkezi modern devletin bir kurgusudur. Bu kurgunun bir tek görünümü yoktur; örneğin Habermas, üç temel grupta incelenebileceğini söyler: İlki, Avrupa’nın kuzeyinde ve batısında yer alan ve kendilerini o zamanki mevcut ülke-devletler (Territorial-staten) içerisinde geliştiren klasik devlet uluslarıdır. Bunlar, 1648 Westphalia Barışı ile biçim kazanan Avrupa devletler sisteminin bir parçasıdır. İkincisi, önce Almanya ve İtalya’da, akabinde Orta ve Doğu Avrupa’da gelişen “daha sonra devletleşen uluslar”dır. Devlet oluşumu burada, önde gitme eğilimli ve propagandayla yayılan bir ulus bilinciyle hareket ediyordu. Bu iki yol (from state to nation vs. from nation to state – devletten ulusa ve ulustan devlete) arasındaki farklılık devlet ya da ulusun biçimlendirilmesinde öncü rolü oynayan aktörlerden kaynaklanır. İlkinde, kralın buyruğu altında “rasyonel bir devlet kurumu” yaratan diplomatlar ve asker kesimi, ikincisinde ise bir “kültür ulusunun” az çok sanal birliğinin propagandası ve diplomatik- askeri eylemlerle devletsel birliği hazırlayan yazar ve tarihçiler, kısacası bilginler ve aydınlar devlet ya da ulusun kimliğinin biçimlendirilmesinde belirleyici olurlar. Ulus-devletin, ilk

---

<sup>392</sup> LACOSTE; s. 51.

ikisinden tamamıyla farklı üçüncü nesli ise, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Asya ve Afrika'da sömürgeciliğin tasfiyesi süreciyle ortaya çıktı.<sup>393</sup>

Erözen de, ulus-devletleri üç başlık altında ele alır. Onun sınıflandırmasında Avrupa ve Avrupa yakın çevresi merkezli ulus-devletler bir gruba tekabül eder. Özellikle Amerikan kıtasında gözlenen, yerli halkın soykırımıyla ortadan kaldırılması ve onların yerine tümüyle göçmen bir nüfusun getirilmesiyle oluşturulan ulus-devletler ikinci grubu oluşturur. Son grupta ise 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra şiddetlenen sömürgecilikten sıyrılma hareketlerinin sonucunda oluşturulan ulus-devletler bulunur.<sup>394</sup> Burada dikkat edilmesi gereken husus; Avrupalıların keşiflerin ve sömürgeleştirme hareketlerinin yardımıyla kendilerinin ürettiği bir yönetim tipini dünyanın geri kalan kısmına ihraç ettikleri ve dolayısıyla Avrupa ulus-devlet kurgusunun, daha sonra birtakım değişikliklerle ortaya çıkan diğer kurguların da kökeninde yer aldığıdır.

## A. ULUS-DEVLET VE EGEMENLİK

Batı dillerinde “egemenlik”in karşılığı olarak kullanılan “sovereignty, souveraineté” kelimesi, Latince “superanus” kelimesinden türetilmiştir. “En üstün güç” anlamına gelen bu kavram, 16. yüzyılda ulusal bütünleşme ve feodal güçlerin tasfiyesi yoluyla devlet erkinde merkezleşmeyi simgeleyen bir unsur olarak ortaya çıktı. Bodin, egemenlik kavramını sistemleştirerek, modern devletin ayırt edici özelliği olan gücün bir tek elde toplanması olgusunu bu kavram üzerinden hukuksal bir kategoriye yerleştirdi.<sup>395</sup> Bodin, 16. yüzyılın sonlarına doğru yayımladığı “**Devletin Altı Kitabı**” isimli eserinde, egemenliği ülkede yaşayan bütün insanlar, “**bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde kanunla kısıtlanmayan en üstün iktidar**” olarak tanımladı. Bodin’e göre egemenlik, Latince **maiestas** olarak

<sup>393</sup> HABERMAS; Öteki Olmak, s.13–14.

<sup>394</sup> ERÖZDEN; s. 8–9.

<sup>395</sup> SANCAR; Devlet Aklı, s. 17.

kavramlaştırılan ulusa ait bölünemeyen ve devredilemeyen, tek, sonsuz ve mutlak bir iktidar demektir. Devletin üzerinde de herhangi bir egemenlik mevcut değildir.<sup>396</sup>

Bu şekilde betimlenen egemenlik, hem içe hem de dışa yönelik çifte bir iddiadır. İçe yönelik olarak devletin egemenliği, devletin kendi sınırları içinde uygun gördüğü her türlü politikayı izleyebileceği, zorunlu gördüğü her yasayı çıkarabileceği ve bunları toplum içindeki hiçbir gruba yasaları reddetme hakkı tanımaksızın yapabileceği iddiasıdır. Dışa yönelik olarak devletin egemenliği, verili bir devletin sınırları içerisinde başka hiçbir devletin dolaylı ya da dolaysız hiçbir otorite uygulama hakkına sahip olmadığı, çünkü böyle bir girişimin verili devletin egemenliğini ihlal etmek anlamına geldiği savıdır.<sup>397</sup> Peki, bu şekilde anlaşılan egemenliğin kaynağı, nedir, sahibi kimdir? Bu konudaki teoriler, (a) teokratik ve (b) beşeri teoriler olmak üzere iki ana başlık altında toplanabilir.

(a) Teokratik teori, genel olarak egemenliğin kaynağını ilahi (aşkın) bir kudrette arar. Duguit, teokratik öğretinin, birbirinden titizlikle ayırt edilmesi gereken ve bütünüyle farklı olan iki ayrı biçimde sunulduğunu belirtir: doğrudan tanrısal hak kuramı ve dolaylı tanrısal hak kuramı. Doğrudan tanrısal hak kuramı, egemenliği elinde bulunduran belli bir ülkede iktidarı kullanan bireydir; devlet başkanı, kral, imparator, konsül, prens, vb. Bu birey, Tanrı tarafından bir halkı yönetmek üzere doğrudan seçilmiştir. Onu siyasi iktidarla donatan Tanrı'dır ve gücünü nasıl kullandığının hesabını da Tanrı'ya vermekle yükümlüdür. Böylece o, dolaysız olarak, iktidarını açıklayan kutsal bir nitelikle donanır. Egemen; uyrukları üzerinde hak sahibidir, ancak uyruklarının ona karşı ileri sürebilecekleri herhangi bir hakları yoktur.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> MINOGUE; s. 49; KAPANİ; s. 56.

<sup>397</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 72.

<sup>398</sup> Leon DUGUIT; "Egemenlik ve Özgürlük", Çeviri: Didem Köse-Sedef Koç, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara, s. 388.

Dolaylı tanrısal hak kuramı da, Paulus'un "siyasi iktidar yalnızca Tanrı'dan gelir (Omnis potestas a Deo)" savsözüne dayanır. Ama ona sahip olan insan ya da insanlar, doğrudan doğruya kendilerine verilmiş bir tanrısal yetkilendirmeye kavuşmamışlardır. "Onlar her zaman varolan Tanrısal Lütfün değişmeyen yönetimi altında gerçekleşen insani olanaklar aracılığıyla siyasi iktidarlar tarafından donatılmışlardır. Böylece bu öğreti tüm yönetim biçimleriyle uyudur. Tanrı'dan gelen kendiliğinden siyasi iktidardır; ama iktidarın olası biçimleri kendilerine uyan yönetimi seçebilen insanlardan gelir. Bununla birlikte yönetimde her zaman tanrısal olan bir şey vardır; çünkü tanrısal kaynaklı bir gücü kullanır."<sup>399</sup> Bu öğreti, mantıksal olarak halk temsilcilerinin müdahalesiyle ve yöneticilerin gerçek sorumluluğuna dayalı insani yasaların varlığıyla sınırlandırılmış yönetim kurallarıyla uzlaşır. Hatta krallık, imparatorluk ya da cumhuriyeti, yani biçimi ne olursa olsun bir ülkede geçerli olan ve he düzeni hem de barışı sağlayan her türlü yönetimi uygun bulur.

(b) Duguit'e göre; teokratik öğreti, özellikle dolaylı tanrısal hak kuramı anlayışıyla siyasi düşüncelerin üzerinde etkili olmuştur. Dolaylı tanrısal hak kuramı, beşeri "ulusal egemenlik" öğretisine geçiş imkânı veren bir niteliği haizdir; çünkü her ikisi de siyasi iktidarda tanrısal bir öz olduğunu kabul eder. Beşeri ulusal egemenlik görüşü, kralın tanrısal hakkı yerine, halkın/ulusun tanrısal hakkını oturtur.<sup>400</sup>

Ulusal egemenlik öğretisinde, egemenliğin hukuki kaynağı ulustur. Her şeye kadir egemenlik tacını başına geçiren ulus, bir topluluk olarak varolduğu anda, toprakları üstünde bulunan tüm bireyler üzerinde tabi ve zorunlu olarak egemenlikle donatılır. Ulusun böylesine buyurucu bir güçle neden ve nasıl teçhiz edilebilmesinin anlaşılabilmesi için, öncelikle ulusun kendisini oluşturan bireylerin sayısal toplamından farklı kişilik olduğunun kabulü gerekir. Ulusal egemenliğin temel postulatı; ulusun, bireysel ruhlardan farklı bir ulusal ruha, bilince ve iradeye sahip olduğudur. Gerçekten de bu öğretilerde ulus, bir toprağa bağlı olan ve sadece

---

<sup>399</sup> DUGUIT; s. 390.

<sup>400</sup> DUGUIT; s. 391.

yerleştikleri toprak aracılığıyla ulaşabilecekleri, hem maddi hem de manevi belli bir dzen lksünü ortaklaşa izleme duygusunun birleştirdiği bireyler topluğundan ibaret değildir. “Ulusta yalnızca, uyelerini ortak kavgalar ve anıların acısı, yenilgilerin ve zaferlerin anısı, ırk ve dil ortaklığıyla birleştiren sıkı bir bağımlılık olmadığını kabul etmek gerekir; ulus ayrıca bireysel bilinç ve iradelerden farklı bir bilinci, bir iradesi olan bryk bir ahlaki kişiliktir.”<sup>401</sup>

Duguit, ulusun brylesine kaba bir şekilde kişiselleştirilmesine karşı çıkar ve bu metafizik aıklamanın bilimsel olarak kabul edilemeyeceğini belirtir. Ancak, bu ulusal egemenlik oğretisinin, modern dñemde insanların zihinlerine bir daha çıkmamak üzere yerleşmesinin temelinde de mistifikasyonun olduğunu kabul eder. “... pozitif bilimde sınavı geçemeyen ulusal egemenlik anlayışı, modern halkların hayatında ve bilincinde brylesine hatırı sayılır bir yeri nasıl işgal etti ve de ediyor? ... O, bir tñr dini gerçeklik, bir inanç kuralı, bir dogma olarak görñldüđü için. Yzyıllar boyunca prenslerin sahip olduklarını ileri sürdükleri tanrısal yetkilendirmeye inanıldı, 1789’da aynı ateşle, ulusal egemenlik denen şu tñr bir dñyevi tanrısalılığa inanıldı. Dogmanın havarileri ve şehitleri de oldu. Halk egemenliğine duyulan ateşli inanç, kitleleri ayaklandırdı, tahtlar devirdi, modern siyasi dñyayı yarattı. İnsan görñdñđünü aıklamak için hep fark ettiği olayların ardına, göremediği tabiatüstü ya da metafizik güçleri oturma eğilimi gösterdi. Yzyıllar boyunca prenslerin gücünün ardına, bu gücü veren tanrısalılığı yerleştirdi. 1789’da yöneticilerin gücünün ardına, yeni bir metafizik bütünü, ulusun egemen kişiliğini koydu.”<sup>402</sup>

## **B. EGEMEN “ULUS”UN NİTELİĞİ: DOĞAL BİR VERİ Mİ YOKSA İNŞA EDİLMİŞ BİR ÜRÜN MÜ?**

Kemale ermiş bir ulusal egemenlik teorisinde ulus, bir bilinç ve iradeyle donanmış bir kişiliğe tekabül eder. Bu irade –yani ulus- egemendir ve bu egemenlik

---

<sup>401</sup> DUGUIT; s. 392.

<sup>402</sup> DUGUIT; s. 395.

ulus adına, onun temsilcileri olan yöneticiler eliyle kullanılır. Ulusun bu egemen iradesi bir hükümetin şahsında temsil edildiğinde zorunlu olarak bir devletin varlığından söz edilir ki bu devlet, tanımı gereği egemendir; **“çünkü o örgütlenmiş ya da temsil edilmiş egemen ulusun ta kendisidir.”**<sup>403</sup> Ulus, egemenliğin maliki; devlet de, egemen ulusun örgütlenmiş ve temsil edilmiş hali biçiminde tanımlandığında, “ulus”un niteliğinin sorgulanması kaçınılmaz olur.

Batı dillerinde ulusa karşılık düşen “natio, nation, nacion”, Latince “yaşama başlamak (nascor, nasci, natus sum), kök salmak ve doğmak (naitre) kelimelerinden türetilmiş ve ilk kullanım biçimiyle “yaşam”a, “doğum”a ve “doğum yeri”ne işaret etmiştir.<sup>404</sup> Tarih içindeki yolculuğunda kavram ciddi anlam değişikliklerine uğramış; sırasıyla “sülale”yi, “kabile”yi ve etnik bakımdan homojen olmasalar da “zorunlu göç toplulukları”nı tarif etmiştir. Ortaçağda üniversite hocaları, öğrencileri ve kilise mensupları için tekrar “menşe” anlamında kullanılmış, daha sonra “mahalli topluluklar” bu isimle anılmaya başlanmıştır.<sup>405</sup>

Santamaira “nation”nun Ortaçağa özgü bir kavram olduğunu söyler ve “etnik ve dilsel bir algılamayla” olduğu gibi aynı zamanda “verili bir alanda nesillerin birimiyle” de bağlantılı olduğunu belirtir. Bu düşüncesini doğrulamak için Santamaria, coğrafyacı Michel Foucher’in, “sınır” ve “natione gallicus (Galya milleti)” terimlerinin 1315–1318 yıllarında eş zamanlı ortaya çıktığı saptamasını kanıt olarak gösterir.<sup>406</sup> Schulze’a göre ise, “natio” terimi çok uzun bir süreden beri vardır. Nation, antik Roma’dan gelen alışılmış bir terimdi ve ilk başta her türlü grubun önemli bir özelliği olarak “doğum” veya “soy” anlamına geliyordu. Bununla beraber nation’nun, “civitas”ın karşısına konulduğu –yani düzenli bir anayasası

---

<sup>403</sup> DUGUIT; s. 396.

<sup>404</sup> Rukiye AKKAYA; *Küreselleşme Olgusu Karşısında Ulus Sorunu*, Legal Yayıncılık, 2004, İstanbul, s. 18.

<sup>405</sup> Kadir KOÇDEMİR; “Milli Devlete (ve Siyasete) Veda mı?”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 59, Şubat 2000, s.46.

<sup>406</sup> SANTAMARIA; s. 22.

olmayan medenileşmemiş bir kabile anlamında kullanıldığı- çok yer vardır. Bu kullanım daha ziyade İngilizlerin “natives (yerliler)”, Fransızların “natifs” veya Almanların “eingeberone” sözcüklerine yakındır. Erken Ortaçağ’ın nation’ları, ortak bir atadan gelmelerine rağmen uygar bir halkın özellikleri kabul edilen siyasi ve toplumsal yapılardan yoksun olan Germen kabileleri Franklar, Lombardlar veya Burgonyalıları. Ortaçağın son döneminde ise nation, “gens” ve “populus” soy terimleriyle birlikte Avrupa’nın ana halklarını işaret eden bir anlama kavuştu. Schulze, nation’un uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirtir, fakat kavramın çağdaş kullanımının –yani ulusun, tüm bir toplumu kapsadığı şekliyle kullanılmasının- bir devlete gönderme yapmadan tanımlanamayacağını da altını çizer. **Bu açıdan bakılınca uluslar hala çok genç kabul edilebilirler.**”<sup>407</sup>

Nation’un ilk anlamının filologların iddia ettiği gibi köken ve soyu deyimlediğini söyleyen Hobsbawm; İspanya Kraliyet Akademisi Sözlüğü’nde 1884’ten önce nacion sözcüğünün basitçe “bir eyalet, bir ülke ya da bir krallıkta oturanların toplamı” ve aynı zamanda “bir yabancı” anlamına geldiğini belirler. Oysa 1884 basımıyla birlikte nacion, artık “her şeyden üstün bir ortak yönetim merkezini tanıyan bir devlet ya da politik birim, bunun yanında da “bir bütün sayılan bu devletin oluşturduğu topraklar ve bu topraklarda yaşayan insanlar” anlamını yüklenir.<sup>408</sup> Hobsbawm; Batı dillerindeki ulus kavramının gelişimine bakıldığında iki farklı çizginin ayırdına varılabileceğine dikkat çeker. Buna göre; ulus kavramındaki evrim, bazen insanın kökeninin bulunduğu yere ya da **toprak parçasına** bağlı olduğunu vurgulama yönünde gelişeceği gibi, başka bir yöne evirilerek **etniklik** doğrultusunu da izleyebilir. Ancak her iki çizgi de ulusun modern anlamından son derece uzaktır.<sup>409</sup> Bu itibarla ulus kavramının, modern ve esasen politik anlamıyla çok genç bir kavram olduğunu söyleyen Hobsbawm, bu iddiasını New English

---

<sup>407</sup> SCHULZE; s. 99. Avrupa tarihinde “nation” un hem siyasi alandaki, hem de dilsel alandaki farklı kullanımının ayrıntılı bir açıklaması için bakınız: SCHULZE; s. 95–111.

<sup>408</sup> Eric J. HOBBSAWM; 1870’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik/ Program, Mit, Gerçeklik, Çeviri: Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul, s. 30.

<sup>409</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 32.

Dictionary gibi önemli bir dilbilimsel yapıtta 1908’de sözcüğün eski anlamının esasen “etnik birimi” anlattığını fakat son zamanlardaki kullanımda daha çok “politik birlik” ve “bağımsızlık” nosyonuna ağırlık verildiğini belirterek delillendirir.<sup>410</sup>

Ulusların kökenine ve özellikle bunların siyasal ifadelerine gelince, bu konuya dair iki temel konumlanışın olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki ulusun doğal bir veri olduğunu, en eski dönemlerden beri insan bilincinde mevcut bulunduğunu ve tarihsel süreç içerisinde değişime uğramadan kaldığını belirtir. İkincisi ise, ulusun ve ulusa bağlı siyasal yapılanmanın modern öncesi dönemlerde var olmadığı, dolayısıyla ulusun modern dönemin bir ürünü olduğu kanısındadır.

Bu iki konumlanıştan birini tercih etmenin birtakım mantıki sonuçları vardır. Birincisinin yanında yer alındığında ulusun, devleti (ulus-devleti) öncelediği kabul edilmiş olur. Bu durumda benimsenen; ulus-devlet örgütlenmesinin, ulusun siyasi bilincine ererek gerçekleştirdiği, kendine ait doğal bir siyasi yapılanma olduğudur. İkincisinin lehine bir tavır takınıldığında ise, ilk oluşum aşamasında devleti (ulus-devleti), bir ulus temeline bağlama zorunluluğu da ortadan kalkar. Hatta bu tez ilerletildiğinde, modernleşme dinamiği sonucunda kaçınılmaz bir siyasi form olarak ortaya çıkan ulus-devletin bir kez yapılandıktan sonra kendine bir sosyolojik temel arayacağı ve bu arayış içinde “ulus”u kurgulayıp yaratacağı sonucuna varılabilir.<sup>411</sup>

Ulusun doğallığına veya modernliğine taraf olmanın yaratacağı bir mantıki sonuç daha vardır. Eğer ulus, verili birtakım etnik ve kültürel özelliklere dayalı olarak uzun tarih dönemleri içinde değişmeden kalan doğal bir olguysa, bunun zaman ve mekân açısından evrenselliğini de kabul etmek gerekir. Bu, ulusal duygunun ve ulusal bilincin bütün uygarlık çevrelerinde ve tarihin her döneminde varolduğunu kabullenmek anlamına gelir. Buna karşın, ulusun modern bir olgu olduğu söylendiğinde, artık ulusun evrenselliğini savunulur bir pozisyon olmaktan

---

<sup>410</sup> **HOBSBAWM**; *Milletler ve Milliyetçilik*, s. 33–34.

<sup>411</sup> **ERÖZDEN**; s. 62.



çıkarm. Zira bu tez, ulus formunun modernleşme sürecinde ortaya çıktığını kabul ettiğinden, ulusun ancak modernleşme dinamiğinin gözlemlendiği tarihsel ve coğrafi mekânlarda varolabileceğini, modernleşmeden nasibini alamayan yerlerde ise ulustan söz edilemeyeceğini savunur. Bu genel belirlemelerden sonra, her iki tezin ayrıntılarına girilebilir:

## 1. ULUS, DOĞAL BİR ŞEYDİR!

“Ulus”un; aile, konuşma ve insan vücudu gibi doğal bir şey olduğuna dair düşünce, 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar hem kamuoyunda hem de (bazı muhalifleri olsa da) akademide ciddi bir popülariteye sahipti. İnsanların önemli bir kısmı, ulusun zararlı etkilerinden dolayı veya doğrudan mustarip olduğu halde, “ulus”u, “ulusal karakter”i ve “ulusçuluğu” doğal addetti. Bazen ulusun dışında ve üstünde örgütlenme biçimlerine olan özlem dile getirilmiş olsa da, ulusun ve uluslardan müteşekkil dünyanın normalliğinden ve kalıcılığından şüphe edilmedi. “Muhafif sesler olmasına karşın akademik toplulukta dahi, akademisyenlerin çoğu yer ve zamana göre ulusun değişene şekillerine işaret etikleri zaman bile, ulusu insana dair bir sabit olarak ele almış ve buna bağlı olarak dünyayı yıkıma uğratan savaşları, uluslar, ulusların çıkarları ve saldırgan içgüdüleri bağlamında açıklamaya çalışmışlardır.”<sup>412</sup>

Ulusun doğallığı iddiasında olanlar, her ulusun dünyada kapsadığı konum ve kendine özgü örgütlenmesiyle doğal görüntünün belirli yönlerini temsil ettiğini savunurlar. Çünkü Tanrı her ulusun dünyadaki görevlerini doğrudan belirlemiş ve her birini kendi özgün tarzında zafere ulaşacak ruh ile beslemiştir. Örneğin Schleiermacher’e göre “ulus, insan ırkının, özellikleri Tanrı tarafından verilmiş doğal bölünmesidir”<sup>413</sup> Aynı iddianın takipçilerinden bir de Herder’dir. Ona göre;

---

<sup>412</sup> Anthony D. SMITH; *Ulusların Etnik Kökeni*, Çeviri: Sonay Bayramoğlu-Hülya Kendir, Dost Yayınları, 2002, Ankara, s.29.

<sup>413</sup> GUIEBERNAU; s. 120.

her ulustan insan bir kutsalın ifadesidir, bu nedenle kutsal olan şeylerin yok edilmeyip yaşatılması gerekir. **“Çünkü bir ulus doğal bir şey gibi, bir aile gibidir; yalnızca daha fazla dalı vardır.”** Bu tartışmanın sosyo-biyolojik versiyonu; etnisiteyi, akrabalığının bir uzantısı olarak görür ve yaşam mücadelesindeki kolektif amaçlara ulaşmak için bu akrabalığa yaslanmanın doğal ve normal bir araç olduğunu varsayar.<sup>414</sup>

Geertz; yalnızca biyolojik ve sosyo-biyolojik verilere birincil derecede önem atfederek, etnik grupların (ulusların) tarih boyunca devamlılıklarını koruduklarını öne sürer. Geertz'e göre; bireylerin bilincinde kan, dil, din gibi “kökensele bağlar” veri halde mevcuttur. Kişiliğin oluşmasında en yüksek etkinlik derecesine sahip olan bu kökensele bağlar; modernitenin üstünlüğünü pekiştiren maddi ilerleme, toplumsal reformlar ve vatandaşlık gibi kavramlarla kaçınılmaz ve sürekli bir gerilim yaşar.<sup>415</sup> İnsan bilincinin derinlerine tesir eden kökensele değerler modern dünyanın avantajlarıyla daimi bir çatışma halindedir; bu nedenle modern ile kökensele değerler arasındaki gerilim, zamanla ateşi düşse de, sürekli var olur ve asla tamamıyla ortadan kalkmaz. “Kökensele duygular ile sivil siyaset arasındaki gerilim her ne kadar hafifletilebilir olsa da, büyük ihtimalle tamamen yok edilemez. Bireyin bozulamaz biçimde neye ait olduğu, kimden geldiği konusundaki temel kavramını biçimlendiren yer, dil, kan, dünyayı bakış açısı ve yaşam tarzı gibi ‘veriler’in gücü, kişiliğin irrasyonel temellerinde kök salmıştır.”<sup>416</sup>

Geertz düşüncesinde kökensele bağların nasıl olup da hep aynı kaldıklarına, neden ortadan kaybolmadıklarına ve neden hep tesir ettiklerine dair bir açıklamada bulunmaz. Kökensele bağları bir “sabite” olarak görmesi nedeniyle Geertz düşüncesi, etnikliğin dönüşen bir kimlik olduğuna vurgu yapanlarca reddedilir. Örneğin Barth;

---

<sup>414</sup> GIEBERNAU; s. 120.

<sup>415</sup> Clifford GEERTZ; “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in The New States”, (b.y: Old Societies and New States, Der: C. Geertz), The Free Press of Glencoe, London, 1963, s. 109

<sup>416</sup> GEERTZ; s. 128.

“bir etnik grup bünyesinde örgütlenen insan malzemesi değişmez nitelikte değildir” Barth’a göre değişime elverişli olan bir ‘sınır’ dolayısıyla tanımlanan etnik kimlikler zaman içinde pek çok değişikliklere uğrar; ama bu değişim kendilerine özgü özelliklere dayanarak değil, başkalarından farklılaşma noktalarına dayanarak gerçekleşir. Bir başka ifadeyle, **“gruplar kendilerini kendi karakteristiklerini çıkarsama yoluyla, yani “yabancılar”la karşılaştırarak tanımlama eğilimi gösterirler.”** Bu nedenle 8. yüzyıl dolaylarında şimdi Galler (Walles) diye bilinen yerde yaşayan insanlar, onlara yabancılar (foreigners) diyen başka ırktan insanlar (allien people) tarafından büyük hendek ve duvarlarla kuşatılmış topraklarında yaşıyorlardı. Öbür ırkın dillerinde onlar Wealles, Welsh (Galli) idi.<sup>417</sup>

Etnik kimlikte meydana gelen değişimler iki nedenden kaynaklanabilir: İlki kültürel ve ekolojik mantıkların değişmesidir. Örneğin, göçebelikten yerleşik hayata geçme gibi bir faaliyet değişikliği, etnik kimliği de dönüştürebilir. İkincisi ise toplumsal değişkenlerin etkisidir. Örneğin, bir grubun ya da bireyin bir toplumsal statüden diğer bir toplumsal statüye geçmesini gerektiren kültürlenme olgusu neticesinde etnik kimliğin değişime uğraması sonucunu ortaya çıkarabilir. Ancak etnik sınır, her halükarda bir “biz” ile bir “onlar” arasında kaçınılmaz bir ayırım hattı olarak kalır; bu nedenle etnik kimliklerde meydana gelen dönüşümler yine de kimlikler arasında hakiki bir kültürel sentezi doğurmaz.<sup>418</sup>

Ulusun doğallığını savunan fikirlerin ortak özelliği, “etnik kimlik” ile “ulus kimliği” arasında herhangi bir ayrıma gidilmemesidir. Dil, din, ırk, etnisite ve toprağa dayalı bağları referans alan bu görüş; etnik toplulukların ve ulusların tarihin doğal birimleri ve insan deneyiminin bütünleştirici unsurları olduğunu iddia ederler. Bu önermenin sosyo-biyolojik ve sosyolojik versiyonları vardır. Sosyo-biyolojik versiyon, etnisiteyi kan bağının doğal bir uzantısı olarak kabul eder ve kan bağının da hayatta kalma mücadelesinde kolektif amaçları gerçekleştirmede normal bir araç olduğunu vurgular. Sosyolojik versiyon ise; dili, dini, ırkı, etnisiteyi ve toprağı tarih

---

<sup>417</sup> GIEBERNAU; s. 120.

<sup>418</sup> JAFFRELOT; s. 60.

boyunca ortak amaçlara sahip insan gruplarını örgütleyen temel ilke ve bağlar olarak değerlendirir.<sup>419</sup>

Etniklik ile ulusun özdeşleştirilmesi, etnik kimliğin haricinde bir ulus kimliğinin ortaya çıktığı bir tarihsel kesitten bahsedilmesini imkânsızlaştırır. Karmaşık siyasal oluşumlardan önce gelen ve bu siyasal oluşumların üzerine inşa edilebileceği temelleri oluşturan dil, din, ırk, etnisite ve toprağa dayalı bağlar gibi unsurların, aynen cinsiyet gibi, insanları farklı gruplara ayırdığı ve bundan böyle de ayırmaya devam edeceği kabul edilir. Dolayısıyla ulus ve ulusçulukla ilgili modern bir şey yoktur. Kaldı ki, moderniteye has şartların gelişmesi ve değişmesiyle de ulusun doğasının ortadan kalkması veya deforme olması mümkün değildir.<sup>420</sup> Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir etnik grubun veya ulusun tarihinin, en eski dönemlerden başlatılıp bugüne kadar getirilmesi mümkün olur.<sup>421</sup>

## **2. ULUS, MODERNİTENİN ÜRÜNÜDÜR!**

Smith'e göre; ulusa doğallık biçen modern inanç 20. yüzyılda meydana gelen çeşitli olaylarla sarsılmaya başlandı. Nijerya, Hindistan ve Endonezya gibi açıkça ulus sayılamayacak 3. Dünya ülkelerinin ortaya çıkması; Afrika "kabile"lerinin standart ve klasik Avrupa uluslarına benzetmedeki zorluk; müreffeh Batı uluslarının toplumla bütünleşmiş sayılan bazı unsurlarında (Flamanlar, Balkar, İrlandalılar, İskoçlar, Quebeciler, vs.) görülen ulusal ve milliyetçi taleplerin yaygınlaşması; çeşitli bölgelerde askeri, siyasi ve ticari olarak bloklaşan ülkelerin, halen kendi ulusal kaygılarıyla harekete geçseler bile, siyasal-askeri ve hatta büyük ölçüde ekonomik ve ideoloji alanlarda hareket serbestilerini yitirmeleri; büyük ve güçlü çok-uluslu şirketlerin çoğu devlete ve ulusal topluluğa bir tehdit oluşturmaları gibi olaylar hem ulus-devletin hem de bu devlet modelinin ardında yatan ulus ve ulusçuluğun

---

<sup>419</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 34.

<sup>420</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 34.

<sup>421</sup> ERÖZDEN; s. 67–68.

sorgulanmasına sebebiyet verdi. Bu kapsamda yapılan fikri açılımlarda, ulusun evrenselliğini ve doğallığını reddeden, onu lokal ve yapay bir unsur olarak gören bir perspektif güç kazandı.<sup>422</sup>

Ulusun doğallığının karşısında yer alan bu perspektif; ulus ve ulusalcılığın modern olgular olduğunu savlar. Buna göre; bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak ulus, modern çağlarda oluşmaya başladı ve oluşumunu tamamlamak için bir süreçte ihtiyaç duydu. Çünkü insan grupları şimdi ulusa atfedilen -bir topluluk oluşturma bilinci, ortak bir kültürün paylaşılması, açıkça belirlenmiş bir toprak parçasına bağlılık, ortak bir geçmiş ve kendi siyasal kaderini belirleme iradesi gibi- özellikleri ancak uzun bir süreçten sonra kazanabildi.<sup>423</sup> Dolayısıyla toplumların modern anlamda ulus aşamasına varmaları ancak çok yakın dönemlerde oldu. Bu yaklaşım, Antikçağdaki veya Ortaçağdaki oluşumların ulustan tamamıyla farklı olduğunu, benzerlik gösteren oluşumların ise rastlantı veya istisna olarak anlaşılması gerektiğini bildirir.

Ulusların ve ulusçuluğun bu “modernist” görüşünün çeşitli varyasyonları vardır. Örneğin modernistlerin bir kısmı modern ulusun varlığına ekonomik temelli bir açıklama getirirken, bir diğer kısmı siyasal boyutu ön plana çıkarmayı tercih etmişlerdir. Ya da bazıları (Anderson) ulusu, “matbaa-kapitalizmi” teknolojisinin yarattığı muazzam iletişim ağlarına bağlarken; bazıları da (Gellner) ulusların, büyüme yönelimli sanayi toplumunun gerekleri içinde hayat bulduğunu savlarlar. Ancak aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla beraber tüm bu modernist yaklaşımların ortak paydası, ulusun modernliğinin ve milliyetçiliğin durumsallığının kabulüdür. Ulus, toplum ve tarih mozağinde bulunan doğal ve gerekli bir unsur değildir; kapitalizm, bürokrasi ve seküler faydacılık gibi modern gelişmelerin ürünü yani tamamen modern bir olgudur. “Milliyetçiliğin çağdaş koşullara bütünüyle uyum sağlamış olmasından dolayı, **ulus bugün yaygın bir şekilde var olsa bile aslında kökleri ne insan doğasında ne de tarihte olan gerçekten de koşullara bağlı bir**

<sup>422</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 29–30.

<sup>423</sup> GIEBERNAU; s. 120–121.

**olgudur.**<sup>424</sup> Modernist yaklaşımın önde gelen savunucularının görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

#### a. RENAN

Renan, 1882’de Sorbonne’de verdiği ünlü “Millet Nedir?” başlıklı konferansa milletin “...görünüşte açık olmakla beraber en tehlikeli yanlış anlamalara meydan veren bir fikir”<sup>425</sup> olduğunu belirterek başlar ve ardından ulusun doğallığını savunanların delillerini (ırk, dil, din, çıkar birlikteliği, toprak) sorgulayıp bunların geçersizliğini ortaya koymaya çabalar. Renan, “ırk”<sup>426</sup>, “dil”<sup>427</sup>, “din”<sup>428</sup>, “çıkâr

---

<sup>424</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 30.

<sup>425</sup> Ernest RENAN; “Millet Nedir?”, (b.y: Nutuklar ve Konferanslar), Çeviri: Ziya İhsan, MEB Yayınları, 1946, İstanbul, s. 97.

<sup>426</sup> “Hakikat şudur ki, saf ırk yoktur ve devlet idaresini etnografik tahliller üzerine kurmak, onu mevhum bir hayale istinat ettirmek olur. En asıl memleketler olan İngiltere, Fransa, İtalya, kanın en ziyade karışık olduğu memleketlerdir... İnsanlık tarihi ile uğraşan bilgin için ırk incelemelerinin başlıca bir ehemmiyeti vardır. Bu incelemelerin siyasette tatbik yeri yoktur... İnsanlık tarihi zoolojiden bambaşka bir şeydir. İnsanlık tarihinde ırk, kemirici veya kedi cinsinden hayvanlarda olduğu gibi her şey değildir; dünyayı dolaşır herkesin kafatasını muayene etmeye, sonra insanların yakasına yapışarak onlara ‘Sen bizim kanımızdansın, sen bize aitsin’ demeye kimsenin hakkı yoktur.” RENAN; s. 110–111, 113. “Doğru ulusçuluğu, ırk’ın yıkıcı deternizminden sakınmak gerekir. ‘Kelimenin tam anlamıyla bir Fransız ırkı vardır’ demek, doğru değildir. Biz ırk değil, fakat ulusuz..” ZYGMUNT BAUMAN; “Soil, Blood and Identity”, The Sociological Review, Vol. 40, No. 4, November 1992, s. 686.

<sup>427</sup> “İrk hakkında söylediklerimizi dil hakkında da söylemek lazımdır. Amerika Birleşik Devletleri ile İngiltere, İspanyol Amerikası ile İspanya, aynı dili konuşurlar, fakat tek bir millet teşkil etmezler. Aksine olarak, muhtelif kısımlarının rızası ile kurulduğu için pek mükemmel bir devlet olan İsviçre’de üç-dört dil vardır. **İnsanda, dile üstün olan bir irade vardır...** İrka verilen lüzumundan fazla ehemmiyet gibi dile verilen mutlak ehemmiyetin de tehlikeleri ve mahzurları vardır. Bu ehemmiyet izam edildiği zaman, milli sayılan muayyen bir kültürün duvarla çevrili dar muhitine kapanılır. Geniş insanlık alanında teneffüs edilecek açık hava terk edilerek küçük vatandaş cemiyetleri içine kapanılır. Ruh ve zekâ için bundan kötü, medeniyet için bundan zararlı bir şey olamaz.” RENAN; s. 114, 116.

birliği”ne<sup>429</sup> ve “toprak”a<sup>430</sup> dayanan ulus tanımlarının yetersiz olduğu düşüncesindedir. Ona göre, ulusun tüm bunlardan farklı “özel bir tanımı vardır; ulus, **“bir ruhtur, manevi bir varlıktır.”**<sup>431</sup>

Bu manevi varlığın vücuda gelmesini sağlayan iki önemli unsur vardır: Birincisi **“ortak ve zengin bir hatıralar mirasına konmaktır.”** Ulus, birlikte katlanılan ve katlanılmaya hazır olunan fedakârlıklar duygusundan türeyen büyük bir karşılıklı bağlılıktır. Bu bağlılığın bir geçmişı olması gerekir; zira bir ulusun üzerine kurulabileceği en elverişli zemin; büyük adamlar tarafından yaratılan, şan, şeref ve kahramanlıklarla dolu bir geçmiştir. **“Ecdada tapma en meşru ibadettir; bizi olduğumuz hale getiren ecdattır.”** Bir topluluğun ulus haline gelmesinde -tarihte büyük zaferleri gerçekleştirmenin ve bunların onurunu birlikte idrak etmenin yanı sıra- yenilgilerin, kayıpların ve bunların neticesi olan elemelerin de büyük bir belirleyiciliğin bulunduğunu kaydetmek gerekir. Hatta Renan kitlelerin bütünleştirilmesinde, birlikte çekilen acıların ortak sevinçlere nazaran daha büyük bir işlevsellik taşıdığını belirtir. “Müşterek ıstırap hazdan ziyade birleştirebilir. Milli

---

<sup>428428</sup> “Din de bugünkü anlamda bir milletin kurulmasına yetecek bir temel teşkil edemez... Zamanımızda durum tamamıyla açıktır. Artık yeknesak bir tarzda iman eden kimseler yoktur. Her insan kendine göre, elinden geldiği kadar ve istediği tarzda iman ediyor. Artık devlet dini kalmadı; bir insan Katolik, Protestan veya Yahudi olmak ya da hiçbir ibadet de bulunmamakla da Fransız, İngiliz, Alman olabiliyor. Din herkesin şahsı ve vicdanı ilgili bir şey halini aldı.” **RENAN**; s. 116, 118.

<sup>429</sup> “Menfaat birliği de insanlar arasında şüphesiz kuvvetli bir bağdır. Bununla beraber yalnız menfaatler birliği bir millet yaratmaya yeter mi? Zannetmiyorum. Menfaat birliği olsa olsa ticari antlaşmalar yaratır. Milliyetin bir his tarafı da vardır; milliyet aynı zamanda hem ruh hem vücuttur.” **RENAN**; s. 118.

<sup>430</sup> “Hayır, ırkın bir milleti teşkil edemediği kadar toprak da edemez. Toprak, mücadele ve çalışma alanıdır. İnsan ruh unsurunu verir. Millet denilen o kutsal şeyin kuruluşunda insan her şeydir. Maddi olan hiçbir şey bu kuruluşa kâfi gelmez. Bir millet tarihin derin karışıklıklarından hâsil olan manevi bir varlıktır; toprak şeklinin tayin ettiği muayyen bir grup değil, manevi bir ailedir.” **RENAN**; s. 120.

<sup>431</sup> **RENAN**; s. 120.

hatıralar bahsinde, yaslar zaferlerden iyidir; çünkü onlar birtakım vazifeler yükler, müşterek cehitler emreder.”<sup>432</sup>

Ulusunu oluşturan ikinci unsur ise; **“birlikte yaşama rızası, tüm olarak elde edilen mirası değerlendirmeye devam etme iradesidir.”** Renan, siyaset alanının metafizik ve teolojik dayanaklarından arındırılması halinde, geriye bir tek “insan”ın ve o insanın arzularıyla ihtiyaçlarının kaldığını ifade eder. Dolayısıyla siyaset ve siyasal birimler (yani uluslar) insan(lar)a dayanmalı, o insan(lar)ın isteklerine ve gereksinimlerine göre biçimlenmelidir. Bir ulusun varlığını ve hayatiyetini mümkün kılan, insanların o ulusa dâhil olma ve mensubiyetlerini devam ettirme iradeleridir. Ulus ancak insanları, cemiyet adına kendi haklarından feragat etmeye ikna edebildiği ölçüde var ve meşru olabilir. Bundan ötürü; **“Bir milletin varlığı, tabiri hoş görünüz, her gün yapılan bir plebisittir.”**<sup>433</sup>

Bu tarzda kavranan ulus anlayışının tarihte yeni olduğunu belirten Renan’a göre; mevcut dünya, ulusların dünyasıdır ve uluslar, hürriyetin teminatı olduklarından onların varlığı iyi hatta zaruridir. Ama bu, artık hep böyle olacağı şeklinde yorumlanmamalıdır. Ulus ezeli olmadığı gibi, ebedi de değildir. Nasıl

---

<sup>432</sup> “Maziden kalan, müşterek bir şan ve şeref ve acılar mirası; gelecek için gerçekleştirilecek müşterek bir program. Birlikte ıstırap çekmiş, haz duymuş, ümit etmiş olmak; işte müşterek gümrüklerden ve stratejik mülahazalara uygun hudutlardan daha iyi şeyler; işte ırk ve dil değişikliklerine rağmen anlaşılabilir şeyler.” **RENAN**; s. 121.

<sup>433</sup> “Bir eyalet onda oturan insanların, bu işte danışılması gereken biri varsa, bu oranın sakinidir. Bir milletin, arzusu hilafına bir memleketi ilhak etmekte veya elde tutmakta gerçek bir menfaati yoktur. **Netice itibarıyla daima dikkate alınması gereken tek meşru kriter milletin dileğidir.**” **RENAN**; s. 122. “Eğer grup üyeliği bir ırka dayansa, herhangi bir şey düşünülmeden ya da konuşulmadan önce her şey söylenmiş ve yapılmış olur. Diğer taraftan şayet grup birlikteliği kaderin kabul edilmesi ‘isteğine/iradesine’ bağlı olsa, konuşulan şeye ve onu konuşanlara bağlı olmuş olur. Irk’ın aksine ulus, tanımlayıcı unsurları arasında bilinçlilik içerir... Biz ırk değil, fakat uluszu: Hergün kendini yaratmaya devam eden bir ulus.” **BAUMAN**; Soil, Blood and Identity, s. 686.



tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmışsa, günü geldiğinde ortadan kalkacak ve onun yerini başka bir oluşum alacaktır.<sup>434</sup>

## **b. WEBER**

Weber, ulusun doğallığının eleştirisinde Renan'dan daha radikal bir tutumu benimser. Etnik unsurların ulus olarak tanınması için bunların ırk, dil, kültür, vs. özelliklerini dile getirenlere cephe alarak onların ileri sürdüğü gerekçeleri ters-yüz eder. Ulusu devletle, devleti de güç iradesiyle bir tutan Weber; yurttaşların ortak niteliklerinin (ırk, dil, kültür) ulusal yapının nedeni değil, sonucu olduğunu belirtir.<sup>435</sup>

Weber, ulusun ne olduğunun anlaşılabilmesi için ilk önce ulusun ne olmadığını açıklar. Ulus belki her şeyden önce, belli bir grup insanda başka gruplara karşı belirli bir dayanışma duygusunu harekete geçirilebileceği anlamına gelir ve bu ulusun değerler âlemine ait bir kavram olduğunu ortaya koyar. Ancak bu grupların nasıl tanımlanacağı ya da bu dayanışmadan hangi ortak eylemin doğacağı konusunda bir kesinlik yoktur. Bu bağlamda ulus; “bir devletin halkı”yla, yani belirli bir siyasal topluluğun üyeleriyle özdeş değildir. Ulus, aynı dili konuşanların veya aynı kan taşıyanların topluluğu olarak da nitelenemez; dil birliği ve kan birliği, ulus olmanın mutlak gerekleri arasında yer almazlar. Ayrıca “ulus” olarak nitelendirilen gruplarda olduğu varsayılan “milli dayanışma” ve “milli bilinç” konuları da tartışmaya değerdir. Bir grupta dayanışmayı sağlayan ulusal mensubiyet değil de, dinsel mensubiyet olabilir. Keza “millet düşüncesine/bilincine” dair aynı toplum içerisinde oldukça değişken ve farklı tutumlar gözlemlenebilir; bu tutumlar ateşli kabulden şiddetli bir redde veya toptan kayıtsızlığa kadar uzanabilir.<sup>436</sup>

---

<sup>434</sup> “Onların yerini belki de Avrupa Konfederasyonu alacaktır.” **RENAN**; s. 122.

<sup>435</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 57–58.

<sup>436</sup> **WEBER**; s. 257–260.

Dolayısıyla ulusun bu neviden parametreler üzerinden irdelenmesi doğru bir sonuç vermez; bunun yerine Weber ulusu, insanların/grupların maddi çıkarları ve tutkularından hareketle tanımlamayı önerir. Weber; ulusu çözümlerken insanların saygınlık iddiaları ve maddi çıkarları ile toplumsal yaşamın bütün düzeyleri arasında sıkı bir bağ kurar. O; ulusal hareketlerin kaynağında yer aldıkları için toplumsal ve siyasal koşulları ihmal etmez, ulusçuluk ile kapitalizm arasındaki ilişkileri göz ardı etmez; ama ulus ve ulusçuluğun sadece ekonomik koşullara indirgenemeyeceğini de gösterir.<sup>437</sup> “Marxçı düşünürlerin öne sürdükleri gibi ulus, salt yönetici sınıfın çıkarları yararına kurulmuş yalın bir üstyapı değildi. Kapitalistlerin çıkarları, ulusal talep hareketini savunan bazı toplumsal grupların çıkarlarıyla çatışıyordu. Ulusa katılmak, ‘iktisadi bakımdan bağımlı’ sınıfların da benimsediği bir tutkuydu.”<sup>438</sup>

Ulusun oluşumunda çıkarı bulunan üç gruptan söz edilebilirdi: İlk grup kapitalist girişimcilerdi. Kendi yatırımlarını gerçekleştirmenin en uygun koşullarını ulus da bulan kapitalistler, ulusla birlikte edinilecek “saygınlık ülküsünün ateşiyle en çok yanıp tutuşan gruplardır.” İkincisi “özellikleri sayesinde kültür değerleri sayılan kimi değerlere özel ulaşma olanakları olan ve dolayısıyla bir kültür topluluğunun liderliğini gasp eden insanlar grubu”<sup>439</sup> olarak tanımlanan entellektüellerdir. Ulusun yaratılmasında entellektüellerin “kısmen dolaylı olarak maddi, kısmen ideolojik” menfaatleri bulunuyordu. Ulus ile kültür arasında bağ, onlara ayrıcalıklı bir statü veriyordu. Çünkü bir ulus yaratılırken, bu ulusun dayanacağı fikri temelleri kurmak ve kendi ulusların özel bir görev üstlendiği düşüncesini yaymak, özel konumları ve yetenekleri sayesinde ancak entellektüellerin yapabileceği bir işti. Bu misyonu üstlenen entellektüeller, tüm mesailerini; ulus-öncesi düşünceleri dönüştürmeye, yeni

---

<sup>437</sup> “Bu duygunun manevî gücü esas olarak ekonomik kaynaklardan gelmez. Saygınlık duygusuna dayanır.” WEBER; s. 256.

<sup>438</sup> Dominique SCHNAPPER; *Sosyoloji Düşüncesinin Özündeki İle İlişki*, Çeviri: Ayşegül Sönmezay, İBÜ Yayınları, 2005, İstanbul, s. 96.

<sup>439</sup> WEBER; s.262.

bir ulusal bellek oluşturmaya ve bu belleği küçük burjuva ve işçi sınıflarına yaymaya harcadılar.<sup>440</sup>

Ulusun yaratılmasından yararlanan üçüncü grup ise proletarya idi. Entellektüeller, bir ulusu meydana getirmenin iyi ve yararlı bir şey olduğuna kitleleri inandırdılar ve bu düşüncenin proletarya içinde de yerleşmesini sağladılar. Weber'e göre; işçi sınıfının toplumsal düzene şiddetle karşı koymaktan vazgeçmesinin başat sebebi, ulus düşüncesini ve bu düşünceyle ilgili tumturaklı söylemi benimsemesidir. Çünkü bir ulusa dâhil olmakla işçi sınıfı hem maddi avantajlara, hem de saygınlığın kaynağına varıyordu. "Piyasa, statü ve iktidar düzeninde aşağıda yer tutanlar bir ulusa katılmakla kendi saygınlıklarını ortaya koymanın birinci fırsatını yakalamış oluyorlardı: Toplumsal aidiyetleri ne olursa bütün yurttaşların ulaşabileceği bir üstünlüktü bu. Ulusal yaşama katılma olanağı veren ortak dil 'Devletin olağan temeli haline gelmiştir.' Kitleler ulusa katılmak için siyasetin dilinden konuşmak zorundaydılar."<sup>441</sup>

Böylece Weber, ulus ve ulusçuluk analizinin odağına siyaseti koyar ve ulusu devletle ilişkilendirerek tanımlar: "Mutlak bir belirsizlik taşıyan 'ulus' teriminin ardında herhangi bir nesnel öge varsa, o da siyaset alanına ilişkindir. Ulus, kendini bağımsız bir devlet biçiminde ifade edebilen bir duygu birliğidir; o halde ulus,

---

<sup>440</sup> "Milletin önemi, genellikle, ancak bir grubun özelliklerinin işlenmesiyle korunabilecek ve geliştirilebilecek kültür değerlerinin üstünlüğü ya da en azından eşitsizliği savına dayanır. Bu nedenledir ki şimdilik kısaca entelektüel diye adlandırdığımız kişilerin bir bakıma 'millet düşüncesi'ni yaymak gibi bir yazgıları vardır, tıpkı toplumda siyasal gücü elinde tutanların devlet fikrin yaymak zorunda olmaları gibi." **WEBER**; s. 262. Entellektüellerin, ulusun oluşumu sürecindeki ayrıcalıklı konumlarına Bauman da dikkat çeker: "Bölünmüş toplumun yeniden entegrasyonu, eğitilmiş, yeni medeni elitler tarafından yönlendirilmeliydi. Toplumun entegrasyonu ve yeniden üretim süreci çok fazla kendi haline bırakılamazdı... Kitlelerin eğitimi seferberliği, eşzamanlı olarak, kitlelerin kendi yetkinsizliğini deklere etmek demektir. Bu aynı zamanda '**profesörlerin diktatörlüğü**' veya '**aydınlanma despotizmi**' demektir. Ulusalılık önemli ölçüde böyle bir girişimdi." **BAUMAN**; Soil, Blood and Identity, s. 682.

<sup>441</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 97.

normal olarak kendi devletini yaratma eğilimi taşıyan bir topluluktur.”<sup>442</sup> Daha açık bir ifadeyle; ulus ile devlet birbirleriyle bağlantılıydı. Bir grubun, özerk bir devlet adına yaptığı mücadele, bağımsız bir siyasal iktidar yaratma iradesi, ulus halini alıyordu. Devlet ile ulus arasındaki bağlantı, hem devletin hem ulusun varlıklarını idamesinde açık bir şekilde gözlemlenebilirdi. Zira kurulmuş olan bir devlet dahi, yurttaşları birleştiren dayanışma duygularından destek almadığında varlığını sürdüremezdi. Aynı şekilde ulus da devlet tarafından korunmadığında kendi kültürünü koruyamazdı. Schnapper’e göre; ulusların ebediyete kadar hayatîyetlerini devam ettiremeyeceklerini ve ulusları meydana getirenin ulusçuluk olduğunu göstermesi nedeniyle Weber, çağdaş sosyologların da öncüsüdür. Weber’de önce ulusçuluğu, ardından ulusu tanımlayan şey; ulus-devlet yaratmaya yönelik tümüyle siyasal özellik gösteren iradeydi.<sup>443</sup>

Siyasi argümanlar öne çıkarılarak tarif edilmek; aslında Hobsbawm’ın deyişle “devrimler çağında, ulusun kavramının bir özelliği.” Bu bağlamda ulus, kolektif egemenlikleri kendilerinin politik bir ifadesi olan bir devlette somutlaşan bir yurttaşlar topluluğunu anlatıyordu. Nitekim Weber’den önce bu düşüncüyü dile getiren Mill, ulusu yalnızca ortak duygular taşımaları temelinde tanımlamakla yetinmez. Mill’e göre bir ulustan bahsedebilmek için; mensuplarının -ortak duygular taşımalarına ek olarak- aynı yönetim altında olmayı arzulamaları ve bunun da yalnızca kendilerinin veya içlerinden bir kesiminin yönetimi olmasını istemeleri gerekir.<sup>444</sup>

Ulusun, siyasetle ilgili olduğunu savunan bir diğer düşünür Touraine’dir. Önce ulusun modernliğine vurgu yapar Touraine: “Ulus; özel, yerel, budunsal ya da

---

<sup>442</sup> **WEBER;** s. 263.

<sup>443</sup> Weber 1910’da Alman Sosyoloji Derneği’nde yaptığı bir konuşmada ulus ile ulusçuluğu özdeşleştirir ve ulus şöyle tanımlar: “En uygun ifadesi özerk bir Devlet olan, doğal olarak onu (Devlet’i) yaratmak için gayret eden duygular mertebesinde bir topluluk.” **SCHNAPPER;** Öteki İle İlişki, s. 99.

<sup>444</sup> **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 35.

etnik aitliklerin çöktüğü ve yönetim kuralları, iletişim dizgeleri ve eğitim programları biçiminde ortaya çıkan bir ussallığın galip geldiği modern karmaşık ve değişen toplumun siyasi biçimi olarak belirlemiştir.”<sup>445</sup> Ardından iki tür ulus düşüncesinin bulunduğunu belirtir: Birincisi, aşağıdan gelen bir ulusallığa dayanan ve ulusu etnik, kültürel, dinsel ve her şeyden önce bölgesel bakımdan tanımlanmış bir siyasi topluluğun temsilcisi olarak gören yaklaşımdır. Ulus-devletin geç kurulduğu yerler için uygun görünen bu yaklaşımın, bu gibi yerler ve durumlarda dahi ulusun bir devletin isteğiyle kurulduğunu gözden ırak tutma gibi ciddi bir zaafı mevcuttur. Topluluk, ancak kendi üzerinde düşünmeye başladıktan sonra ulusa dönüşmüştür.<sup>446</sup>

İkinci ulus türü; ulusu siyasi olarak tanımlar ve bunun en uç örneği de ABD’dir. “Çünkü kıyıdaki eyaletlerin ekinsel (kültürel) türdeşliği çok farklı ülkelerden gelen göçmenler tarafından hızla denize atılmıştır.” Siyasi ulus, yukarıdan belirlenen bir ideolojiyle, ulus ve devleti o kadar sıkı bir bağla bağlar ki, devlet ve ulusu birbirine karıştırmak neredeyse imkânsız olur. Buna göre, “**devlet ulusun erkinden başka bir şey olmayacaktır, ama ulusu yaratan da devlettir;** devletin ordusudur, idari gücüdür, okuludur. Hatta ABD ve Fransa’da ulusu, evrensel değerlerin, daha doğrusu Amerikan Anayasasının ve Fransa Cumhuriyeti’nde yer alan dövizin (eşitlik, kardeşlik ve özgürlük) ortaya koyduğu evrensel değerlerin yaşama geçmiş biçimi olarak görme eğilimi epey yaygındır.”<sup>447</sup>

### c. DEUTSCH

Ulusun inşasını geleneksel toplum/modern toplum karşıtlığında çözümleyen Deutsch, ulusun tanımlanmasında toprak, dil, tarih ve sosyal miras gibi faktörlere dayanmanın sorunlu olduğunu belirtir.<sup>448</sup> Ona göre; belli bir kültürel yapı ile belli bir

---

<sup>445</sup> **TOURAINÉ;** Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 215–216.

<sup>446</sup> **TOURAINÉ;** Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 265.

<sup>447</sup> **TOURAINÉ;** Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 265–266.

<sup>448</sup> **T. K. OOMEN;** *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Polity Press, 1997, Cambridge, s. 48.

toplum arasında daima toplumsal işbölümünü ortaya çıkaran bir ilişki ve bu ilişkinin zorunlu kıldığı bir iletişim vardır.<sup>449</sup> Bu belli bir kültürel yapı üzerinde şekillenen ilişki biçimleri ve iletişim mekanizmalarıyla birbirine bağlanan insan topluluğunu “halk” olarak tanımlayan Deutsch; ulusu, halkın bir üst aşaması olarak görür ve halktan ulusa terfi etmek için iletişim kanallarının bir gelişmişlik seviyesine ulaşmasının gerekli olduğunu belirtir. İletişimin, ulusun oluşumu için yeterli olup olmadığını belirleyecek -şehirleşme düzeyi, tarımsal nüfusun çalışan nüfus içindeki oranı, okur-yazarlık oranı, gazete-kitap okuma oranı, üniversiteye giden öğrencilerin sayısı ve posta hizmetlerinden istifade eden insanların sayısı gibi- objektif kıstaslar vardır.<sup>450</sup> Buralardan elde edilecek veriler, bir toplumda toplumsal etkileşimin ve geçişkenliğin hangi düzeyde seyrettiğinin ve dolayısıyla söz konusu toplumun uluslaşma aşamasına gelip gelmediğinin net bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Eğer sanayileşme, okullaşma, ticarileşme ve iletişim araçlarında kitleleşme gibi modernitenin parametrelerinde belli bir seviyeye varılmışsa; işte o zaman ulusal kimlik kendini diğer geleneksel (örneğin etnik) kimliklerden farklılaştırıp onların üstünde bir konuma yerleştirebilir.<sup>451</sup>

Deutsch'un bu analizine yönelik eleştiriler iki noktada yoğunlaşır: Birincisi Deutsch'un, geleneksellikten modernliğe geçişte, geçişin sadece kurumsal (devlet) veya maddi (karayolları ağı, tek bir dil kullanan kitle iletişim araçları) boyutları üzerinde durması; kurumsal ve maddi tezahürlerin dışında herhangi bir ulusal duyguya atıfta bulunmamasıdır. **“Dolayısıyla buradan ulusal bilincin karakteri çıkarsanamaz.”** İkinci eleştiri ise, modernizasyonun etnik özellikleri ortadan kaldıracığı ve genellikle Avrupa'da gözlemlenen süreçte olduğu şekilde egemen grubun azınlıktaki grupları asimile edeceği biçimindeki inancını hedef alır. Buna göre Deutsch, bütün etnik grupların Avrupa ulus-devletleriyle aynı ulusal bütünleşme

---

<sup>449</sup> **Karl W. DEUTSCH; Nationalism and Social Communication**, 1953, New York-Londra, s. 60 vd.

<sup>450</sup> **DEUTSCH**; s. 71.

<sup>451</sup> **DEUTSCH**; s.99.

modelini izlemeleri gerektiğini varsayarak etnosantrik bir fikrin etkisi altında almıştır.<sup>452</sup>

#### d. ANDERSON

Anderson; Deutsch'u takip ederek iletişim süreçlerinin ulusal topluluğun yaratılmasında belirleyici olduğunun altını çizer. Anderson; ulusal topluluk fikrinin insanlar arasında soyut bağ kuran matbaa ve kitle iletişimi sayesinde geliştiğini savunarak, modern dönemde kitlelerin yazılı eserlere ulaşmasını kolaylaştıran yayıncılık tekniklerinin gelişmesi, yani kapitalist bir yayıncılığın ortaya çıkmasını üzerinde özellikle durur.<sup>453</sup> Anderson'a göre kapitalist girişimin nispeten eski biçimlerinden biri olan kitap yayıncılığı 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, gerek az sayıdaki Latince okur yazara seslenen pazarın doygunluğa ulaşması, gerek Avrupa'daki nakit sıkıntısı sebebiyle ciddi bir darboğaza girdi. Bu durum kapitalist yayıncıları, daha çok halk dillerinde basılmış ucuz edisyonların perakendeciliğine yöneltti.<sup>454</sup>

Kapitalizmin halk dillerinin yaygınlaşmasında yarattığı devrimci etki üç yoldan ulusal dillerin temellerini attı. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, Latincenin altında ama konuşulan halk dillerinin üzerinde bir düzeyde birleşik bir mübadele ve iletişim alanı yaratmak oldu. Böylece konuşma dilinde birbirlerini anlamakta zorlanan ve hatta anlaşılamayan çok sayıdaki Fransızcalar, İngilizceler, İspanyolcalardan birini bilenlere yazı üzerinde, baskı ve kâğıt aracılığıyla anlaşabiliyorlardı. “Bu süreçte bir yandan kendi dil alanları içinde yer alan yüzbinler

---

<sup>452</sup> JAFFRELOT; s. 56–57.

<sup>453</sup> “ (ulusun popüler olmasında)... rol oynamış etkenler besbelli ki çok karmaşık ve çeşitlidir. Ama önceliğin kapitalizme verilmesi için önemli gerekçeler var.” **Benedict ANDERSON; Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çeviri: İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993, İstanbul, s. 52.

<sup>454</sup> ANDERSON; s. 53–54.

ya da milyonlarca insanın farkına varırken, aynı zamanda yalnızca o yüzbinler ya da milyonların bu şekilde kendileriyle aynı alana ait olduğunun da farkına vardılar. **Yayın aracılığıyla bağlı oldukları bu okur-yoldaşlar, kendi dünyevi, tikel ve görünür görünmezlikleriyle ulusal olarak hayal edilen cemaatlerin nüvelerini biçimlendirdiler.**<sup>455</sup>

İkinci olarak kapitalist yayıncılık dile bir sabitlik kazandırdı. Bu sabitlik de, uzun vadede, öznel millet kavramları için son derece merkezi bir rol oynayan **“kadimlik”** fikrinin inşa edilmesine katkıda bulundu. Üçüncüsü, kapitalist yayıncılığın eski halk dillerinden farklı bir iktidar dili yaratmasıdır. Bazı lehçelerin yayın diline daha “yakın” olmaları, onların bu avantajdan yoksun olan lehçeler üzerinde hâkimiyet kurmalarına neden oldu. Hem yayın dillerinin sabitlik kazanması, hem de diller arasında statü farklılaşmalarının meydana gelmesi, teknoloji ve insanların dilsel çeşitliği arasındaki etkileşimlere bağlı olarak hız kazanan kapitalizmin bilinçsiz süreçlerin bir sonucuydu. Ama bu sonuç bir kez ortaya çıktıktan sonra taklit edilebilir ve “duruma uygun olduğu takdirde Makyavelci bir ruhla bilinçli olarak sömürülebilir bir model halini aldı.”<sup>456</sup>

Anderson’un muhakemesi; kapitalizm, teknoloji ve insanların dilsel çeşitliliğe olan mahkûmiyetlerinin birbiriyle buluşmasının yeni bir cemaat tarzının (ulusun) hayal edilmesini mümkün kıldığı ve bu yeni tarzın modern ulusların temel şeklini hazırladığı söylenerek özetlenebilir. Bu bağlamda ulus; **“hayal edilmiş bir siyasal topluluktur –kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir.”**<sup>457</sup> Ulus; üyelerinin zihninde –ki o üyelerin büyük bir kısmı birbirini tanımayacak ve birbirleri hakkında hiçbir şey işitmeyecektir- hepsinin toplamının hayali olarak yaşamaya devam ettiği için, hayal edilmiştir. Ulus, hayali çeşitli özellikleri ihtiva eder: Her şeyden önce ulus, **sınırlı** olarak hayal edilir; çünkü hiçbir ulus kendini insanlığın tümüyle özdeşleştirmez.

---

<sup>455</sup> ANDERSON; s. 60.

<sup>456</sup> ANDERSON; s. 61.

<sup>457</sup> ANDERSON; s. 20.



Keza ulus, egemen olarak hayal edilir. Keza ulus **egemen** olarak hayal edilir; zira kavram, Aydınlanma'nın ve Devrim'in, kutsal hanedanlık mülklerinin meşruiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda doğmuştur. Yine ulus **cemaat** olarak hayal edilir; çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlikleri perdelemenin yolu, ulusu derin ve yatay bir yoldaşlık fikrinin üzerine oturtmaktır. "Son iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın, birbirlerini öldürmekten çok, böylesine sınırlı hayaller uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, son kertede bu kardeşlikti."<sup>458</sup>

Anderson'un teorisi iki bağlamda kritik edilir: İlkin Touraine, özellikle Avrupa'da yaşamlarını çok uzun sürdürmüş ve yerel toplum ve kültürlerin, görece kendi içlerine kapalı kalmış olmalarına rağmen birtakım uluslar oluşturabildiğini belirterek Anderson'a karşı çıkar.<sup>459</sup> İkinci olarak Connor, ulusların oluşumunda kitle iletişim araçlarının mutlak yapıcı etkisinin bulunmadığını, bazı durumlarda bozucu bir işlev de görebildiğini belirtir. Buna göre iletişim araçlarındaki gelişmenin ve daha fazla sayıda insanın bunlardan faydalanmasının her zaman benzeşmeye değil farklılaşmaya da neden olabilir. Nitekim Connor'a göre; iletişim ve ulaşım araçlarındaki ilerlemenin, grupların üyelerinin kendileriyle ötekiler arasında var olan farklılıklardan daha fazla haberdar olmalarını sağlayarak kendi kültürel bilinçlerinin artmasına katkıda bulunduğunu göstermiştir.<sup>460</sup>

#### e. GELLNER

Gellner öncelikle, bir ulusun üyesi olmanın insanlığın doğuştan sahip olduğu bir özelliği deyimlemediğini belirterek işe başlar. Ona göre ulus evrensel bir zorunluluğun sonucu değildir, "**ulusları insanlar yaratır; uluslar insanların kendi**

---

<sup>458</sup> ANDERSON; s. 22.

<sup>459</sup> Alain TOURAINE; *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz*, Çeviri: Olcay Kunal, YKY, 2002, İstanbul, s.264.

<sup>460</sup> JAFFRELOT; s. 57.

**inanç, sadakat ve dayanışmalarının ürünüdür.”<sup>461</sup>** Nasıl devletlerin oluşumu birtakım koşullara bağlıysa, uluslar da ancak uygun şartların biraraya gelmesiyle oluşabilirler. Ulusun oluşumunu imkânlı kılan şartlar ise moderniteyle birlikte var olduğundan, ulus ile modernleşme birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Gellner, insanlık tarihinin tarım öncesi-tarım ve sanayi dönemi olmak üzere üç safhadan geçtiğini belirtir. Tipik bir tarım toplumu, nüfusun küçük bir azınlığını oluşturan okur-yazar bir yönetici sınıf ile doğrudan tarım üreticilerinin yani köylülerin oluşturduğu büyük bir yönetilen sınıftan müteşekkildi. Bu topluma rengini veren birkaç özellik vardı: İlk olarak, yöneticiler ile yönetilenler arasındaki eşitsizlik ve ayrımın elden geldiğince abartılmasıdır. Eşitsizliklerin altı özellikle çizilir, mutlaklaştırılır, dışsallaştırılır; böylece eşitsizlikler doğallaştırılır, hatta güçlendirilip makbul hale getirilir.<sup>462</sup> İkincisi, gerek yöneticiler ile yönetilenler arasındaki, gerek yönetimi ve yönetilenleri oluşturan çeşitli alt tabakaların kendi aralarındaki kültürel farklılaşmanın ısrarla korunmasıdır. Tarım toplumunda çabalar kültürel bütünleşmeden çok kültürel farklılaşmaya dönüktür. Farklılaşmanın olmadığı yerlerde sistem bunu kendisi yaratır ve güçlendirir. Zira her çeşit tabaka, biçiminde ne kadar farklılaşırsa, aralarındaki sürtüşme ve muğlâklık da o derece az olur. Böylesi bir düzende neredeyse hiç kimsenin kültürel türdeşliğin yerleşmesinde bir çıkarı yoktur. Devlet sadece vergi toplama ve barışı sağlamayla ilgilidir; onun tebaası olan topluluklar arasında bir iletişim kurmada herhangi bir menfaati yoktur.<sup>463</sup> Toplumdaki tabakaların farklılıklarının mutlaklaştırılması ve bu tabakalar arasında bir kültürel bütünleşmenin olmaması nedeniyle tarım toplumu, toplumsal rollerin hep aynı kaldığı sabit bir toplumdur.

Tarım toplumundan sanayi toplumuna nasıl geçildiği, sonsuza dek sürecek bir muammadır; bu karışık bağlantıları olan bir süreçtir ve bu karmaşık süreci tüm yönleriyle açığa çıkarabilmenin mümkünü yoktur. Ancak bir kez oluştuktan sonra

---

<sup>461</sup> GELLNER; s.28.

<sup>462</sup> GELLNER; s. 36–37.

<sup>463</sup> GELLNER; s. 35–36.

sanayi toplumunun nasıl işlediğine ilişkin modeller ortaya konabilir. Bu bağlamda sanayi toplumu **akılcılık** üzerine bina edilir ve akılcılığın genel ruhu içinde yer alan **düzenlilik ve randıman** ile işler. Akılcılık her şeyin yeniden düşünmeye açık olduğunu varsayar; düzenlilik ve randıman ise ekonomik büyümeye ve üretim artışına neden olur. Böylece sanayi toplumu “kendiliğinden sürekli büyüme ile beslenen ve buna dayanan tek toplumdur ve bu büyümenin sürekli bir gelişmeye yol açması beklenir. Tahmin edileceği gibi ilerleme ile sürekli gelişme kavramı ve idealini yaratan ilk toplum da gene sanayi toplumudur.”<sup>464</sup>

İlerleme ve gelişme, işgücündeki sabitlik ve toplumsal rollerin yapısında varolan istikrar ile bağdaşmıyordu. İşgücünün akışkan, dolayısıyla toplumsal rollerin de değişebilir olması gerekiyordu. Gellner’e göre sanayi toplumunun ekonomik yapısını sürdürülebilir kılan bu gereklilik, tek, birleşik ve merkezileştirici bir eğitim sistemini dayattı. Bu eğitim sistemi, modern toplumu kendinden önceki toplumlardan ayıran iktisadi projenin yayılmasını temin edecekti. Eğitim ile edinilecek kültür; sanayi toplumunun insanının yurttaşlığa girmesini, saygınlık kazanmasını ve toplumsal yaşama tam katılımını sağlayacaktı.<sup>465</sup>

Ulusçuluk, ulusal talepler ezeli ve ebedi olduğu için değil, sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermek için böylesi bir ortamda doğdu. “Ulusçuluk karmaşık ve sürekli, zincirleme ilişkiler içinde sürekli değişen belirli bir tür işbölümünden kaynaklanmaktadır.”<sup>466</sup> Daha açık bir söyleyişle; Gellner’e göre ulusalcılık, modernizasyonun bazı özgün yönlerinin kaçınılmaz ve en azından doğal bir sonucudur ve sanayi toplumunun ortaya çıkmasıyla bağlantılı bir durumdur.<sup>467</sup> Geçmişteki tarım toplumlarının aksine, modern toplumlar insanların hareketli olmasını ve herkesin yüksek bir teknik yetenekle donatılmasını gerektiriyordu. Daimi ve hızlı bir değişim yaşanan ekonomik yaşamda, insanların her işi yapabilecek

---

<sup>464</sup> GELLNER; s. 52.

<sup>465</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 428.

<sup>466</sup> GELLNER; s. 55.

<sup>467</sup> GIEBERNAU; s. 120.

durumda olabilmeleri için ise, hepsinin aynı genel ve evrensel “büyük kültüre” katılması şarttı.<sup>468</sup> Bu kültürü/eğitimi iki nedenden ötürü ancak devlet verebilirdi: İlk neden, modern toplumun işleyişinde gerçekten de etkin bir rol oynayan standartlaşmış, evrensel ve örgün eğitimin ancak devletin üstlenebilecek olmasıydı. İkincisi ise, bu kadar asli ve önemli bir işlevi denetim altında tutabilecek tek yapının da devlet olmasıydı.<sup>469</sup>

Sanayi toplumunun ekonomik mantığının yeni bir kültüre gereksinim duyması ve bu kültürün de ancak devlet tarafından yüklenilebilmesi, devletin kültürel türdeşliğe gitmesini zorunlu kıldı. Bu meyanda ulusçuluk kasten türdeşliği dayatmış değildir; aksine türdeşliğe duyulan nesnel ihtiyaç ulusçuluk olarak yansımıştır. Zira modern sanayi devleti ancak hareketli, okur-yazar, standart bir kültüre sahip ve birbirlerinin yerini tutabilecek bir insanlar topluluğuyla işlerlik kazanabiliyorsa; bu takdirde bu özellikleri taşımayanların türdeş bir kültürden/eğitimden geçirilmesi kaçınılmaz olur. Bir toplumda çok sayıda kültür mevcuttur; bunlardan sanayi toplumunun gereklerini karşılamakta en mahir olanı “üst-kültür” haline gelir ve bu kültür eğitim yoluyla insanlara kazandırılır. Dolayısıyla ulusçuluk; aslında önceleri halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına alt kültürlerin hâkim olduğu bir toplumda genel anlamda bir üst kültürün zorla dayatılmasıdır.<sup>470</sup>

Bu dayatılan üst kültürün derinliğine içselleştirilmesi için en uygun siyasi örgütlenme tip ulus-devlettir. Bunu belirleyen şey, savunmanın ve ekonominin baskılarından ziyade eğitimin sürecinin gerekleriydi. Ulusçu talepler, ekonominin sürekli gelişmesine ilişkin zorunluluklara ortaya çıkıyor. Ulus, sonsuz ekonomik büyümeyi hedef alan modern toplum örgütlenmesinin ortaya çıkardığı sorunlar karşısında en iyi siyasal çözümdü.<sup>471</sup> Bu itibarla, Gellner’e göre; ulusçuluk ulusların bir ürünü değil, tam tersine “ulusları meydana çıkaran ulusçuluğun kendisidir”; zira

<sup>468</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 428.

<sup>469</sup> GELLNER; s. 76.

<sup>470</sup> GELLNER; s. 107.

<sup>471</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 429.

ulusçuluk önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıda kültürün içinden bir seçim yapar ve onları çoğunlukla tamamen dönüştürür.<sup>472</sup>

Kısacası Gellner bir yandan ulusçuluğun bağımsız bir devlete önceden varolan bir ulus kazandırma iradesi olmadığını belirtmiş, bir yandan da ulusun, derebeylik toplumunun veya küçük prensliklerin alabildiğine dar kurumsal çerçevesi içinde kalkınamayacak bir ticaret ve sanayi toplumunun siyasal düzenlenim biçimi olarak yeniden oluşturulması olduğunu göstermiştir. Bu yaklaşım; ulusları daha çok çeşitlilik içeren ve daha iyi bütünleşmiş modern topluluklar olarak ortaya çıkaran modernlik olduğuna ve ekonomik değiş-tokuşlarla ulusal bütünleşme arasında modernleşme sürecinde yaşanan bir birliğe işaret eder.<sup>473</sup>

#### **f. HOBBSAWM**

Gellner'in argümanlarının izleyicisi olan Hobsbawm, ulusun modern dönemin bir yapıtı olduğu konusunda çok nettir: **“Modern ulusun ve onunla bağlantılı her şeyin temel karakteristiği, modernliğidir”**<sup>474</sup> Ona göre; ulusun, tarihten de eski olacak kadar doğal, temel ve kalıcı olduğuna dair fikir, toplumlarda çok büyük bir onaya sahiptir. Ancak ne denli yerleşmiş olursa olsun bu görüş doğru olarak kabul edilemez. Çünkü ulus, insanlık tarihinin asli ve değişmez bir toplumsal birimi değildir; aksine özgül ve tarihsel bakımdan yakın bir döneme aittir. “Ulus, belli bir modern teritoryal devletle -yani ulus-devletle- ilişkilendirildiği kadarıyla bir toplumsal birimdir, bununla ilişkilendirilmedikçe milleti ve milliyeti tartışmanın hiçbir yararı yoktur.”<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> GELLNER; s. 105.

<sup>473</sup> TOUARINE; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 279.

<sup>474</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 29.

<sup>475</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 24.

Hobsbawm, Gellner'e paralel olarak, ulusların bir sosyal mühendislik inşa sürecinin sonucunda ortaya çıkan yapay bir ürün olduğunu bildirir. Her ne kadar ulusların, devletleri ve ulusçuluğu yarattığı düşüncesi daha geniş bir kabule sahip olsa da, gerçek bunun tam tersidir. Ulus, icat edilmiştir ve icadı gerçekleştiren de ulusçuluk (milliyetçilik) düşüncesidir. Hobsbawm milliyetçiliği, Gellner'in tanımlamasında olduğu gibi, **“esasen politik birim ile milli birimin uyumluluğunu gösteren bir ilke”** anlamında kullanır.<sup>476</sup> Ancak milliyetçiliğin nasıl daha iyi anlaşılacağı konusunda Hobsbawm, Gellner'den farklılaşır. Milliyetçilik analizinde Gellner, bu düşüncüyü üreten ve eyleme geçiren aydınlara ve liderlere odaklanırken; Hobsbawm ise milliyetçiliğin hedefi ve muhatabı olan sıradan insanlara yönelir ve onların gözünde “ulus”u neyin ifade ettiğini ortaya çıkarmanın, güçlüklerine rağmen daha yararlı olduğunu düşünür. Hobsbawm'a göre; milliyetçiliğin **tepelerde** (düşünürlerin fikirlerinde, önderlerin aktivitelerinde) oluşturulduğu doğrudur; ama onun tam manasıyla anlaşılabilmesi için **asağıdan** bir bakışa ihtiyaç vardır. Milliyetçiliği ortalamayı oluşturan insanların varsayımları, umutları, ihtiyaçları, özlemleri ve çıkarları temelinde analiz etmek gerekir, aksi takdirde bu kavramın tüm yönleriyle kavranabilmesi mümkün olmaz. “Benim Gellner'in yapıtına yönelik ciddi bir eleştirim varsa, o da tercih ettiği tepeden modernleşme perspektifinin, asağıdan değerlendirmeye yeteri kadar önem verilmesini güçleştirmesidir.”<sup>477</sup>

Hobsbawm ulusu yarattığını iddia ettiği milliyetçiliği, Doğu ve Orta Avrupa halklarının devlet olma özlemini inceleyen Miroslav Hroch'un araştırmalarından hareketle açıklamaya girişir. Hroch'un çalışmalarında dikkatleri cezbeden iki nokta vardır: İlki Hroch'un, “milli (ulusal) bilincin” bir ülkenin sosyal grupları ve yörelerinde eşitsiz biçimde gelişmesine ve bu yöresel çeşitlilik ile bu çeşitliğin nedenlerinin geçmişte özellikle görmezden gelinmesine yaptığı vurgudur. İkincisi ise Hroch'un, milliyetçiliğin ve milli hareketlerin tarihini üç aşamaya ayırarak

---

<sup>476</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 23.

<sup>477</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 25.

incelemesidir. Hobsbawm, bu üçlü ayrımın, kendi fikirlerini somutladığını belirtir ve aynen benimser.<sup>478</sup>

Buna göre ilk ortaya çıktığı anda -yani 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyılın başlarında- milliyetçilik, kapsayıcı, bütünleştirici ve dönüştürücü bir siyasal dili ifade ediyordu. Dönemin milliyetçiliği “ulus”u, “devlet” ve “halk” kavramlarıyla özdeş görüyordu. Millet=Devlet=Halk formülasyonu son derece işlevseldi: Çünkü bu hem –devletin yapısı ve tanımı artık belli bir toprakla parçasıyla irtibatlandırıldığından- ulusu belli bir toprak parçasına bağlıyordu, hem de böylece çok sayıda ulus-devletin oluşmasına cevaz veriyordu.<sup>479</sup> Fakat burada temel bir problem vardı: Avrupa’da 19. yüzyılın başlarında çok az sayıda ulus-devlet varolduğundan, Avrupa halklarından hangilerinin bir devlet aşamasına ulaşacakları ve varolan devletlerden hangisinin “ulus” niteliğini alacağı, zihinleri meşgul eden bir sorundu. **“Bütün devletlerin milletlere, bütün milletlerin devletlere denk düşmeyeceği açık gibi görünüyordu.”**<sup>480</sup> Bir halkın millet olarak vasıflandırılması ve devlet kurmaya hak kazanması için, belli bir eşiği geçmesi lazım geliyordu. Bu eşiğin geçilmesini sağlayacak üç kriter vardı: İlki milletin mevcut devletle tarihsel bağı ya da oldukça eskiye dayanan ve yakın döneme uzanan geçmişle bağıydı. Milletin devletle özdeşleşmesi; yabancıların, o ülkedeki biricik halkın o devlete-halka ait olanlar olduğunu düşünmesini sağlıyordu.<sup>481</sup> İkincisi, yazılı bir milli edebi ve idari dile sahip olan, çoktandır yerleşiklik kazanmış bir kültürel elitin varlığıydı. “İtalyan ve Alman halklarının özdeşleşebilecekleri tek bir devlet olmadığı halde, millet olma iddialarının temeli buydu.”<sup>482</sup> Üçüncüsü ise, kanıtlanmış bir fetih yeteneğinin olmasıydı. Zira bir halkın kollektif bilincine varabilmesinin en iyi yolu, onun emperyal bir halk olmasıydı.<sup>483</sup>

---

<sup>478</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 26.

<sup>479</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 35.

<sup>480</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 40.

<sup>481</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 55.

<sup>482</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 55.

<sup>483</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 56.

İkinci aşamasında (1870–1914) milliyetçilik ilk aşamadakinin tersi bir yöne savrulur; içerici ve bütünleştirici vasfını kaybeder, dışlayıcı ve ayırıcı bir nitelik edinir. Bu dönemin milliyetçiliği, ulusu, siyasi yapı ve devlete dayanarak değil, etnik ve dilsel kimlikleri merkeze alarak tanımlar.<sup>484</sup> Milliyetçiliğin hem içerik değiştirmesinin (politik sağa doğru kayıp tutuculaşması) hem de eski döneme nazaran hız kazanmasının nedeni, dönemin toplumsal ve politik değişimleridir. Toplumsal düzeyde üç önemli gelişme yaşandı: (a) Modernitenin saldırısıyla tehdit altında kalan geleneksel grupların direnişi, (b) gelişmiş Ülkelerin şehirleşen toplumlarında artık hızla büyüyen yepyeni ve tamamen geleneksel olmayan sınıflar ve katmanların ortaya çıkışı ve (c) dünyanın her tarafındaki çeşitli halkların –hem yerlilere hem de öteki göçmenlere göre yabancı olan ve birarada yaşama alışkanlığı ve geleneği bulunmayan grupların- diasporalarını olumsuz yönde etkileyen eşine rastlanmadık göçler.<sup>485</sup> Bu gelişmeler, ulusların “hayali” veya “gerçek” topluluklar olarak icat etmenin yepyeni modellerinin geliştirilebilmesi için geniş zemin yarattı ve politik arenada da ifadesini buldu. Modernleşmeyle dezavantajlı konuma düşen gruplar tepkilerini milliyetçilik aracılığıyla dışa vurdular; içinde buldukları şartların olumsuzluğunu kendi kimliklerini yansıtan bir devletin olmamasına ve kendilerinden olmayan yöneticilerin yönetimi altında bulunmalarına bağladılar.<sup>486</sup> Milliyetçilik, bu gayri-memnunlar kitlesine bir devlet ve o devletin getireceği avantajları vaat ettiğinden, özellikle küçük burjuvazinin ve alt-orta sınıfların gözünde vazgeçilmez bir değere sahip oldu. “O ana kadar bir devlete sahip olamamışlarsa bile, milli bağımsızlık onlara layık olduklarını hissettirecekleri bir konum kazandıracaktı.”<sup>487</sup>

---

<sup>484</sup> **HOBSBAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 130.

<sup>485</sup> **HOBSBAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 133–134.

<sup>486</sup> “Milliyetçiliğin politika alanına girişi için bütün gerekli olan, kendilerini hangi şekilde olursa olsun Ruritanyalı olarak gören ya da başkalarınca da öyle görülen insan gruplarının şöyle bir argümana kulak vermeye hazır olmalarıydı: Ruritanyalıların huzursuzluklarının kaynağı, bir bakıma, diğer milliyetler tarafından ya da o milliyetler karşısında Ruritanyalı olmayan bir devlet veya yönetici sınıf tarafından aşağılanmalarından kaynaklanıyordu.” **HOBSBAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 134.

<sup>487</sup> **HOBSBAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 147.



Hobsbawm'ın "milliyetçiliğin zirve noktası" biçiminde adlandırdığı üçüncü aşamada (1918–1950) milliyetçilik, politik sağın etki alanından sıyrıldı ve anti-faşist bir içerikle harmanlandı. Bu içerik değişiminin arka planında iki faktör rol oynadı: İlki, 1. ve 2. Dünya Savaşları'nın ardında çizilen sınırlarla oluşturulan devletlerin bir "**milletler hapishanesi**" niteliğinde olmaları ve bu hapishaneden kurtulmak için yürütülen bağımsızlık mücadelelerinin kaçınılmaz bir şekilde milliyetçi motifleri kullanmasıdır.<sup>488</sup> İkincisi ise, sol hareketlerin, milli ve yurtsever duyguyu yeniden sahiplenmesindeki olağanüstü başarısıdır. Hobsbawm'a göre; söz konusu tarihlerde milliyetçilik, dışlayıcı, her şeyi tüketen ve her şeyin üstünde bir politik buyruk olarak algılanmıyordu. Milliyetçilik; milli kimlik ve yurtseverlik duygusunun büründüğü bir biçimdi. Kendisini bütün diğer politik ve toplumsal kimlik biçimlerinin yerine koyan dışlayıcı milliyetçilik ile bütün diğer politik kimliklerin yeşerdiği toprağı oluşturan milli/yurttaşın toplumsal bilinci birbirinden farklıydı. "Bu anlamıyla sınıf ve millet birbirinden kolayca ayrılamazdı. Sınıf bilincinin pratikte kamusal-milli bir boyutunun, kamusal-milli-etnik bilincin de toplumsal boyutlarının olduğunu kabul edersek, 1. Savaş'tan sonraki Avrupa'da işçi sınıflarının radikalleşmesinin, onların potansiyel milli bilinçlerini de kuvvetlendirmiş olması pekâlâ mümkündür."<sup>489</sup> Böylece milliyetçilik, güçlü biçimde solu çağrıştırmaya başladı. Ayrıca sömürge karşıtı mücadeleler çeşitli biçimlerde uluslar arası solla bağlantılı olduğundan, milliyetçilik ile sol arasındaki çağrışım daha da kuvvetlendi.<sup>490</sup>

Hobsbawm, bugünün dünyasında milliyetçiliğin giderek gerileyeceğini söyler. Gerçi Doğu Bloku'nun dağılmasıyla çok sayıda ulus-devletin piyasaya çıktığı bir zamanda ulus-devletin ideolojisi olan milliyetçiliğin etkisinin azalacağını söylemek çelişki görünebilir. Ama Hobsbawm birkaç nedenden ötürü milliyetçiliğin tavsamasını beklemenin anlamlı olacağı kanaatindedir. Bunlardan milliyetçiliğin

---

<sup>488</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 159–167.

<sup>489</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 172.

<sup>490</sup> Hobsbawm, özellikle 1945ten sonraki bağımsızlık talep eden ve sömürgecilikten kurtulma yanlısı olan hareketlerin, tartışma götürmez biçimde sosyalist/komünist anti-emperyalizme özdeşleştiğini; 1930'lardan 1970'lere kadar egemen milli kurtuluş söyleminin, özellikle Komitern Marxizmindeki gelişmeleri yansıttığını ileri sürer. **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 175 vd.

tekrardan dışlayıcı, bölücü ve homojenleştirici bir karakter edinmesidir. Oysa “180 devlet içinde herhalde en fazla bir düzine devletin kendi yurttaşlarının gerçek anlamda tek bir dinsel ya da etnik grup duygusuyla özdeşleştiklerini iddia edebileceği bir dünyada, homojenliğin sağlanmasının öngören milliyetçilik yalnızca istenilmeyen bir şey olarak kalmamakta, aynı zamanda büyük ölçüde kendi kendini yok eden bir niteliğe bürünmektedir.”<sup>491</sup> İkincisi, dünyanın ekonomik ve toplumsal düzeninin değişmesiyle birlikte, milliyetçiliğin kendinden yararları gerçekleştirme kudretinden mahrum olmasıdır.<sup>492</sup> Üçüncüsü ise, dünya çapında yaşanan dönüşümün etkisiyle, “eski milletlerde bile bir milli bilinç krizinin” yaşanmasıdır. 19. yüzyılda Avrupa’da milli bilinç, Halk-Devlet-Millet-Hükümet boyutlarıyla tanımlanır ve teorik düzeyde bu dört öge birbiriyle çakışırdı. Pratik düzeyde devlet ve hükümet politik ölçütlerle, halk ve millet ise ağırlıklı hayal edilmiş ve zaten hayali olan topluluğun yaratılmasına katkıda bulunan politika öncesi öncüllerle belirlenirdi. Keza politika, daima bu tür politika öncesi öğeleri devralmaya ve onu amaçları doğrultusunda bir kalıba dökmeye meyilliydi. Dört öge arasında organik bir bağ olduğu farz ediliyordu. Oysa bu, tarihsel ya da köklü bir geçmişe sahip büyük devletlerde artık mümkün değildir.<sup>493</sup>

Bütün bunlar, dünya politikasında milliyetçiliğin halen en ön planda yer almadığı anlamına gelmez. Ancak Hobsbawm’ın tezi; “milliyetçilik açıkça ön planda yer almasına rağmen, tarihsel bakımdan daha önemsiz olduğu yönündedir. Milliyetçilik artık, söz uygun düşerse, 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başında temsil ettiği söylenebilecek kadar global bir politik program değildir.”<sup>494</sup> Milliyetçilik 19. yüzyılın geçer akçesi olduğundan bu yüzyıl bir nevi “millet inşa etme tarihi olarak

---

<sup>491</sup> **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 218.

<sup>492</sup> “Klasik ayrı milli devlet kurma özleminin güçlü olmasının beklenebileceği bölgelerde bile, etkili kayıplar ya da bölgeselleşme, bu gelişmeye set çekmiş ve hatta tersine çevirmiştir.” **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 219.

<sup>493</sup> Bu iddiayı örnekleyen Federal Almanya Cumhuriyeti’nde yapılan bir kamuoyu araştırmasını verileri için bakınız: **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 220–222.

<sup>494</sup> **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 223.

yazıldı. Fakat 21. yüzyılda sönmüneceğinden bu dönemin tarihi “kaçınılmaz biçimde ya politik, ya ekonomik, ya kültürel, hatta ya da dilsel temelde tanımlana geldiği için artık ‘milletler’ ve ‘milli devletler’ sınırlarına hapsedilmeyecek bir dünya tarihi olarak yazılacaktır... **Milletler ve milliyetçiliğin bu tarihte bir yeri olacaktır ama ikincil düzeyde ve genellikle ufak rollerle.**”<sup>495</sup>

### **g. SCHNAPPER**

Schnapper, her siyasal birimin iç ve dış olmak üzere ikili bir işleve sahip olduğunu belirtir. Siyasal birimler **içte**, içlerine aldıkları halkları kapsamak; **dışta** ise kendini bir aktör olarak kabul ettirmek için egemen olmak durumundadır. Diğer siyasal birimler gibi ulus da bu iki işlevi üstlenir; ama onun özgüllüğü, **“halkları, varlığıyla devletin içteki ve dıştaki etkinliğini meşru kılan bir yurttaşlar cemaati”** şeklinde kapsamasıdır.<sup>496</sup> Schnapper, her şeyden önce etnik grup ile ulusu birbirinden ayırt etmek gerektiğini söyler. Etnik grubun çoğu kez “ulus” ile aynı manada kullanılmasının iki nedeni vardır: Birincisi, etnik grup olarak adlandırılan şeyin, 13. yüzyıldan ta çağdaş demokratik ulusun doğuşuna kadar geçen uzunca sürede “ulus” diye tanımlanmış olmasıdır. İkincisi ise, modern ulusların, bu ortaçağ “uluslarının(etnik gruplarının)” sınırlarını olmasa bile, en azından duygularını ve ilk devlet kurumlarını miras almalarıdır.<sup>497</sup> Ancak bunlar, ulusların, etnik gruplardan çok daha başka bir tarihsel ve siyasal gerçeklik oldukları gerçeğini gölgelemez. Ulus, etnik gruptan farklıdır; “ulus, modern Batı dünyasının akılcılaşması ve bürokratikleşmesi süreçlerinden ve daha genel olarak toplumsallaşma sürecinden doğmuş tarihsel bir oluşumdur. Ulus-devlet ise çıkar çatışmalarını ve etnik tutkuları denetim altında tutar. Bu anlamda ulus, Batı modernliğinin özgüllüklerinden biridir.”<sup>498</sup>

---

<sup>495</sup> **HOBBSBAM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 223–224.

<sup>496</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 32–33.

<sup>497</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 33.

<sup>498</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 93.

Schnapper, ulusun; dil, din veya kan birliği ile eşdeğer görülemeyeceği hususunda Weber ile aynı doğrultudadır. Ona göre ulus, toplumlarla, varlığı içteki ve dıştaki etkinliğini meşru kılan bir yurttaşlar cemaati şeklinde bütünleşir. Ulusun aracı olan devlet etkinliğini, hem toplumlara yurttaşlık aracılığıyla bütünleştirmek (iç bütünleşme süreci), hem de siyasal ulus-birimlerin dünyasında eylemde bulunmak (dış boyut) için sürdürür. **İç bütünleşme süreci**, uzun bir süreçtir ve ulus bu bütünleşme sürecinin ürünüdür.<sup>499</sup> Yurttaşlar cemaatine uygun bir bütünleşmenin gerçekleşebilmesi ve içselleştirebilmesi, elverişli toplumsal ve ekonomik koşullarının varlığına ihtiyaç gösterir ki, bunu sağlayan modernleşmedir. Modern dönemde ulus; bireylerin ulus dışındaki tarihi, dini, iktisadi veya kültürel mensubiyetlerine olan sadakatlerinin üstüne çıkarak kendini var eder. Schnapper'in sözleriyle "ulus kendini, yurttaşlık yoluyla tikel mensubiyetleri aşma ve yurttaşı, somut belirginliklerinin dışında hiçbir tikel kimliği ve niteliği olmayan soyut bir birey şeklinde tanımlama iddiasıyla ifade eder."<sup>500</sup> Yurttaşlık, insanları sahip oldukları değişik türdeki kimliklerden arındırmayı ve homojenleştirmeyi hedefleyen, modern dönemin dayatılan bir özelliğidir. Bu sebeple, dayatıcı bir vatandaşlık üzerinde yürütülen bütünleşme, anlayışlı ve mutedil bir süreç olmaz. Aksine ulusal bütünleşme süreci genelde, hem içte (siyasal ve kültürel özelliklerin indirgenmesi nedeniyle) hem de dışta (savaşlar yoluyla) şiddetin hüküm sürdüğü bir süreç olmuştur. Fakat hiçbir siyasal oluşum, sadece şiddetin varlığıyla kendini, sürekli kılmaz. Demokratik ulus oluştuğunda bu ulus-devletin kendine özgüliğü, eylemin yurttaşlar cemaatince meşru kılınmasındadır.<sup>501</sup>

İç bütünleşme süreci, ulusun **dış boyutları ve etkinliğiyle** bağlantılı düşünölmelidir. Bir kere siyasal bir birim olduğu oranda ulus, diğer siyasal ulus-birimlerince tanımlanır. Ayrıca dış etkinliği, iç bütünleşme sürecine direkt etki eder.

---

<sup>499</sup> "Ulusu, toplumbilimsel terimlerle, toplumun siyaset aracılığıyla bütünleşmesi süreci –ya da 'sistematik' bütünleşme- şeklinde inceleyebiliriz ki, bu tanımsal olarak tamamlanmamış bir süreçtir." **WEBER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 44.

<sup>500</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 55.

<sup>501</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 46.

Bir ulusun dışarıda diğer uluslara kendi iradesini dayatma isteği veya diğer ulusların dayatmalarını engelleme çabaları hesaba katılmadan iç bütünleşme sürecini anlamak çok zorlaşır. “Ulusun vasıflarından biri olan egemenliğin iki anlamı vardır: Bir, egemenlik sınırları içinde bulunan topluluklara uygulanan baskıdır; iki, egemenlik ulusların birliği diye adlandırılan düzene –yani siyasal birimler/uluslar arası ilişkilere yapılan müdahaledir.<sup>502</sup> Egemenlik iddialarının çatışması, savaşların çıkmasına neden olur. Savaşlar genelde iki sonuç yaratırlar: İlki, her ulus-birimde savaşlar, devlet örgütünü ve eylemin biçimini geliştirir ve değiştirir. Mesela 1. Dünya Savaşı’nın ardından devletin memurlarının sayısıyla ekonomik ve toplumsal hayata etkisi tüm Avrupa ülkelerinde büyük bir artış gösterdi. Keza Batı Avrupa ülkelerinde refah devletlerinin kurulması 2. Dünya Savaşı’nın doğrudan sonucu oldu.<sup>503</sup> İkinci olarak savaşlar, oluşmuş bir etnik grubun ya da siyasal birimlerin bilincini uyandırır veya yeniden canlandırır. Dışarıya karşı girişilen ortak mücadele, ister bir tehlikeyi bertaraf etmek ister gücünü yaymak maksadıyla olsun, “ben” bilincine sahip bir cemaatin doğmasına neden olur. “Savaşlar, bireyleri etnik ya da siyasal topluluğa bağlayan duyguları şiddetlendirir. Ortak tehlikenin neden olduğu ve toplumsal örgütlenmenin, en azından geçici kollektif örgütlenmesinin ve askerileşmesinin katılığının güçlendirdiği dayanışma duygusu tikellik bilincini zayıflatır.”<sup>504</sup>

Bunun içindir ki modern ulus, “**genelde savaşların patirtısında doğar**” ve selefi olan toplumsallaşma biçimlerinden farklı özellikleri ihtiva eder. Modern ulusun kendine has özelliği; toplulukları bir yurttaşlar cemaati şeklinde bütünleştirmesi ve bu bütünleşmenin aracı eylediği devletin eylemlerini bu cemaatle meşru kılmasındadır. Devletin (eylemlerinin) bu şekilde meşrulaşması, iki tür katılımı gerçekleştirilir. Bir taraftan **tüm yurttaşların oy hakkına sahip olması** ile yöneticilerin seçimini ve gücün kullanım yöntemleri konusunda karar vermeye tüm yurttaşların katılımı sağlanır. Diğer taraftan **askere alınma (Düzenli ordu)** ile tüm yurttaşların dış eyleme katılımı temin edilir. “Bu iki katılım şüphesiz gerçek fakat her

---

<sup>502</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 49.

<sup>503</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 50.

<sup>504</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 51.

şeyden önce siyasal meşruiyet ilkesini simgeliyor ve demokratik ulusun hem mantığını hem de idealini oluşturuyor.”<sup>505</sup>

## **h. GIDDENS**

Giddens, “ulusçuluk”, “ulus” ve “ulus-devlet”in hem sosyal bilimlerde hem de tarihte sıklıkla aynı anlamda kullanıldıklarını belirtir. Ama Giddens’a göre bu, doğru değildir; doğru olan bu üç terimin birbirinden ayrılması ve farklı tanımlanmasıdır. “Asıl olarak psikolojik bir olay” diye nitelediği “ulusçuluk” ile Giddens; bireylerin, bir politik düzenin üyeleri arasındaki toplumsallığı vurgulayan semboller ve inançlar dizisiyle ilişkisini kast eder. “Ulus” ise, gerek dâhili devlet gerek diğer devletler tarafından tepkisel olarak gözetilen, üniter bir yönetime konu olan ve açıkça belirlenmiş bir bölge içerisinde varolan bir ortaklıktır. Bu bağlamda Giddens; ulusçuluğu ve ulusu modern devletlerin ayırt edici ürünleri olarak anlar ve ulusalcılığın ortaya çıkışını 18. yüzyılın sonlarına ve sonrasına yerleştirir.<sup>506</sup>

Giddens, ulusalcılığın yeni bir gelişme olduğunu gösterebilmek için, ulusalcılığın grup kimliğinin daha önceki şekilleriyle kıyaslanması gerektiğini bildirir. Grup kimliği, daha önce Barth’ın dediği gibi, her yerde ve her zaman dışlayıcıdır. Bir grup ya da topluluk, grup dairesinin dışında kalanlara mal edilen özelliklere bağlı olarak tanımlanır; diğerleri ile aralarındaki farkı ortaya koyan dışlama terimleri, grup kimliğinin katılmasını sağlar. Gerçek soy ve akrabalık bağları, doğal olarak bir soy grubunu ya da böyle gruplarla ilişkili olma fikrini kabul eden kabile nosyonu, şecere efsaneleri ve dinsel semboller her yerde grup kimliğinin kemikleşmesini sağlayan uygun araçlar olup, grup kimliğinin ve dışlamanın ana kaynaklarını oluşturmuşlardır.<sup>507</sup>

---

<sup>505</sup> **SCHNAPPER**; Yurttaşlar Cemaati, s. 55.

<sup>506</sup> **GIDDENS**; Ulus-Devlet ve Şiddet, s.159.

<sup>507</sup> **GIDDENS**; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 160.

Avrupa'nın 13. yüzyıldan itibaren yaşamaya başladığı tarihsel deneyim; bir ulusal kültür merkezinden semboller üretme araçlarının, muhtemelen toplumun alt seviyelerinde işlenen “kendiliğinden” kimlik kadar önemli olduğunu gösterdi ve Avrupa’da ulusalcı duygunun daha ayırt edilebilir yeni biçimleri uç vermeye başladı. Bu dönemde iki tür ulusçuluğun geliştiği gözlemlenebilir: Biri “**çevresel ülkeler**”deki ulusçuluktur. Örneğin İskoçların 15. yüzyıl boyunca İngilizlerle uğraşmasını teşvik eden ulusalcı duyguda, eskisinden farklı, yeni ve belirli heyecanlar vardı. “Barrow’un gözlemlediği gibi, bu duyguların kökeni etnik ya da dil ortaklığında değil, devletin ortak bir düşmana karşı dövüşmek için farklı sınıf ve tabakaları harekete geçirmesindedir.”<sup>508</sup> Fransa ve İngiltere gibi birkaç yüzyıldır “**süregelen** (yani dışarıdan işgal edilmeyen ve merkezi bölgelerinde yabancı egemenliğine tabi olmayan) **devletler**”deki ulusçuluk ise farklı bir gelişme dinamiğine sahipti. Büyük devletlerde ulusçuluğun gelişmesinde, erkenden kurulan başkentlerde sağlanan dengeli yönetimin çok büyük bir önemi vardı. Örneğin İngiliz” olmak; yaklaşık 14. asırda başlamış ve önemli ölçüde ilk olarak Londra’da oluşan kullanımdan çevreye yayılmıştır. 16. yüzyılda “İngiliz olmanın”, “İngilizce konuşmak” ile ilişkili birkaç çekirdek ögesi kolaylıkla izlenebiliyordu. 16. ve 17. yüzyıllarda “Fransa” olan şey yine de daha evvel hem kültürel ve hem de dil olarak farklı illerin toplanmasıyla biçimlenmiştir.<sup>509</sup>

Modern ulusçuluğun kökenleri Avrupa’dadır. **18. yüzyılının sonları ve sonrasında bir fenomeni olan ulusçuluğa** göre bir “ulus”; eğer bir devlet, egemenliğini iddia ettiği bölge üzerinde birleşik idari erişime sahip olursa mevcut olabilir, aksi takdirde bir ulustan söz edilemez. Ulusun varlığı ve gelişimi bu şekilde devletle bağlantılı hale düşünüldüğünde; her ulusun bir devlete sahip olmayı istemesi doğallaşır ve “ulus-devlet” ulusların ideal örgütlenme formu haline gelir. Bundan ötürü Giddens -temelde birtakım benzemezlikler taşımalarına rağmen- bütün modern ulusçuluklarda bir ulus-devletin yaratımının benzer ve sabit bir hedef olduğunu belirtir. Giddens’a göre; ulus-devlet, “**modern çağın sınırları belli üstün bir güç-**

---

<sup>508</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 161–162.

<sup>509</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 162.

**kabı**”dır ve bu güç kabının, ulusçuluğun belli bir bakışına bağlı olmayan ve bütün farklılıklar için geçerli bir tanımı verilebilir: “Diğer ulus-devletler kompleksi içinde yer alan ulus-devlet, işaretlenmiş sınırları olan bir bölge üzerinde bir idari tekel sürdüren, hükmü kanun ve iç ve dış şiddet araçlarının kontrolü ile onaylanan bir kurumsal hükümet şekilleri dizisidir.”<sup>510</sup>

### 3. DOĞALLIK İLE MODERNLİK ARASINDAKİ GERİLİMİ AŞMA ÇABASI: SMITH

Smith’in amacı; ulusların her zaman var olduğunu öne sürenler ile ulusları modernite sürecinin bir sonucu biçiminde düşünenler arasındaki tartışmayı aşmaktır. Deutsch, Anderson ve Gellner ekonomik ve toplumsal örgütlenmenin özgül gereklerine bağlı olarak ulusların da modern nitelikte olduklarında ısrar ederken, Smith ise modern ulusun varlığı gereği seküler olan etnileri sürdürdüğünü vurgular. Amacının “modern toplumların etnik kökenlerine ve temellerine uzanmak ve bu şekilde de modernist yaklaşımın yeni bir şeklini sunmak” diye açıklayan Smith; bu amaç doğrultusunda mitlerde, değerlerde, sembollerde ve belleklerde kodlanan ve ifade edilen duyguların, tavırların ve algılarını kültürel biçimleri üzerinde yoğunlaştırır.<sup>511</sup> “Etnik kimlik” ve “ulus” arasında bir ayrıma giden Smith’in teorisinde üzerinde ısrarla durulan üç vurgu vardır:

(a) İlki, uluslardan önce etnilerin varlığı, yani “**ulusların etnik kökeni**”dir. Smith, ulusların kökeni konusunda doğal ya da modern kuram arasında seçim yapma sorununu çözmeye çalışırken, “**ethnie**” veya “**etnik topluluk**” kavramını geliştirmiştir. İngilizcede etnik topluluğu ya da etnik grubu karşılayan bir terim yoktur. Terimin Yunancada karşılığı **ethnos**’tur ve bunun çok değişik kullanımlarına rastlamak olasıdır. Bu kullanımlarında üstü kapalı bir şekilde herhangi bir soya dayalı bir temeli ima etse de **ethnos**; biyolojik ve soya dayalı farklılıklardan çok

<sup>510</sup> **GIDDENS**; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 165, **OOMEN**; s. 48.

<sup>511</sup> **SMITH**; Ulusların Etnik Kökeni, s. 38.



kültürel farklılıkların ifade edilmesine uygundur. Bir başka deyimle ethnos; diğer gruplardan kültürel açılardan farklılaşan bir grupta kültürel niteliklerin benzeşmesini deyimler.<sup>512</sup>

Yunaca anlamına en yakın kullanım Fransızcadaki “ethnie” terimidir. Bu terim tarihsel topluluk bağlamında kültürel farklılıklara yapılan vurguyu birleştirir. Bu tarihsel bağlam ve kültürel özgüllüğün algılanması bir halkı diğerinden ayırır ve belli bir halka hem kendilerinin hem de dışarıdakilerin gözünde tanımlanmış bir kimlik kazandırır. Ethnie; tarihsel ve kültürel bir gerçekliktir ve onu belirleyen özellikler belli sayıda kadın ve erkeğin kuşaklar boyunca etkileşimlerinin ve paylaşılan deneyimlerinin belirli kültürel, mekânsal ya da geçici özelliklerine verdikleri anlamlardan kaynaklanır. Smith, ethnie'nin tarihsel niteliğini şöyle açıklar: “Kadınlar ve erkekler, koşullar karşısında biraraya geldikleri herhangi bir halk ya da grup içinde kendi kolektif deneyimlerini (çatışmalar dâhil) açıklayıp yorumlar, öyle ki bunlar zaman içinde billurlaşır; bunları alıp kendi deneyimleri ve etkileşimlerine göre değiştirecek olan gelecek kuşaklara aktarırlar. Bu şekilde belirli paylaşımlar tarafından biçimlendirilen belli ethnie özellikleri ortaya çıkar. Bunlar kolektivetinin geçici ve mekânsal biçimlenmeleri aracılığıyla ve kolektivetinin üyelerinin faaliyetlerine bilgi katan ve yol gösteren paylaşılan anlamlar yoluyla, gelecek kuşakların algılayışlarını ve etkileşimlerini sınırlandırıp koşullandırır. Sonuç olarak, bir ethnie'nin özellikleri, uzak köklerde olsa da, algılayışlarından ve iradelerinden bağımsız olarak, bir üyesi ya da bir kuşağı için bağlayıcı ve dışsal bir nitelik taşır; bunlar daha sonra gelen etnik yorumların ve anlayışların ayrılmaz bir parçası olan tarihsellik niteliğine sahip olur.”<sup>513</sup>

Etnik bir topluluğu diğer insan topluluklarından ayıran altı ana niteliği vardır: Kolektif bir özel ad, ortak bir soy miti, ortak tarih, ortak özel kültür, belli bir coğrafya ile özdeşleşme ve dayanışma duygusu.<sup>514</sup> Belli bir nüfus, bu nitelikleri

<sup>512</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 45–46, OOMEN; s. 55.

<sup>513</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 46.

<sup>514</sup> Bu nitelikler hakkında ayrıntılı açıklama için bakınız: SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 47–56.

paylaştığı ve paylaştığı ölçüde etnik kimliği taşıdığı, etnik bir topluluk olduğu kabul edilir. Tarihte, bu niteliklerinin tamamını veya bir kısmını, çok veya az yoğunlukta taşıyan toplulukların kendilerini diğerlerinden ayırt ettiğini ve onlarla ilişkilerini de bu ayırt edici özellikler üzerinden yürüttüğünü gösteren çok zengin örnekler vardır. Tüm bunlar etni'nin, ilksel/kadim topluluk olduğunu düşündürür. “Bir topluluğa mensup olmanın öz bilinci ve bu fertlerin asabiyesi, bu vasıflardan her birin o topluluğun fertleri için taşıdığı öznel anlamın azalma ve yükselmesine bağlıdır. Bu sayısız vasıf biraraya geldikçe ve yoğunluğunu ve belirginliğini artırdıkça, etnik kimlik ve onunla birlikte etnik topluluk duygusu /fikri de güçlenir.”<sup>515</sup>

Bir etnik kimlik, tarihsel süreç içerisinde “bölünme” veya “birleşme” süreçlerinde biçimlenir. Bu süreçlerin sıklığı, etnik kimliklerin değişmeye ve bu kimliğe mensup insanların kültürel kimliklerini de şekillendirilmeye müsait hale getirir. Ancak bu değişimi de fazla abartmamak gerekir. Zira etnik kimliklerin, demografik yapılarındaki kimi kültürel özelliklerinin farklılaşabilir, toplumsal sınırları değişime uğrayabilir; ama bunlar etnik kimlikte bir devamlılık olmadığını göstermez. Bir başka ifadeyle etnik kimlik nesiller boyu süren tekbiçimli bir kimlik değildir ama bu kimlikte bir süreklilik vardır; zira her etnik kimlik bu kimliğe ait tarihin eski devir ve olaylarının paylaşılmakta olan anılarına ve her neslin bu kimliğin ve onun kolektif kaderi hakkında taşıdığı tasarıma atıfta bulunur. “Kültürel kimliklerde meydana gelen değişimlerden kasıt, nüfusun belli kültürel birimlerinin kolektif adetlerine dair düşüncelerini, müşterek anılarını ve süreklilik duygusunu oluşturan, kültürel unsurların aralarındaki temel örüntüselliğin travmatik gelişmeler karşısında uğradığı bozulma derecesidir. Sorun bu travmatik gelişmelerin, kültürel farklılaşmanın sınır çizici ‘kültürel işaretlerini’ teşkil edecek olan çizgilerden hangilerini sabit kılacağı meselesi babında; bir yanda onları ‘dışarıdakilerden’ ayırt ederken öte yandan topluluğun nesillerini de birbirlerine bağlayan temel mit, sembol, hafıza ve değer kalıplarını ne ölçüde tahrif ettiği ya da değiştirdiğidir.”<sup>516</sup> Kısacası

---

<sup>515</sup> **Anthony D. SMITH; Milli Kimlik**, Çeviri: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2004, İstanbul, s. 45–46.

<sup>516</sup> **SMITH; Milli Kimlik**, s. 48–49.

Smith'e göre etniler, bir "öz", bir "çekirdek" olarak vardır; toplumsal gerçekliği oluşturan, topluluğa dayanan etnik bağlar ve aidiyetlerdir. Öyle ki Ortaçağ Avrupası ile Yakın Doğu'nun ilk dönemlerinin sosyal ve kültürel yaşamlarına nüfuz eden; uluslardan çok etniler; milliyetçilikten çok etnik köken, ulusalcılıktan çok etnisizm olmuştur.<sup>517</sup>

(b) Smith çalışmalarında ikinci olarak, **ulusların hakiki bir gerçekliğinin bulunmadığını** ve bunların "etnik çekirdek" üzerinde yükselen ve tarihsel olarak da yakın dönemlere ait oluşumlar olduğunu vurgular. Smith; ulusların doğuşlarının kaçınılmaz olmadığı bir zamanda insanlığın bir ideali haline gelmesinin, yüzyıllarca etnik kimliğin kendilerine sağladığı statülerinden memnun olan kadınlarla erkeklerin ulus olma ihtiyacını hissetmelerinin ve ulusa yönelmelerinin sebebi olarak Batı'daki üçlü devrimi (kapitalizm, idari ve askeri merkezileşme, eğitim) gösterir. Bu devrimlerden ilki olan feodalizmden kapitalizme geçiş; atomize bir iktisadi ve siyasi yapıdan, iktisadi ve siyasi olarak birleşmiş/merkezleşmiş bir yapıya dönüşmeyi içeriyordu. Kapitalist ilişki ağlarının genişlemesiyle devlet; gelirden, kaynakların kontrolünde ve ticari alanın düzenlenmesinde en önemli güç haline geldi. Devlet faaliyetinin yoğunlaşması, önemli ekonomik merkezleri devlet kontrolü altındaki bir bölgede birbirleriyle bağlantı kurmaya zorladı. Bu gelişme, önce farklı kentli elitleri ortak bir ekonomik kaderle birbirine bağladı, ardından tek bir teritoryanın kademeli olarak oluşmasına ve eski bölgesel bölünmelerin aşınmasına neden oldu. Ekonominin mekân ve aktörlerindeki değişimin bir sonucu olarak devlet, tüm tüccarların ve zanaatkarların benzer ekonomik şartlarda faaliyet gösterebilmesini sağlamak için, kendi sınırları dâhilinde bütün gelenekleri ve çok farklı ekonomik mesleki koşulları birleşik bir ekonomik sisteme dönüştürmeye odaklandı.<sup>518</sup>

Yaşanan ekonomik devrimle yakından ilintili bir biçimde askeri ve idari kontrol yöntemlerinde de bir dönüşüm yaşandı. Bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemeler, yüksek derecede eğitilmiş, uzman ve profesyonel bir askeri sınıfın

<sup>517</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 430; GIEBERNAU; s. 121.

<sup>518</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 173–174.

doğuşunu destekledi; bunlar daha sonra eğitimli bürokratik personel ihtiyacını doğurdu. Monarklar kendi bekaları için bu personeli istihdam etmeyle başladılar, böylece 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar olan dönemde Fransa, İngiltere ve İspanya’da, arkasından Prusya, Rusya ve İsveç’te bürokratik devletin yükselişine tanık olundu. Askeri-idari düzeneği ve eğitimli personeli ile modern devlet, ekonomik ve siyasal kaynakları toplama, çok güçlü imparatorluklar dâhil diğer öteki siyasi birimlerin kapasitesini ve performansını kat be kat aştı. Modern devletin bu başarısı; varlıklı bir burjuva sınıfı ile genellikle aristokrasiye karşı burjuvanın yanında saf tutan entelijensiyanın gelişmesini teşvik etti. “Böylece monarşinin önü kesildiğinde ve ayağı kaydırıldığında, devlet aygıtını miras alan yeni bir tabaka oluştu; ayrıca bunlar, devlet mekanizması sayesinde kendi çıkar ve politikalarını uyguluyorlardı... Yani burjuvazi ve entelijensiya, daha önce var olan teritoryal ve siyasi birimleri kendi çıkarları ve birimleri maksimize etme amacıyla muhafaza edip kullandı.”<sup>519</sup>

Son devrim eğitim ve kültür alanında yaşandı. Bu devrimle, kiliseye dayalı bir egemenliğin yerini içinde egemen devletin bulunduğu tamamen yeni kavramsal bir aygıt aldı. “Tanrı inancını pratik bir kurtuluş sözüne bağlayan devlet aygıtıyla birlikte, vatandaşlardan ve eşitlerden oluşan bir topluluğun yaratılması için başlangıçta sınırlı ve dünyevi bir kurtuluş fikrinin araçlar oluşturuldu.” Burada bürokratik rasyonel devlet, hem yapay bir tanrı olarak, hem de kültürel değişimin aktif bir ilkesi olarak oldukça önemli bir rol oynadı. Batıda coğrafi ve idari merkezileşme, kültürel bir homojenleşme ile paralel seyretti. Yönetsel dillerin standart bir iletişim modu oluşturtması; bir taraftan devlet düzenlemelerini homojenize etti, diğer taraftan da eğitimli sınıfların kendi aralarında birliklerini ve yekpareliklerini kurgulamada başat rol oynadı. 18. yüzyılın sonlarından itibaren siyasi bir bilince dayalı olarak başlatılan ulusal düzeydeki eğitim projeleriyle devlet, standartlaşmış ve kahramanlığa dayalı kültürün araçlarıyla işleyen bir vatandaşlığı şekillendirmek için çabaladı. Zorunlu eğitim bir ulusal birim içindeki farklı lehçe ve

---

<sup>519</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 175.

diyalektleri yıkarak kültürel homojenliği; zorunlu askerlik ise insanların ulusal değerler adına kendilerini adamalarını sağladı.

Merkezileşmiş ve kültürel olarak homojenleşmiş devletleri şekillendiren bu devrimler çeşitli kültürel ortamlarda yükseldiler; dünyanın farklı bölgelerini değişik zamanlarda ve yoğunluklarda etkilediler. Kendisini oluşturan devrimlerin önemli ölçüde süreklilikten yoksun olması nedeniyle ulus, hem biçim hem de içerik açısından farklılıklar gösterdi. Smith; özellikle iki ulus tipi üzerinde durur: **Teritoryal uluslar** ve **etnik uluslar**. Teritoryal ulusun dört özelliği vardır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, temelini **kesin coğrafi sınırların** etkileşiminden almasıdır. Devlet, görev ve yetkileriyle teritoryal bir bütündür, egemendir; fakat egemenliği kendi topraklarıyla sınırlandırılmıştır. İç ve dış sınırların varlığı, bu sınırlar dâhilinde bir vatandaşlar topluluğunun tanımlanması –ya da Anderson’un deyimiyile ‘hayal edilmesi’- için hayatidir. İkincisi, **yasallıktır**. Ulus bir yasalar ve yasal kurumlar topluluğudur. Ulusa mensup bireyler, ortak bir yasaya bağlı olup aynı hak ve sorumluluklara sahiptirler. Yasaların kaynağı tektir; teritoryal devlet, ulusun, birliğinin ve onun standartlaştırılmış olmasının bir ifadesi olarak ulus-devletin egemenliğini yansıtır. Üçüncüsü **vatandaşlıktır**. Vatandaşlık, bireyin ulusa mutlak üyeliği; vatandaşlık taltif edilen birey, hakların ve sorumlulukların asli sahibi oluyor ve kamusal yaşama aktif katılım imkânına kavuşuyordu. Böylelikle vatandaşlık -teorik olarak- eşitlerin ve içerdekilerin oluşturduğu bir topluluğa bağlı olan sınıfları ve katmanları düzleyen bir etki uyguluyordu. Dördüncüsü ise **ortak kültürdür**. Teritoryal uluslar, aynı zamanda kültürel topluluklardır. Vatandaşlar arasında bir dayanışma duygusunun yaratılması için, ortak mitlerden, sembollerden ve hatıralardan çıkartılan ‘vatandaşlığa dayalı bir din’ ve eğitim kurumları tarafından oluşturulan standart bir dille iletişime ihtiyaç vardı. Böylece teritoryal ulus, amacı kültürel homojenlik olan kitlesel bir eğitim girişimine dönüştü. Erkek ve kadınların tekil ve paylaşılan bir inanç sistemiyle toplumsallaştırılması, onları etraflarında bulunanlardan farklılaştırır; ulusal değerlerin ve hatıraların hiçbir anlam ifade

etmediği ve ulusal sembol, mit ve hatıralarla bir duygudaşlık kurmayan dışarıdakilerle sınırlarını çizer.<sup>520</sup>

Teritoryal ulusun zıddını temsil eden etnik ulusçuluk, ulusların tedricen veya aralıklı olarak daha önce varolan etni veya etnik bağlar temelinde kurulduğunu varsayar. Bu yaklaşımın ilk özelliği; bir “folk”a dayanan ulus kavramı için **ima edilen geçmişin her zaman belli bir öneme sahip olmasıdır**. Kendini ulus olarak gören ve başkalarınca da öyle görünmeye başlayan birçok topluluğun etnik milliyetçiliğinde; ortak köklere, sembolik erkek kardeşlik ritüellerine, kendini feda eden lider kültlerine ve soy kütüksel mitlere olan bağlılık ifadelerine çok büyük değer verilir. İkinci özellik, **popülizmdir**. Etnik milliyetçiliğin rotası “halka dayalı bir seferberlik”ten geçer. Temel birim olarak alınan etnik demografi, daha eğitilmiş ve bilinçli kesimlerle etkinleştirilir. Bu yolla etnik kavramlaştırma, teritoryal ulusların kullandığı ideal vatandaşlığa karşı bir kavram üretir. Üçüncüsü, etnik ulus kavramı – teritoryal ulusların dayanağı olan yasal kurallar ve kurumlar yerine- **gelenek, görenek ve lehçeleri ikame etme eğilimindedir**. Elbette ki etnik uluslarda da, pratikte standart yasalara ve kurumlara sahiptirler; ama bunlar ulusların başat özelliği veya üyelerinin ulusa ideolojik sadakatini sağlayan unsur olarak görülmezler. Etnik ulus standartlaşmayı, varolan geleneksel bağları yasa mertebesine yükselterek ve lehçeleri dillere dönüştürerek sağlar. Son olarak, etnik ulusların ortak kültürü ve vatandaşlığa dayalı dini bile etnisite ve ulusla eşdeğer tutulur. Etnik ulusların ortak kültürünü belirleyen; bir çeşit misyoner yerlilik, kurtarıcıya olan inanç ve etnik ulusun eşsiz içselliğidir.<sup>521</sup>

(c) Smith’te vurgulan üçüncü husus ise, **modern ulusta etnik bilincin sürdürüldüğü ya da hatta yenilendiğidir (ethic revival)**. Smith, modernite yazınında “etnisitenin geçmişe ait bir şey olduğu ve ‘kabile bağları’nın büyük ‘ulus- inşaa etme’ girişiminin içerisinde eriği veya erimekte olduğuna dair bir inancın” dominant komunda olduğunu belirtir. Ancak Smith’e göre etnisite -erimek veya yok

<sup>520</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 177–180.

<sup>521</sup> SMITH; Ulusların etnik Kökeni, s. 180–182.

olmak şöyle dursun- daimi ve bilinçli olarak sürdürülen ve yenilen bir olgudur; dolayısıyla etnik kimliğin gerçekliğini yansıtmaktan uzak olan modernleşme paradigması saygınlığını büyük ölçüde yitirmiştir.<sup>522</sup>

Smith; ulusu, etnik bağların varlığından yararlanarak ve onlardan yola çıkarak oluşturulmuş yeni bir siyasal birim olarak görür. Her ulusun başlama noktası bir etnik kimliktir.<sup>523</sup> Bu nedenle her ulus etnik temeli kullanır; çok daha eski ve çoğunlukla uykuda olan eski bağların üslubunu ve içeriğini dönüşüme uğratar. Ulus, etni'den daha kapsayıcı, daha gevşek ve genellikle daha geniştir; ulus düşüncesiyle insanlarda kendileri dışındakilerle birlikte eşit ve özgür yaşayabilecekleri bir toplum tahayyülü yaratılır. Bu tahayyül, **“ulusa, hiçbir ethnîe'nin sahip olmadığı güç ve ihtişam bahşeder.”** Ancak burada sorun, kitlelerin ulusla nasıl bütünleşeceği, sayısı ve kimliği belirsiz kişiler arasında nasıl ilişki kurulacağıdır.

İnsanları birbirine bağlamada en etkili kaynak “geçmiş”tir. Geçmiş, özellikle insanların kendi etnik kimliklerine duydukları özlem, bütün toplumların bir özelliğidir. Çünkü insanlar, “daima ölüm ve beyhudelik ile ölümün tehdit ettiği faniliği yenmeye çaba gösterirler. Bireyler, kendilerini bağlı hissettikleri ‘topluluğun tarihi ve kaderi’ ile kişiliklerini koruyup unutulmamalarını sağlayacak bir ölümsüzlük vasıtası elde etmeye çalışırlar.” Modern dönemde etnik geçmişe ilişkin hassasiyet artar. Zira bu modernite süreciyle birlikte bilimin gelişmesinin bir sonucu olan geleneğin ve dinselliğin aşınması, geleneğe ve dine dayalı kurtuluş iddialarının zayıflaması, etnik geçmiş özlemini çok acil, yaygın ve süreğen hale getirir.<sup>524</sup>

---

<sup>522</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 199.

<sup>523</sup> “Hiçbir ulus olma çabası, bir anavatan ya da ortak köken ve soy mitleri olmadan ayakta kalmaz... Tabii ki belli uluslar, tarihlerinin belirli anlarında, değişen düzeyde etnik ve teritoryal unsurları sergileyeceklerdir.” SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 194.

<sup>524</sup> “Bu anlamda etnik milliyetçilik ‘vekil bir din’e dönüşür. Bu din, bireyleri –soy, anılar ve kimlikler zinciri ile çözülemeyen bağlar oluşturmuş- devam eden topluluğa bağlayarak, ölümden sonraki varoluşla ilgili herhangi bir düşüncenin ortadan kalkmasıyla doğan beyhudelik duygusunu yenmeyi amaçlar.” SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 227.

İnançların sekülerleşmesi, dünyadaki ve ölümden sonraki varoluşların sürekliliğinin kaybolmasıyla kimliğini tehdit altında gören kişi; kolektif ve kuşaklararası olan anı ve umutlara sarılır. “Anı ve umut, tarih ve kaderdir; onlar ‘bizim’ tarihimiz ‘bizim’ kaderimizdir. Geçmiş özlemi çoğu zaman ütopyalarla öylesine birleşir ki, gelecek için tasarılarımız geçmişe dayalı olan deneyimlerimizden çıkar ve ileriye gidilir; bunları sadece anlaşılabilir ve bilinebilir bir geçmişe bakarak ve sonsuza kadar sürecek bir geleceği ‘anamlı kılacak’ şekilde yaparız.”<sup>525</sup>

Etnilerin dolu ve iyi korunmuş bir geçmişi olabileceği gibi, eksik veya daha sonraki gelişmelerle gözden kaçmış bir geçmişi olabilir. İlk durum daha çok seçici hafızanın geçmişi ‘**yeniden keşfetmesi**’dir, ikincisi ise daha ziyade su üstüne çıkarılmış mitlerden ve motiflerden geçmişin konjonktürel olarak “**yeniden inşa edilmesi**”dir. Dolayısıyla etnik geçmiş ya “yeniden keşif”, ya da “yeniden inşa” ile korunabilir; nadir durumların dışında geçmişin tamamıyla uydurulmasında söz edilemez. Bu yeniden keşif ve inşa sürecinde dikkat edilecek konu, geçmişin değişme ve gelişme göstermesi; daha doğru bir anlatımla, geçmişin bugünkü ihtiyaçlarımıza ve gelecekteki tasavvurlarımıza yanıt verir duruma getirmektir. Geçmişin bu tarzda keşfi ve inşası ancak arkeoloji, filoloji, sosyoloji, tarih, antropoloji ve folklor çalışmaları gibi modern disiplinlerin yardımıyla olabilir. Bunlar etnik geçmişin idealleşmiş imajlarını, modern bilgi kanunlarına göre dokunulabilir gerçekliklere dönüştürür; böyle bir geçmiş bizi hem tanımlar, hem de yönlendirir.<sup>526</sup>

Smith bu analiziyle, “ulus inşa etme”nin salt uygun kurumlar oluşturma veya iletişimin alt yapısı etrafında karmaşık sınıf yaratma olmadığını göstermeyi amaçlar. Ona göre; uluslar etnik kökenler üzerine otururlar ama ulusların dayanaklı olmaları için sadece etnik çekirdek yetmez. Onların ayrıca yaşayan bir geçmişleri olmalı veya onlar bu geçmişi bulmalıdırlar. Bu yaşayan geçmişi, eğitilmiş sosyal çevreleri kapsayabilmeli, efsaneleri sayesinde ulusu tarih ve coğrafya içinde

<sup>525</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 227.

<sup>526</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 229–234.



konumlandırabilmeli ve ulusun geleceğini yönlendirebilmelidir. “Geçmişe dönmek gereklidir, gelecek kuşakların hafızasında yer almak ölüm tehdidinin son bulması olarak görüldüğü için, ölümsüzleşme ihtiyacımız için gereklidir. **Umutlarımız atalarımızın anılarının arkasında yatar...** Bu anlamda tarih, kaderin önkoşuludur, ölümsüzlüğümüzün güvencesidir, sonraki kuşaklar için derstir... Bundan dolayı, bekamızı kesinleştirmek için, mitlerimiz, anılarımız, sembollerimiz sürekli yenilenmeli ve sürekli yeniden anlatılmalıdır. **Ulus**, soyumuzun her kuşağı aracılığıyla **hikâyemizin sürekli olara yenilenmesi ve yeniden anlatılması anlamına gelir.**”<sup>527</sup>

Smith, son olarak etniler ile uluslar ve milliyetçilik ile etnisizm arasında bir süreklilik olduğunu belirler.<sup>528</sup> Modern öncesi dönemde etnisizmin amacı, her farklı topluluğu dışarıdan gelecek müdahalelerden uzak ve bozulmadan kalmasını sağlamaktı; modern milliyetçilik ise her kültürel topluluğun kendi devletine sahip olması veya hiç olmazsa bir federasyon altında “iç yasalarını” koyabilmeleri gerektiğine inandı ve her devletin homojen bir kültüre sahip olmasını savundu. Etnik hareketler kendi kültürlerini yenileyip atalarının kültürünü korumak için yurtlarını ve kaynaklarını kontrol etmeyi hedefledi; milliyetçilik ise sadece eşsiz bir kültür fetişi yaratıp modern öncesi etnisitelerin yaptıklarını daha etili bir şekilde yaptı. Yani yabacıları dışarıda tuttu, kitlesel eğitim sistemini kullanarak geleneklerden ve atalardan gelen mitleri kandaşlarına yaydı. Bu sebeple denilebilir ki; modern ulusların ve milliyetçiliğin yaptığı şey, yalnızca etnik kavram ve yapıların kapsamını ve anlamını zamana uygun kılmak, derinleştirmek ve yaygınlaşmak olmuştur. Milliyetçilik elbette bu idealleri ve yapıları evrenselleştirmiştir ama pratikte modern vatandaşlığa dayalı uluslar etnisiteyi ve etnik duyguları aşan bir çaba içerisinde olmamışlardır.<sup>529</sup>

---

<sup>527</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 265.

<sup>528</sup> “Modernite öncesi etniler ve etno-merkezcilik ile daha modern milletler ile milliyetçilik arasında, her türden modernistin kabul edebileceğinden daha büyük bir süreklilik vardır.” SMITH; Milli Kimlik, s. 88–89.

<sup>529</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 275.

Smith'in ulusları etnik kökenlerine referansla açıklama çabasına Touraine de katılır. Tuoraine'ye göre de, etnik bir boyutu bulunmayan bir ulus yoktur. Bir ulus, bir ulusal devlet olduğu gibi aynı zamanda bir halktır da. Fransızlar uluslaşırken, hem gerçek hem de söylene nitelikli kökenlerinin parçalarını kullandılar. Bir etnik kümenin üyeleri gibi, önce “onlar” ile “biz” arasında belirgin bir sınır çizdiler ve ardından kendilerini “Fransız” diye nitelediler. Dolayısıyla Fransızların bir ulus olmaları, onların bir etnisitenin bütün niteliklerini taşımalarına bir engel değildir. Fakat bu, aynı şekilde sadece bir ethnî oldukları anlamında da yorumlanmalıdır.<sup>530</sup> Touraine; ulusların farklı kökenlerden gelen toplulukların bir karışımından meydana geldiği söylendiğinde bile, burada fiziksel ve kültürel özellikleri birbirine benzeyen toplulukların kastedildiğini belirtir. Hatta Touarine'ye göre; bu toplulukların kesişme noktaları, belli bir saflığı bulunan belli bir kökeni işaret eder. Kısacası etnik kimlik ile ulus “birbirinden tamamen kopuk kavramlar değildir; bir köken topluluğu (kaynak topluluğu) öteki de siyasal bir düzenlenim kurma istencini gösterir; farklı doğrultuda olsalar da ikisi birbirine bağlıdır.”<sup>531</sup>

Touraine'nin bu konuda dikkat çektiği bir diğer nokta, etnik kimliğin mutlaka olumsuz bir olgu olarak ele alınmaması gereğidir. Elbette etnisiteye odaklanmak, bir topluluğu otoriter ve tektipleştirici bir iktidarın boyunduruğuna mahkûm edebilir ki, bunun olumsuz bir durum olduğu açıktır. Ama bunun yanında –özellikle günümüzde olduğu gibi- bir topluluğun siyasal kurumlarınca düzenlenmeyen bir ekonomik sisteme karşı direnişin temellerini de atacak olan etnik kimliktir. Touraine bunu, etnik kimliğin olumlu bir yansıması olarak selamlar ve Fransızlar, Japonlar ve Meksikalıların etnik hassasiyetlerini buna bağlar. Ona göre; Japonlar, Meksikalılar ya da Fransızların kültürlerine, dillerine, kökenlerine, kısacası etnik kimliklerine başvurmalarının nedeni, giderek uluslararasılaşan ve üstünlük kurmaya çalışan bir ekonomik sistem karşısında özerkliklerini elde etme veya savunma isteğidir. “Uluslararasılaşmış ekonominin içine girildikçe, siyasal özerklik ve ulusun kendi kendini belirlemesi istenci de, uzun zamandır sanıldığı gibi ussallaştırıcı modernlik

---

<sup>530</sup> **TOURAINÉ**; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 285.

<sup>531</sup> **TOUARINE**; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 286.

tasarılarına değil, bir köken bilincine, bir ekinel-budunsal kimlik bilincine dayanıyor.”<sup>532</sup>

Smith’in tezlerini irdeleyen Giebernau, aynen Smith gibi, ulusların doğallığı ve ulusların modernliği perspektiflerinin yetersiz olduğunu savunur. Ulusların doğallığı üzerinde temellenenleri “tüm türlerdeki insan türlerini en eski dönemlere kadar geriye giderek aynı kategoriye koydukları” için eleştiren Giebernau, ulusların modernliğini savunan kuramları da “kendilerini ulusa dönüştürüp daha sonra modern ulus-devletlere dönüşmüş ya da dönüşmemiş etnik toplulukların tarihsel kökenlerini göz ardı ettikleri” için tatmin edici bulmaz. Giebernau’ya göre; ulusları ve ulusalcılığı anlayabilmek için yapılması gereken; ulusu daha önceki grup kimliği ve tabiiyet biçimleri ile karşılaşmak olmalıdır.<sup>533</sup>

Ulusun bütünüyle modern bir olgu olmadığını söyleyen Giebernau, topluluk duygusunun oluşma nedenini zaman içinde toplumsal örgütlenmelerde yer alan değişimlerde arar. Buna göre; Romalıların çöküşünden ve onları izleyen Şarlıman İmparatorluğu’nun dağılmasından sonra Avrupa görece küçük derebeyliklere ve etki alanlarına bölünmüştür. Fetihler, evlilikler ve ilhaklarla büyük birimleri yaratan bu bölünmeler; özellikle diğer gruplara karşı girişilen savaşlar aracılığıyla bir topluluk duygusunun oluşmasına yol açmıştır.<sup>534</sup>

Giebernau, Smith’in “ulusların etnik kökeni” dediği çözümlerinin ulusların oluşumuna yol açan süreçlerin kökenlerini anlamayı kolaylaştırdığını belirtir ama Smith’in “ulus” tanımlamasına ve özellikle “etnik” ve toprağa bağlı” uluslar arasında oluşturduğu farklılıklara –yeterince aydınlatıcı olmadığı gerekçesiyle- katılmaz. Ona göre, ulusların kökenlerinin aydınlatılmasında; ilk olarak insanların dışında her zaman varolan ve özdeşleşme nesnelere olarak düzey ve yoğunlukları zaman içinde

---

<sup>532</sup> **TOUARINE**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 286.

<sup>533</sup> **GIEBERNAU**; s. 120–121.

<sup>534</sup> **GIEBERNAU**; s. 121.

dönüşüme uğrayan niteliklere duygusal bağlılığın ve özdeşleşme kapasitesinin bilinmesi gerekir. Bu süreçte ilk basamağı akrabalık oluşturur ve akrabalık sonradan daha karmaşık özdeşleşme ve sadakat biçimleriyle yer değiştirir. Ortaçağ'da somut bir toprağa bağlı akrabalıktan büyük gruplar ortaya çıktı. Modern dönemde pazarların oluşması, ticaretin yoğunlaşması, savaşların ve devletin alanının yavaş ama sürekli artarak büyümesiyle, dışarıdakilerden farklı bir topluluk oluşturma bilinci ortaya çıktı. “İşte tam bu aşamada **‘ulusların ortaya çıkmasından’** söz edebiliriz.” Uluslar bir kere oluştuktan sonra aynı kaderi yaşamadılar. Özgün tarihsel koşullara bağlı olarak, kimi uluslar ortak bir politik yaşama sahip olup ulus-devletleri oluşturmuşlar, kimileri ise çözülmüşlerdir. “Bazı ulusların yaşamalarını ve kendi devletlerini oluşturmalarını tarihsel bir kaza olarak değerlendiriyorum. Aynı şekilde diğer ulusların bölünmesi ya da yabancı devletlerce massedilmeleri de birer kazadır.”<sup>535</sup>

Schnapper; Smith'i ve ona benzer görüşleri dillendirenleri birkaç noktadan değerlendirir: Öncelikle etnik duygular ve tutkuların, ulusların içinde var olmaya devam ettikleri kabul edilse bile, etnik topluluk ile ulus arasında hiçbir ayrım olmadığı sonucuna varmamak gerekir. Hatta ulusu etnik köken veya devletle karıştırmaktan özenle kaçınmak; ulusun etnik köken veya devlet olmadığını özellikle vurgulamak gerekir. Ulus, etnik kimlik ve devlet ile diyalektik bir ilişki içinde bulunur ki, bu ilişki ulusun toplumsal gerçeklikte somutlaşmasını sağlar. Ulusun içinde bulunduğu etnik toplulukların tanınması, ulusun parçalanmasına ve güçsüzleşmesine, nihayetinde ulus gerçekliğinin berhava olmasına neden olur. Keza devletin de çok güçlü, baskıcı ya da totaliter olmaya başlaması ulusu kendi içinde eritir ve yurttaşlar cemaatini yok eder. Bu nedenle **“etnik topluluk ve devlet arasında, ulusa da gereken yeri açmak gerekiyor.”**<sup>536</sup>

Schnapper ikinci olarak, Smith'in ulus tanımının -ulusu salt bir iç bütünleşme boyutuna indirmediği için- yetersiz olduğunu belirtir. Daha geniş bir

---

<sup>535</sup> GIEBERNAU; s. 121.

<sup>536</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 42–43.

anlatımla; Smith'in analizinde ulus, topluluklar arasındaki farkları aşan ve bunları ortak bir siyasal proje etrafında örgütlemiş bir kendilikte özümlemiş bir siyasal birime denk düşer. Nitekim Smith bundan yola çıkarak Katalanları bir ulus olarak tanımlar. Çünkü kendilerine ait dilleri, eğitim sistemleri, ekonomileri ve vergi toplama halkları vardır. Schnapper bu analizin yeterli olmadığını vurgular, ona göre ulus salt bir yurttaşlar cemaati değil bununla birlikte egemen bir siyasal birimdir; bir ulusun egemen olması, dışarıya karşı bağımsızlığını betimler. Dolayısıyla bir topluluk ancak **içte** bütünleşmeyi gerçekleştirmesi ve **dışta** da egemenliğini kabul ettirmesi halinde "ulus" kategorisinde mütalaa edilebilir. "Demokratik-ulusun ideal tip kavramı çerçevesin de tanımı, devletin, **iç bütünleşme** ve **dış etkinliğinden** oluşan ikili boyutunda, eylemi meşru kılanın yurttaşlar cemaati olmasına dayanıyor."<sup>537</sup>

Üçüncü bir husus ise, bütün modern ulusçuluk teorisyenleri gibi Smith'in de ulusçuluğun siyasal boyutuna gereken değeri vermemesidir. Smith, modern toplumun daha önce var olan etnik bağları yorumladığında ısrar ettiğinden onun ulusçu talepleri yorumlarken modern öncesine daha büyük bir önem atfettiği düşünülebilir. Oysa Schnapper'e göre gerçekte Smith de, Gellner ve Hobsbawm gibi, modern toplumdaki üretken boyuta daha fazla ayrıcalık tanımış ve ulusu modernitenin teknik ve iktisadi örgütlemesinin koşullarından hareketle tanımlamıştır. Bu yaklaşım, Weber gibi uluslar arasındaki çatışmaların varlığı ve demokrasinin ortaya çıkması karşısında daha duyarlı oldukları için ulusu da siyasal bakımdan tanımlayan, klasik sosyolojik bakıştan kopuşu simgeliyordu. "Modern ulusçuluk türleri üzerine yorum yapanlar, salt sosyolojik bir yaklaşım içine girerek ulusçulukları ve ulusları, onları ortaya çıkışındaki ve devamlılığındaki toplumsal koşullara bağlıyorlar ve böylelikle ulusçuluğun siyasal boyutunu azımsama eğilimi gösteriyorlardı. Oysa muzaffer uluslar çağında yaşamış ve birey olarak ortamın

---

<sup>537</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 52–53.

gerektirdiği vatanseverliğe katılmış olan ‘klasik’ sosyologlar, siyasal boyutu bilmezden gelemelerdi.”<sup>538</sup>

## VI. ULUS, DEVLET VE MİLLİYETÇİLİK

Ulusun ne olduğu ve ne zaman tarih sahnesinde görünmeye başladığına dair fikir piyasasında birbirinden çok farklı görüşler dolaşım halindedir. Bu entelektüel zenginlik; aslında ulusların oluşumunu aydınlatacak ve tartışma götürmeyecek tek bir açıklama modelinin bulunmadığına da delalet eder. Dolayısıyla yukarıda özetlenen görüşlerden hiçbiri tek başına tüm ulusların oluşum sürecini açıklayacak yetkinlikte ve kudrette değildir. Bunun da yadrganmaması gerekir; zira ulus, her yerde aynı özellikleri göstererek doğan, tek ve evrensel bir olay değildir. Her coğrafyanın kendine has koşulları içinde ulus ve buna bağlı olarak ulus-devlet, farklı bir gelişim süreci izlemiştir. Mesela İngiltere ve Amerika’da ulus-devletlerin aşağıdan yukarıya doğru bir hareketle kurulurken, Almanya ve İtalya’da ise ulus-devletin kuruluşu, yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izledi. Fransa’da devletin bir “Fransız ulusu” inşa ettiği söylenebilirken, kendisini sabit bir toprak parçasına ait bir halk olarak değil de her şeyden önce ortak bir tarihe, dile ve kültüre ait bir halk olarak algılayan Almanya’da ulus kendi “Alman devletini” yaratmıştır.<sup>539</sup> Bu sebeple, her ulusun (ve ulus-devletin) oluşumun kendi şartları ve imkânları içinde değerlendirmenin, daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı söylenebilir.

---

<sup>538</sup> Schnapper’e göre, klasik ve modern sosyologlar arasındaki bu yaklaşım farkının nedeni, tarihsel deneyimlerin farklılığıdır. Kabaca yalınlaştırmak gerekirse; klasik sosyologlar Avrupa ulusları arasındaki çatışmalar üzerine düşünürken kendi tarihi tecrübelerinden yola çıkıyorlardı. Oysa az çok Marksizm’den etkilenmiş olan günümüz sosyologları ise, imparatorluk güçleri karşısında bağımsızlık isteyen ulusların doğuşunu anlamaya çalışıyorlardı. “Her iki durumda da düşünce ile tarihsel deneyim arasında sıkı bir bağ bulunduğu görülüyor.” **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 431–432.

<sup>539</sup> **Catherina Withol De WENDEN**; “Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem Ortak”, Çeviri: Siren İdemem, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Derleyen: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 45–46.

Bununla birlikte bir topluluk, modernitenin tipik devlet biçimi olan ulus-devlet içinde örgütlenmeye başladığı andan itibaren - kökeni neyi ifade ederse etsin-benzer mekanizmalara tabi tutularak yeniden işlenir. Daha net bir söylemle ulus; ister doğal, ister modern veya ister hem doğal hem de modern bir olgu olarak kabul edilsin, ulus-devlet yapılanması içerisinde yeniden ve sürekli olarak inşa edilir. Bu bir bakıma kaçınılmazdır. Ulus-devletin gelişile birlikte devletler daha önce sahip olmadıkları ölçüde idari ve bölgesel bir birliğe kavuştular. Ancak bu birlik sadece idari boyutla sınırlı kalmazdı; çünkü devletin faaliyetlerini düşündüğü şekilde gerçekleştirmesinde kültürel birliğin, idari birlikten daha yaşamsal bir önemi vardı.<sup>540</sup> Bundan ötürü devlet, belirli bir ulusa uygulanan öze dair kıstaslardan daha değerli olan aidiyet sembollerini yaratarak ve bunları kullanarak, ulusun kültürel muğlâklığını aşip kültürel homojenliği sağlamaya odaklandı. Dil, din, toprak, vb. birer işaret unsuru olarak temsil edilebilir ama hiçbiri tek başına şu ya da bu ulusun özünü oluşturmaz. Keza –Smith’in yaptığı gibi etniklik bazen ulusun temel harcı olarak sunulsa da, gerçekte ulus onu tarif eden ya da içine alan “vatan”, “anavatan” (fatherland, mother country, heimat veya homeland) gibi gündelik terimler tarafından altı çizilen **inşa edilmiş bir etkinliktir.**<sup>541</sup>

Bütün ulus devletler kültürel açıdan yekpare bir toplum yaratmak için bir topluluğun paylaştığı etnik, dilsel dinsel veya diğer malzemeyi, bütünleştirmeyi teşvik edecek şekilde, geniş ölçekte ve tekrar tekrar işlerler. Bu bağlamda devletin, **“ulusların oluşumunun sebebi-i hikmeti ya da anahtar faktörü”**<sup>542</sup> olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır. Devletin ulus kurmada yararlandığı düşünce ise milliyetçiliktir (ulusçuluktur). Nitekim milliyetçilik, Avrupa topluluklarının ulus-devlet olma aşamasına geldikleri 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra, bir siyasal ideoloji olarak belirmiştir. Büyük ihtimalle İngilizce kökenli olan ve 1715’lerden itibaren kullanılan “ulusçu” sözcüğünden türetilen milliyetçilik özü bakımından

---

<sup>540</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 287.

<sup>541</sup> LECA; s. 12.

<sup>542</sup> LECA; s. 13.

“ulusal nitelik ve bilincin belirtilerini” deyimler ama aynı zamanda siyasi, iktisadi ve dinsel anlamları da içerir.<sup>543</sup>

Milliyetçiliğin Fransa’da ilk defa 1789’da Rahip Barruel tarafından, Jakobenlerin vatanseverliklerindeki ahlak dışılığı –yani vatanseverlik adına yabancı düşmanlığını bir erdem olarak görülmesini- tespit maksadıyla kullanıldı. Ardından 1836 yılında Mazzini’nin Fransızca yayınlanan bir makalesinde milliyetçilik, “sömürülen ulusların özlemlerine karşı monarşi emperyalizmin tezahürleri” anlamına büründü. Milliyetçiliğin Fransa’da sözlüklere ve ansiklopedilere girişi ise 1874’ten sonrasına rastlar. İlk Larousse’un 1874 baskısında yer alan kavram, önce “şovenizm” ve “halkların ulusal bağımsızlığı” olmak üzere iki anlamda kullanıldı; akabinde kavram “ulusal çıkar ve ulusal değerlerin siyasal alanda öncelik kazanmasına dayanan bir düşünce sistemi” biçiminde üçüncü bir anlam kazandı.<sup>544</sup>

Milliyetçilik kavramı Alman literatüründe 20. yüzyılın ilk yıllarından sonra yer edinmeye başladı. Diğer dillerden ithal edilen bu kavram, Almanya’da daha ziyade otoriter ve anti-demokratik bir içerikle kullanıldı; özellikle Hitler döneminde sözlükler milliyetçiliği faşizmle karıştırmak temayülüne girdi. İtalya’da milliyetçiliğin ortaya çıkışı aynı tarihi döneme rastladı. Ancak İtalyanlar, milliyetçilik (nationalisme) ile ulusal kurtuluş özlemlerini yansıtan kavramları (nationalitarisme) birbirinden ayırdılar.<sup>545</sup>

Bu şekilde milliyetçiliğin kavram olarak ilk ne zaman tarih sahnesinde boy gösterdiğini belirlemek mümkünse de milliyetçiliğin bir tanımını yapmak bu kadar kolay değildir; milliyetçiliği tanımlamak çeşitli güçlükler içerir. Balibar’a göre, bunun öncelikli nedeni, **milliyetçiliğin** hiçbir zaman tek başına bir işlev görmemesi, **“her zaman hem en önemli hem de en zayıf halkası olduğu bir zincirin içinde**

---

<sup>543</sup> Raoul GIRARDET; *Milliyetçilik*, Çeviri: Yıldızhan Yayla, Köprü Yayınevi, 1967, İstanbul, s. 8

<sup>544</sup> GIRARDET; s. 9–10.

<sup>545</sup> GIRARDET; s. 11.



**yer almasıdır.”** Milliyetçiliğin içinde yer aldığı zincir, sürekli olarak, “yurttaşlık”, yurtseverlik”, “popülizm”, “etnisizm”, “etnosantrizm”, “yabancı düşmanlığı”, “şovenizm”, “emperyalizm” vb. ara veya uç terimlerle zenginleştirilmiştir. Birbirinden son derece farklı ideolojik pozisyonlarla bağdaşan veya kendisini bağdaştıran milliyetçiliği, kesin olarak sabitleştirmenin imkânı yoktur. Ancak bütün çeşitliliğine rağmen milliyetçiliğin genel biçimleri ve özelliklerini ayırt etmek mümkün olabilir.<sup>546</sup> Peki, bu biçimler ve özellikler nelerdir?

Gellner, genel olarak milliyetçiliği uluslaşma süreciyle birlikte ele alır ve sanayi devriminin doğurduğu ihtiyaçlara cevap oluşturduğu için iktidara geçen bir kültür olarak tasvir eder. Ulusların oluşmasını önleyen tarımsal toplumun kültürel zenginliğinin, sanayi toplumuyla birlikte yerini kültürel homojenleşmeye terk ettiğini ve bunun da siyasal ve kültürel sınırların belirlenmesini zorunlu kıldığını belirten Gellner, bu çerçevede içinde milliyetçiliği **“temelde siyasal birim ile ulusal birimin çakışmalarını öngören bir siyasal ilke”** biçiminde tanımlar. “ Milliyetçilik, etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal meşruiyet kuramıdır.”<sup>547</sup>

Bu biçimde tanımlandığında milliyetçilik kulakta sevimli ve makul çağrışımlar bıraksa da, gerçekte milliyetçilik ne sevimli ne de makul olmuştur. Gellner, bunu iki temel sebebe bağlar: İlki, her milliyetçiliğin kaçınılmaz bir şekilde “tarafgir” bir öze sahip olmasıdır. Mussolini iktidarında İtalyanların “ulusçuluğun kutsal egoizmi” olarak tanımladığı, kendi ulusuna içinde bulunduğu durumlardan dolayı (ki bu durumlar mevcut ya da muhayyel olabilir) ayrımcı davranma eğilimi, milliyetçilikte içkin olarak vardır. Bundan ötürüdür ki, milliyetçiler karşıtlarının hatalarını büyütür ama kendi uluslarının hatalarına aynı hassasiyeti göstermekten

---

<sup>546</sup> Etienne BALIBAR/Immanuel WALLERSTEIN; **İrk Ulus Sınıf/Belirsiz Kimlikler**, Çeviri: Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 1995, İstanbul, s. 62.

<sup>547</sup> GELLNER; s. 19, 20.

kaçınır. Bu da normaldir; zira bütün yanlışlara aynı tepkiyi vermek milliyetçi duyguların siyasal etkinliğini fazlasıyla azaltır.<sup>548</sup>

Tarafsız, sevimli, evrensel ve makul bir milliyetçiliği olanaksızlaştıran ikinci sebep, içinde yaşanan dünyanın özel niteliğiyle ilgilidir. Bugün dünya üzerinde çok sayıda potansiyel ulus mevcut olmasına karşın dünyada ancak belirli sayıda bağımsız ve özerk siyasal birime yer vardır. Bu durumda tüm milliyetçiliklerin aynı anda tatmin edilmesi mümkün olamaz. Milliyetçiliklerden sadece bazılarının isteklerinin gerçekleştirilmesi, diğerlerini gerginliğe sevk eder. “Böyle durumlarda bir siyasal toprak biriminin içinde türdeş bir etnik birimin var olabilmesi ancak tüm farklı uluslardan olanların öldürülmesi veya ülkeden sürülmesi ya da asimile edilmesiyle mümkün olacak demektir. Farklı uluslardan olanların bu kadere razı olmamaları halinde ulusçu ilkenin barışçı bir şekilde uygulanması zor olabilir.”<sup>549</sup>

Smith, milliyetçiliğin birkaç farklı anlamda kullanıldığına dikkat çeker: (1) Bütün olarak millet ve milli devletlerin bütün bir kurulma ve kendini idame ettirme süreci. (2) Bir millete ait olma bilinci ve milletin güvenliği ve refahıyla ilgili özlem ve hissiyata sahip olmak. (3) ‘Millet’ ve rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm. (4) Milletler ve milli irade hakkında bir kültürel doktrin ile milli emellerin ve milli iradenin gerçekleşmesine dair reçeteleri de içeren bir ideoloji. (5) Milletlin amaçlarına ulaşacak ve milli iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasi hareket.<sup>550</sup> Smith’e göre bu anlamlardan özellikle son ikisi, modern milliyetçiliği anlamada anahtar niteliğindedir ve birlikte düşünülmelidir. **“Çünkü milliyetçi bir ideoloji olmadan milliyetçi bir hareket düşünülemez.”** Bu çerçevede Smith milliyetçiliği “hal-i hazırda ya da potansiyel olarak bir ‘millet’i kuracağı bazı mensuplarınca fark edilen

---

<sup>548</sup> GELLNER; s. 20–21.

<sup>549</sup> GELLNER; s. 21.

<sup>550</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 119.

bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan **ideolojik bir hareket**” olarak tanımlar.<sup>551</sup>

Milliyetçi ideolojinin merkezi önermeleri şunlardır: (1) Dünya her biri kendi bireyselliği, tarihi ve kaderi olan milletlere bölünmüştür. (2) Millet bütün siyasi ve toplumsal gücün kaynağıdır ve millete bağlılık bütün öteki sadakat bağlarının üstündedir. (3) Şayet özgür olmak ve kendilerini gerçekleştirmek istiyorlarsa insanların bir milletle özdeşleşmeleri zorunludur. (4) Dünyada barış ve güvenlik hâkim olacaksa milletlerin özgür ve güvenlik içinde bulunmaları gerekir.<sup>552</sup> Bu temel önermeler milliyetçi ideolojinin hareketini de tayin eder. Zira milletin bu önermelerin çevresinde kenetlenmesini sağlamak için, bu önermelerden “milli kimlik, milli birlik, kardeşlik, otantiklik, özerklik” gibi kavramlar türetilir ve bu kavramlar, dışavurumcu seremonilere ve sembollere sahip, birbiriyle ilintili bir dil ya da söylemi biçimlendirirler. “Milliyetçi bir dil ya da sembolizm, çoğunlukla sloganlar, fikirler, semboller ve seremoniler aracılığıyla bu ideolojiyi muhayyel bir nüfusun geniş kesimlerinin ‘kitleseel duyguları’yla bağlantılandırır. Milliyetçi dil ve sembolizm, aynı zamanda gerek seçkinler gerek daha geniş tabakalar arasında hem umumi özlem ve duyguları birbirine bağlayarak hem bilişsel hem dışavurumsal boyutları kuşatır.”<sup>553</sup>

Bütün milliyetçiliklere veya milliyetçiliğin tüm farklı biçimlerine uyan bir analizden bahsetmenin zorluğuna değinen Giddens, Avrupa ulus-devletlerindeki milliyetçiliğin üzerine odaklanır ve bu tarz milliyetçiliği aydınlatacak dört önemli özelliğinin olduğunu belirtir. İlki milliyetçiliğin ulus-devletle ilişkisi demek olan **politik karakteridir**. İkincisi, milliyetçiliğin endüstriyel kapitalizmle ve daha özel olarak sınıf egemenliği ile ilgili **ideolojik özellikleridir**. Üçüncüsü, milliyetçilik kurumlaşmış bir uygulamalar dizisinden çok bir duygu ve tutum dizisidir; bu nedenle

---

<sup>551</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 121.

<sup>552</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 121.

<sup>553</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 120.

farklı psikolojik süreçler bulunduran olası **psikolojik dinamiklere** sahiptir. Dördüncüsü de milliyetçiliğin **özel sembolik içeriği**dir.<sup>554</sup>

Bu analiz ışığında Giddens, milliyetçiliğin basitçe Batılı entellektüeller tarafından üretilen bir çeşit sapkınlık veya Marxizmin geleneksel versiyonlarında olduğu gibi egemen sınıflarca desteklenen bir ideoloji biçiminde yorumlanmaması gerektiğini savunur. Milliyetçilik, bundan daha karmaşık bir şeydir; bu ideoloji psikolojik olarak modern toplumların farklı özelliklerine bağlanır ve içeriği de bunların doğurduğu tarihsel mahiyetle anlaşılabilir. Bu bağlamda milliyetçilik “sınırlara sahip ulus-devlet içerisindeki idari gücün koordinasyonunun yardımcı olan egemenliğin kültürel duyarlılığıdır.”<sup>555</sup> Milliyetçiliğin kendine has politik bir boyutu vardır ve bu boyut kendini açıkça belli eder. Ulus-devlet ile birlikte devletler idari ve bölgesel bir birliği sağlar ama bununla iktifa edemez; zira varlığını ve devamlılığını sağlama alması için idari ve bölgesel birliğin, kültürel birlikle taçlanması gerekir. Bu nedenle her ulus-devlet, birliği kültürel alana da taşıyıp yönetimi altındaki insanları kültürel açıdan homojenleştirmeyi amaçlar. Bunu başarmanın en kestirme yolu, bir lisanın ortak bir lisan haline getirilmesi (dilde birlik) ve ortak tarihi sembollerin (tarihte birlik) yaratılmasıdır.

Milliyetçilik çok yoğun bir şekilde tarihle veya daha doğru bir ifadeyle tarih içinde olan/olduğu varsayılan, eski motiflerle, tahayyüllerle ve sembollerle bağlantılıdır. Tarihi semboller hiçbir zaman tarafsız/nötr değildir; onlar mahiyetleri itibariyle bir yandan milliyetçi idealleri, bu ideallerin taşıyıcısı olduğuna inanılan topluma kültürel otonomi veren köken efsanesine bağlarlar, diğer yandan da politik arenada hem ulusal dayanışmanın hem muhalefetin içeriğini belirlerler. Bu nedenle milliyetçi tarihi semboller, egemen gruplarca bilinçli bir şekilde yaratılır, beslenir ve ihtiyaç hâsıl olduğunda kullanılır. Bu semboller sayesinde milliyetçilik, gerçekte toplum içinde değişik kesim ve sınıflar için oldukça farklı sonuçlar doğurması muhtemel bir politik tercihi, herkesin yararına olan bir politika olarak

<sup>554</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 282–283.

<sup>555</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 287.

sunar ve böylece toplumun tüm kesimlerini bu politikaya seferber etme olanağına kavuşur.<sup>556</sup>

Berlin; milliyetçiliğin doğmasını, kolektif bir aidiyet bilincinin varlığı ve toplumun kolektif bilincinin yaralanmasıyla bağlantılandırır. O; tarihsel olarak milliyetçiliğin büyük oranda “**yaralı ulusal bilincin patolojik alevlenmesinden**” doğduğu kanısındadır. Fakat bu iki şartın varlığı, her zaman kaçınılmaz bir biçimde milliyetçiliğin doğmasını sağlamaz. Nitekim başka toplumların saldırısına ve işgaline maruz kalma veya yerleşik bir otoriteye sorgusuz sualsiz boyun eğme dünyanın pek çok yerinde sıklıkla vuku bulmakla beraber, bu durumlar ne eski çağlarda ne de Ortaçağda milliyetçi bir tepkiye yol açmıştır. Şu halde milliyetçiliğin doğması bir şarta daha ihtiyaç gösterir: Toplumun kendini farklı **bir kolektif varlık biçimi** olarak; yani bazı ortak özelliklerin (dil, din, etnik köken, tasarlanan veya gerçek olan tarih gibi) birleştirdiği bir ulus olarak görmesidir. Daha açık bir anlatımla; milliyetçilik temelde bir toplumun maruz kaldığı incitmeye bir cevaptır, ancak bir toplumda başkalarının açtığı yaralar her zaman ulusal bir reaksiyon doğurmaz. Bunun için başka bir şeye, yani yaralı toplumun veya siyasi ve sosyal değişimin yerinden ettiği sınıf veya grupların kendilerini özdeşleştirebilecekleri, etrafında toplanabilecekleri ve kendi kolektif hayatlarını girişebilecekleri bir hayat görüşüne ihtiyaç vardır. “Yaşayanlar, ölümler ve henüz doğmamışlardan meydana gelen bir toplum olarak tasarlanan ulusa... Bu da kendi inanışlarına ve hayat tarzlarına karşı koyan güçlere direnişi açıklayacak ve haklı gösterecek, kendi kimlikleri için yeni bir merkez sunacak, yeni bir sentez, yeni bir ideoloji yaratmaya ihtiyaç gösterir.”<sup>557</sup>

---

<sup>556</sup> “Modern toplumun gezici arenası, ‘politika’ denilen şeyi kendine özgü biçimde devletin sınırlı sahasıyla ilgili olarak ele alır. Böylece, **alt sınıflar (veya diğer gruplar) için yapılan reform programlarının başarılı olması için bunlar normalde ‘ulusal çıkar’ içerisinde gösterilmelidir.** Ancak hâkim sınıflar, gezici biçimde ifade edilebilecek şeyin tarz ve biçimi üzerinde daha fazla etki sahibi olduklarından kendi politikalarını ‘ulusal çıkar’ içerisinde göstermekte muhalif gruplardan daha az zorluk çekerler.” **GIDDENS**; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 289. Giddens’in milliyetçilik anlayışının detaylı bir açıklaması için bakınız; s. 275- 289.

<sup>557</sup> **Mustafa ERDOĞAN**; “Milliyetçilik İdeolojisine Dair”, Liberal Düşünce, Sayı 15, Yaz 1999, s. 90.

Yeni bir ideolojiye duyulan gereksinimden ötürü, milliyetçiliğin oluşmasında **aydınların rolü** birincil derecede öneme sahip olur. Bir ulus tasarımı, içten veya dıştan engellerle yüz yüze geldiğinde, o toplumun bazı duyarlı üyeleri –yani edebiyatçıları, gazetecileri, tarihçileri, teologları, filozofları, vb.- düşmanların baskılarından yararlanarak, halka dönerler ve kendilerinin bir halk/ulus oldukları bilincini yerleştirmeye çabalarlar. Dolayısıyla milliyetçiliğin doğması için, toplumun bir ulus olduğunu keşfedecek, hatta ulus bilincini yaratacak bir aydınlar zümresine de ihtiyaç vardır.<sup>558</sup>

Siyasi bir ideoloji olarak milliyetçiliğin dört önemli unsuru vardır: İlki **bir gruba ait olma ihtiyacıdır**. Milliyetçi ideoloji, insanların belirli bir beşeri gruba ait olduklarını ve bu grubun hayat tarzının başkalarının hayat tarzından farklı olduğunu düşünür. Bu yönüyle milliyetçilik cemaatçidir ve onda bireyin özerkliğine yer yoktur. İkincisi **organik toplum görüşüdür**. Milliyetçilik, bir toplumun hayat tarzı ile bir organizmanın hayat tarzının benzer olduğunu savunur. Bu organizmanın layıkıyla gelişebilmesi için ihtiyaç duyduğu şey onun ortak amaçlarını oluşturur. Bu amaçlar üstündür, bu nedenle başka değerlerle çatışmaları halinde tercih edilecek olan bu amaçlardır. Organik toplumu anlayışının doğal sonucu, insan doğasını tam anlamıyla gelişebileceği mekânın gönüllü topluluklar veya bireysellik değil, ulus olduğu düşüncesidir. Üçüncüsü **kendimize ait olanın değerli olduğuna duyulan inançtır**. Milliyetçi ideoloji; bir kural veya doktrin içeriğinden bağımsız olarak ele alır; “biz”e ait olanları sırf bize ait olduğu için değerli kabul eder ve bunlara uygun davranılmasını talep eder. Dördüncüsü **ulusun taleplerinin üstünlüğüne olan inançtır**. Milliyetçilik, ulusun değerleri ve ihtiyaçları karşısında, rakip otorite ve sadakat temellerinin bir bağlayıcılığının olmadığını vazedir. Bir ulusun ihtiyaçlarının karşılanması, başka grupların amaçlarının gerçekleştirilmesiyle bağdaşmaz hale geldiğinde milliyetçilik, başkalarının gerekirse zorla boyun eğdirilmesini salık verir. “Eğer benim grubum –milletim- kendi sahici doğasını gerçekleştirmekte özgür ise, onun yolunun üstüdeki engellerin bertaraf edilmesi gerekir. Kendimin, yani

---

<sup>558</sup> ERDOĞAN; Milliyetçilik İdeolojine Dair, s.90. Smith de, milliyetçiliği ihtiyaç duyduğu dilin ve sembolizmin üretilmesinde, aydınların ağır bastığını ifade eder. SMITH; Milli Kimlik, s.120.

milletimin, üstün amacı olarak tanıdığım şeyi engelleyen hiçbir şeyin onunla eşit değere sahip olmasına izin verilemez.”<sup>559</sup>

Heywood’a göre, ulus terimini tanımlama ve çerçevesini çizmeye dair yoğun tartışma, milliyetçiliğin farklı siyasal karakterlerde görünmesine neden olur. Milliyetçilik, bir taraftan ulusal birlik ve bağımsızlık vaat eden ilerlemeci ve özgürleştirici bir güç, diğer taraftan ise siyasal liderlerin askeri yayılma ve ulus adına savaş siyaseti gütmelerine imkân sağlayan irrasyonel ve gerici bir itikat olarak görülür. **“Gerçekten de milliyetçilik birden fazla kişilik sendromunun siyasal denginden mustarip olmanın tüm işaretlerini sergilemektedir.”** Milliyetçilikte, değişik dönemlerde ilerlemeci ve gerici, demokratik ve otoriter, özgürleştirici ve baskıcı, solcu ve sağcı nüvelere rastlamak olasıdır. Bu nedenle Heywood, milliyetçiliği tek veya siyasal bir olgu olarak görmek yerine bir **“milliyetçilikler serisi”** şeklinde değerlendirmenin, yani her biri kendine özgü şekilde ulusun merkezi önemini kabul etme anlamında bir **“gelenekler kompleksi”** olarak görmenin daha iyi olduğunu belirtir.<sup>560</sup>

Ulus kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine dönük tartışmalar milliyetçiliğin farklı kimliklere bürünmesinin temel nedenidir. Bunun yanında milliyetçiliğin karakterini belirleyen iki unsur daha vardır. Birincisi milliyetçi emellerin içinde doğduğu ve yükseldiği koşullardır. Milliyetçilik yabancı işgaline veya kolonyal yönetime bir tepki olarak doğduğunda özgürlük, adalet ve demokrasi amaçlarına bağlı özgürleştirici bir güç olma temayülü gösterir. Buna karşın milliyetçilik, sosyal alt-üst oluşların ve demografik değişimin bir ürünü olduğunda ayrılıkçı ve dışlayıcı bir niteli taşır; ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının aracı haline gelebilir. İkincisi ise milliyetçiliğin, kendisine yandaş olanların siyasal idealleriyle yoğrulmasıdır. Aralarında farklılıklar olsa da liberallerin, muhafazakârların, sosyalistlerin, faşistlerin ve hatta komünistlerin milliyetçilik ile ilişkiye girdikleri

---

<sup>559</sup> ERDOĞAN; Milliyetçilik İdeolojisine Dair, s. 92–93.

<sup>560</sup> HEYWOOD; s. 159.

söylenbilir. Tüm büyük ideolojilerden bir tek anarşizm milliyetçilik ile tamamıyla ters düşmüştür. Bu anlamda milliyetçilik kapsayıcı bir ideolojidir.<sup>561</sup>

Dellanoi de milliyetçiliğin kapsayıcılığı konusunda Heywood ile hemfikirdir. Milliyetçiliğin çoğunlukla dinlerin ve dinsel bilgi biçimlerinin bazı özelliklerini taşıdığını söyleyen Dellanoi'ye göre milliyetçilik her şeyden önce; toplumsal ve bireysel kurtuluşa dair umutlar ve unsurlar ihtiva eden bir meşrulaştırma ve seferber etme aracıdır.<sup>562</sup> Birbirinden çok farklı deneyimlerin içinde milliyetçi temalarla karşılaşmak mümkündür, bu nedenle milliyetçilik bütüncül bir ideolojik öbek olarak tanımlanamaz. Milliyetçiliğin başka ideolojilerle harmanlanarak melez bir görünüm almasından ve dolayısıyla ideolojik olmaktan çok siyasal niteliğe bürünmesinden dolayı Dellanoi, milliyetçiliğin tam olarak ne olduğunun ancak faaliyetlerine bakılarak anlaşılacağını savunur.<sup>563</sup>

Hareket stratejisi ve faaliyetleri üzerinden milliyetçiliği kavrama çabasına girildiğinde, milliyetçiliğin kendisini tanımlayabilen bazı özellikleri taşıdığı görülür. Bu özelliklerin başta geleni, milliyetçiliğin bir kültürün homojenliği adına yönetme iddiasında bulunmasıdır. Daha spesifik olan ikinci özellik ise, milliyetçiliğin, siyasal kaynakları ve kültürü daha homojen hale getirmek için kullanmasıdır. Bu özellik milliyetçiliği az çok bir fiili programa sahip kılar; böylece milliyetçilik iktidarı fethetmenin dayanağı ve fethedilen iktidarı meşrulaştırmanın aracı haline gelir. “Zira milliyetçiliğin en önemli vasıflarını bu araçlarında ve çekim gücünde görebiliriz. Bütün milliyetçilikler aslında, organisist bileşenler içerirler; bir düşman (iç, dış) gösterirler, bir eylem planı geliştirebilmek için tarihi kendi işlerine geldiği gibi yorumlarlar ve propaganda aracılığıyla kitleleri seferber ederler.”<sup>564</sup>

---

<sup>561</sup> Milliyetçiliğin liberal, muhafazakâr, yayılmacı ve anti-kolonyal görünümleri için bakınız: **HEYWOOD**; s.160–162.

<sup>562</sup> **Gil DELLANOI**; “Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 32.

<sup>563</sup> **DELLANOI**; s. 34.

<sup>564</sup> **DELLANOI**; s. 33.



## VII. MİLLİYETÇİLİK ve ULUS İNŞA ETME MEKANİZMALARI

Milliyetçilik hakkında dile getirilen farklı görüşlerin ortak paydası, milliyetçiliğin modernite sürecinde ortaya çıkan devlet modeliyle bağlantılı bir biçimde doğduğu ve gelişme gösterdiği. Modern devlet, hükmettiği insanlar arasındaki farklılıkları törpülemeyi ve onlardan bir “ulus”, bir “birlik” yaratmayı hedefler. Bu hedefini gerçekleştirmek için de, bir ulusu kurgulamanın ve kurmanın düşüncesi olan milliyetçiliği rehber edinir ve onun mekanizmalarından istifade eder.<sup>565</sup> Özellikle 18. asrın ikinci yarısından itibaren Avrupa devletlerinin yönettikleri topluluklardan bir “ulus” inşa etmeyi “olmazsa olmaz “ bir amaç bellemeleri, milliyetçiliği dünya sistemi ve uluslar arası ilişkilere yön veren en gözde siyasal ideoloji konumuna getirdi. Bundan dolayı **milliyetçilik**, Elias’ın ifadesiyle, **“19. ve 20. yüzyılın en muktedir değilse bile en etkin sosyal inanç sistemi”**<sup>566</sup> oldu.

Değişik yaklaşımları göz önünde bulundurarak, milliyetçilik genel olarak şöyle tanımlanabilir: Milliyetçilik; (a) sanayileşme sürecinde değişik unsurları oluşturarak canlandırıp bilinçli bir ulus olmayı ve oluşturmayı sağlayan, (b) farklılaşmayı toplum içinden toplum dışına çıkarıp kültürel türdeşliği öngören, (c) ulusal yönetimi örgütlemesine bağlı olarak da ulusal bir ekonomi yaratan, (d) ulus olma aşamasına ulaşma çabalarının hem bir ürünü hem de ideolojik aracıdır.<sup>567</sup> 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı şekliyle milliyetçilik, devleti bir “ulus” kimliğine dayandırmak veya zaten/kısmen böyle olan bir devleti olduğu gibi sürdürmek amacı güdüyordu. Devletin sınırlarının, “ulus” niteliğini haiz bir topluluğun sınırlarıyla örtüşmesi gerektiği –yani her ulusun ayrı bir devlet kurmaya hakkı olduğu- düşüncesi, milliyetçiliğin esasını oluşturuyordu. Milliyetçi doktrine göre; siyasal örgütlenmenin ve yönetimin doğal ve en uygun toplumsal birimi, “ulus”tu; dolayısıyla her ulus “kendi kaderini tayin etme hakkına” sahipti. Başka bir

---

<sup>565</sup> “Ulusçuluk, tek bir ‘merkez’ oluşturmak, bütün çevreyi gözetleme ve denetleme amacına yöneliktir. Bu çerçevede ulusçuluk, birlik ve türdeşlik öneren bir programdı.” **BAUMAN**; *Soil, Blood and Identity*, s. 686.

<sup>566</sup> **KOÇDEMİR**; *Milli Devlet ve Küreselleşme*, s. 170.

<sup>567</sup> **Mehmet KARAKAŞ**; *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yayınları, 2000, Ankara, s. 39.

ifadeyle, siyasal örgütlenmenin ideal biçiminin “ulus-devlet” olduğu düşünülüyordu; öyleyse, her egemen devletin tek bir ulusu olmalıydı.<sup>568</sup>

Bu nedenledir ki her milliyetçiliğin bir ulus tanımına ihtiyacı vardır. Ancak, ulusu belirleyen unsurların tayin edilmesi zannedildiği kadar kolay bir iş değildir. Zira gerçekte, nerede ve ne zaman bir ulusun var olduğunu, tüm şüpheleri izale edecek kesinlikte izah edecek objektif bir kıstas yoktur. Bu durumda milliyetçi ideolojide ulus, genellikle zorunlu unsurlar kategorisinde değerlendirilen “ortak bir kültür”e ve “dil”e referansla tanımlanır; bunların yanı sıra tarih, gelenekler, din ve etnisite gibi unsurların ortaklığı veya paylaşılması da ulus olmanın işareti sayılır.<sup>569</sup> Milliyetçilik, tüm bu unsurları –yani ortak kültür, dil, tarih, din, gelenek, etnisite, vb.-, güçlü ve ortak bir aidiyet duygusunun yaratılmasının payandaları olarak görür, çeşitli kamusal mekanizma ve süreçlerde buna uygun bir biçimde işler ve ulusal kimlikleri bilinçli olarak yaratmaya çalışır. Teoride buna millet/ulus oluşturma/inşa etme (nation-building) denir.

Hippler ulus inşası teriminin başlıca iki anlamı olduğunu belirtir. Ulus inşası ilk ve ideal anlamı, genellikle çok uzun bir tarihsel süreçte, başlangıçta birbirine gevşek olan bağlarla bağlanmış toplulukları, bir ulus-devletin ona tekabül ettiği ortak bir toplum haline getirmeye yol açan sosyo-politik bir gelişim süreci olmasıdır. Böylesi bir süreç, politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve diğer dinamiklerle esaslı bir başlangıç noktası olabilir ama bu sürecin mutlaka olumlu ve başarılı ilerleyeceği söylenemez. Ekonomik ve kültürel bütünleşme, siyasi merkezileşme, bürokratik kontrol, askeri fetih ve boyunduruk, ortak çıkarların yaratılması, demokrasiye geçiş, ortak vatandaşlığın kurumlaşması veya baskı politikaları ile etnik temizlik hareketleri gibi son derece farklı ve aşırı uçlardaki boyutlar işin içine karışabilir.<sup>570</sup>

---

<sup>568</sup> **ERDOĞAN**; Milliyetçilik İdeolojisine Dair, s. 90.

<sup>569</sup> **ERDOĞAN**; Milliyetçilik İdeolojisine Dair, s. 91.

<sup>570</sup> **Jochen HIPPLER**; “Ulus İnşası”, Çeviri: Algan Sezgintüredi-Burhan Şayli, (b.y: Ulus İnşası- Editör: Jochen Hippler), Versus Kitap, 2007, s. 11.

İkinci olarak ulus-inşası özel politik hedeflere ulaşmak biçimindeki bir strateji anlamına da gelebilir. Bu tanım kapsamında ulus inşasının amacı, bir ulus-devlet çatısı altında faaliyet gösterecek politik-sosyal bir sistemi yaratmak veya zaten mevcut olan böylesi bir sistemi tahkim etmektir. Zira ulus devlet, iç ve dış aktörlerin çıkarlarına hizmet eder görünen birtakım işlevsel talepleri kendinden önce var olan modellerden daha iyi karşılama ve rakipleri daha fazla zayıflatma potansiyeline sahiptir.<sup>571</sup>

Hippler'e göre ulus inşası teriminin bu iki kullanımının zaman faktörü, işleyiş ve sonuçları bakımından çok farklı yönelimleri vardır ama aralarındaki bu farklılıklara rağmen tüm ulus inşa süreçleri üç ön koşuldan hareket ederler: İlk ön koşul, bir "ulus"un oluşturulması gereğini varsaymaktır. Ulus inşasında amaç "ulus"u sadakatin tek merkezi haline getirmektir. Ayrı kimliklerin hayatiyetini devam ettirmesi, sadakat gösterilecek farklı adreslerin varlığını ima eder. Bu, ulus inşasının başarılı bir şekilde sonuçlanmasının önündeki en büyük engeli oluşturur. Zira ayrı kimliklerin varlığı, kendi içinde bir sorun olmaktan ziyade, tüm grupları kapsayan "ulusal" bir kimlikle ilişkileri açısından bir sorundur. Öncelikli kimlik ve sadakat, aşirete, kabileye, etnik veya etno-dinsel bir gruba bağlı olduğu ve ulusal kimlik düzeyi ikinci planda kaldığı müddetçe, ulus-devlet istikrarsız olmaya devam eder. Bu nedenle ulus inşasının uzun vadede başarılı olabilmesi, ancak bütünleştirici bir ulus üretebilmesiyle olanaklıdır.<sup>572</sup>

Ulus inşasının ikinci ön koşulu, birbirlerine gevşek bağlarla bağlı olarak önceden var olan grupların toplumla bütünleşmesidir. Farklı kaynaklardan gelen topluluklar ortak bir ulusa ait olduklarına ikna edilmekle kalmamalı, bu düşünce toplumsal gerçeklikte de yaratılmalıdır. Bu ön koşulun gerçekleştirilmesi için, toplumda var olan iletişim kanalları güçlendirilmeli ve yeni iletişim yolları

---

<sup>571</sup> HIPPLER; s. 11.

<sup>572</sup> HIPPLER; s.12-13.

açılmalıdır. İletişimin grupların kendi içinde kalmayacağı şekilde güçlendirilmesi, başarılı ve kalıcı bir ulus inşası için zorunludur.<sup>573</sup>

Üçüncü ön koşul ise, kendi topraklarını gerçekten kontrol edebilen işlevsel bir devlet aygıtının geliştirilmesidir. Herhangi bir toplumun belli noktalarda ortak bir bilince sahip politik bir topluma dönüşmesinin muharrik gücü devlettir. Bu nedenle denilebilir ki ulus inşasının esas çekirdeği, devlet inşasıdır. Devlet inşası ise, devlet aygıtını işler hale sokacak etkin bir mali sistem için finansın yaratılmasına, aynı zamanda etkin ve ülke çapında kabul edilmiş bir polis örgütüne, hukuk sistemine ve yönetim aygıtının örgütlenmesine gereksinim duyar. “Devlet, öncelikle toplumsal, etnik ve dinsel kimliğinden ziyade ‘devlet’ ve ‘ulus’ kavramlarıyla kendini tanımlayan sadık çalışanlarına ihtiyaç duyar. Ayrıca uzun vadede başarılı olabilme için devlet mekanizmasının üslubunda, kendisinin iktidar tekeli olduğunu tüm çapında öne sürmüş olmalıdır.”<sup>574</sup> Bu ön koşullar dâhilinde geçmişten bugüne gelen ulus oluşturma deneyimleri, ulus-devletlerin ulusları kurgular ve kurarken benzer araçlardan faydalandıklarını gösterir. Wallerstein, ulus inşa etme programının dört önemli adımın bulunduğunu söyler:

### A. EŞİTLİĞE DAYALI KURALLAR KOYMAK

İlk yapılması gereken, **eşitliğe dayalı kurallar koymaktır**. Bu kuralların konulmasında amaç, çeşitli (dil, din, ırk, vb.) farklılıklardan meydana gelen bir toplumu, duyguda, sadakatte, kendini fedada bir “birlik”e dönüştürmek, yani “ulusal bir kimlik” yaratmaktır. Böylece devlet, sınırları içinde “normal olarak yerleşik” bulunan herkesi (yeni gelenler yani göçmenler bunun dışındadır), devletle özdeşleşen birer “yurttaş” haline getirmiş olur.<sup>575</sup>

---

<sup>573</sup> HIPPLER; s. 12–13.

<sup>574</sup> HIPPLER; s. 13.

<sup>575</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 130.

Yurttaşlık ise iki ana özellik içerir: İlki, yurttaşlığın kişiyi devlete bağlayan karşılıklı bir yükümlülüğü belirlemesidir. Yurttaşlık ilişkisi, kişiyi devlete karşı sadakatle ve itaatle görevli kılar; buna karşılık devlete de sadakat ve itaat eden yurttaşına adalet, refah ve koruma sağlama yükümlülüğü getirir. İkinci olarak yurttaşlık, devletin belli bir toprak parçası üzerinde ve üzerinde denetim sahibi olduğu bireylere tanıdığı sivil, sosyal ve özellikle siyasi haklar bütününe ifade eder. Bununla birlikte birey, yasama, yürütme ve yargı işlevlerini merkezileştiren ulusal bir devlette, toplumsal ve siyasal yaşama katılarak müdahale eden eşit ve hak sahibi bir özne haline gelir.<sup>576</sup> İçerdiği bu iki özelliği nedeniyle yurttaşlık; ona sahip olanları, olmayanlar karşısında ayrıcalıklı ve üstün hale getirir ki, bu da iki türlü tepkiyi tetikler: Bir yandan yurttaşlar üstünlüklerinin ulusal kimliği taşımalarından kaynaklandığının bilinciyle bu kimliğe daha bir sarılırlar; diğer yandan yurttaş olmayanlar içinde buldukları dezavantajlı durumdan kurtulmak için ulusal kimliğe dâhil olmaya çabalarlar. Her iki tepki de, ulusal kimliği güçlendirir ve “ulus” etrafında birleşmeyi hızlandırır.

## B. DİL BİRLİĞİ

Schnapper, ulusun, etnik ilişkileri akılcı hale getirmenin bir biçimi olduğunu ve bu nedenle dil’in bu alanda özel bir öneme ve ağırlığa sahip olduğunu belirtir. Dil, sadece etnik topluluk duygusunun ayrıcalıklı bir boyutu olarak algılanmıyordu; o, aynı zamanda “bağımsız siyasal birlik”in, yani “ulus” olmanın şartını ifade diyordu. Bu nedenle dil iki boyutluydu; hem topluluklaşma boyutuna yani etni dünyasına hem de toplumsallaşma boyutuna yani ulus dünyasına aitti.<sup>577</sup> Bu nedenle örneğin Fransızlar devrimden beri dilsel birlikte gerçekten çok belirgin bir biçimde ısrarlı oldular ve Fransızca bilmeyi, İngilizce bilmenin Amerikan yurttaşlığındaki önemi

---

<sup>576</sup> LECA; s. 11–14.

<sup>577</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 94.

gibi, tam da Fransız yurttaşlığına ve dolayısıyla ulusuna ait olmanın koşullarından biri haline getirdiler.<sup>578</sup>

Ülkenin ve ulusun yekpareliği üzerine inşa edilmiş milliyetçi birlik ideali, dilde birliğe özel bir önem atfeder. Zira milliyetçi ideallerin nüfusun geniş kesimlerinde benimsenip kabul edilmesi, ancak ülke içinde tek bir dilin konuşulmasıyla mümkün olabilir. Dilin standartlaştırılması; milliyetçi ideolojinin sloganlarının, fikirlerinin, sembollerinin ve seremonilerinin toplumsal tabakalarda yerleşip yaygınlaşmasını sağlar. Böylece geniş kesimlerin kitlesel duyguları, milliyetçiliğin özlemleriyle bağlantılandırılır. Toplumsal ilişkiler düzeyinde seçkinlerin ve sıradan insanların aynı dilde konuşup anlaşmaları, bu tabakaların genel özlem ve duygular etrafında kenetlenip bir araya gelmelerini ve gerektiğinde aynı hedef için harekete geçmelerini olanaklı hale getirir.<sup>579</sup> Ayrıca ulusal bir ekonominin oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için de ülke çapında aynı dilin geçerli olmasına ihtiyaç vardır. Bu nedenle dil birliği, ulus-devlet için taşıdığı politik ve kültürel önemin yanı sıra, ekonomik ve pratik bir gereksinime de karşılık gelir.

Dil birliği; ulus-devlete politik ve ekonomik işlerin yürütülmesinde idari kolaylıklar sağlar, ülke çapında iletişimi kolaylaştırdığı için de insanları devletin belirlediği birtakım amaçlar etrafında mobilize eder. Örneğin Fransız Jakobenleri, dil birliğinde eşitliği sağlayıp Eski Rejim'in hiyerarşisinin canlanmasını önleyerek herkesin önüne özgürlüğün, bilimin ve ilerlemenin doğrularını seren devrimci bir araç misyonu biçmişlerdi. Bu sebepten, dili tekleştirmek ulus-devletler için kaçınılmazdır. Fakat bazı ulus-devlet tasarımlarında dil birliğinin bundan daha yüksek bir anlamı ve değeri vardı. Mesela Almanlar ve İtalyanların gözünde dil, seçkin bir edebiyatın ve evrensel düzeyde entelektüel anlatımın vasıtası olmaktan daha öte, onları Alman ya da İtalyan yapan biricik şeydi. Bir başka deyimle, Almanların ve İtalyanların nezdinde kendi milli dilleri, diyelim İngilizcenin o dilde okuyup yazarlar için taşıdığı anlamdan çok daha koyu bir milli kimlik anlamı

<sup>578</sup> **HOBSBAWM**; *Milletler ve Milliyetçilik*, s. 38.

<sup>579</sup> **SMITH**; *Milli Kimlik*, s. 120–124.

taşıyordu. “Alman ve İtalyan liberal orta sınıfların gözünde dil, birleşik bir milli devletin yaratılmasında temel önemde bir argüman sağlıyordu.”<sup>580</sup>

Bu derece önem arz eden dilsel birliği gerçekleştirmek için ulus-devletler çeşitli mekanizmalardan yararlanırlar: İlki tüm devlet faaliyetlerinin tek bir dilde yürütülmesinin zorunlu kılınmasıdır. Hatta devlet bazen bunu abartıp, kişilerin ve yer adlarının da bu tek dilde olmasını dayatabilir; buna aykırılık taşıyan isimleri değiştirebilir. İkincisi dilin birleştirilmesine ilişkin bilimsel faaliyetlerin bizzat yapılması veya desteklenmesidir. Devletler dilin kökenine ilişkin tezleri bizatihi kendileri üretebilirler, bu teze uygun çalışmaları teşvik ederler. Ayrıca ulusal akademiler kurup, sözcükleri ve sözlükleri kontrol altında tutarlar. Sözcüklerin yerleştirildiği ve yabancı sözcüklere kendi milli dilinde karşılık yaratıldığı ölçüde diller, toplumsal mühendislikte daha bilinçli uygulama alanları haline gelirler.<sup>581</sup> Üçüncüsü de ülke sınırları içinde farklı dili konuşan azınlıklara seçilmiş olan dilin dayatılmasıdır.<sup>582</sup>

Hemen her ulus devletin dil birliğini bu politikalar üzerinden gerçekleştirdi. Nitekim eldeki veriler de bunu doğrular niteliktedir. Örneğin İtalya’da siyasal birliğin sağlandığı sırada İtalyanca konuşanların oranı % 2,5’i ve halkın diğer kesimi yine çeşitli ve genellikle birbiriyle anlaşılmayan dillerle konuşuyordu.<sup>583</sup> Almanya’da birliğe ulaşıldığında ise Almanlar için bu oran % 17 civarındaydı. Fransız Devrimi esnasında Fransızca’yı okuyup anlayabilenlerin oranı ise % 12’yi aşmamıştı. Keza aynı durum Türkçe için de söz konusudur. Bugün Anadolu’da Türkçe, Cumhuriyet öncesine oranla çok daha yaygın olarak konuşulan bir dil durumundadır.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> **HOBSBAW**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 127.

<sup>581</sup> **HOBSBAW**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 137.

<sup>582</sup> **WALLERSTEIN**; Liberalizmden Sonra, s. 131.

<sup>583</sup> **HOBSBAW**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 56. Oktay, bu oranın % 4 olduğunu belirtir. **OKTAY**, s. 240.

<sup>584</sup> **OKTAY**; s. 240.

Özetlemek gerekirse dil, milliyetçiliğin neredeyse bütün uygulamalarında kamusal alanın şekillendirilmesi amacıyla müdahale ve idare edilen bir kültürel öge oldu. Ulus kurgusunda, ortak kimliğin ve "biz"lik bilincinin temel bir göstergesi ve ispatı sayılan dil, aynı zamanda bu kurgunun siyasi pratiğe döküldüğü durumlarda, ulus-devlete mensup nüfusu dönüştürmek yolunda asli bir araç olarak kabul edildi. “Dil bu anlamda, milliyetçilik açısından diğer politik müdahale nesnesi olan kültürel unsurlardan farklı bir yerde durmaktadır. Dil, hem milliyetçi projenin yürütüleceği iletişim ortamıdır, hem tarihselliği ile bu projenin kavramsal çerçevesini belirler, hem de kendisi bu süreçte dönüşüme tabidir.”<sup>585</sup>

### C. ZORUNLU EĞİTİM VE ZORUNLU ASKERLİK

Temel eğitimi ve askerliği zorunlu hale getirmek, ulus-inşasının en önemli adımını teşkil eder. Zorunlu eğitimi ve askerliği hayata geçiren okul ve ordu, halkın birleştirilmesinde en önemli kurumlar olarak sivrildiler ve ulusun inşasında etkileri çok büyük oldu. Gellner; evrensel standartlaşmış ve örgün eğitimin modern toplumun etkin bir biçimde işleyişinde gerçekten çok önemli bir rol oynadığı belirtir ve bunu iki sebebe bağlar: İlki, modern toplumun üretim modelinin böyle bir eğitimi zorunlu kılmasıdır. Bu rolün ne olduğunu anlamak için üretim modelini tartışmalıyız. Modern toplumun hüviyeti, yüksek enerji teknolojisi kullanması ve sürekli büyüme beklentisi içinde olmasıdır. Bu toplum bir taraftan birbirine yabancı insanlar arasında

---

<sup>585</sup> **BALÇIK Mehmet Berk;** “Milliyetçilik ve Dil Politikaları; (b.y: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik), İletişim Yayınları: İstanbul, 2002, s. 777. Balçık’a göre; Türk milliyetçiliği dil’i, Türk milletinin inşası sürecinde ortak kimliği belirleyen en önemli unsur olarak kullandığını belirtir. “Dil bir yandan bu ortaklığı yaratan bir iletişim ortamı sağlarken, bir yandan kendisi de, Cumhuriyet’in toplum projesinin dayandığı ve aktarıldığı alan olarak, devrimci müdahalelerden nasibi almıştır. Dil politikaları, milliyetçilik açısından, politik olarak yalnızca işlevsel değerlerdir. Kendi başına anlamlı, milliyetçiliğin merkezî ve kurucu bir boyutunu da oluştururlar. Türkiye örneğinde de dil, sadece ulus inşası projesindeki dönüştürücü rolüyle değil, milliyetçi tahayyülde ve Türk milli kimliğinin kurgusunda yaşamsal bir yere sahip olduğu için de dikkate alınmalıdır.” Türk milliyetçiliğinin dil politikaları hakkında bakınız: **BALÇIK;** s. 778–787.



standart bir konuşma dili ( ve gerektiğinde yazı dili) aracılığıyla aktarılan ortak ve açık anlamlara dayalı kesin ifadelerle sürekli kullanılan bir iletişim biçimini, diğer taraftan da hareketli bir işbölümünü gerektirmektedir. Birbirini pekiştiren bu nedenlerden dolayı modern toplum, tamamen topluluklar dışında yürütülen bir eğitim sistemine dayanmalıdır. Yani her birey ait olduğu yerel bir grup varsa bu grup tarafından değil uzmanlar tarafından eğitilmelidir. Çünkü modern toplumda bir bireyin uygun bir iş bulabilmesi, vatandaşlık haklarından tamamen istifade edebilmesi ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için belli bir okuryazarlık seviyesine erişmeli, teknik beceri edinmeli ve standartlaştırılmış bir ortamda geçerli kavramlara hâkim olmalıdır. Bireyleri bu yeteneklerle donatmak, düzeyi yüksek bir eğitimle olabilir ki, böylesi bir eğitimi kendi hallerindeki akraba grupları ve yerel birimler gerçekten sağlayamaz. Bu eğitim ancak modern devletin okullarında verilebilir.<sup>586</sup>

İkincisi, zorunlu eğitimin uluslaştırmada son derece etkin olmasıdır. Ulusçuluk ve ulusal değerler, halk arasında geçerli ve yaygın olan dinsel değerler ve hatta bilimsel kanaatler kadar insan ruhunda derinlere kök salmış değildir. İşte zorunlu eğitim, ulus-devletin tespit ettiği değerlerin ve amaçların insanlar tarafından içselleştirilmesi için, bu değerler ve amaçlar doğrultusunda yurttaşların endoktrine edilmesine en fazla hizmet eden mekanizmadır.<sup>587</sup>

Borne, tarihsel olarak okul ile yurttaşlık ve ulus tasarımı arasındaki güçlü bağı Fransa örneğiyle izah eder: “Fransa’da okul, tarihsel olarak cumhuriyetçi yurttaşlığın öğrenilmesinin ayrılmaz ögesine dönüşmüştür.”<sup>588</sup> Fransız cumhuriyetçilerinin okulu zorunlu kılıp laikleştirmelerindeki siyasal amaç, Fransız nüfusunun çoğunluğunu –yani köylüleri- yerel kodamanların hâkimiyetlerinden

---

<sup>586</sup> **GELLNER**; s.70–71.

<sup>587</sup> **ERDOĞAN**; Milliyetçilik İdeolojisine Dair, s. 92, **AKKAYA**; s. 74-78.

<sup>588</sup> **Dominique BORNE**; “Fransız Eğitim Sisteminde Tarih, Coğrafya ve Yurttaşlık Bilgisi Tasarımı ve Bu Tasarımın Yurttaşın Oluşumuna Katkısı”, Çeviri: Hülya Tufan, (b.y: Dersimiz Yurttaşlık, Hazırlayan: Ruhan Ilgaz), Kesit Yayıncılık, 1998, İstanbul, s. 157.

kurtarmak ve onları cumhuriyetçilerin ideolojisi doğrultusunda yönetime kazandırarak, 1789'un devam ettirilmesini garanti altına almaktı. Okul, mimari ve zihniyet olarak, bu amca uygun bir tarzda inşa edildi. Şöyle ki: Cumhuriyetçi değerlerin tüm yurt sathına sirayet edebilmesi için Fransa, en küçük idari birim sayısını en yüksek düzeyde (yaklaşık 36.000; bu sayı Almanya ve İtalya'da çok daha düşüktür) tuttu. Her bir köyde o zamana kadar köyün merkezi olan Kilise'nin karşısına, cumhuriyetçiler sistematik olarak "Belediye-Okul"u inşa ettirdiler. Belediye binası merkezde yer alır ve en az iki katlıdır; ikinci kat bayrağın asılması için gereklidir ve cumhuriyetçi söylevlerin verildiği bir balkon vardır. Genellikle kız okulu belediyenin bir tarafında, erkek okulu ise diğer tarafındadır. "Bu, tarihçi Maurice Aulhon'un deyişiyle 'köyde cumhuriyet'in somut biçimde cisimleşmesidir."<sup>589</sup>

Fransız cumhuriyetçi ulus tasarımının gayesi; başta köylüler olmak üzere herkese yurttaşlığı birey temelinde tanıyan cemaat karşıtı bireyci bir kültür aşlamak olduğundan eğitimin içeriği de buna göre belirlenir. Borne'a göre, Fransız cumhuriyetçiliği "insan" ile yurttaş"ı birbirine karıştırmaz. İnsan hakları tanınıp güvence altına alındığında, bunun sonucu olarak kişi inandığı dinin gereklerini yerine getirebilir ve ailesinde istediği dili konuşabilir. Ama kamu alanında yurttaşın hakları söz konusu olduğunda durum değişir. Cumhuriyetin dili Fransızcadır, dolayısıyla okulda yurttaşların dili olan Fransızca konuşulur. "Bu açıdan bakıldığında eğitim ancak milli olabilir. Adeta, ikame bir kutsallaştırma önermektedir. Kutsal olan vatandır, vatan düşür, düşün ve aşkınlığın bir biçimidir."<sup>590</sup>

Okul, verdiği öğretimde ikili bir misyon yüklenir. İlk, cumhuriyeti tarihin bir ucuna yerleştirir ve bununla birlikte yurttaşların zihnine ülkenin geçmişte bütün ayrılıkların üstesinden gelen bir bütünleşme yeteneğinin bulunduğu görüşünü yerleştirmeye gayret eder. Jakobenlerin geometrik ideal vizyonu, birbirleriyle yan yana kum taneleri gibi, her biri yargı yetisini egemen biçimde kullanan ama genel

---

<sup>589</sup> BORNE; s. 158.

<sup>590</sup> BORNE; s. 159.

iradeyi dile getiren eşit yurttaşlar tasarladığından okulun ikinci görevi, insanın özgür yargıda bulunabilmesini sağlayacak yetilerle donatmaktır. “Aydınlanmadan gelen ama aynı zamanda pozitivizmin daha bir güç kattığı bilmenin insanı daha özgür kıldığı ilkesi doğrultusunda, tüm disiplinler bu misyona hizmet ederler. Söz konusu olan, insanı geçmişin güçlerinden azat etmek, ama zekânın güçleri aracılığıyla azat etmektir. İşte okul bu anlamda yurttaşlığın merkezinde yer alır. İnsan tininin ilerlemesi, bilme ve ahlak duygusunun bağdaştırılmasına olanak sağlar ve böylelikle de **aydınlanmış yurttaşı** yaratır.”<sup>591</sup>

Aydınlanmış yurttaşın eğitiminde tarih (ve coğrafya) öğretiminin özel bir önemi vardır. Ulus-devlet, tarihi sabit bir veri olarak görmez; tarihi, toplumun gereksinimlerine karşılık veren bir araç mesabesine indirir. Ulus-devletin öncelikli ihtiyacı ise bir ulusal kimliğin yaratılmasıdır; bu sebeple tarih ulusal kimliğin hizmetine koşular. Ulusal kimliğin inşasında tarihten ilk beklenen, ortak bir bellek oluşturmaktır. Nasıl bir belleğe ihtiyaç duyulduğuna bağlı olarak, tarih öğretiminde geçmişte meydana gelen olaylar arasında ayıklama yapılır. Kimliğin bütünleşmesine olumlu katkı yapacağı düşünülen olaylar tüm ayrıntılarıyla anlatılır; ama tersi bir etki yaratacağı düşünülen olaylardan ise ya şöyle bir söz etmekle yetinilir ya da bu neviden olaylar hiç yokmuş gibi davranılır. Devletin öncelikleri ve ihtiyaçları değişip ortak belleğe yeni bir unsurun eklenmesi gerektiğine kanat getirildiğinde ise, eskiden unutturulmaya çalışılan olaylar ön plan çıkarılır; buna mukabil önceden çokça önemsenen olayların üstünden geçilmeye başlanır.<sup>592</sup>

---

<sup>591</sup> **BORNE**; s. 159. “Okulun zorunlu kılındığı ilk dönemlerde, küçük köylü çocuklarına tahta tüfeklerle idman yaptırılıp okul birlikleri oluşturmak isteniyordu. Laik cumhuriyet ve yurttaşlık, militanca bir kendini kanıtlamanın anlarıdır.” **BORNE**; s. 160.

<sup>592</sup> Borne; 1990’lardan önce Fransa’da tarih öğretiminin 1914 öncesinde Balkanlar’da cereyan eden savaşların üzerinde durmadığını ama 1990’lardan sonra bu coğrafyada meydana gelenleri kavrayabilmek için Fransa’nın okullarda 1914 öncesi Balkanlar’daki sorunları öğretmeye başladığını belirtir. **BORNE**; s.164.

Okulda verilen tarihin müfredatında, milli “kahraman”ların ve “deha”ların destansı öyküleri genişçe yer tutar. Mili kahraman ve dehaların gerçekte var olmaları gerekmez; böyle bir kahramandan veya dâhiden mahrum olan toplumlarda tarih, icap ettiğinde bunları yaratmakla da yükümlüdür. Smith, entellektüellerinin kendi bilincine varması ile her topluluğun geçmişini ve her şeyden önce benlik kavramında toplanan kahramanları kendine mal etmeye başladığını vurgular. Kahraman veya deha kültü, bir halkın/topluluğun hem dünyaya karşı olan görevini, hem onun yaratıcılığını simgeler. Bunlar artık salt üst sınıflardan bireylere ve ailelere değil, çeşitli maskeleriyle bütün topluluğa aittirler. **“Büyük insanların modern kültü ulusa bağımızı ifade eder ve ulusal dehalar büyük kahramanların akli ve kültürüyle donatılmıştır.”**<sup>593</sup> Bu nedenle milliyetçiliğin yükselmesiyle birlikte, kahramanlar ve dehalar, **“ulus inşasının resmi dilinin bir parçası oldu.”**<sup>594</sup>

Milliyetçi tarih düşüncesinde kahramanlar, topluluğun yaratıcı kanalıdır ve bu nedenle ulusal yaşamın vazgeçilmez bir parçasıdır. Bunlar reel bir tarihselliği olmayabilir ki bu, önemli de değildir; önemli olan kahramanların mit yaratıcı niteliğidir. Tarihte kahramanlara sıklıkla atıfta bulunulmasındaki murat, geçmiş dönemleri aydınlatmaları değil, devletin umdeleri doğrultusunda gelecek nesilleri harekete geçirmektir. “Çağdaş milliyetçi tarihçilerin altın çağın kahramanlarına verdiği suni otantiklik ne olursa olsun kahramanların varlıkları ve eylemlerine başvururlar. Bu herhangi bir bilimsel temelde değil, fakat tarihi bir olayı ve eski asaleti sunarak, kahramanların niteliklerini ve eylemlerini yeniden başarıya arzusunu da esinleyerek bir tahayyülü harekete geçirmek kabiliyetinde yatar.”<sup>595</sup>

Okulda verilen zorunlu eğitimde, her disiplin tıpkı tarih gibi belli değerlerin taşıyıcısı olarak görülür ve içeriği ona göre belirlenir. Okul; ulusal kimlik sembollerinin yaratıldığı, vatan topraklarının kutsallaştırıldığı ve bu topraklar için hayatı feda etmenin yüceleştirildiği, icat edilen veya keşfedilip abartılan kahramanlık

---

<sup>593</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 246.

<sup>594</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 247.

<sup>595</sup> SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 248.

hikâyelerinin ve efsanelerinin yayıldığı, resmi dilin tekleştirilip yaygınlaştırıldığı bir mekâna dönüşür. Bu itibarla okul ve zorunlu eğitim, ulusun inşa edilmesinde en işlevsel araç sıfatını taşır. Okulun taşıdığı bu önem ulus-devletin, “eğitim hakkı”nı diğer haklardan ayrı değerlendirmesine ve üzerinde daha fazla durmasına neden olur. Gellner; bireylerin diğer haklarını kısıtlamakta ve ihlal etmekte herhangi bir beis görmeyen devletin eğitim hakkı söz konusu olduğunda, bu hakkı çiğnemenin aksine herkesi bu haktan yararlandırmaya çalıştığını belirtir.<sup>596</sup> Devlet, artık Weber’in savunduğu üzere salt “**meşru şiddet tekeli**”ne sahip bir kurum değildir, aynı zamanda “**meşru eğitim tekelinin**” de sahibi olmalıdır. Hatta insanların iş bulabilmeleri, onurları, güvenlikleri ve öz saygıları onlara verilen eğitime bağlı olduğundan, bir devlet için meşru eğitim tekeli ele geçirmek meşru şiddet tekeli ele geçirmekten daha önemli ve belirleyicidir. “Bu olgu anlaşıldığında ulusçuluğun zorunluluğu ve kökenleri insan tabiatının bir parçası gibi değil de artık yaygınlaşan bir tür toplumsal düzeneğin gereği olarak kavranabilecektir.”<sup>597</sup>

Zorunlu eğitim ve okul için söylenenlerin benzeri, zorunlu askerlik ve ordu için de geçerlidir. Modern ordular askere aldıklarını önce orduya özgü temel iletişim dilini, ritüelleri ve törenleri öğretmek için ortak bir örgün eğitimden geçirir ve onlara askeri yetenekler ve beceriler kazandırır. Ama ordunun rolü sadece bununla sınırlı değildir; ordu, ulus-devletin tarif ettiği “ulus” ve “yurttaş”ı oluşturma işlevi de görür ve buna yönelik doktriner eğitim verir. Ordu; her eve resmi dili bir ölçüde taşır; insanlara sadakatin asli merkezinin ulus, devlet ve ülke olduğunu öğretir; bu ulvi değerlerin karşısında yer alan veya bunları istenildiği ölçüde içselleştirmeyen

---

<sup>596</sup> “Evrensel okur-yazarlık ve eğitilme hakkı modern değerler tapınağının çok iyi bilinen bir tarafıdır. Devlet adamları ve politikacılar bundan saygıyla söz eder, insan hakları bildirileri, anayasalar, parti programları gibi siyasi metinler de bu hakları kutsallaştırır... Aynı durum temsili ve sorumlu hükümet, serbest seçimler, bağımsız yargı, konuşma ve toplanma özgürlüğü gibi şeyler için de geçerli. Bu takdir gören değerlerin çoğu dünyanın birçok yerinde sistematik bir biçimde çiğneniyor ve kimse gözünü bile kırpmıyor... Evrensel ve bir merkezce teminat altına alınan eğitim ilkesinin çok ilginç ve önemli olan tarafı ihlal edilmekten çok riayet edilmekte olmasıdır. Bu haliyle de modern idealler arasında diğerlerine benzemeyen kendine özgü bir durumu vardır.” **GELLNER**; s. 61–62.

<sup>597</sup> **GELLNER**; s. 72.

herkesin ortak düşman olduğunu belletir; düşmanları bertaraf etmenin ve ulusal değerler için ölmenin (ve tabii ki öldürmenin) en büyük erdem ve şeref vesilesi olduğu düşüncesini beyinlere kazımaya uğraşır. Böylece ordunun verdiği eğitim, askeri becerileri geliştirmenin yanı sıra, farklı yörelerden gelen insanların dinsel, dinsel ve düşünsel farklılıklarını törpüler ve onları ulus-devletin önem atfettiği değerlere uygun olarak yeniden biçimlendirir.<sup>598</sup>

Gerçekten de Batı ülkelerinde eğitimin ve askerliğin zorunlu bir ilke haline getirilmesi, devleti “eğitici” konumuna getirmiş ve insanları kendi görüşleri doğrultusunda dönüştürmede devlete büyük bir güç vermiştir. Eugene Weber’in eğitimin ve askerliğin zorunlu hale geldiği dönemdeki Fransız toplumsal ve siyasal gelişimi üzerine çalışması, Fransızların çoğunun askerlik ve kitlesel eğitimin gelişmesiyle nasıl farklı ve yerel bağlılıklarının üzerinde kendi “Fransızlıklarını” hissetmeye ve devlete (ya da daha çok ulus-devlete) bağlılığın yerleşmeye başladığını gösterir. Ardından halkı bilinçli Fransız vatandaşları şeklinde homojen kılmaya kararlı devlet bürokrasisinin denetimi altında Kilise kesin bir biçimde devletten ayrılmış, eğitim ve askerliğin yerleşmesiyle sekülerleşme süreci tamamlanmış ve böylece yerel ve dinsel aidiyetlerinden sıyrılan laik-Fransız yurttaşının oluşum sürecini tamamlamak mümkün olmuştur.<sup>599</sup>

#### **D. IRKÇILIK**

Geçmişe ait tasavvurlar, insanların birbirlerine karşı kullandıkları bir araçtır. Geçmişlik, grup içi dayanışmanın oluşturulmasında ve korunmasında, toplumsal meşruiyetin sağlanmasında veya ona karşı gelinmesinde merkezi bir öğedir. Bu nedenle geçmişlik, siyasal ve her zaman için çağdaş bir fenomendir; bu özelliğinden dolayı da her zaman siyasi kullanıma açıktır. “Görünür fiziksel biçime sahip olan

---

<sup>598</sup> Zorunlu askerliğin ulus oluşumundaki etkisi için bakınız: **HOBBSAW**; Milletler ve Milliyetçilik, s.140, **GELLNER**; s. 60, **AKKAYA**; s. 78-83.

<sup>599</sup> **SMITH**; Ulusların Etnik Kökeni, s. 177.

genetik bir kategori olduğu varsayılan ırk ”<sup>600</sup>, geçmişliği tarif eden bir kavramdır ve ulusal kimliğin yaratılmasında çok önemli unsurdur. Wallerstein; ırkçılığın ulus-devlet yapılanmasında iki önemli görevi yerine getirdiğinin altını çizer: Birincisi, azınlıkları yurttaşlık haklarından tamamen ya da kısmen yoksun bırakma pahasına, devlet içinde üstün sayılan ırkı birleştirmesidir. İkincisi ise, ulus-devletin “ulus”unu dünyanın geri kalanına -sadece komşulara karşı değil, daha ziyade çevre bölgelere-karşı birleştirmesidir.<sup>601</sup>

Anderson, ırkçılık ile ulus tasarımının ilintilendirilmesinin doğru olmadığı kanaatindedir. Anderson ulusu; kapitalizm ve teknolojinin gelişmesi ile insanların dilsel zenginliğe olan mahkûmiyetlerinin birbiriyle buluşmasının mümkün kıldığı yeni bir cemaat olarak niteler.<sup>602</sup> Modern insan kendisinin seçmeyip içine doğduğu ve tümüyle hayal edilmiş öğelerden oluşan bu yeni cemaate, diğer topluluk örgütlenmeleriyle karşılaştırılmayacak bir bağlılık duyar.<sup>603</sup> Bu bağlılığı sağlayan iki temel vardır: Dil ve topluluk bilinci. Dil, ilksel bir olgudur, ne zaman ve nerede doğduğu bilinemez. Bugünün toplumlarında dilden daha köklü bir şey yoktur ve bir toplumu geçmişine ve atalarına bağlamada hiçbir şey bir dil kadar bir kadar etkin olamaz. Aynı anadili dili konuşmak, konuşanların sadece birbirlerini anlama ihtiyacına cevap vermez aynı zamanda onların geçmişten gelen bir “biz” bilincini paylaşmalarına da neden olur.<sup>604</sup>

---

<sup>600</sup> **BALIBAR/WALLERSTEIN**; s. 98

<sup>601</sup> **WALLERSTEIN**; Liberalizmden Sonra, s. 131.

<sup>602</sup> **ANDERSON**; s. 62.

<sup>603</sup> “... bu yüzyılın (20. yüzyılın) savaşlarını olağandışı kılan şey, öldürülmelerine izin verdiği insan sayısının emsalsizliği değil, ne kadar çok sayıda insanı canlarını vermeye ikna edebildiğidir. Ölenlerin sayısının öldürenlerinkini kat be kat aştığı kesin değil mi? Nihai fedakârlık fikri ancak kader aracılığıyla bir arınma fikriyle birlikte varolabilir. İnsanın –genellikle kendi seçmediği- ülkesi uğruna ölmesi, İşçi Partisi, Amerika Tıp derneği ya da hatta Uluslar arası Af Örgütü uğruna ölmenin rekabet edemeyeceği bir ahlaki görkem taşır.” **ANDERSON**; s. 161–162.

<sup>604</sup> “İngilizce konuşanlar nedeysel 450 yıl önce yaratılmış olan ‘earth to earth, ashes to ashes, dust to dust’ (topraktan gelen toprağa, külden gelen küle, tozdan gelen toza) formülünü işittiklerinde, boş, homojen zamanın ötesinde her şeyin aslında hem zaman olduğuna dair hayaletimsi bir sezgi

Topluluk bilinci ve biçimi de ancak şiirler, marşlar ve şarkılar biçimindeki dille anlatılabilir. Örneğin sözleri ne adar bayağı ve ezgisi ne kadar sıradan olursa olsun milli marşların söylenmesinde bir eşzamanlılık deneyimi vardır. Böylesi anlarda birbirlerini hiç tanımayan insanlar, aynı dizeleri aynı ezgide aynı tınıyla okurlar. “Başkalarının da bizimle aynı anda ve şekilde bu şarkıları söylediklerinin bilincinde olsak bile onların kim oldukları, hatta yanı başımızdakiler dışında kalanların nerede oldukları dışında hiçbir fikrimiz yoktur. Bizi birbirimize bağlayan hayali bir ses dışında hiçbir şey yoktur.”<sup>605</sup> Kişi doğduğu anda bu koroda yer almasa bile yaşamının ilerleyen dönemlerinde bu koroya katılabilir. Zira daha başlangıcından beri ulus, kandan değil dilden kavranan ve kişileri bu hayali cemaate davet eden bir format edinmiştir.<sup>606</sup>

Ulus hem dil hem de tarihsel mukadderatla belirlendiğinden, ulusu ve milliyetçiliği ırkçılık ile bağlantılandırmak doğru olmaz. Milliyetçilik, tarihi süreç içerisindeki gelişmeler ve terimlerle düşünür; oysa ırkçılığın ilgisi geçmişe, zamanın başlangıcına yöneliktir. Irkçıların nezdinde bir zenci “o görünmez katran fiçısı sayesinde sonsuza kadar zenci kalacaktır”, bir Yahudi ise, hangi pasaportu taşırsa taşırsın, hangi dilde konuşursa konuşsun, hep Yahudi kalacaktır. Irkçılık tarih dışıdır; bu nedenle ırkçılığın izlerini bir tarihsel kategori olan ulusta değil, sınıf ideolojilerinde ve en çok da yöneticilerin kutsallık, “mavi” veya “beyaz” kan iddialarında ve aristokratlar içi üremelerde aramak gerekir.<sup>607</sup>

Anderson’a cepheden karşı çıkan Balibar’a göre; her türlü milliyetçilik kökeninde ırkçılıkla bir karşılıklık ve bağımlılık ilişkisi içindedir. Balibar ırkçılığı; kişilerin basit bir hezeyanı değil, modern insanlık durumlarıyla bağlantılı bir

---

hissedemeden edemezler. Bu sözler ağılıklarını anlamlarının vakarına borçludurlar; bu ağırlık aynı zamanda atalarla paylaşılan bir ‘İngilizlik’ten de kaynaklanır. ANDERSON; s. 162.

<sup>605</sup> ANDERSON; s. 163.

<sup>606</sup> “Bu yüzden, pratikte çıkardıkları güçlük ne olursa olsun, en içe dönük, en kapalı uluslar bile vatandaşlığa alma (ne şahane kelime!) ilkesini kabul ediyorlar.” ANDERSON; s. 163.

<sup>607</sup> ANDERSON; s. 167.



toplumsal ilişki olarak tanımlar. Bu ilişki çeşitli şekillerde tezahür eder, dolayısıyla “değişmez bir ırkçılık değil, açık bir durumlar spektrumu oluşturan ırkçılıklar vardır.”<sup>608</sup> Kurumsal ifadesiyle ırkçılık; tarihsel olarak toplumların ve haklarının kaderinin görünmez nedenini görünür kılan bir felsefedir, onların geçmişlerine ışık tutan ve tarihlerindeki belirsizlikleri ortadan kaldıran bir felsefedir. Bu niteliği itibariyle ırkçılık oldukça geniş bir yapıdadır; zaten milliyetçilikle zorunlu bir ilişkiyi sürdüren ve milliyetçiliğin kurulmasına, etrafında örgütlendiği kurgusal etnikliği sürdürerek katkıda bulunan şey ırkçılığın bu geniş yapısıdır.<sup>609</sup>

İrkçılık ile milliyetçiliğin bağlantılı olduğunu söylemek, bu bağlantının her yerde aynı yoğunlukta olduğunu söylemek anlamına gelmez. Gerçi ırkçılık, bütün milliyetçiliklerin kurulabilmeleri için gerekli eğilimdir, ama bu eğilim onların tarihlerinin her anında belirgin değildir. Milliyetçilik ile ırkçılık arasındaki çakışmanın yoğunluğu, son çözümlemede tarihsel olarak çatışmalı topraklar üzerine kurulu ulus-devletlerin nüfus hareketlerini kontrol etmeye ve hatta sınıfsal bölünmelerden üstün siyasal bir cemaat olarak “halk” kavramını üretmeye çabaladıkları durumlara bağlıdır. Ulus devletler bu neviden çalışmalara hız verdiklerinde ırkçılık içeren uygulamaların sayısı da artacak; aksi halde ise, ırkçılığın etkisi azalacaktır.

---

<sup>608</sup> Balibar, ırkçılığa ilişkin yazında birçok ayırım mevcut olduğunu belirtir. Başlıca ayırımlar şunlardır: (a) tarihi, gizli ve insanlara kendi doğaları ve soylarıyla vahyedilen bir sonucu kılan **kuramsal ırkçılık** ile kimi zaman kolektif bir psikoloji görüngüsü olarak kimi zaman da az çok bilinçli bir bireysel kişilik yapısı olarak değerlendirilen **kendiliğinden ırkçılık**. (b) ulusal alanda azınlıklaşmış bir nüfusa yöneltilen **iç ırkçılık** ile yabancı düşmanlığının bir uç biçimi olarak betimlenen **dış ırkçılık**. (c) fiziksel ve sembolik şiddet kullanan ve kendilerini üstün bir ırkın temsilcisi olarak görme önyargısını taşıyan **öteki’ne atıfta bulunan/öteki’nden korkan ırkçılık** ile ırkçılığın veya ırklaştırma sürecinin kurbanlarına, aşağı ve meşum bir ırka yönelen **kendine atıfta bulan ırkçılık**. (d) dışlamayı ve tasfiyeyi içeren **dışlayıcı ırkçılık** ile baskıya ve sömürüye dayanan **kapsayıcı ırkçılık**. Bu ayırımlar hakkında bakınız: **BALIBAR/WALLERSTEIN**; s. 52 vd.

<sup>609</sup> **BALIBAR/WALLERSTEIN**; s. 66–67.

Balibar, her zaman mevcut olan ırkçılık ile milliyetçilik arasındaki karşılıklılığın kendini üç noktada gösterdiğini ifade eder. İlk nokta, milliyetçiliğin gelişiminin ve devlet tarafından resmen kullanılmasının, uzlaşmazlıkları ve başka bir kökenden olana yapılan zulümleri modern anlamda ırkçılığa dönüştürmesidir. İkincisi; çok sayıda etnik gruptan oluşun bir devleti heterojenlikten kurtarıp bu devlete siyasal ve kültürel homojenlik kazandırmayı hedefleyen resmi milliyetçiliklerin, bu hedeflerini bir düşman üzerinden gerçekleştirme çabalarıdır. 19 ve 20. yüzyılda tüm milliyetçilikler, az çok kurgusal olarak birleşmiş bir kültür ve millet adına, hiyerarşize edilmiş çeşitli azınlık kültürler ve etnik gruplar üzerinde tahakküm uyguladılar. Daha sonra bu tahakkümünü telafi etmek ve aynada yansıtmak için, tekil bir etnik grubu tüm kültürlerin ve tüm halkların ortak iç düşmanı gibi gösterdiler ve zulme uğrattılar. Bunun en iyi örneği 19. ve 20. yüzyıl milliyetçiliklerinde bulunan anti-semitik düşüncelerdir. Üçüncüsü ise, ister ilk sömürgeleştirmenin eski imparatorluğuna karşı, ister hanedanlara dayanan çok uluslu devletlere veya modern sömürge imparatorluklarına karşı olsun, milliyetçi öncüllerle hareket eden tüm ulusal kurtuluş mücadelelerinin zafere erdikten sonra ırkçılığa meyletmesidir. Kurtuluşu amaçlayan milliyetçiliklerin, tahakkümü amaçlayan milliyetçiliklere dönüştüğünü gösteren birçok örnek vardır. İlk anda akla gelen; ABD'nin bağımsızlığını elde etmesinin hemen ardından yerli halkı katletmesi; bağımsızlığının ertesinde Fransız sömürgeciliğinin çokkültürlü mirasıyla çatışan Cezayir'in "Berberiler" in asimle edilip "Araplaştırılmalarını" ulusal iradeciliğin onur meselesi yapması ve İsrail'in bir "İsrail ulusu" kurmak uğruna hem doğulu Yahudilere hem de topraklarından sürülen Filistinlilere karşı güçlü bir ırkçılığı geliştirmesidir.<sup>610</sup>

Bu olayların her biri tekil ve farklıdır; fakat tarihi bağlam içinde birbirine bağlanmış bu olayların birikimi üzerinde düşünüldüğünde, ırkçılık ve milliyetçiliğin birbirlerini sürekli beslediği görülür. Balibar, bunu "**milliyetçilik ve ırkçılığın tarihsel karşılıklılık çevrimi**" olarak adlandırır ve bu durumun, ulus-devletler sisteminin diğer toplumsal oluşumlar üzerinde tahakkümünü sürekli artırdığını

---

<sup>610</sup> BALIBAR/WALLERSTEIN; s. 70-71.

söyler. **Milliyetçilikten sürekli olarak ırkçılık çıkar.** Bu ırkçılık, Anderson'un düşündüğü gibi sadece içe dönük değil<sup>611</sup>, hem dışa hem de içe dönüktür. Amerikan milliyetçiliği sistematik bir ırk ayrımcılığını doğurmuştur, Fransız milliyetçiliği ise Fransa'da "toprak ve ölümler" in geçmişine kök salar. **Ve milliyetçilik ırkçılıktan çıkar;** resmi milliyetçilik son derece ırkçı olmasaydı, milliyetçilik bir ulusun yeni ideolojisi olarak ortaya çıkmazdı. Bu anlamda Siyonizm anti-semitizmden, üçüncü dünya milliyetçilikleri de sömürgeci ırkçılıktan kaynaklanır.<sup>612</sup>

İrkçılık ile milliyetçiliğin bağlantısı daimidir, ama bu iki yaklaşımın temsilleri ve pratikleri arasında da her zaman bir mesafe vardır. Milliyetçilik, daima azgın bir ırkçılık postuna bürünmez; bazen daha mutedil bir hali tercih edebilir. Bu, milliyetçiliğin içinde bulunduğu şartlarla ilintilidir. Güçlü bir pozisyonda olmadığı durumlarda milliyetçilik, ırkçılıkla ilişkisini en alt seviyede tutar. Ancak istisnai bir iç ve dış çatışmalar zincirinin azdırdığı aşırı güçlü bir milliyetçilik ise, "çok sayıda cellâdın şiddet uygulayabilmesini sağlayacak ve bu şiddeti ötekiler kitlesinin gözünde 'normalleştirecek' derecede ırkçılığın hedeflerini idealleştirmiş olur."<sup>613</sup>

İrkçılık ile milliyetçiliği birlikte düşünmeyi zorunlu kılan şey, ulusun oluşturulmasında bu iki anlayışın tek başlarına yeterli olmamalarıdır. Milliyetçilik, ulus oluşumunun ya da toplumun uluslaştırılması projesinin tamamlanması için gereklidir ama yetersizdir. Hakeza ırkçılık da, milliyetçiliğe oranla her zaman aşırıdır ama onun inşası için her zaman gereklidir ve bununla birlikte onun projesini tamamlamakta her zaman yetersiz kalır. Ulusun yaratılması sürecinde, milliyetçilik ırkçılığın aşırılıklarını törpüler; ırkçılık ise milliyetçilikte ki eksikleri ve zaafı (!) giderir. Gerçekte milliyetçilik rasyonelleştirici, tekleştiricidir, kökenlerden gelen bir ulusal kimliğin fetişlerini geliştirir. **İrkçılık bir üst milliyetçiliktir.** Acımasız bir

---

<sup>611</sup> "İrkçılık ve anti-semitizm, ulusal sınırları aşan bir tarzda değil temelde ulusal sınırlar içinde ortaya çıkar... Başka bir deyişle bunlar dış savaşları değil, içerideki baskı ve egemenliği gerekçelendirirler." ANDERSON; s.168.

<sup>612</sup> BALIBAR/WALLERSTEIN; s. 72.

<sup>613</sup> BALIBAR/WALLERSTEIN; s. 69.

rekabetin işlediği ve savaşların sürüp gittiği bir evrende salt siyasal milliyetçilik uzlaştırıcı bir pozisyon olarak algılanır ve yetersiz görülür. **İrkçılık eksiksiz bir milliyetçilik olmayı arzular;** böyle milliyetçiliğin bir anlamının ve şansının olabilmesi için de, ulusun hem dışarıya hem de içeriye karşı bütünlüğü sağlaması, bir bütün üzerine kurulması gereklidir. Öyleyse kuramsal ırkçılığın ırk veya kültür (ya da ikisi birlikte) olarak adlandırdığı şey, ulusun sürekli bir kaynağı ve sadece yurttaşlara ait olan niteliklerin yoğunlaşmış bir şeklidir. “Ulus, kendi kimliğinin saf halini çocuklarının ırkında görebilecektir. O halde ulus ırkın etrafında toplanmak zorundadır. Her türlü alçalmadan korunması gereken “ata mirası” ırkla, “ruhsal” olduğu kadar “bedensel” ya da “tensel” şekilde özdeşleşmek zorundadır. Aynı durum ırkı ikame edici veya içerideliğini oluşturucu yönüyle kültür için de geçerlidir.”<sup>614</sup>

#### **E. DİĞER MEKANİZMALAR: DİN, MEDYA, SPOR**

Elbette ulus inşasında yalnızca Wallerstein’ın belirlediği bu dört mekanizma kullanılmaz; bunlara eklenebilecek daha birçoklarından bahsedilebilir. Burada sadece din, medya ve sporun, ulusal kimliğin oluşturulmasındaki etkilerine kısaca değinilmekle yetinilecektir.

Din, ulus yaratılması sürecinin önde gelen öğelerinden biridir. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte laik bir form ve içerik kazan milliyetçilik, dinle olan ilişkilerini çeşitli şekillerde düzenlenmiştir. Milliyetçilik ile din arasındaki ilişkinin biçimini belirleyen husus, toplumların modernite bağlamında dine karşı almış oldukları tavidir. Bazı toplumlarda din; ulusun baskın öğelerinden olan etnik aidiyeti tayin eden bir unsur, bazı toplumlarda da ulusal kimlik seçiminin asli bir öğesi olabilmıştır. Buna karşılık ulusun inşasında laik karakterini ön plana çıkaran toplumlarda ise dinin tamamen devre-dışı bırakılmaya çalışıldığını söylemek mümkündür.<sup>615</sup>

---

<sup>614</sup> **BALIBAR/WALLERSTEIN;** s. 80–81.

<sup>615</sup> **KARAKAŞ;** s. 46.

Din, başlangıcından bu yana milliyetçiliğin toplum projesi içinde fonksiyoneldi. Özellikle Reform hareketinin Hıristiyan camiasını öz ve şekil açısından farklılıklara tabi tutması, ulus inşa sürecinde dinin etkisini artırdı. Avrupa halklarını uzun süre birarada tutan entelektüel ve manevi zemini tahrip eden Reform; o güne kadar yüksek sesle dile getirilemeyen, her bir halkın tek başına katışıksız bir inanca ve ilahi göreve sahip olduğu anlayışını dini yönden teyit etti. Hayes'in belirttiği üzere, bu dönemde yapılan savaşlar dini olmalarına rağmen ulusal din ideali için yapıyordu ve bu şekilde ulusal vatanseverlik duygusu da oluşmuş oluyordu.<sup>616</sup>

Fransız Devrimi din açısından bir kırılma noktası teşkil eder. Aydınlanmanın argümanlarının somutlaştığı bu devrim (ve dönem), dinsel ilkelerin mutlaklığını ve dini toplum tahayyüllerini aşip bunun yerine seküler ilkelerin hayat verdiği bir toplumu (ulusal bir toplumu) geçirmeye çalıştı. Fakat Aydınlanma dini zayıflattı ama dinsel aidiyet duygusunu ortadan kaldıramadı. Bu nedenle din, her toplumda etkinliği aynı olmamakla birlikte, kimlik oluşturmada etkin bir unsur olmaya devam etti. Smith; ulusların temelinde yer alan etnik kimliklerin oluşumunda ve sürekliliğinde, askeri hareketliliğin yanında, örgütlü bir dinin hayati bir önemi haiz olduğunu belirtir. Çünkü dinin hem ruhani hem de toplumsal bir rolü vardır. Ortak etnik ökene dair mitler, genellikle dini yaratılış mitleriyle iç içe geçmiş haldedir. Etnik topluluğun kahramanları da, etnik kurucu ya da öncüler olmaktan ziyade, “Tanrı'nın hizmetkârları” olarak görülmekle birlikte, genellikle dini ilim ve geleneğin de kahramanları olarak düşünülürler. Kilisenin veya mümin cemaatinin ayinlerinde, dualarında, törenlerinde ve bayramlarında, her bir etnik topluluğu diğerinden ayıran ifadeler ve izler bulunur. “Ve bütün bu kültürel farklılık mirasının üzerine ‘geleneği bekçileri’ olarak, kültürün-topluluğun egemenlik alanı içinde her köy ve kentteki tapınak, kilise, manastır ve okullarda, halka kendilerine hürmet gösterilmesi öğretilen kutsal gelenek kılığına bürünmüş etnik anı, mit, değerler ve sembol hazinesini kaydeden ve koruyan ve nakleden papazlar, fakihler ve ozanlar kurulur.”<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup> KARAKAŞ; s. 46.

<sup>617</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 51–52.

Smith'e göre din, belli bir süreyle, ortak bir etniklik duygusunu "sanki bir krizalit içindeymiş" gibi koruyabilir. Ancak etnik yapı gelişip kendini yenilemeye başladığında eğer dini iskelet içindeki ruhu harekete geçirecek bir cereyan olmazsa, dinin muhafazakârlığı etniyi donuklaştırabilir ve din ile etnik yapı arasında bir uyumsuzluk hali baş gösterir. Bu arızaları gidermenin bir yolu, dinde reforma gitmektir. Dinsel reform başarılı olduğunda etnik kendini yenileme ile iç içe geçer ve topluluğun yenilenme tarzına ilhamını veren din olur.<sup>618</sup> Bu nedenle milliyetçilik çağında, ki milliyetçilik özünde laik bir ideolojidir, milliyetçilerin dini söylemlerden istifade etmesinde yadırgatıcı bir yön yoktur. Smith, milliyetçilerin ulus inşasında dini iki şekilde kullandığını belirtir: İlki kitlelerin dini duygularına seslenmek, bu duyguları millet oluşturmanın payandası haline getirmektir. İkincisi ise Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi dini topluluğun etnik topluluk dairesini tanımladığı yerlerde milleti dini toplulukla tanımlamaktır.<sup>619</sup>

Schnapper, Fransız Devrimi'nden sonra meşruiyet algılamasının radikal bir değişikliğe uğradığını; meşruiyetin artık dinsel referanslardan değil, siyasal alandan çıkartılmaya başlandığı belirtir. Ne var ki meşruiyet arayışındaki siyaset, kendini kutsaldan tamamen azade kılabilmiş değildir. Modern devlet seküler bir hayat tarzının bayraktarlığını yapar yapmasına ama, bazı durumlarda aynı modern devletin, dini gruplarla ve kiliselerin oluşturduğu toplumsal güçlerle kaçınılmaz şekilde birtakım düzenlemelere gittiği ve bazı uzlaşmalara vardığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Mesela Fransa, meşruiyetin dinselden siyasal geçişinin en mükemmel örneğidir. Devrimciler ulusun egemenliğini ilan etmişlerdi ama devlet ile kilisenin ayrılması bir asırdan fazla süren çatışmaların sonucunda sağlandı. Bu çatışmalar, kutsalın anlamını dinden ulusa devreden siyasal egemenlik ilkesine dayandığından,

---

<sup>618</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 63–64.

<sup>619</sup> SMITH; Milli Kimlik, s. 84. Etnik kimliğin belirlenmesinde ve ulusun inşasında dinin gördüğü işlevler hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için bakınız: SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 61–65, 160–167.

çok şiddetli oldu. “Ulus gerçek bir kült haline gelmişti. **Ulus** ve cumhuriyet, ayinleri, sunakları, tapınakları ve azizleri ile **yurttaşlığa dayalı bir dine dönüştürülmüştü**. Laikleşmenin etapları bir din savaşı halinde gerçekleşmişti. Ama ‘laikliğin’ siyasal geleneğinin bir parçası olduğunu var gücüyle haykıran ve bunu kuruluş yasalarında dile getiren bir ülkede bile dini örgütlerin yetkilileri devlet yetkileriyle düzenli bir ilişki içinde bulunuyor ve ulusal ve yerel otoritelerle din eğitimin şartları, bayramlara saygı ve törenlerin yapılmasıyla ilgili konularda görüşmeye oturuyorlar.”<sup>620</sup>

İngiltere’de bir “İngiliz” kimliğin oluşmasını sağlayan başlıca iki kaynağın olduğu söylenebilir: Biri, İngiliz tacı ve parlamentosuydu. Taç ve parlamento, ulus yaratan ve devletin kurumlarını hem onaylayan hem de güvence altına alan bir kültür için gerekli temel koşulu ve ortamı meydana getiren siyasal kurumlardı. Bu kurumlar vasıtasıyla ulus fikri somut bir gerçeklik kazanıyordu.<sup>621</sup> Diğeri ise dini inanıştı. “İngiliz” olmaya ilişkin ulusal duygu bir yandan parlamenter kurum içerisinde, diğer yandan da monarşik ve ulusal bir kilisede ve bu kilise tarafından oluşturuldu. Dinin, ulusal kimliğin oluşmasında ne denli etkili olduğu, başka ülkelerin uygulamalarında da görülebilir. Mesela İsrail’de ulusal kimlik ile dini gelenek arasındaki bağın çözülmezliği, İsrail siyasi projesinin temel taşıdır. ABD’de, Kiliselerin ve dini grupların toplumsal yaşama müdahale etmeleri ve yaşamı derinden etkilemeleri, Başkan’ın İncil’e el basarak yemin etmesi, tarihi bazı konuşmalarda ilahi iradeden söz edilmesi, dinin gücünün hâkimiyetinin delilidir.<sup>622</sup> Bir imparatorluk bakiyesinden Avrupa tarzı bir ulus-devlet yaratmak amacıyla köktenci ve katı bir laikleştirme programı uygulayan Türkiye’de devletin, dini akımları kontrol altında tutmak ve gerektiğinde dini ulusal kimliğin harcında kullanmak amacına binaen bir devlet kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nı ihdas etmesi, ulusun inşasında dinin, devletler açısından vazgeçilmezliğinin bir başka örneğidir.

---

<sup>620</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 132.

<sup>621</sup> SCHULZE; s. 123.

<sup>622</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s.132–135.

Dinin yanı sıra medya ve spor da milli kimliği oluşturmanın ve ifade etmenin araçlarıdır. Hobsbawm, şehirleşmenin gelişmesi ve teknolojinin baş döndürücü bir hızla gelişmesiyle birlikte, medya organlarının ve sportif faaliyetlerin ulusun oluşumuna büyük bir ivme kazandırdığını belirtir. Modern kitlesel medya iki önemli avantaj sağlar: Bir, popüler ideolojileri standartlaştırır, homojenleştirir ve dönüştürebilir hale getirir; iki, özel çıkar sahiplerine ve medyaya maksatlı propaganda yapabilme imkân ve kudreti tanır. Nitekim propagandayla ve “halkı aydınlatma” ile bağıntılı olarak tanımlanan ilk bakanlık 1933’te Almanya’da yeni Adolf Hitler hükümetince kurulmuştu. Kitlesel medya aracılığıyla milli semboller her bireyin yaşamının olağan bir parçasına dönüştürülür ve böylece çoğu yurttaşın yaşamının olağan bir parçasını oluşturan özel ve yerel alanlar ile kamusal ve milli alanlar arasındaki ayrımları yıkar. “Modern kitlesel medya olmasaydı, Britanya Kraliyet Ailesi’nin kem ev içindeki hem kamusal alandaki bir ikona dönüşmesi imkânsız olurdu.”<sup>623</sup>

Spora gelince; spor faaliyetleri özel ve kamusal dünyalar arasındaki uçurumu kapatmaya yarıyordu. İki dünya savaşı arasındaki dönemde kitlesel bir gösteri olarak spor, devlet-milletleri sembolize eden kişilerin bitmek tükenmek bilmeyen bir mücadelesine dönüşmüştü. Bu dönemdeki spor karşılaşmalarının esas saiki, çok milletli devletlerin milli parçalarını bütünleştirmek, onlar arasında birlik duygusunu güçlendirmektir. “Spor bu tür devletlerin birliğini sembolize ederdi, çünkü milletler arasındaki dostça rekabet, sembolik-sözde mücadelelerle zararsız şekilde yatıştırılacak gruplar arası gerginlikler bir emniyet supabı olması koşuluyla, düzenli yarışmaların kurumsallaşması üzerine herkesin birbirine ait olduğu duygusunu pekiştiriyordu.”<sup>624</sup>

Fakat kısa süre içinde spor mecrasından çıktı ve başlangıcındakinin tam aksi istikametinde yer alan bir amaca hizmet eder hale geldi. Artık spor mili mücadeleyi anlatma ve milletlerin kendi üstünlüklerini diğerlerine ispatlama vesilesine,

<sup>623</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 168-169.

<sup>624</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 169.



milletlerini ya da devletlerini temsil eden sporcular da hayali toplulukların asli temsilcilerine dönüştü. Bu dönüşümle spor, ulusal duyguları sıradan insanlara benimsetmenin en etkili araçlarından biri oldu. Zira spor, politik hayatla uzaktan yakından ilgisi olmayan ve kamusal sorunlara bigane bireylerin bile kendilerini her insanın olmasını istediği kadar mükemmel olan genç insanların temsil ettiği uluslarla rahatlıkla özdeşleştirmesini sağlıyordu. “Milyonları oluşturduğu hayali topluluk, onbir isimli bir ekipte daha gerçek görünmektedir. Birey, alkışlamakla yetinse bile, kendi milletinin bir sembolü haline gelmektedir.”<sup>625</sup>

---

<sup>625</sup> Hobsbawm, bir bireyin kendine bir ulusa ait hissetmesinde spor müsabakalarının son derece belirleyici olduğunu bizatihi kendi yaşadığı bir deneyimle somutlaştırır: “Elinizdeki kitabın yazarı, İngiltere futbol tarihine baktığımızda çok muhtemel görünen biçimde Avusturya’yı yenerse bunun intikamını ondan alacaklarına ant için arkadaşlarının evinde, 1929’da Viyana’da oynanan ilk İngiltere-Avusturya futbol maçının radyodan yayını, nasıl sinirle dinlediğini hatırlamaktadır. **Arkadaşlarım Avusturya iken, orada tek İngiliz oğlan çocuğu olan ben İngiltere idim.** (Bereket versin ki maç beraberlikle bitti.) Bu şekilde oniki yaşındaki çocuklar takım tutma kavramını millete kadar genişletmiş oluyorlardı.” **HOBBSAWM;** Milletler ve Milliyetçilik, s. 170.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ULUS DEVLET, MEŞRULUK ve KÜRESELLEŞME

#### ALT BÖLÜM 1 – ULUS DEVLETİN MEŞRULUĞU

##### I. ULUS DEVLET VE MEŞRULUK

Bauman, meşruluğun, **“bütün düzen kurma ve düzeni muhafaza etme girişimlerinde, zorunlu olarak oyunun başlıca ödülü ve en hararetli biçimde tartışmalı kavramı”** olduğunu belirtir.<sup>626</sup> Gerçekten de meşruluk, siyaset ve hukuk felsefesi değerlendirilmelerinde son derece merkezi bir konum işgal eder. Bunu doğal karşılamak gerekir, çünkü o; “kurumu, yasayı, iktidarı ayakta tutan ve toplumda dinginliği sağlayan büyümlü bir inançtır.”<sup>627</sup> Her iktidar, en zorba olanları dahi, bu büyümlü inanca büyük bir gereksinim duyar. Çünkü bu inanç, iktidarların buyruklarına uyma konusunda toplumda bir muvafakatin ve mutabakatın olmazsa olmazıdır. Meşruluk; iktidarların kendi hedef ve önceliklerini bir toplumsal norm ve değer haline getirmelerini, ortak bir payda oluşturarak toplumu kontrol etmelerini ve nihayetinde varlıklarını koruyup sürdürmelerini sağlar. Bu itibarla iktidarlar, meşru olmak veya en azında meşru olduğuna dair bir intiba yaratmak için azami gayret sarf ederler.

Meşruluk inancı, iktidarlar için iki açıdan hayati önemi haizdir. İlki, meşruluğun bir iktidarı kaba güç olmaktan çıkarmasıdır. Her siyasal iktidar, belli bir ölçüde zorlamaya dayanır. Zorlamanın boyutu toplumdan topluma değişebilir. Yönetilenlerin haklarının tanındığı toplumlarda daha dengeli bir zorlama ilişkisi söz konusu iken, yönetilenlerin her türlü haktan mahrum edildiği toplumlarda ise iktidar devasa bir zorlama kapasitesine sahip olur. Zorlamanın varlığı ve ona dayanarak birilerinin hükümlerde bulunması, ne zorlamayı, ne de ona dayananları meşru kılar.

---

<sup>626</sup> Zygmunt BAUMAN; *Bireyselleşmiş Toplum*, Çeviri: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005, İstanbul, s. 255.

<sup>627</sup> SELÇUK; s. 2.

**Bir zorlama ancak yöneldiği her bir insan için yokluğundan daha yararlı olduğu zaman meşru olur.**<sup>628</sup> Bir siyasal iktidar da, ancak bu ölçütler dâhilinde zorlamaya başvurduğunda, kaba güç olmaktan çıkar ve meşru olarak addedilir. Kaba bir gücün zorlamasına maruz kalan insanlar, er ya da geç, kendilerini arzuları hilafına boyun eğmeye mecbur bırakanlardan kurtulmaya çabalarlar. Oysa meşru olduğu varsayılan bir iktidarın zorlamaya dayanan yönetimi halkın büyük bir bölümünce tasvip edilir; bunun sonucu olarak da onun eylemleri ve hükmettiği topluluktan talepleri ya kabul edilir veya hiç değilse bu eylem ve taleplere karşı aktif bir direniş sergilenmez.

İkincisi, meşruluğun iktidarların sürekliliğini sağlamasıdır. Hirsch'e göre meşruluk ihtiyacı, "iktidarı muhafaza etmek veya çoğaltmak güdüsünün bir yan tezahüründen başka bir şey değildir. Bir iktidar pozisyonunun ve buna dayalı egemenliğin istikrarı ve devamı için en önemli unsurun meşruluk inancı olduğu pekâlâ söylenebilir."<sup>629</sup> Her iktidar, egemenliğini haklı kılarak kendisine itaati bir mükellefiyet haline sokan belli sebepleri bulma ve bunları devamlı kılma azmindedir. Bunu sağladığı takdirde onun egemenliği geçici bir üstünlük olmaktan çıkar, sürekli ve yerleşmiş bir düzen halini alır. Bir başka deyimle, egemenliğin devamlılığa kavuşması ancak meşrulaştırılmasıyla mümkündür.<sup>630</sup>

İktidarların en eski dönemlerden beri meşru olduklarını kanıtlama yolunda yoğun emek harcamalarının nedeni, onların dayanıklılıklarını ve devamlılıklarını artırma isteğidir. Bir iktidarın dayanıklılığının ve devamlılığının garantisi, onun meşruluğudur. Tersinden söylenirse, bir iktidarın meşru olmaması, onun devamlılığını temin edecek ve dayanıklılığını artıracak bir güvenceye de sahip olmaması demektir. Bu noktada kaçınılmaz olarak, "bir iktidarın hangi güvencele muhtaç olduğu", "kaba gücün dışında bir güvenceye ihtiyacı duyup duymadığı", "iktidarı kendi gücüyle ele geçirmiş olan kimsenin polis, jandarma ve ordu

---

<sup>628</sup> HÖFFE; s. 326.

<sup>629</sup> HIRSCH; İktidar ve Hukuk, s. 301.

<sup>630</sup> FREYER; s. 117.

kuvvetlerinin marifetiyle bu mevkiinin devamını ve sürekliliğini sağlayıp sağlayamayacağı” gibi soruların yanıtlanması gerekir. Deneyimler, bir iktidarın salt kaba güce dayanarak uzun süre ayakta kalamayacağını şüpheye yer bırakmayacak şekilde göstermiştir.<sup>631</sup> Zorlama ve korkutma gücüne sahip olmak, bir iktidar için gereklidir, ama yeterli değildir. Sadece korkulduğu için kendisine itaat edilen bir iktidar/yasa, taşıması gereken olgunluktan uzak, kötü bir iktidar/yasadır. **Özünde korkuya dayanan bir itaat, çok tekin değildir.**<sup>632</sup> Çünkü bir iktidarın var ve daim kılınmasında, zorun ve korkutmanın gücü yadsınamasa da, esas olan o iktidarın halkın onayına dayanmasıdır. Zorlama şeklinde kendini dayatan güç, toplumda, kendisini ortadan kaldırmak için zora başvurma arzusu uyandırır. Buna karşılık meşru olarak tanınan güç, kendisini kullananları meşru idareciler olarak kabul edilmesini sağlayacağından, onları hedef alan karşı koymaları engeller veya en alt seviyede tutar.<sup>633</sup>

Wallerstein, bir iktidarın halk tabakalarının desteğini arkasına almasını deyimleyen meşruiyet olmaksızın, devlet yapısının uzun vadeli istikrarının sınırlı kalacağını belirtir; bu durumda iktidar koltuğunda kalmanın maliyetinin çok yüksek olacağına dikkat çeker.<sup>634</sup> Zira meşruluğu bulunmayan bir iktidar, yürüttüğü politikaların herhangi birinde başarısız olduğunda, bu başarısızlığının halk katında tolere edilmesini sağlayacak üstün bir ilkeden yoksundur. Bu bağlamda Fukuyama, meşruiyeti **“bir tür nakit para rezervine”** benzetir: “İster demokratik, ister otoriter olsun bütün hükümetlerin iyi kötü zamanları olur, ama yalnızca meşru bir hükümet bu nakit rezervine sahiptir ve kriz dönemlerinde bu rezerve başvurabilir.”<sup>635</sup>

---

<sup>631</sup> “Genellikle Hitler için söylenenin tam tersine, hiçbir diktatör sadece ‘zor’a dayanarak hükmedemez. Bir tiran, beden olarak onlardan çok güçlüyse, çocuklarına, yaşlı adamlara ve belki de karısına zorla hükmedebilir, ama bu şekilde iki ya da üç kişiden fazlasına, hele milyonlarca nüfusa sahip bir devlete hiç hükmedemez.” FUKUYAMA; s. 32.

<sup>632</sup> **Henri BATİFFOL**; “Yasa ve Özgürlük”, Çeviri: Tuğba Ballıgil, (b.y: HFSA-1, y.h: Hayrettin Ökçesiz), Alkım Yayınları 1997, İstanbul, s. 315-316.

<sup>633</sup> **HIRSCH**; Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi, s. 277; **BATİFFOL**; s. 315-316.

<sup>634</sup> **WALLERSTEIN**; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 79.

<sup>635</sup> **FUKUYAMA**; s.54

Ulus-devlet; sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde yasal güç kullanma hakkına sahip olan ve yönetimi altındaki halkı türdeşleştirerek, ortak kültür, simgeler, değerler yaratıp gelenekler ve köken mitlerini canlandırarak (kimi zaman uydurarak) türdeşleştirmeyi ve birleştirmeyi amaçlayan modern bir olgudur. Diğer tüm iktidar örgütlenmeleri ulus-devletin de kendi varlığını muhafaza etmek ve süreklileştirmek için; meşru olmak veya daha doğru bir ifadeyle hükmettiği insanlar nezdinde meşru görülmek/meşru kabul edilmek gibi bir zorunluluğu vardır.

## II. ULUS-DEVLETİN MEŞRULUK DAYANAKLARI

Habermas, feodal yapılanmanın çözülmesinin akabinde modernite sürecinde ortaya çıkan devletlerin, birbiriyle bağlantılı iki temel sorununun olduğunu belirtir: İlki, kentleşme ve ekonomik modernleşme, mal ticaretinin, haberleşme ağının ve insanlar arası ilişkinin yayılması ve hızlanmasından neşet eden **toplumsal entegrasyon** sorunuydu. Yerel toplumsal bağlarından koparılan ve coğrafi açıdan seferber edilen kitlelerin biraraya gelmeleri ve yaşama birlikte tutunmaları ancak yeni referanslarla mümkün olabilirdi. İkincisiyse, mezhep ayrımı sonucunda “tanrı merhameti”ne dayalı din esaslarını giderek siyasi egemenlikten uzaklaştıran dünya-görüşlü çoğulculuğun gelişmesinden ortaya çıkan **meşruluk** sorunuydu. Laikleşme süreci kutsallıklara atıfla iktidarı meşrulaştırmayı imkânsız hale getirdiğinden, devletin artık kendini başka kaynaklarla meşrulaştırması gerekiyordu.<sup>636</sup>

Ulus-devletin, hem sınırları içindeki toplumsal kesimleri bütünleştirmek hem de kendini meşrulaştırmak için başvurduğu üç temel dayanağının olduğu

---

<sup>636</sup> **HABERMAS**; Öteki Olmak, s. 19–20. Schulze, modern dönemde kutsallığın meşruiyet dayanağı olmaktan çıkmasını şu sözlerle resmeder: “Artık antik mitler ve bunların kıtadaki (Avrupa’daki) yorumları etkilerini yitirmiş, “Tanrı’nın inayeti” ve ‘eski iyi düzen’ gibi kavramlar anlamsızlaşmıştı. Hükümdar da herkes gibi bir insandı; kutsallığını yitirmişti. Statüsü artık Tanrı’dan değil, uyruklarının onayından geliyordu ve böyle bir onay gelmiyorsa başını giyotine kaptırabiliyordu. !830’da ‘yurttaş kral’ Louise Philippe, taç giyme yeminini kutsal kitaba değil, anayasaya el basarak yapar. Krallık unvanını Paris Başpiskoposluğu aracılığıyla Tanrı’dan değil, parlamentodan alır.” **SCHULZE**; s. 147.

söylenbilir: İlki, fiziki güvenliği (Hobbes) sağlamaktır. İkincisi, egemenliğin membamı deyimleyen ulus'u (Rousseau) oluşturan insanları kendine özgü bir kültürel kimliğe sahip yurttaşlar haline getirmek ve onları hak ve sorumluluk sahibi (Locke) kılmaktır. Üçüncüsü ise, genel olarak yurttaşların iktisadi refahını artırmak, ama özellikle toplumsal yaşam içinde dezavantajlı konumda olanların durumlarını iyileştirmeye yönelik politik ve ekonomik programlar (sosyal devlet/ sosyal refah devleti) geliştirmektir.

## A. GÜVENLİK

Hobbes, bir devlet yapılanmasını meşrulaştıran en önemli şeyin; devletin, insanların ivedi ihtiyaçlarına hizmet etmesi olduğunu belirtir. Onun düşüncesinde en acil ihtiyaç ise, “sivil barış”tır. Devlet sivil barışı sağlamalı ve böylelikle insanların “güvenlik” ihtiyaçlarını temin etmelidir. Daha açık bir deyimle bir devletin meşruluk koşulu, sivil barışı kurup muhafaza etmesidir. İnsanların korkudan uzak ve güven içinde yaşamalarını sağladığı oranda bir devletin meşruluk düzeyi yüksek olur; böyle bir devletin yapıp etmeleri de toplum tarafından daha rahat kabullenilebilir. Buna karşılık, insanlara kendilerini huzur içinde hissedecekleri bir ortam oluşturamayan ve onların sürekli endişe ve korku içinde yaşamlarına neden olan bir devletin meşruluk düzeyi ise son derece düşük olur; bu türden bir devletin, toplumu, kendi faaliyetlerine ikna etmesi de son derece güçleşir. Bu itibarla denilebilir ki, bir devlet, yönettiği insanların güvenliğini tesis ettiği ölçüde kendi (varlığını koruyup sürdürme anlamında) güvenliğini de sağlama almış olur.

Gerçekten de güvenlik, bütün iktidar örgütlenmelerinin karşılaması gereken bir ihtiyaç olmuştur. Modernite öncesi devletlerde olduğu gibi modern dönem devletlerinin bekası da, güvenliği sağlama potansiyel ve yetenekleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Ancak güvenlik hususunda modern devletlerin seleflerine oranla, biri dezavantaj diğeri avantaj olmak üzere, iki farklılığı vardır: Dezavantaj olanı, modern dönemde güvenliğe yönelik tehditlerin ve risklerin artmış olmasıdır. Dolayısıyla modern devlet, önceki devlet yapılanmalarına nispetle güvenliğe daha fazla mesai

harcamak, daha fazla bütçe ve eleman ayırmak durumundadır. Avantaj olanı ise; modernitede devletin, güvenliği sağlama konusunda eski dönemlerle kıyas kabul etmez üstünlükteki teknik araçlara ve imkânlarla sahip olmasıdır. Bu araçlar devlet organizasyonuna karşı konulmaz bir güç edindirir; bu sebeple modern devletin, güvenliğe tehlike teşkil eden odaklara karşı daha etkin olması ve sonuçta insanlara daha güvenli bir toplumsal yaşam sunması beklenir.

Çağdaş ulus-devletlerin karşılaşması gereken güvenlik ihtiyacı iki bağlamda düşünülebilir: İlki bir toplumda yaşayan diğer insanlar veya gruplar tarafından baskı altında tutulması ya da saldırıya uğramasının engellenmesine ilişkin olarak **iç güvenlik ihtiyacı**dır; ikincisi ise ülke bütünlüğünün hem iç hem de dış saldırılara karşı korunması anlamında **dış güvenlik ihtiyacı**dır.<sup>637</sup> Modern devletin örgütlenmesi bu iki çeşit güvenlik ihtiyacına binaen ve 4 kurum üzerinden şekillendi: Ordu, Polis, Cezaevi ve Silahsızlanma. Ordu, dış güvenlikle görevlendirildi; polis, iç güvenlikle sorumlu kılındı; cezaevi, suçluları kontrolünü ve istihdamını sağladı; silahsızlandırma ise, devlet dışındaki mahfillerin silahlarına el koydu. Bu dört kurumun seferber edilmesi, modern ulus-devleti şiddetin tekeli haline getirdi.

## 1.ORDU

Feodalizm; genellikle herhangi bir düzeyde iktidarı ellerinde tutanların, çok daha alt iktidar sahipleri tarafından kontrol edilen kaynakları (ki bu kaynaklara silahlı kuvvetler de dâhildir) harekete geçirme kapasitelerine bağımlı olan ve kişisel sadakat bağları üzerine kurulmuş bir sosyal yapı olarak tasvir edilir. Böyle bir modelde iktidar bir merkezde (monarkta, kralda) birleşmez, fakat daha alt soyluların hiyerarşisi içinde bölünürdü.<sup>638</sup>

---

<sup>637</sup> **Ali Şafak BALI**; “Çokkültürlülük, Hukuk ve Adalet”, HFSA, Sayı 8, İstanbul Barosu Yayını, 2003, İstanbul, s. 34–35.

<sup>638</sup> **PIERSON**; s. 28.

Feodal dönemin orduları da, genel sosyal yapıya koşut şekilde, normal olarak toprak mülkiyeti karşılığında bölgesel lorda hizmet eden sayısı değişken adamlardan oluşurdu. Bu orduların mühimmatı sınırlıydı; kısa kılıçlar ve mızraklarla silahlanırlardı. Savaş, binici şövalyelerin etrafında döndüğünden, piyade düzenlerinin kullanılması geniş ölçüde olanaksızdı. Malzeme lojistiği, silahlı maiyet takımlarının belli bir süreden daha uzun muhafaza edilmesine karşıydı. Her boyuttaki ordular genellikle birkaç hafta için ve normalde yazın desteklenebiliyordu. 14. yüzyıldaki Yüzyıl Savaşları sırasında bazı savaşçı takımları, hükümdarlar tarafından görevlendirilen kişilerce “paralı asker” olarak yetiştirilirdi. Ayrıca hizmetlerini genellikle yağma ve toprak vaatleri karşılığında satan “serbest asker bölükleri” vardı. **Bu ordu türlerinin hiçbirisi yine de daimi bir varlığa sahip değildi.** Ödüller yetersiz ise ordu ya dağılır ya da eşkıyalığa başlardı, başarı kazanıldıysa liderler genellikle lordun maiyeti olarak alınırdı.<sup>639</sup>

Modern devlet, feodalitenin çoklu/çoğul iktidar yapısından bölünmemiş bir sosyal düzende hüküm süren tek ve mutlakçı bir iktidar merkezine kaymayı ifade eder. Bu devlet yapılanması, toplumun tüm birimlerinde olduğu gibi silahlı kuvvetlerde/ordularda da kökten değişiklikler meydana getirdi ve ordu yeni bir şekle büründü. Modern ordunun dört önemli özelliğinden bahsedilebilir: Öncelikle bu ordu “**bağımlı**”dır; bir merkezi iktidarın emri altında hareket eder. İkincisi ordu “**hiyerarşik**”tir, bir otorite piramidi içerisinde düzenlenmiştir. Hiyerarşik organizasyonda her kademe kendi üstünün emirlerine kesin olarak uymak durumundadır. Bu sebeple ordu çok yüksek oranda tabakalaşmıştır. **Otorite kişilik-dışlaştırılmıştır; rütbeye bağlıdır, insana değil.**<sup>640</sup> Üçüncüsü, ordu “**amaçsal**” bir

---

<sup>639</sup> GIDDENS; Ulus-Devlet ve Şiddet, s. 147.

<sup>640</sup> S. E. FINER; *The Man on Horseback*, Pall Mall Press, 1962, London, s. 6–7. “Orduda Durkheim’in şematize ettiği organik dayanışma vardır... Dayanışma duygusunu sağlayıcı araçlarla yapılan eğitimle ‘endoktrizasyon’ tamamlanmaktadır. Yeni katılanlara, ordu düzeninin gelenekleri ve tarihi bildirilir; kendisine, rütbeye ve renklere itaat etmesi anlatılır.” FINER; s. 9. Modern ordunun ayırt edici özellikleri hakkında ayrıca bakınız: Lucion W. PYE; “Armies in The Process of Political Modernization”, (b.y: The Role of The Military in Underdeveloped Countries, Der: John J. Johnson), Princeton University Press, 1962, Princeton, s. 78-79.



kurumdur; rasyonel olarak belirli amaçları gerçekleştirmek için tasarlanmıştır. Bu amaçlardan biri bağımlı olduğu sivil-merkezi iktidara yardımcı olmak olabilir; fakat ordunun esas gayesi savaşmak ve savaş kazanmaktır.<sup>641</sup> Dördüncüsü, ordu “**daimi**”dir. Modern öncesinin sadece bir kereliğine bir araya gelen askeri birliklerinden veya sadece paraları ödendiği müddetçe savaşan paralı askerlerinden farklı olarak modern ordu sürekli bir kurumdur.

Belirgin bir üstünlükle örgütlenen, yüksek oranda duygusallaştırılmış sembolik statüye sahip olan, sürekli teknolojiden istifade edip gelişmiş metotlar kullanan ve silah tekeli elinde bulunduran ordunun<sup>642</sup>, modern devlette yerine getirdiği birkaç işlevden söz etmek mümkündür: Bir kere etkili bir ordunun değer taşıyıcı bir konumu vardır. Üstlere (büyüklerle) koşulsuz itaat ve sadakat, disipline kayıtsız şartsız uymak ve ödevi kutsal bellek gibi değer ve kurallar, ordu aracılığıyla siyasal ve toplumsal düzene egemen kılındı.<sup>643</sup> İkinci olarak ordu, şiddeti tekelleştirdi ve üniform bir hale getirdi. Bu, bir taraftan merkezi iktidara rakip olabilecek güç odaklarının tasfiye edilmesini sağladı, diğer taraftan da farklı kişi ve kesimler arasındaki münasebetlerde şiddet kullanımını yasaklayıp toplumu yatıştırdı ve kişilerin önceki dönemlere nispetle kendilerini daha fazla güven içinde hissettikleri toplumsal düzenin temellerini attı.

---

<sup>641</sup> **FINER**; s. 7.

<sup>642</sup> **FINER**; s. 8

<sup>643</sup> “Milliyetçiliğin kitleler tarafından benimsenmesi durumunda silahlı kuvvetler, milli birliğin ve bağımsızlığın görünür sembolü halini alır.” **FINER**; s. 207. “Yeni ülkelerde ordu, birçok neden bağlı olarak, uyumlu ve modern demokratik bir toplumun bazı unsurlarını oluşturmada kurucu bir rol oynayabilir. Farklı etnik grupları, ulusal topluluğa entegre etme hizmeti sunabilir; ekonomik kalkınmada yararlı olabilecek yetenekleri öğretebilir; köylülük ve yerelliği aşma konusunda açılım sağlayabilir, gençlere... milletinle ilgili olma duygusunu verebilir.” **SHILLS**; s. 33. “Bütün toplumlarda orduların, askere alınanları iyi bir asker olarak yetiştirmeleri gerektiği belirtilir. Gelişmekte olan ülkelerin toplumları buna yeni bir boyut ekler: İyi asker aynı zamanda belirli bir derecede modernleşmiş olan insandır.” **PYE**; s. 80. Huntington da; etkin, sadık, aklilleştirilmiş ve merkezileştirilmiş bir ordunun iktidarın pekiştirilmesini sağlayarak modern devlete, farklı toplumsal güçleri sisteme entegre etme ve gerekli gördüğü reformları yapma gücünü verdiğinin altını çizer. **HUNTINGTON**; Political Order, s. 157.

Düzenli orduların faaliyete geçmesinden sonra özel ordular hukuk dışına çıkarıldı, ordu “milli” bir vasfa büründü ve bu milli sıfatını taşıyan silahlı görevlilerin rakip iktidar odaklarına ve sivillere karşı koyması normal görülmeye başlandı.<sup>644</sup> Ordunun merkezileşmesini toplum nezdinde arzuya şayan ve kabul edilebilir kılan en önemli gelişme; söz konusu merkezileşmenin, gündelik hayattaki şiddet düzeylerinde bir azalma meydana getirdiğinin görülmesidir. Gerçekten de, devletin merkezi bir ordu sayesinde şiddet tekeli ele geçirmesiyle birlikte, toplumdaki şiddet oranlarında bir düşüşün gerçekleştirdiğini gösteren ciddi kanıtlar vardır.<sup>645</sup> Toplumsal hayatta şiddetin azalmasıysa, modern devletin saygınlığını artırdı. Dolayısıyla ordu, modern ulus devletlere hem güç verdi hem de bu güce dayalı bir saygınlık sağladı. Gücün verdiği saygınlık ise, Weber’in deyimiyle “**gücün genişlemesi demektir**. Büyük siyasal topluluklar, bu tür saygınlık iddialarının doğal yandaşıdır.”<sup>646</sup>

## 2. POLİS

Crevelde, “polis” kavramından ilk söz edenin, 1450 yılında Melchior Von Osse olduğunu belirtir. Daha sonra 1750’de “Traité de la police” adlı eserinde Nicholo de la Mare, bu kavramı bir kez daha kullanır. Her iki yazar için de polis “**kamu düzeni**” anlamına geliyordu. Ortaçağdan itibaren şehirlerde emniyet ve asayiş sağlayıp korumakla görevli zabıta kuvvetleri mevcuttu. Ancak bu kuvvetler kamusal bir güç değillerdi; bunların büyük bir kısmı şehir iradesi ile sözleşme imzalayan ticari firmalar niteliğinde iken, bazıları da İngilizlerin thieftcatchers (hırsız tutucular)’ları gibi, lonca halinde kurulan ve geri kazanılan mallardan belli bir pay alan örgütlenmelerdi.<sup>647</sup>

---

<sup>644</sup> TILLY; s. 126.

<sup>645</sup> PIERSON; s. 29.

<sup>646</sup> WEBER; s. 241.

<sup>647</sup> Martin Van Der CREVELD; *Aufstieg and Untergang des States*, Gerlin-Akademie Verlag, 1999, München, s. 190’den aktaran: KOÇDEMİR; *Mili Devlet ve Küreselleşme*, s. 110–11.

Kamu idaresine bağı polis teşkilatının kurulması, 1700'lü yıllardan sonraki bir gelişmedir. 1648 Westphalia Antlaşması; yasa önünde eşit olan devletlerin iç işlerinde ilke olarak özgürlüğünü esas alan bir düzeni hâkim hale getirdi. Bu düzende her devletin kendi toprakları üzerindeki yetki hakkı mutlak ve hiçbir dış gücün herhangi bir devletin işlerine müdahale etme hakkı söz konusu değildi. Westphalia, bir yandan devletlerin otorite iddiasını yoğunlaştırıyor, diğer yandan da onların bu denli büyük bir iddiayı taşıma kapasitesine sahip yeni organizasyonları yapmalarını da zorunlu kılıyordu. "Bir despot fermanlarla yönetebilirdi –ve bu ölçüde yönetimi kayıtsız şartsız kabul edilebilirdi-fakat iradesini yerine getirme ya da geçekte iradesinin yerine getirildiğini veya getirilmediğini bilmesini sağlayacak araçlar olmaksızın, iktidarın gerçekteki uygulaması oldukça gülünç olabilirdi."<sup>648</sup>

Bu anlamda polis teşkilatı, devlet iktidarının ülke içinde yoğunlaşmasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Polis'in kurulmasıyla birlikte, iç ve dış güvenlik birbirinden ayrıldı. Dışarıdan gelen saldırılara karşı korunmak veya dış ülkelere saldırmak ordunun görev alanına girerken, yurt sathında asayiş sağlamaya ve ulusal nüfusu denetlemek ise polise devredildi. Böylece polis, ordu kadar önemli ikinci üniformalı güç haline geldi. Tilly, ordu ile polis arasındaki ayrımın çok yavaş bir süreç içinde geliştiğini ve hiçbir zaman tamamlanmadığını belirtir. Ona göre; kırsal kesimlerde (büyük miktarda insanın kamusal otoriteye kapalı özel ellerde bulunan topraklarda yaşadığı yer) askeri tarzda örgütlenen polise ihtiyaç duyulurken, şehirlerde (çoğu yerin herkese açık kamusal alan oluşturduğu yer) ise sistematik olarak devriye gezen ve gözetimde bulunan polis tipi daha çok işe yarıyordu. Bunlardan ve öteki farklılıklardan dolayı, şehirlerde kırsal kesimlerden çok daha önce polis kuvvetleri oluştu ve polis gücünün askeri örgütlerden ayrımı şehirli devletlerde görece daha önce doğdu.<sup>649</sup>

Ülke çapında ilk polis teşkilatı Fransa'da 1760'da kuruldu. Yolların güvenliğini sağlamakla görevli bu üniformalı teşkilat 3.000 kişiden meydana

---

<sup>648</sup> PIERSON; s. 84–85.

<sup>649</sup> TILLY; s. 136.

geliyordu. Aynı yıllarda silahlı kuvvetler personeli ise 200.000 ile 400.000 arasında idi.<sup>650</sup> Polisin güçlenmesi ile kitle hareketlerinin gelişmesi arasında doğrudan bir bağ vardır. Feodal bağların çözülmesi, Kilise'nin birleştirici ve dinginleştirici vasıflarını yitirmesi ve Sanayi Devrimi'nin bazı alanlarda tahribatlar yaratması gibi nedenlerin sonucunda büyük kitlelerin hareketlenmesi, ulus-devletlerin ekonomik ve siyasal düzenleri için ciddi tehlikeye işaret ediyordu. Bu tehlikenin bertaraf edilmesi; bir yandan devletin özünde değişiklikler yaratmayacak ölçüde kitlelerin bazı isteklerinin karşılanmasını gerektirirken, diğer yandan da kitlelerden haberdar olunup onların denetim altında tutulmasını zorunlu kılıyordu. Alttan alta kaynamaya başlayan toplumsal grupları gözetlemek için, 1810'dan itibaren hemen hemen tüm ülkelerde, Napolyon taklit edilerek polis teşkilatları kuruldu. Yüzyılın ortasında tipik bir Prusya şehrinde 3.000 kişiye 1 polis düşerken, 20. yüzyılın başlangıcında 1.000 kişiye 1 polis düşer oldu. İngiltere'de 1829'da Londra'da kurulan polis teşkilatı, 1835'te bütün ülkeye teşmil edildi. ABD'de ise New York eyaleti 1865 yılında ilk müstakil polis teşkilatına sahip oldu.<sup>651</sup>

Polisin kurumsallaşıp gelişmesiyle birlikte devlet, halkı gözetim altında tutmakta ve güvenliği sağlamakta, daha önce edinemediği kadar büyük bir kudret edinmiş oldu. Zira polisin olmadığı dönemlerde, herhangi bir kentte isyan veya kıskırtma olduğunda valiler mümkün olduğunca çabuk bir şekilde orduyu getiriyorlar ve isyanı bastırdıktan sonra sorumlu addedikleri kişileri cezalandırıyorlardı. Cezalandırılanlar, genellikle ortada olan kişilerdi; yoksa yıkıcı potansiyelleri olan ve gölgede kalmış kişiler değillerdi. Polis teşkilatıyla birlikte iç güvenliğe odaklanan etkili bir istihbarat ağının kurulması, yıkıcı güçler hakkında bilgi sahibi olunmasını, devlet iktidarının ve iktidarın yandaşlarının refahını tehdit eden akımların önceden izlenmesini ve önlenmesini sağladı. Polis kuvvetlerinin siyasal ve adi suçlarla ilgili dosyalar hazırlamak, dinleme istasyonları kurmak, kamu düzenini bozabilecek kişiler/örgütlere ait rutin raporlar düzenlemek, toplumsal olayları periyodik izlemek, vb. çalışmaları sayesinde devlet, tek otorite olma

---

<sup>650</sup> CRAVELD; s. 190'dan aktaran: KOÇDEMİR; Mili Devlet ve Küreselleşme, s. 111.

<sup>651</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 185–186.

iddiasına münasip bir kontrol ve güç merkezi haline geldi ve sonuçta toplumun tamamına nüfuz edebilecek bir kapasiteye ulaştı.<sup>652</sup>

### 3. HAPİSHANELER

Hapishaneler, modern devletin buyurgan iktidar kurumlarından biri, belki de en önemlisidir. Modernite öncesinde hapsetmek; uzun süreli yükümlülük getirdiği ve pahalı olduğu için, devletlerin rağbet ettiği bir cezalandırma yöntemi değildi. Bunun yerine, para cezası, mülke el koyma, sürgün, dayak, vücut organlarının kesilmesi ve idam cezası tercih ediliyordu.<sup>653</sup> Önceleri bu işten kar elde etmek isteyenlere sözleşme ile verilen hapishaneler, modern dönemde gücü temerküz ettirilen devletin başat kurumlarından biri haline geldi. Hapishanelerin, ceza çektirmek maksadıyla ne zaman ve ne şekilde kullanılmaya başladığı konusunda çeşitli tarihler olmakla birlikte, suçluyu toplumdaki tecrit etmeyi esas alan bir kurum olarak ilk hapishanenin Hollanda'da kurulduğu konusunda bir mutabakat vardır.<sup>654</sup> Hollanda-Amsterdam'daki bu ilk hapishanede, suçlular ilkin toplu halde bulunmaktayken sonradan, 1603'ten itibaren, geceleri ayrılmışlar, gündüzleri çalışmak üzere bir arada bulundurulmuşlardır. Hollanda'nın cezalandırmayı kurumsallaştırması, kısa sürede diğer Avrupa ülkelerine de yayıldı. 1667'de Filippo Franci adında bir İtalyan rahibi

---

<sup>652</sup> TILLY; s.200–201.

<sup>653</sup> Creveld, bu dönemdeki, idamların tebaaların iyiliği için organize edilen bir gösteri biçiminde olduğunu söyler: “Fransız Kral Katili Damien’in önce vücudundan et parçaları koparıldı. Sonra kaynar mayiler (akışkan madde, sıvı) yaralara döküldü. Vücudu atlar tarafından çiğnenip dörde ayrıldı. Bunun kolay olması için vücut önceden ayrıldı. Nihayet geri kalanları yakıldı ve külleri savruldu. Böylece ondan geriye hiç ama hiçbir şey kalmadı.” CREVELD; s. 190’dan aktaran: KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 111.

<sup>654</sup> Foucault, gözetleme ve denetleme kurumu olarak ilk hapishanenin, Amsterdam'da, 1596 yılında açılan Rasphuis olduğunu belirtir. FOUCAULT; s.189. Dönmezer-Erman, bu tarihin 1556 olduğunu ifade eder. Sulhi DÖNMEZER/Sahir ERMAN; Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Hükümler, Cilt 2, Beta Yayınları, İstanbul, s. 621.

Floransa’da bir müessese kurdu, 1703 yılında Papa XI. Clement bir çocuk ıslah evi, XII. Clement bir kadın hapishanesi inşa ettirdiler.<sup>655</sup>

Modern devletin bir kurumu olarak hapishanelerin ortaya çıkmasının en önemli nedeni, iktidarı ellerinden bulunduran kesimlerin, toplumsal tabakaların denetimini sağlayarak kendi iktidarlarını daim kılma gayesidir. Modernleşme sürecinin gelişmesi ile birlikte, hızlı ve büyük bir değişime uğrayan toplumun ekonomik ve siyasal yapısı, bazı toplumsal kesimler için çok büyük sıkıntılar üretti. Örneğin kapitalist ilişki tarzının gelişmesiyle birlikte köylüler, topraklarından kopup kentlere göç etmek zorunda kaldılar. Kentlere gelip iş bulmayan, insani olmayan koşullarda çalışan, en temel ihtiyaçlarını dahi karşılamayacak kadar düşük bir ücrete talim eden, çoğu zaman aç ve işsiz kalan kişilerin sayısının artması, siyasal iktidar için büyük bir tehdit oluşturdu. Çünkü bu işsiz ve “serseri” takımının her zaman iktidar sahiplerine karşı isyan edip, onların mülklerini ellerinden almaya çalışması söz konusu olabilirdi. Onların tehdit olmaktan çıkarılması için gözetim ve denetim altına alınmalarıyla mümkündü; bu denetim ve gözetimin en iyi uygulanacağı kurumsal yapı ise hapishanelerdi.

Bu bağlamda hapishanelerin üç tür işlevinden söz edilebilir: Öncelikle hapishaneler, devletin uyguladığı şiddeti gözlerden irak tutar. 1800’lü yılların başından itibaren Avrupa’nın her yerinde cezaevleri kurulmaya başlandı. Ama en medenileri de dâhil olmak üzere devletin uyguladığı şiddette bir azalma olmadı, sadece şiddetin göz önünde yapılmasına son verildi. “Çalışmanın özgürleştirdiği toplama kampları; Avrupa’nın müracaat ettiği yollar arasında yer aldı.”<sup>656</sup> İkincisi, hapishanelerde şiddete maruz kalanlar ayaktakımından insanlardı. Hapishaneler suçluları toplumdan izole edip içeride tutar ve onların sosyal ilişkileri/yaşamı olumsuz yönde etkilemelerine mani olurdu. Bu nedenle toplumsal düzeyde güvenliği sağlayan bir kurum olarak algılandı ve geniş bir kabule mazhar oldu. Üçüncüsü hapishaneler, siyasal iktidarın toplumu denetlenmesini ve kendi iktidarının sürgit

<sup>655</sup> DÖNMEZER/ERMAN; s. 621–622.

<sup>656</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 112.

devam etmesinin dayanaklarından biri olarak fonksiyon ifa etti. Toplum nezdinde yaygın bir kabule sahip olması hapishanelerin bu işlevi büyük bir başarıyla yerine getirmesini sağladı ve devletin iktidar alanlarının gelişmesine bağlı olarak zaman içerisinde hapishanelerin de yaygınlığı ve etkinliği arttı.

Son tahlilde bir cezalandırma yöntemi olarak hapis ve bir cezalandırma mekânı olarak hapishaneler; toplumun disiplin altına alınmasını sağlayan araçlardan ve iktidarın işleyiş biçimlerinden biridir. Bu iktidar ilişkisi, toplumda hâkim olan sosyal, ekonomik ve politik faktörlere ve ilişkilere bağlıdır; bu faktörlerin ve ilişkilerin değişmesine paralel şekilde çeşitli dönemlerde yeniden yapılandırılır. Mesela 18. yüzyılda ceza sistemlerindeki reformun amacı; cezaları “yumuşatarak”, daha “insani” cezaların verilmesini sağlamaktır.<sup>657</sup> Fransa’da 1790 yılından II. Joseph’in ölümüne kadar, ölüm cezası kaldırılarak hapis cezası ve mecburi çalışma cezasıyla ikame edildi.

Keza Aydınlanma düşüncesinin “insan iyidir” mottosundan hareket eden devletler 19. yüzyılda cezai hapsedmeyi, sadece bireyi özgürlüğünden yoksun bırakmak için değil, aynı zamanda “ıslah” edilmesine yönelik olarak da kullanmaya başladı. Cezalandırma iktidarının yeni biçimi olan “ıslah” işleminin ilk adımı; bireyin, otoritenin denetlemediği veya hiyerarşi içinde düzenlenmemiş her türlü eylem ve ilişkisine son vermektir. Bu nedenle otorite, mahkûmu cezaevine kapatmakla yetinmeyerek, onun yatma, kalkma, yeme, içme, dinlenme, tuvaleti kullanma, konuşma gibi en temel insani ihtiyaçlarını ne zaman, nasıl gidereceğini belirleyip denetlemeye de çalıştı. “Başka deyişle otorite için kişiyi hapishaneye kapatmak, dört duvar arasında tutmak değildir. Önemli olan duvarlar arasında yaşamanın koşullarını belirlemektir. Çünkü ancak o zaman iktidar olunur.”<sup>658</sup> Ceza sistemlerinde ve cezalandırma mekânlarında gerçekleştirmek istenen tüm reformlar, her seferinde birtakım insani değerler temelinde hareket etmekle birlikte, gerçekte

---

<sup>657</sup> **Yasemin ÖZDEK**; “Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler, Amme İdaresi Dergisi, Sayı 33/34, Aralık 2000, s. 22.

<sup>658</sup> **Cem KAPTANOĞLU**; “Panapticondan F Tipine Tecrit, Birikim, Ayı 136, Ağustos 2000, s. 32.

toplumsal koşullarda meydana gelen değişimlere bağlı olarak iktidarı yeniden düzenlemeyi amaçlayan arayışlardır.

#### 4. SİLAHTAN ARINDIRMA

Devletin güvenliği yaratma ve koruma mekanizmalarından biri de, sivil vatandaşların ellerinden silahlarını almak oldu. 17. yüzyıldan itibaren devletler, yurttaşlarının çoğu için silah taşımayı suç, sevimsiz ve pratikten yoksun bir hale getirdiler. Sivil halkın silahsızlandırılması, isyanlardan, düellonun yasaklanmasında sonra silahlara genel olarak el konulması, silah üretiminin denetim altına alınması, özel silahların ruhsata bağlanması ve halka açık yerlerde silah teşhirinin yasaklanması gibi birçok adım atılarak gerçekleşti. Mesela 17. yüzyılda Fransa'da Kral 13. Louis, Fransa devletinin ordusunu yeniden kurduğunda, ülkenin sınır boylarında güçlü kaleler yaptırıp ülkenin iç kesimlerindeki kaleleri yıktı. Kral, yönetimine direnen kodamanlara ve şehirlere boyun eğdirirken, genellikle kaleleri yıktırdı, silah taşıma hakkını kaldırdı ve böylece gelecekteki ciddi isyan riskini de azalttı.<sup>659</sup>

Sivillerin silahsızlandırılma biçimi, içinde bulunan toplumsal yapıya göre farklı biçimlerde gelişti. Örneğin şehirli bölgelerin silahlardan arındırılmasında, rutin asayiş görevlerinin örgütlenmesi ile beledi ve ulusal otoriteler arasında anlaşmaların yapılması önemli bir rol oynadı. Büyük derebeylerin egemenliğindeki bölgelerin silahsızlanması ise; özel orduların dağıtılması, duvarlı-hendekli şatoların terk edilmesi, kan davalarının yasaklanması, işbirliği ve iç savaş arasında gelip gitmelerin neticesinde gerçekleşti. Devletin sürekli ordu kurma ile sivilleri silahsızlandırma çabaları, birbirlerini tamamlayan ve eş zamanlı yürütülen çabalardı. Bu çabaların

---

<sup>659</sup> Benzer bir süreç İngiltere'de de yaşandı. Tudorlar, özel orduları sindirdiler, İskoç sınırı boyunca büyük lordların gücünü kırdılar, aristokrat şiddeti sınırladılar ve bir zamanlar İngiltere'de kodamanların iktidar ve özerkliğinin ifadesi olan kale-şatoları saf dışı bıraktılar. **TILLY**; s. 127–128.



başarıyla neticelenmesi; devletin elindeki zor araçlarının oranını, devlet gücünü elinde tutanların yurt içi rakipleri ve muhalifleri karşısında artırdı.<sup>660</sup>

Özetlemek gerekirse; ordu, polis, cezaevi ve silahsızlanma gibi kurum ve mekanizmalarla iktidarın temerküz ettirilmesinden güdülen iki amaç vardır: İlk amaç, devleti güçlü ve hâkim kılmaktır. Buna bağlı ikinci amaç ise toplumsal yaşamın süreğenliği içinde birbirinden farklı amaç ve menfaatlere sahip bireyler, gruplar ve sınıflar arasındaki ilişkileri yatıştırmak ve daha sonra da yatıştırılan toplumu denetim ve kontrol altına almaktır. Devlet iktidarının bu amaçlarına ulaşabilmesi, yani toplumdaki ilişkileri yatıştırarak toplumu bütünüyle kontrol edebilmesini sağlayacak kadar güçlü olmasını sağlayacak olan ise, şiddet tekeldir. Bu bağlamda modern devlet; meşru şiddet tekeline sahip devlettir.

Bu yaklaşım en yetkin ifadesini Weber’de bulur. Modern devletin alamet-i farikasının fiziksel güç ve şiddet kullanımı olduğunu belirten Weber’e göre; şiddet kullanmasını bilen sosyal kurumlar olmasaydı “devlet” kavramı ortadan kalkar ve sözcüğün tam anlamıyla “anarşi”nin doğardı. **Weber**, şiddetin devletin olağan ya da tek aracı olmadığını ama şiddet kullanımının devlete özgü bir araç olduğunu ifade eder: “Bugün devlet ile şiddet ilişkisi özellikle yakın bir ilişki haline gelmiştir. Geçmişte çok çeşitli kurumlar fiziksel şiddet kullanımını oldukça normal saymışlardır. Fakat bugün şunu kabul etmek zorundayız: Devlet, belli bir arazi içinde, fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur.”<sup>661</sup>

Modern devletleri şiddet tekeli üzerinden tanımlarken, iki yanılaşa düşmemeye özen gösterilmelidir: İlkin, modern devletlerin şiddet araçları üzerinde tek el yetkisinin kurumsallaşmasından, modernite öncesi devletlerin şiddet araçları üzerinde hiçbir denetime sahip olmadıkları anlamı çıkarılmamalıdır. Elbette ki

---

<sup>660</sup> **TILLY**; s. 127–128.

<sup>661</sup> **WEBER**; s. 32.

modernlik sürecinin öncesine denk gelen geleneksel devlet yapılanmalarında da (imparatorluklar, feodal devletler, mutlakıyetçi devletler) siyasal iktidarın şiddet araçları üzerinde belli bir denetimi bulunuyordu. Ama bu geleneksel devletler ile modern devletler arasında ciddi bir fark vardı. Zira modern devletler kendi egemenlikleri altındaki topraklarda şiddet araçları üzerinde sürekli ve tekelci denetimi gerçekleştirme gücüne sahiptiler. Fakat modern öncesi devletler, olağanüstü keyfi ve despot olmalarına rağmen, bu tür bir denetimi sağlayabilecek güçten yoksundular.

İkincisi, modern devletlerin şiddet tekeline eline geçirmelerinden, sıradan insanın gündelik hayatını bütünüyle şiddetten arındırdığı sonucunu çıkarmamak gerekir; şiddet bir olgu olarak, toplumsal yaşamın içinde etkin bir şekilde hep var oldu. Devletin şiddet tekeli, şiddeti toplumdan uzak tutma noktasındaki başarısı kısmiydi; yoksa şiddet ve şiddet tehdidi gündelik hayatın kronik bir özelliği olmaya devam etti. Bununla beraber şiddet tekelinin kısmi başarısı, yadsınabilir bir başarı değildir. Devletin şiddet araçlarını denetlemek, yönetmek ve tekellerine almak yönündeki gittikçe kuvvetlenen eğilimleri, gündelik hayattaki şiddetin oranında önemli bir azalma meydana getirdi. Tilly'in verdiği rakamlara göre; 13. yüzyılda İngiltere'de öldürme oranları 16. ve 17. yüzyılların iki katı, bugünün 10 katıydı. Cinayet oranları, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar çok hızlı düşüş gösterdi.<sup>662</sup> Creveld'den aktarılan sayılar da son derece çarpıcıdır: İngiltere'de 1805–1842 arasında mahkemeye sevk edilenlerin sayısı 7 kat arttı. Nüfus artışının etkisi giderildiğinde bu artış 4,5 kattı. 1850 ile 1914 arasında 100.000 bin kişiye düşen gasp olayı ayısı % 35, öldürmeye teşebbüsler % 42 ve yaralanmalar % 42 azaldı.<sup>663</sup> Tilly'in ifadesiyle; “Bir savaş olmadığında, her türden şiddetli ölüm olasılıkları, bugünün Batı dünyasının çoğu yerinde iki veya üç yüzyıl öncesine göre karşılaştırılmaz biçimde düşük kalacak.”<sup>664</sup>

---

<sup>662</sup> TILLY; s. 125.

<sup>663</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 186, 606. dipnot.

<sup>664</sup> TILLY; s. 125.

Modern devlete bu tekel, şiddeti toplumsal ilişkilerden tasfiye etmesi veya toplumsal ilişkilerde şiddet kullanımını en aza indirmesi karşılığında verilmişti. Şiddet tekelinden beklenen; “herkesin baltayı kapıp hasım gördüğünden intikam almaya kalkmasının önünde bir engel” olması, ilişkileri “barışçılaştırması” idi.<sup>665</sup> Devlet buna uygun davranması -yani şiddeti gözlemlenebilir bir şekilde azaltıp bireylerin güvenliğini temin etmesi- meşruluğunu da kuvvetlendirmiş olur. Çünkü **“fiziksel şiddet üzerindeki devlet tekeli, sosyolojik meşruluğunu toplumsal barış ve güvenliği gerçekleştirme hedef ve işlevinden alır.”**<sup>666</sup> Bu itibarla denilebilir ki; modern ulus-devletlerin şiddet tekeli vasıtasıyla gündelik hayattaki şiddeti minimize etmesi ve bireylerin güvenliklerini sağlaması, bu devletlerin toplumsal düzeyde meşru olarak kabul edilmelerinin veya meşruluklarını maksimize etmelerinin en önemli koşullarından biridir.

## B. YURTTAŞLIK

Yurttaşlık ve yurttaşlık hakları, modern bir fikir değildir. Yurttaşlık ilk kez Antik dünyanın kent devletlerinde kullanıldı ve ondan sonra hiçbir zaman terk edilmedi. Hiç şüphesiz tarihsel dönüşümü içinde farklı anlamlar edindi, farklı haklar ve sorumluluklarla kuşatıldı ama ta Antik Yunan’dan beri süregelen “değer” olma niteliğini korudu.<sup>667</sup> Yurttaşlık fikrinin tarihsel araştırmasını yapan Heater; geçen 2500 yılı aşkın sürede yurttaşlığın içinde geliştiği beş ayrı bağlamının bulunduğunu (**Yunan** kent-devleti, **Roma** Cumhuriyeti ve İmparatorluğu, **Ortaçağ** ve Rönesans kenti, **ulus-devlet** ve **kosmopolis** fikri) ve yurttaşlığın bu bağlamların her birinde en önemli ilkeyi oluşturduğunu belirtir.<sup>668</sup>

---

<sup>665</sup> **Tanıl BORA**; “Şiddet ve Milliyetçilik Üstüne Bir Deneme, Birikim, Sayı 195, Temmuz 2005, s. 76.

<sup>666</sup> **SANCAR**; Şiddet Tekeli, s. 28.

<sup>667</sup> **Fusun ÜSTEL**; **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Dost Yayınları, 1999, Ankara, s. 51.

<sup>668</sup> **PIERSON**; s. 203.

Alain Rey, modern sosyal teorinin vazgeçilmez bir parçası olan yurttaş kavramının “cite”den türediğini ve başlangıçta “citeain” sonra da “citoien” olarak yazıldığını ifade eder. 17. yüzyıla dek, “citoyen” (Fransızca: yurttaş) ile “citadin” (bir kentte oturan) eşanlamlıydı. Rey’e göre; yurttaşlığın siyasal olarak antik yurttaşlık modellerine ve Roma’nın **civis/civitas** kavramlarına göre düzenlenmiş “**siyasi bir cemaatin üyesi**” biçiminde daha kesin bir anlam kazanması bu dönemde oldu. Rousseau ve ardından Fransız Cumhuriyetince yurttaş yeniden ele alındı; kurumsal sözcük dağarcığında özgünleşti ve 1783’te “**yurttaşlık (citoyenneté)**” türevini doğurdu.<sup>669</sup> Latin dillerinde yurttaş ve yurttaşlık kavramı, yurt sözcüğünden oluşturulmuştur. (Fransızcada **cit **, İtalyancada **citadino**, Portekizcede **cidadaol**, **cidadania**) Bu anlamda İngilizce güney bloğuna bağlıdır.( **citizen /citizenship**) Almandada ise durum farklılık gösterir; bu dildeki yurttaş ve yurttaşlık kavramları, devlet sözcüğünden türer. (**Staatsburger /Staatsangehörigkeit**)<sup>670</sup>

Yurttaşlık bir kereliğine verilmiş, sınırları mutlak bir kesinlikte çizilmiş ve tanımı sabitlenmiş bir ilke değildir. Bunu böyle algılamak özcü düşünceye boyun eğmektir. **Yurttaşlık**, Schnapper’in deyimiyle“ **bir tarihtir**”; ona dair tanımların birbiriyle örtüşmemesi doğaldır, zira bu tanımlar farklı yaklaşımlar arasındaki çatışmaların ve uzlaşmaların ürünüdür. Yurttaşlığın zaman içinde gelişen tanımlarında aynı ilkelere yer verilmiş olsa da, bunlar hem her bir ülkenin tarihsel geleneklerine göre farklı biçimde uygulanır ve hem de aynı ülke içindeki uygulamada dahi toplumsal hareketlerin gelişimine ve onlar arasında kurulan kuvvet ilişkisine göre değişiklik gösterirler. Örneğin, Fransa’da 1789’un yurttaşı ile 1848’in yurttaşı arasında hem benzer hem de farklı özellikler vardır. Benzerlik her ikisinde de kadının dışlanmasıdır; farklılık ise, sadece mülk sahiplerine oy hakkı veren 1789 yurttaşlığının dar, buna karşın köylülere ve işçilere de oy hakkı veren 1848

---

<sup>669</sup> **Jacques BOU NEAU**; “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık, Çeviri: Yeşim Küey, (b.y: Dersimiz Yurttaşlık, Haz: Turhan Ilgaz), Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 109.

<sup>670</sup> **BOU NEAU**; s. 140, 2. dipnot.

yurttaşlığının geniş kapsamlı olmasıdır.<sup>671</sup> Dolayısıyla yurttaşlık aynı anda farklı toplumlarda o toplumlara özgü somut biçimler alabileceği gibi; aynı toplumun farklı dönemlerinde de değişik özelliklerle kurgulanıp anlaşılabilir.<sup>672</sup>

Genel olarak yurttaşlık fikrinin başlangıcının, Grek kentinin yani polis'in icadı olduğu kabul edilir. Polis, aynı topraktan çok, aynı yasaya bağlı insanların oluşturduğu topluluktur. Polis'in yurttaş anlayışı; kentte yaşayan somut bireylerden oluşan reel toplumdaki farklı soyut ve politik bir topluluğa dayanıyordu.<sup>673</sup> Bunun anlamı yurttaş topluluğunun dışlayıcı olmasıydı; polis toplumsal yaşama çeşitli sıfatlarla katılan insanları yurttaşlıktan dışlayan bir niteliğe sahipti. Örneğin kendiliğinden dışlandıkları için agorada değil, her daim evde olmaları gereken kadınların yurttaş olmaları düşünülemezdi. Bunun gibi siyasal sorunları anlayacak denli yeteneği, akli ve boş zamanı olmayan, mekanik ve sınırlı bir uğraşı çocukların, yaşlıların, yabancıların ve alt bir varlık olarak görülen kölelerin de yurttaş olmaları mümkün değildi. Bir devlet çok sayıda yurttaştan oluşmamalıydı; çok sayıda yurttaşın anlamı devletin devlet olmaktan çıkması demektir.<sup>674</sup> Yurttaş yapısının üyesi olan erkekler bile siyasal yapıya otomatik olarak katılmıyorlardı. Yaş, servet

---

<sup>671</sup> Fransa'da evrensel düzeydeki argümanlar sayesinde, işçiler ve köylüler 1848'de, kadınlar 1945'te, gençler ve uyrukluğa yeni girenler 1974'te oy hakkı elde edebildiler. **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 493–494.

<sup>672</sup> Yurttaşlık meselesini siyaset ve hukuk arayışının merkezine yerleştiren Aristoteles de, tek bir yurttaşlık tanımının bulunmadığını, çok farklı yurttaşlık türleri olabileceğini belirtir: “Ayrı ayrı anayasalar olduğu gibi, ayrı ayrı yurttaş türleri de olmalıdır. Böylece işçinin ya da ücretle çalıştırılan bir kimsenin yurttaş olması bir anayasa da gerekli, bir başkasında ise olanaksız sayılacaktır.” **ARISTOTALES**; s. 77.

<sup>673</sup> **Nuri BİLGİN**; “Teoriden Pratiğe Modelden Temsile... Yurttaşlık”, Türkiye Günlüğü, Sayı 67, 2001–04, s.44, **MERKL**; s. 55.

<sup>674</sup> **Alan RYAN**; “Yurttaşlık”, Çeviri: Bülent Peker-Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara, s. 457.

ve meslek gibi koşullar, kamu yaşamına katılan gerçekten etkin yurttaşların sayısını sınırladı.<sup>675</sup>

Polis'te yurttaşlık hep sınırlı tutulma istendiğinden yurttaşlığa alınmak da her zaman çok zor oldu ve çok sıkı denetim altındaydı; Atina yurttaşlığının yabancılara verilmesi çok istisnai bir haldi. Schnapper, Yunan polisinin modern dilde etnik olarak nitelenebilecek bir yaklaşımla sınırlı kaldığını belirtir. Çünkü 6. yüzyılda Yunanlılar, siyasal bir birlik kuramamış olsalar da bir kültür topluluğu oluşturduklarının bilincindeydiler. Aynı dili konuşup aynı kültürü paylaşıyorlardı; saçmalıklardan ibaret bir dili konuşan Barbarlardan tamamen farklıydılar. Yunanlıların dilini konuşamayan ve kültüründen nasiplenmeyen Barbarlar, yurttaşlığın ne demek olduğunu da bilmiyorlardı.<sup>676</sup>

Aristo yurttaşlık üzerine tartışmasında yaşamsal sorunun, yasalara uygun istikrarlı bir hükümet olduğunu belirtir. Ona göre polislin iyiliği, onun insanlara göre değil yasalara göre yönetilmesindeydi. **Sitenin yasaları, yurttaşın kabul edebileceği tek efendi.**<sup>677</sup> Yurttaş, bir hükümdara değil, türünün öteki varlıklarıyla birlikte eşit bir şekilde yasalara tabi olan kişiydi. Bu yurttaşlık nosyonu, belli bir tümlüğe, hukuksal olarak nitelendirilmiş ve siyasi haklar da kazandıran bir aidiyet olarak belirlemektedir. Yurttaş bir siteye yani hukuksal olarak tanımlanmış bir bütüne ait olan kişidir. Bu başlangıç noktası kendi kendine bir sınır çizmektedir: Hukuksal olarak tanımlanmış toplumsal bütünün içindeki bu kişilerden bazıları, grubun içinde yaşadıkları halde, orada yurttaş gibi algılanmayacaklardır. Bu

---

<sup>675</sup> Aristoteles, işçilerin, kölelerin, yabancılardan ve çocukların yurttaş sayılmayacaklarını belirtip şöyle der: “Devletin var olması için bulunması gereken bütün insanlara yurttaş demeliyiz diye bir düşünceyi bir an bile aklımızdan geçirmiyoruz.” **ARISTOTALES**; s. 77.

<sup>676</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 37–38.

<sup>677</sup> “Birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, bütün yurttaşların hedefi de topluluğun, yani yurttaş olarak öğelerini oluşturdukları anayasanın güvenliğidir. Onun içindir ki, yurttaşın iyiliği anayasa ilişkin bir iyilik olmak gerekir... Buyruk vermeyi bilmek kadar söz dinlemesini (yasalara itaat etmeyi) bilmek de elbette iyi bir şeydir ve sanırım yurttaşın iyiliği de işte tam budur diyebiliriz – yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bilmek.” **ARISTOTALES**, s. 74, 75.

kısıtlamayı doğrulayan şey, burada sosyolojik değil de hukuksal alanda yer alınmakta oluşudur. Yurttaş olmak demek, grubun içinde yaşamak ve söz konusu grubun belirlediği normun sağladığı haklara sahip olmak demektir.<sup>678</sup> Yurttaşlığın doğurduğu hak, asgaride politik bir etkinliği veya kamu işlerine katılma hakkını içeren bir üyelik hakkı idi. Bu üyelik hakkının sınırları, yürürlükte olan demokrasinin derecesine bağlı olarak, daha dar veya daha geniş haklara sahip olmak ve görevlere katılmakla belirlenebiliyordu. Burada önemli olan husus, bir Yunanlı için yurttaşlığın daima bir katılmayı az veya çok gerekli kılmasıydı.<sup>679</sup>

Klasik Atina'nın siyaset felsefesi farkçılığa dayanan tutumu kuramlaştırdı; yurttaşı daha doğumunda tanımladı ama yurttaş olmayı cinsiyetiyle, yaşıyla, uzak diyarlarda veya hukuksal ve alt toplumsal tabakadan doğmuş olmasıyla tanımladı. Bugünün siyasi terimleriyle söylenecek olursa; polis yurttaşlığı, öteki'yi kendi özellikleriyle kabul etmedi, **öteki hep öteki olarak kaldı**. Bu farkçı tutum, egemenlik altındaki halklar arasında çeşitli farklar bulunduğu dair bilincin epey yüksek olduğu Roma'da da geçerliliğini korudu. Fakat Roma iktidarının denetim altında tuttuğu toprakların ve halkların giderek artması nedeniyle bireyler arası ilişkiler, Yunan sitelerinde görülmeyen yeni bir biçimde işlemeye başladı. Yüz yüze yaşayan ve bütün üyelerinin doğrudan ilişki halinde sitelere dayanan bir dünyadan, hacmi sürekli büyüyen devasa bir imparatorluğa geçilmesi, siyaset ve hukuk kavramı da dönüşüme uğradı. Hukukun yerleştirilmesiyle insanlar arasındaki somut değiş-tokuş ilişkilerinin yerini hak sahibi kişiler arasında kurulan soyut ilişkilerin alması sağlandı. Hukukun bir gerçekliği değil bir normu ifade etmesi, onun soyutlaştırılması gerektiriyordu. Hukukun soyutlaştırılması ise evrensel bir boyut taşıyordu.<sup>680</sup>

Siyaset ve hukuk alanındaki bu değişimin bir sonucu olarak, Romalılarla birlikte yurttaşlar, sitenin mensubu olarak değil, hukukun özneleri olarak

---

<sup>678</sup> BOUINEAU; s. 111.

<sup>679</sup> Ali Yaşar SARIBAY; *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, Alfa Yayınları, 2000, İstanbul, s. 86.

<sup>680</sup> SCHNAPPER; *Öteki İle İlişki*, s. 52–53.

tanımlanmaya başlandı. Yurttaşlık bu yeni aşamada, birtakım haklar ihtiva eden yasal bir statüyü işaret etti; ancak bu yasal statü Yunanlılardan farklı olarak, herkese açık ve evrenselci bir niteliğe sahipti.<sup>681</sup> Ne var ki somut toplumun özelliklerinden ve eşitsizliklerden kaynaklanan gerçekler, bu hukuki evrenselciliğin tam manasıyla uygulanmasına olanak tanımadı. Bu nedenle her ne kadar yurttaşlık evrensel bir ilke olsa da uygulamada hep aristokratik ve hatta oligarşik özellikler gösterdi. Üstel, her ikisi de vatandaş olan partici ve plebler arasındaki sınıfsal ayrım sonucu, Roma'da iki düzeyli bir yurttaşlık anlayışının ortaya çıktığını belirtir: Hem katılım hem de statüye dayayan yurttaşlık ile yalnızca statüyü içeren yurttaşlık.<sup>682</sup> Sivil ve evrensel yurttaşlığın önce taşra seçkinlerini, ardından tüm insanları toplumla bütünleştirdiğini ama bu bütünleşmenin siyasete etkili biçimde katılma hakkı getirmediğinden ve ilke olarak açık olan Roma aristokrasinin gerçekte pek açık olmadığını ve bu nedenle de Roma'nın yönetiminin hep zengin yurttaşlarda kaldığından söz eden Schnapper de; kamu görevlilerini elinde tutan azınlık ile geniş halk kitlesi arasındaki kopukluğun hem hukukta hem de gerçek yaşamda kendini gösterdiğini ifade eder.<sup>683</sup>

Bu handikaplarına rağmen Roma yurttaşı olmak, hukuken geçerli bir statüye sahip olmak anlamına geliyordu ve bu, özünde bir yaşam biçimine vurgu yapan Yunan yurttaşlık anlayışından hem daha kapsayıcı ve hem de daha esnekti.<sup>684</sup> Yurttaşı hukuksal ilişkiler içinde tanımlayan Roma yurttaşlık idealinden iki ders çıkartılabilir: İlki ve olumsuz sayılabilecek olanı; hukuksal-siyasal içerme ilkesinin evrenselliği ile bu ilkenin fiilen uygulanma tarzları arasındaki gerilim Roma yurttaşlık deneyiminden tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilmiş olmasıdır. Roma'da iktidarı hep birkaç kişi kullandı ve yoğun Romalılaştırmaya karşın imparatorluğa bağlı olan halklar, eşit olmaya koşullarda heterojen kaldılar. İkincisi ve olumlu değerlendirilebilecek olanı ise; Romalıların yurttaşlığı ve onun evrensel yönelimini bütün insanlara açma düşüncesinin temellerini attılar. Bugünün çağdaş

---

<sup>681</sup> **BİLGİN;** s. 44.

<sup>682</sup> **ÜSTEL;** s. 53.

<sup>683</sup> **SCHNAPPER;** Öteki İle İlişki, s. 53–54.

<sup>684</sup> **ÜSTEL;** s. 54.



yurttaşlarından oluşan toplumu, Roma yurttaşlık düşüncesinin mirasçısıdır.<sup>685</sup> “Bu anlamda ‘**hepimizin Roma yurttaşları olduğu**’ düşüncesini kabullenmek olasıdır.”<sup>686</sup>

Roma’nın seküler evrensellik düşüncesi, kapsayıcı bir vatandaşlık düşüncesine yol açarken; feodal dönemde Hıristiyanlığın dini nitelikli evrenselcilik anlayışı ise dışlayıcı bir sistemi yarattı. Feodal toplumda uzunca bir süre, iyilik “bir” ve “birlik” olmakla, kötülük ise “çeşitlilik” ve “farklı” olmakla özdeşleştirildi. Dönemin dominant kodu olan Hıristiyanlığın müntesipleri kendilerini “birlik” olarak görüyorlar ve dünyanın geri kalanını da buna göre tanımlayıp, öteki olarak konumlandırıyorlardı. Birlik iradesinin dışında kalanlarla ilişkiler, onların sapkın, kâfir ve pagan olmalarına bağlı olarak değişiyordu. Sapkınlar yani Bizanslılar, daha uygar ve zengin olduklarından, Batılı Hıristiyanlar onları kalleş, hilekâr ve yapmacık olarak betimlediler: doğunun ihtişamı karşısında önce büyülenen, ardında açgözlülüğüne ve hicına mağlup olan Batı, nihayet 1204’te Bizans’ı yağmaladı.<sup>687</sup>

Hıristiyanlığın bütün insanlığı kuşatan boyutu, konu kâfirler yani Müslümanlar olduğunda tamamen göz ardı edildi. Müslümanlar alt-insanlar olarak görüldüğünden, Hıristiyanlığın evrensel barışçıl mesajının onlara tatbik edilmesine gerek duyulmadı.<sup>688</sup> Paganlara gelince, bunların “kazanılabilir” ve “gerçek iman”a

---

<sup>685</sup> “Rönesans Avrupasında dirilen argüman, Aristocu olmaktan çok Roma kökenliydi. Machiavelli’nin kahramanları Roma yurttaşlarıydı.” **RYAN**; s. 458. “Roma Cumhuriyeti ve Roma İmparatorluğu, kamusal ve özel alan ayırımı, rasyonel hukuk sistemi ve farklılaşmış vatandaşlık kavramlarıyla modern devlete doğru evrimde önemli bir durak olmuştur.” **MERKL**; s. 55.

<sup>686</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 54.

<sup>687</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 43–44.

<sup>688</sup> 1095’te I. Haçlı Seferi’ni ilan eden Papa II. Urbanus, Müslümanları “şeytanın uşakları” olarak tanımladı. “Aşağılanmayı hak etmiş, şeytanın aşağılık kölesi olmuş, insanlık onuru bakımından soysuzlaşmış bu kâfir ırk, her şeye kadir Tanrı’nın seçilmiş halkı karşısında galip gelirse; bu bizim için ne büyük utanç olur... Bir yanda gerçek varlıktan yoksun sefiller diğer yanda boğazına kadar gerçek zenginliğe batmış insanlar, bir yanda Tanrı’nın düşmanları diğer yanda dostları savaçacak.” **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 44.

getirilebilir oldukları düşünül­düğünden; doğuda ve kuzeyde yaşayıp putlara tapanların Hıristiyanlaştırılmaları hedeflendi. Bunda başarılı da oldu; zira söz konusu toplulukların egemen şefleri ikna edildiğinde, onlar da kendi halklarını baskıyla Hıristiyanlığa döndürdüler.<sup>689</sup>

13. yüzyıldan başlayarak içeride sürdürülen zulüm, toplumun birliğini sağlamanın aracı oldu. Hıristiyanlığa mensup olmanın, değerlerin ve davranışların tek mutlak ölçütü haline getirilmesi, çifte ahlakın ve çifte yargının da temellerini attı. Hıristiyanlar arasında bir kötülük olarak kabul edilen savaş Kâfirlere karşı bir görevdi; Hıristiyanlar arasında yasaklanan tefecilik Yahudiler için serbestti. 14. yüzyılda farkçı tutumun uygulaması daha bir hoyratlaştı; sapkınlar hapsedildi, cüzamlılar karantinaya alındı ya da özel köylere kapatıldı, Yahudilere kent içinde özel mahalleler oluşturuldu, hepsinin medeni hakları ellerinden alındı. Bu içe kapanma ve zulümle yola getirip birleşmeye zorlama süreci, evrensel boyutlu bir sevgi dini adına farkçı düzenlenme tarzını temel alan bir iç dışlama sistemi kuruldu.<sup>690</sup>

## 1. ULUS-DEVLET VE YURTTAŞLIK

Feodalizmin çözülmeye başlamasıyla birlikte, toplumdaki güç ilişkilerinde çok boyutlu bir değişim yaşanmaya başlandı. Bu değişim sürecinde, feodalitenin kendi başına buyruk bölgesel birimlerinin yerini kendi toprakları içinde ilk kez şiddet araçlarının tekeli­ni almayı başaran bürokratik mutlakıyetçi devletler aldı. Hudutlar, farklı devletleri birbirinden ayıran kesin olarak belirlenmiş sınırlara dönüştü. Bilim ve teknikte büyük gelişmeler yaşandı, dünyanın yeni bölgeleri keşfedildi. Aydınlanma düşüncesinin izleyicisi yeni bir sınıf olarak burjuvazi ortaya çıktı. Varolan eski düzeni temellerinden sarsan bu değişimler, kaçınılmaz bir biçimde, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkide de köklü bir değişim meydana getirdi.

---

<sup>689</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 44–45.

<sup>690</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 45–49.

Bu değişimin bir sonucu olarak devlet iktidarının -artık daha önceki dönemlerde olduğu gibi Tanrı'nın iradesi, asil kan ya da fiziki güce dayanılarak değil- halk onayına dayanması gerektiği fikri yayıldı ve kabul gördü.

Modern devletin belirleyici bir unsuru olan halk egemenliği fikri, yurttaşlık ile yakından irtibatlıydı. Modern dönemde, devlet iktidarı karşısında haklarla donatılan ve egemenliği asıl sahibi olan yurttaş fikri, öncelikle Locke tarafından 17. yüzyılda dile getirildi. Locke, “hükümetin meşru olabilmesi, yönettiği halkın rızasına bağlıdır; rıza varsa meşrudur, rıza yoksa meşru değildir, meşruiyeti bulunmayan bir hükümete ise direnmek bir haktır” düşüncesini, büyük bir yetkinlikle dile getirdi. Mutlak monarşiyi eleştirirken Locke, devletin varlık sebebinin yurttaşların yaşam ve özgürlüklerini korumak olduğunu, bu nedenle yurttaşların gereksinimlerinin ve isteklerinin mutlak bir hak olarak yüksek bir önceliği bulunduğunu savundu. Locke'un, özgür ve hak sahibi bir yurttaştan bahsetmesiyle beraber yurttaşlık tartışmasının odağı, bu yurttaşın kim olduğu veya daha doğru bir ifadeyle kimin yurttaş sayılacağı konusuna kaydı.

İlk etapta en eğitimli ve aydın erkek yurttaşların halka rehberlik edeceği ve halkı yavaş yavaş siyasal yaşama intibak ettireceği varsayıldı. Ama zamanla, özellikle 18. yüzyıldan sonra halk egemenliği kavramının içeriğini dolduran halkın, salt eğitimli ve aydın erkekler değil, “tüm halk” olması gerektiğine dair talepler yükseldi. Bugünün modern yurttaşlığını şekillendiren bu süreç, yurttaşlık haklarını savunan entellektüel çevreler ile bu haklara şiddetle direnen toplumun imtiyazlı kesimleri arasında bir çatışma yarattığından sıkıntılarla geçti. Bu sebeple yurttaşlık haklarının elde edilmesi, Fransız Devrimi ile devreye sokulan ve yavaş işleyen bir süreç olarak görülmelidir.<sup>691</sup>

Wallerstein; Fransız Devrimi'nin tebaayı yurttaşa dönüştürdüğünü belirler. Tebaanın yurttaşa dönüşmesi, toplumsal baskıların bir sonucuydu. Halkın yönetime

---

<sup>691</sup> GIEBERNAU; s. 122–123.

katılma talepleri, ki Wallerstein bunları “demokratikleşme talepleri” olarak da adlandırır, kendini sürekli olarak ve bulabildiği her yolla ifade ediyordu. Bu taleplerin yankılarını, popülist hareketlerde ve devrimci ayaklanmalarda görmek mümkündür. Gerçi bu talepler yerleşik iktidar tarafından her seferinde bastırılabilirdi ama taleplerin gelişme ve iktidarı yerinden etme potansiyeli taşıdığı da aşikârdı. Bu durumda tutulacak en makul yol; talep ve talep sahipleriyle uzlaşmak ve onları sisteme kanalize etmektir.<sup>692</sup>

Toplumun “tehlikeli” kesimlerinden gelen isteklere ölçülü ödünler verip onlarla uzlaşmayı ve onları sistemin içine katmayı hedefleyen program, oy hakkının ve eğitimin geliştirilmesini öngörüyordu. 1789’un fikirlerinin, uzun ve zorlu bir mücadelenin ardından yavaş ama kapsayıcı bir şekilde gelişmesi, halk egemenliği düşüncesini evrensel olarak yetişkinlerin oy kullanma hakkına tercüme etti ve bu fikir çeşitli Avrupa ülkelerinde önce eğitimli sınıfları sonra da kitleleri etkisi altına aldı. Beri yanda sadece ortak bir eğitimin anayurdun birliğini ve onun yurttaşları arasındaki bütünlüğünü sağlayacağını düşüncesinden yola çıkan Fransız Devrimi, “erdemli ve yurtsever yurttaşlardan oluşan yeni nesiller yetiştirebilmek için” eğitimi geliştirdi ve devlet tekeline aldı.<sup>693</sup>

Bu çerçeve, insanları monarşiye olan bağlılıklarından uzaklaştırmada büyük ölçüde yararlı bir araç oldu ve milliyetçilik ile onun politik programı olan ulus-devletin yükselmesini de mümkün kıldı. “Monarşi kutsal hak yoluyla bağlanmayı sağlayan nefis basit bir araçtı. Fakat Heater’in gözlemlediği gibi, egemen yurttaşların toplamı bu işlevi yerine getirebilirdi. O zaman simge ve törenler aracılığıyla kişiselleştirilen, simgesel bir “halk” yaklaşımı yaratan “ulus”, yeni bir bağlanma türünün odağı haline geldi. Ulusalçılığın yerleştirilmesine yardımcı olduğu gibi,

---

<sup>692</sup> WALLERSTEIN; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 121–122.

<sup>693</sup> GIEBERNAU; s. 124.

Avrupa'nın yurttaşlığı yasal, siyasal ve sosyal haklar kadar milliyet ile de tanımlayan ulus-devletlere bölünmesini sağladı.”<sup>694</sup>

Bu itibarla; Brubaker'in ifadesiyle, “Fransız Devrimi'nin kısaca hem ulus devleti, hem de ulusal yurttaşlığın modern kurumunu ve ideolojisini icat ettiği”ni söylemek mümkündür. Yurttaşlığın modern biçimin tanımlayıcı özellikleri vardır: Birincisi, bu yurttaşlık uygulamasında yurttaş olmaya dair resmi sınırlamaların varlığıdır. Bu sınırlamalar yurttaşlar ile yabancılar arasında bir ayırım yaratır ve bu ayırım da hem yasal olarak ussallaştırılır, hem de ideolojik olarak vurgulanır. İkincisi, ortak haklar ve ortak yükümlülükler yaratan sivil yurttaşlığın kurumsallaştırılmasıdır. Bu sayede yurttaş ile devlet arasında eski rejimin dolaylı ilişki karakteristiğinin yerini, yakın ve doğrudan ilişkiler alır. Üçüncüsü ise halk egemenliği öğretisiyle yurttaşlık ve ulus olma arasındaki bağın bütünleşmesidir.<sup>695</sup> Fransız Devriminin yurttaşlık anlayışı, halk egemenliğini esas alır. “Cumhuriyetçi yurttaşlık” olarak da nitelendirilebilecek bu anlayışta yurttaş, her şeyden önce kendini genel iradenin bir parçası hisseden ve ortak bilince sahip olan biri olarak tasvir edilir. Cumhuriyetçi düşünce, yurttaşın, yurttaşlar topluluğunu savunmak ve yaşanır kılmak için birtakım ödevleri olduğunu, hatta birtakım fedakârlıklarda bulunması gerektiğini söyler. Bu anlayış devleti ulusal devlete, kişisel hükümdarı ortak hükümdara yani, halka dönüştürür. Bu durumda halk egemenliği, devlete meşruluğunu kazandıracak tek güç olarak belirir.<sup>696</sup>

Modern yurttaşlığın tüm bu niteliklerini billurlaştıran Fransız deneyimi, egemenliği halka devretmekle kalmadı, aynı zamanda halktan bir ulus da yarattı.<sup>697</sup> Yurttaşlık bireyi yurttaşa, yani devletin yasalarını ve gereksinimlerini kabul eden ve ancak ödevlerini yerine getirdiği ölçüde -ortak yararlılığa ve genel çıkara katkıda

---

<sup>694</sup> GIEBERNAU; s. 124.

<sup>695</sup> PIERSON; s. 202–203.

<sup>696</sup> TOURAINÉ; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 267.

<sup>697</sup> “Özünde ‘vatandaşlık’, aktif toplumsal ve siyaaal katılım yoluyla kardeşlik ve dayanışma duygusunu ifade etmiştir.” SMITH; Ulusların Etnik Kökeni, s. 179.

bulunduğu miktarda- birtakım haklar elde edebilen bir varlığa dönüştürdü. Ama bununla birlikte siyasal erkin meşruluğunu halk egemenliği dışında başka bir temelden alamayacağını da kesinledi. Bu noktada, egemen kılınan halkın kimlerden müteşekkil olduğunun belirlenmesi ve bu halkın tanımlanması gerekiyordu. İhtiyaç duyulan bu belirleme ve tanımlamayı, “ulus” kavramı yaptı. Ulus, hem halk egemenliğini somutluk düzlemine çekti, hem de genel irade adına hareket eden devlete, her an totaliter bir hüviyete bürünebilecek olan bir güç kazandırdı. Zira ulus düşüncesi, ulus-devlete her toplumun çeşitliliği üzerinde zorla kendi birliğini kurma olanağını tanıdı. Devlet; imtiyazları ulus adına ortadan kaldırdı; bölgesel kültürleri, ortak ulusal kültür adına yıktı; farklı kimlikleri, ulusu oluşturan yurttaşların eşitliği adına kınadı. Bu nedenle ulus, yurttaş haklarıyla birlikte ulusal devletin egemenliğini de getirdi.<sup>698</sup>

Bu durum egemenliğin aktarılmasıyla modern yurttaşlığın ilişkilendirilmesindeki anlamı da gayet iyi ortaya koyar. Turner’a göre, egemenliğin bir monarkın bedeninden yurttaşların siyasi bütününe aktarılması, Batı demokrasilerinin tarihinde büyük bir dönüm noktasıdır. Zira bu egemenlik aktarımının iki önemli özelliği bulunur: Biri, her şeyden önce, yurttaşlık yetkilerinin, uyruğun egemenin (ulusun) iradesine itaat etmesi göreviyle tamamlandığını ima etmesidir. Diğeri ise, genişletilmiş bir yurttaşlık ile paylaşılan bir halk kimliği arasındaki ortaklığı vurgulamasıdır. Dolayısıyla yurttaşlık, bir taraftan uyrukları hakları ve görevleri bulunan yurttaşlara dönüştürürken, diğeri taraftan da buna paralel olarak bir devleti de ulusa dönüştürür.<sup>699</sup>

Habermas, yurttaşlığın ulus oluşturma işlevinin, ulus-devletler açısından hayati olduğunun altını çizer. Ona göre; en üst yönetim organı olarak tanımlanmış halktan, öz-kavrayışı doğrultusunda öz-bilinçli devlet vatandaşlarının oluşturduğu bir ulus elde edilmeseydi, ulus-devlet hareket geçirme ve biçimsel yapılandırma

---

<sup>698</sup> **TOURAINÉ**; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 271–272.

<sup>699</sup> **PIERSON**; s. 53; **SARIBAY**; s. 91.

kapasitesinden yoksun kalırdı. Halk egemenliği ve insan hakları gibi kavramların, insanları siyasi konularda harekete geçirebilme güçleri sınırlıdır. Kitleleri herhangi siyasi bir konuda seferberlik hali içine sokabilmek için, bunlardan daha güçlü, kalplerde ve gönüllerde taht kurabilecek bir düşünceye gerek vardır. Ulus düşüncesi bu gereksinimi karşılar ve devlet toprakları üzerinde yaşayanlara -hukuksal ve siyasi yollarla- birbirine ait olma bilinci kazandırarak, onların ortak değerler ve gayeler etrafında kenetlenmelerini sağlar. “İşte ancak ortak köken, dil ve tarih anlayışı etrafında kristalleşen ulus bilinci; yönetilenleri, tek bir siyasi kamunun vatandaşlarına –birbirlerine karlı sorumluluk duyabilen üyelere dönüştürür. Ulus ya da milli ruh –kollektif kimliğin bir bakıma ilk modern biçimi- hukuksal yapılanmış devlet biçimini kültürel öz ile biçimlendirir.”<sup>700</sup>

Bu bağlamda bir ulus-devlette yurttaşlık çift düzeyli bir yasalaştırmaya yol açar: İlki, yurttaş olmanın hak ve sorumluluklarının belirlendiği düzeydir. Burada yurttaşlık, ayrıcalıklarla değil, haklar ve görevler temelinde eşitlenen soyut bir kimlik ve eşitleyici bir kategori olarak tanımlanır. İkincisi ise, kültürel tanımlanmış bir topluma ait olma statüsünün belirlendiği düzeydir. Habermas’a göre, yurttaşlıkta bu kültürel boyut olmasaydı, herhalde ulus-devlet daha gelişim aşamasında, demokratik devlet vatandaşlığının yeniden yapılandırılmasını ve sosyal entegrasyonun bu yeni soyut düzenini oluşturacak güce sahip olamazdı.<sup>701</sup>

## 2. YURTTAŞLIĞIN BOYUTLARI

Yurttaşlığa ilişkin iki genel tespit yapılabilir: İlk olarak, kilit noktalardaki bütün politik kavramlar gibi yurttaşlık da, zaman ve mekâna bağlı biçimde farklı politik söylemlerin içine yerleştirilebilir ve farklı politik konumlara eklenilebilir. Nitekim şimdiye kadar tecrübe edilen yurttaşlık uygulamalarının birbirlerinden son derece farklı özellikler gösterdiği dikkate alındığında, yurttaşlığın sürekli aynı kalan

---

<sup>700</sup> HABERMAS; Öteki Olmak, s. 21.

<sup>701</sup> HABERMAS; Öteki Olmak, s. 21.

bir içeriğinden bahsetmenin olası olmadığı görülür. İkinci olarak, yurttaşlığın içeriği değişir ama yurttaşlığın uzun ve zengin tarihi içinde değişen bazı unsurları da yok değildir. Eski dünyadan şimdiki dünyaya, yurttaşlık bir kimsenin içinde yer aldığı cemaate üyeliğinin anlamı ve kapsamı üzerinde bir tartışmayı gerektirmiştir.<sup>702</sup> Temelde aynı kalan soru şudur: Yurttaşlığın kapsamı nedir, yurttaş olan-ait olan kimdir ve pratikte aidiyet ne demektir? Bu sorulara üretilen yanıtlar, modern dönemde yurttaşlığın önde gelen dört boyutunun olduğunu açığa çıkarır:

### a. ÜYELİK OLARAK YURTTAŞLIK

Yurttaşlığın belki de en geniş ve sosyal niteliği olan üyelik etrafındaki konular yurttaşlık politikasının başladığı yerdir. Yurttaş olmak, her şeyden önce bir siyasi topluluğun üyesi olmayı deyimler. Modern dünyada yurttaşlığın bulunduğu siyasi topluluk ise, ulus-devlettir. Son iki yüzyılı aşkın süredir, modern devletlerin artan egemenlik iddialarıyla bağlantılı olarak, yurttaş olmak ile bir ulusa ait olmak ayrılmaz bir biçimde iç içe geçer hale geldi.

Üye olmak -karakteristik olarak- bu sıfatı taşıyanlara belli imtiyazlar sağlar. Bu nedenle üyelik tartışmalarının merkezinde, kimin üye olup kimin üye olmadığını tespit edecek kriterlerin belirlenmesi yatar. Zira üyelik, aynı zamanda üye olmayanların varlığına da işaret eder ve üyelikten dışlanmak suretiyle imtiyazsız kalan bir topluluk olmaksızın yurttaşlığa bağlı imtiyazlar da olamaz.<sup>703</sup> Genel olarak ulus-devletler, belli grupları üyeliğe kabul edip bunların haricindekileri dışlayan bir kapanma politikası izlediler. Farklı tarihsel dönemlerde farklı gruplar (mülk sahipleri, erkekler, beyazlar, eğitimliler, belli meslek mensupları, yetişkinler, vb.) bu kapanma politikasına öncülük ettiler ve bu sayede kendilerinin imtiyazlı konumunu idame ettirmeye çalıştılar. Ama dışlanmadan kaynaklanan mücadelelerin genişleyip

---

<sup>702</sup> **Stuart HALL/David HELD**; “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, Çeviri: Abdullah Yılmaz, (b.y: Yeni Zamanlar, Der: Stuart Hall&Martin Jacques), Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul, s. 171.

<sup>703</sup> **PIERSON**; s.203.



yaygınlaşması, üyeliğe katılımı sınırlayan politikaların gevşemesine ve üyeliğin genişlemesine neden oldu.<sup>704</sup>

Üyeliğe dönüp çabaların dallanıp budaklanması ve sonuç vermesiyle birlikte, üyelik anlamındaki yurttaşlık, toplumsal bazda iki önemli değişikliğe sebebiyet verdi: Öncelikle yurttaşlık herkesi siyasal hak ve sorumluluğa sahip kılan bir üyelik olduğundan, yurttaş olma bilincinin gelişmesi, insanların kulluktan çıkma isteklerini/taleplerini güçlendirdi. Toplumun yönetimine doğrudan veya dolaylı olarak katılma olanağı veren bir üyelik biçimi olarak yurttaşlık, kitleleri eski rejimin bağlılıklarından kurtaran özgürleştirici bir rol oynadı.<sup>705</sup> İkinci olarak, üyelik olarak yurttaşlık bir toplumsal gruba aitliği de bildirir. Bir gruba ait olmak bilinciyle iktidarı sınırlamaya hizmet eder. İnsanları ve kurumları yönetime ortak özerk birimler olarak değil de kaynak ve araç olarak değerlendiren mutlak otoritelerin yönetiminde, yurttaşlığın bir hükmü olamazdı. Bir gruba aidiyet bilinci aşıl原因an yurttaşlık bireyi, siyasal iktidarın boyunduruğundan kurtardığı gibi, siyasal otoriteyi temsil edenlerle diğer bireyleri de eşitleyen bir işlev görür.<sup>706</sup>

Bu sebeple üyelik olarak yurttaşlığın son iki yüzyıldaki gelişimi iki şekilde okunabilir: İlkin, anılan tarihsel dönemde üyeliğin sınırlarının esneklediğini ve üyelik haklarıyla donatılmış topluluğun sayısının genişlediğini söylemek mümkündür. Nitekim kimileri bu gelişmelerin, halk demokrasisinin ve tam yurttaşlığı gerçekleştiren tarihsel mücadelenin mutlu sonunu temsil ettiği iddiasındadırlar. İkinci ve daha genişletilmiş bir okuma ise, yurttaşlığın daima sosyal

---

<sup>704</sup> HALL/HELD; s. 172.

<sup>705</sup> Touraine, bu bağlamda uyrukluk ile yurttaşlığın aynı olmadığını belirtir. Ona göre, bazı ülkelerde uyrukluk ile yurttaşlık aynı manada kullanılsa da, bu doğru bir kullanım değildir. Çünkü uyrukluk nihayetinde bir ulus-devlete aidiyeti belirtir, oysa yurttaşlık toplumun yönetimine katılmayı ifade eder. Keza uyrukluk ödevlerin yerine getirilmesinde bir dayanışma oluştururken, yurttaşlık haklar verir. **Alain TOURAINE; Demokrasi Nedir?**, Çeviri: Olcay Kunal, YKY, 2004, İstanbul, s. 104.

<sup>706</sup> TOURAINE; Demokrasi Nedir, s. 101.

kapalılığın bir biçimi olarak hizmet ettiğini ve yurttaşların yararlarının uygulanabileceği belirli bir topluluğu tanımladığını gösterir.<sup>707</sup>

## **b. STATÜ OLARAK YURTTAŞLIK**

Modern yurttaşlık bir statü ilişkisidir. Bu statü genelde -bireyin nerede doğduğuna, ebeveynlerinin yurttaşlığına ve milliyet statüsüne bağlı olarak- doğumla verilir. Bireysel kimliğin önemli bir bileşeni olan yurttaşlık statüsünden kolayca feragat edilemez. Zira ulus-devletlere bölünmüş bir dünyada “devletsiz bir kişi” haline gelme tehdidi, varolan yurttaşlık statüsünü derhal ehven-i şer haline getirir.<sup>708</sup>

Modern dönemde bireylerin içine yerleştirildiği yurttaşlık statüsü iki temel değere dayanır: Eşitlik ve özgürlük. Eşitlik, yasa önünde ve yasanın korunmasından faydalanma konusunda herkesin eşit olduğunun ifadesidir. Özgürlük ise kişinin; özel alanda etik anlayışı doğrultusunda kendisini gerçekleştirmesini, toplumda kendi çıkarlarını akılcı bir tarzda kollayabilmesini ve devlette de siyasal iradenin oluşumuna eşit haklarla katkıda bulunabilmesini deyimler.<sup>709</sup> Modern devletin kurumları, bireylerin eşit ve özgürlüğünü kabul eder, bireyleri halk egemenliğinden bir parça yapacak şekilde eşitleştirir ve bu çerçevede örgütlenir. Eşitlik ve özgür birey tasavvuru üzerine kurulan yurttaşlık statüsü, kişisel ve etnik imalardan masun olmasa da, öncelikle bir pozitif yasal statüdür. Bunun anlamı, yurttaşlığın bir dizi sorgulamaya açık hak ve görevlerle ilişkili olmasıdır.

Modern yurttaşlığın beraberinde getirdiği haklar, değişik tarihsel ve ulusal bağlamlarda çeşitli biçimler almışlardır. Marshall’ın tanımlamasına göre, yurttaşlığın

---

<sup>707</sup> **PIERSON**; s. 204.

<sup>708</sup> **PIERSON**; s. 209–211.

<sup>709</sup> **Jürgen HABERMAS**; “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”, Çeviri: Mehmet Küçük, (b.y: Modernite Versus Postmodernite, Der: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, 1994, Ankara, s. 131.

üyelerini faydalandığı üç hak kategorisi vardır: **(a)** Sivil haklar, **(b)** Siyasi haklar ve **(c)** Sosyal haklar.

**(a)** Sivil haklar; bireysel özgürlükler için gerekli olan haklardan meydana gelir. Kişi özgürlüğü, ifade özgürlüğü, mülk edinme ve varolan yasalara uygun sözleşmeler yapabilme özgürlüğü ve adalete erişim hakkı, bu kapsamda yer alan hak ve özgürlüklerdir. Özellikle adalete erişim hakkı; bir insanın diğerleriyle eşitlik temelinde ve kanunlar aracılığıyla bütün haklarını savunabilmesinin zeminin oluşturur ve bu durum sivil hakların korunmasının mahkemelerin görevi olduğunu gösterir.<sup>710</sup>

**(b)** Siyasi haklar, siyasi otoriteye sahip organın bir üyesi olarak ya da böyle bir organın üyelerinin seçmeni olarak siyasi iktidara katılım hakkını içerir. Bu haklarla doğrudan ilgili olan kurum parlamentolar ve yerel idarelerdir.<sup>711</sup> Fransız Devrimi, “**çağdaş demokrasilerin yurttaş tipinin atası**”<sup>712</sup> sayılan, demokrasinin anlam ve sınırlarını yeniden tanımlayan **aktif bir yurttaş** anlayışı getirdi. Bu anlayışta yurttaş, öz olarak, siyasi topluluk hayatına katılma yetkisine sahip kişi olarak belirdi.<sup>713</sup> Marshall, 19. yüzyılda sivil haklar biçimindeki yurttaşlığın evrensel olsa, siyasi oy hakkının yurttaşlık haklarından biri sayılmadığını belirtir. Zira bu hak dar bir ekonomik sınıfa tanınan bir ayrıcalık niteliğindedi; ama art arda çıkarılan reform kanunları ile oy hakkından yararlanan kesimlerin sayısı arttı. “19. yüzyıl kapitalist toplumunda siyasi haklar, sivil hakların bir yan ürünü olarak kabul ediliyordu. 20. yüzyılda bu anlayıştan vazgeçildi ve siyasi haklar doğrudan ve bağımsız olarak yurttaşlığa bağlandı.”<sup>714</sup>

---

<sup>710</sup> **T. H. MARSHALL**; “Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf”, Çeviri: Burcu Yakut Çakar- Utku Barış Balaban, (b.y: Sosyal Politika Yazıları, Der: Ayşe Buğra-Çağlar Keyder), İletişim Yayınları, 2006, İstanbul, s. 20–21.

<sup>711</sup> **MARSHALL**; s. 21.

<sup>712</sup> **SARIBAY**; s. 86.

<sup>713</sup> **PIERSON**; s. 52.

<sup>714</sup> **MARSHALL**; s. 23.

(c) **Sosyal haklar** ise, ekonomik refah ve güven hakkından toplumda geçerli standartlara göre yaşama hakkına kadar geniş bir haklar yelpazesini kapsar. Tüm ulusu kapsamak üzere tasarlanan ücret düzenlemeleri, zorunlu eğitimin ücretsiz hala getirilip yaygınlaştırılması ve sosyal hizmet kurumları, sosyal hakların sağlanmasını amaçlayan kurum ve düzenlemelerdir.<sup>715</sup>

Sivil haklar 18., politik haklar 19., sosyal haklar ise 20. yüzyıldaki toplumsal gelişmelerin neticesinde ortaya çıkan haklardır. Yurttaşlık statüsünün kazanımları olarak tüm bu hakların üç önemli özelliği vardır: Her şeyden önce bu yurttaşlık hakları, kamusal ve toplumsal yetkilendirmelerdir. Bunlar “bir şey hakkı”dır ve devletin koruması altındadırlar. İkincisi, yurttaşlık haklarının tüm bireylere eylemlerini ve etkinliklerini tehlikeden uzak ve keyfi ya da adaletsiz bir müdahale olmaksızın sürdürebilmeleri için meşru bir alan yaratmasıdır. Bu nedenle yurttaşlık hakları, bir yurttaşın toplumun “özgür ve eşit” üyesi olarak taşıdığı statüsü sayesinde sahip olduğu **özerklik ölçüsü** gibi düşünülebilir. Üçüncüsü, bu hakların yurttaşa devlet tarafından garanti edilmesiyle birlikte, devlet gücünün keyfi kullanımı karşısında da garanti edilmiş olmasıdır. Bu nedenle yurttaşlık tam anlamıyla, “politik yaşamın bireysel yönleriyle kamusal ve toplumsal olanı birleştirir.”<sup>716</sup>

Yurttaşlık statüsü, bireyi hak sahibi özne haline getirir ama buna karşılık onu birtakım görevleri yerine getirmekle de yükümlü kılar. Hatta denilebilir ki, yurttaşa tanınan haklar aynı zamanda yurttaşlık görevlerine de denk düşer. Örneğin “oy hakkı”, hem bir hak hem de bir görev olarak düzenlenir. Bu görev, ya medeni bir görev –yani her iyi yurttaşın yapması gereken bir davranış- olarak lanse edilir veya siyasi bir görev –yani yasaların yurttaşlara yapmasını emrettiği davranış- haline sokulur. Thenborn; Batı Avrupa’da genel oy hakkının gelişmesini, 20. yüzyılın başlarında topluluğun askeri seferberliğiyle ilişkilendirir. Yurttaşlık bu anlamda,

---

<sup>715</sup> MARSHALL; s. 24–26.

<sup>716</sup> HALL/HELD; s. 173–174.

devleti savunma görevinin bir ödülü olarak düşünülebilir. Buna göre, kadınların uzunca bir müddet dışlanmalarının gerekçesi, onların askerlik görevini yerine getiremeyeceği varsayımdır. Yine ABD’de, sadece askerlik mesleğini yapanların faydalanabildiği geniş bir sosyal haklar ağının olması da, bu mantık içinde açıklanabilir. Ayrıca yurttaşlık haklarının karşılık düştüğü başka görev biçimlerinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Mesela Britanya’da sosyal haklar için hazırlanan çerçeve; kadınların sosyal haklarını onların anne sorumluluklarına bağlar. Bir başka deyimle, kadınların sosyal yardımlardan istifade edebilmeleri, onların devlete en temel kaynağı –yani insanı- sağlama görevleriyle ilişkilendirilir. Bu itibarla, “hakikaten, kendisine eşlik eden görevler belirlenmemişken bir yurttaş hakları yaklaşımına tamamen uyan bir yurttaşlık biçimini bulmak olağan bir şey değildir.”<sup>717</sup>

### c. EVRENSEL EŞİTLİK OLARAK YURTTAŞLIK

Modern yurttaşlık, yurttaşlığın, zımnen de olsa, evrensel bir statü olduğunu kabul eder. Modern öncesi devletlerin, tüm sakinlerini tam olarak yurttaş haklarından yararlandırmak gibi bir çabaları veya herkese aynı tarzda davranmak gibi bir dertleri yoktu. Örneğin feodalitede farklı sınıflara mensup olan zenginler, yoksullar ve ruhbanlar, farklı hukuk kurallarına ve adalet sistemlerine tabi olup, farklı biçimlerde temsil ediliyorlardı. Fakat modernitede böyle bir durum asla düşünülemezdi. Çünkü Aydınlanma’nın evrenselci paradigması üzerine bina edilen modern devletlerin, temellerindeki evrensellik fikri uyarınca, bütün insanları eşit saymaları gerekiyordu. Bu eşitliğin bir görünümü herkese evrensel olduğu düşünülen kuralların tatbik edilmesiydi; diğer görünümü ise herkese yurttaşlık iddiasında bulunma hakkının kabul edilmesiydi.<sup>718</sup> Zira cinsiyetler ve dini mensubiyetleri farklı olsa da insanların ortak ve evrensel paydaları “insan” olmalarıydı; o halde yurttaşlığı bu genel zeminde elde etmek gerekirdi. Sahip oldukları bu düşünsel arka plan nedeniyle modern

---

<sup>717</sup> PIERSON; s. 219–220, SARIBAY; s. 96–97.

<sup>718</sup> Immanuel WALLERSTEIN; “Culture as The Ideological Battleground of The Modern World System”, Theory, Culture and Society, Vol. 7, No. 2-3, 1990, s. 42-43.

devletler, gerçekte başaramasalar da, kesinlikle yurttaşlığı evrenselleştirmeyi amaçladılar.

Evrensellik iddiası, yurttaşlık statüsünün cazibesini artıran bir faktördür ama bunu ihtiyatla karşılamak ve bu iddiadaki teorik ve pratik açmazları gözden kaçırmamak gerekir. Bir kere, üzerindeki yıldızlarından arındırıldığında, yurttaşlığın sadece yurttaşlığa kabul edilenler açısından evrensellik taşıdığı görülür. Yurttaşlık hiçbir zaman belirli bir ülkede yaşayan tüm reşit yetişkinleri kapsayan bir statü olmamıştır. Bunun yanı sıra, yurttaşlıktan insan ırkının üyeleri olarak değil, belirli bir ulus-devletin üyeleri olarak yararlanılır. Kendi ulus-devletinde yurttaşlığın evrensel yetkilerini taşıyan bir kimse, sınırı geçtiği andan itibaren yurttaşlık haklarının pek çoğundan, hiç değilse geçici bir süre, mahrum hale gelir.<sup>719</sup> Bütün bunlara rağmen, modern yurttaşlıktaki evrenselci eğilim; tüm reşit yetişkinlerin aynı resmi statüden yararlanmalarına dair beklentiyi kısmen de olsa gerçekleştirmiştir. Hafife alınmaması gereken bu başarı, modern yurttaşlığı, yurttaş olmanın pek çok insanın dışlandığı bir imtiyazdan yararlanmak olduğu eski dönemdeki yurttaşlıktan ayırmıştır.<sup>720</sup>

Modern toplumlarda -üyelik, statü ve evrensellik boyutlarıyla- yurttaşlığın iki önemli işlevi yerine getirdiği görülür: Yurttaşlık hem sosyal bir bağıdır, hem de politik meşruiyet ilkesidir. **İlk olarak yurttaşlık**, modern toplumda insanlar arasında zayıflayan birlik bağlarını dayanışmacı ilişkisiyle yeniden sağlamlaştıran **sosyal bir bağıdır**. Yoğun ilişkilerin yaşandığı ve sosyal grupların giriftleştiği bir ortamda insanların birlikte yaşabilmeleri için mutlaka aynı dini inancı paylaşmaları veya aynı etnik kökenden gelmeleri gerekmez; aslında buna imkân da yoktur. Yurttaşlık; birbirinden farklı olanları biraraya getiren ve onların -şeklî olarak- eşit saygı ve

---

<sup>719</sup> “Her devlet, vatandaşlarının evrensel eşitliğini iain ediyor ve her devlet bu ilkeyi, evrensel ahlak yasasının bir gereği olarak kabul ediyor... Fakat şurası muhakkaktır ki, somut gerçeklikte devletler arası sistem içinde devletlerarası bir hiyerarşi, her bir egemen devlet içerisinde de vatandaşlar arası bir hiyerarşi vardır.” WALLERSTEIN; Culture as The Ideological Battleground, s. 43.

<sup>720</sup> PIERSON; s. 223–224.

muamele görmesini temin eden bir sosyal bağıdır; bu nedenle modern toplum “yurttaşlar topluluğu” olarak nitelendirilir.<sup>721</sup>

Yurttaşlık, aynı topraklar üzerinde yaşayanlara temelde hukuki düzeyde kalan bir aidiyet ve birlik duygusu kazandırır. Fakat bazı durumlarda, yurttaşları mobilize etmek için salt hukuki bağlılığı aşan daha kuvvetli bağlılıklara ihtiyaç duyulur. Bu nedenle ulus-devletler, yurttaşlığın sosyal bağ olma vasfından azami ölçüde faydalanabilmek için yurttaşlığı, “ulus bilinci/millet şuuru” ile harmanlarlar. Ulus/Millet fikri, bireylerin daha önceki aidiyetlerinin ötesinde yeni kolektif bir kimliğe (ulusa) sadakatle bağlanmalarını sağlar.<sup>722</sup> “Milli şuur, modern hukuk biçimleri içinde inşa edilmiş olan teritoryal devlete vatandaşlar-arası dayanışmayı tesis edebilecek zemini temin etmektedir. O zamana kadar muayyen bir topluluk içinde ve şahsi tanışıklıklara dayalı olarak kurulan bağlar yeni ve soyut bir dayanışma biçimine dönüşür. Aynı “millete” mensup olanlar, şahsen yabancı olsalar bile, kendilerini, “feda” edecek kadar birbirlerine karşı sorumluluk duyarlar.”<sup>723</sup>

Touraine, güçlü bir yurttaşlık anlayışının, bir toplumdaki insanları birbirine bağlayacağını ve onları evrensel haklar ve demokratik idealar doğrultusunda adaletsizliğe karşı eyleme geçirebileceğini belirtir.<sup>724</sup> Morin de dayanışmayı güçlendiren yurttaşlığın, ulus-devletin zamanla içinde ana/baba/çocuklar arasındaki aile ilişkisinin önceliğini ve yoğunluğunu taşıyan efsanevi bir topluluk haline gelmesinde önemli bir rol oynadığına dikkati çeker. Morin’in analizine göre; ulus, evlatlarının sayıp sevmeleri ve korumaları gereken **besleyici bir Ana** ile bir tutularak kadınlaştırılır. Devlet, silâh altına çağırma ve görevleri hatırlatma otoritesi hep saklı

---

<sup>721</sup> **BİLGİN**; s. 45.

<sup>722</sup> “Ulusçuluk her şeyden önce, manevi elitlerin siyasal liderlik girişimleri ile siyasal egemenlerin manevi hegemonya girişimlerinin aynı anda ortaya çıkmasıydı. Ulusalılık, önceleleri uzaklaşmış ve yabancılaşmış olan kitlelerin bedenlerinin ve zihinlerinin yeniden ele geçirilmesi amacına yönelikti.” **BAUMAN**; *Soil, Blood and Identity*, s. 683.

<sup>723</sup> **HABERMAS**; *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, s. 81.

<sup>724</sup> **TOURAINÉ**; *Demokrasi Nedir*, s. 105.

bulunan **Baba** ile özdeşleştirilir. Anayla Babanın kutsallaştırılan birliği, Fransızcada hem dişi hem de erkek olan patrie (yurt) sözcüğüne ya da ana-yurt (mère-patrie) deyişine bile yansır. Yurttaşlık ise, yurt içindeki herkesi “**evlat**” haline getirir; yurttaşlar “**yurdun evlatları**”dırlar ve aralarındaki bu soy bağı onları kardeş (erkek kardeş) yapar. Ulus-devlet dininin özü, ana sevgisine benzeyen bir yurt sevgisidir.<sup>725</sup>

Ana ve baba ile olan ilişki, özellikli bir ilişkidir. Anayla ilişki doğası gereği, derin bir bağlılık belirtir; Babayla ilişki ise koşulsuz bir itaati içerir. Bu nedenle Ana-Yurtla olan ilişki çocukça bir ilişkiye dönüşür. Böylece teolojik üçlemede olduğu gibi, ana/baba/evlat/ kerteleri ile halk/devlet/ulus (yurttaş) birimleri birbirlerinin içinde eriyip kaynaşırlar. “Ulus-Devlete hem o olağanüstü politik ve askeri gücü hem de onunla eşdeğer bir efsanevi/dini gücü veren şey budur. Ulus-devlet, bu yüzden idaresinden, polisinden, ordusundan aldığı sarsılmaz baskı gücünü kullanmakla kalmaz, onun yanı sıra, Kutsal, Ritsel ve Tabu olanı ihtişamından da yararlanır.”<sup>726</sup>

**İkinci olarak yurttaşlık, politik meşruiyet ilkesidir.** Modern toplumlarda egemenliğin ulusu oluşturan yurttaşlar topluluğuna ait olduğu ve her yurttaşın egemenliğin bir parçasını elinde bulundurduğu kabul edilir. Yurttaşlar, kendilerini yönetecek olanları seçerek iktidarın kaynağını oluşturur ve seçilenlerin kararlarına meşruluk sağlarlar.<sup>727</sup> Yurttaşlık hakları, bireyin özel hayatındaki özerkliğini temin ettiği gibi, bir ülke içerisinde- kural olarak herkese aynı oranda- siyasal özerkliğinin de güvencesini sağlar. Modern devlet, teritoryal bir hukuk devletidir. Bu devletin hükümlerlik sahası, devletin uyguladığı hukuki düzenin geçerlilik kazandığı sınırları ifade eder; bu nedenle modern devlette vatandaşlık ülke olgusuna dayanılarak tarif

---

<sup>725</sup> **MORİN**; s. 64.

<sup>726</sup> **MORİN**; s. 65. Toplumsal dokuları sıkılaştıran bu kurgunun, önemli bazı olumsuzluklara yol açtığını da unutmamak gerekir. Morin’e göre; din, efsane ve duygu karışımı olan inançların kullanılması Ocağ, Yurt veya Yuva (Maison, Home, Heimat) duygusunun güçlenmesini sağlar ama bunlardan hareketle oluşturulan ulusal kardeşlik anlayışının abartılması, ırkçı nitelikteki bir “ortak kan” düşüncesini meydana çıkartabilir. **MORİN**; s. 64–65.

<sup>727</sup> **BİLGİN**; s. 45.



edilir. Teritoryal devletin hudutları içerisinde biraraya gelmiş yurttaşların, kendilerine tatbik edilecek olanı kanunları belirleme hakkına sahip olmaları, o düzeni meşrulaştırır.<sup>728</sup>

Bundan dolayı yurttaşlık ilişkisi, hem bireyi devlet faaliyetinin kurucu öznesnesi olarak canlandırır, hem de devletin normatif bir savunmasının kurulmasına - yani modern devlet kurumlarının doğasının gerekçelendirilmesine- yarar. Modern devlet, yurttaşlık sayesinde siyasi kaderini eline almış yurttaşlardan müteşekkil hale gelir ve haklarla teçhizatlandırılmış yurttaşların kendi geleceklerini demokratik yoldan belirlemelerine saygı duyacak şekilde örgütlenir. Rousseau ve Kant'ın arzuladığı tarzda "hukukun muhataplarının kendilerini hukukun yazarları olarak gördükleri" bu örgütlenme biçimi, modern devletin meşrulaştırılmasında büyük bir rol oynar.<sup>729</sup>

### C. SOSYAL DEVLET

Yurttaşlık anlayışının muhtevası, hiçbir zaman donmuş ve kalıplaşmış bir özellik göstermedi; sosyal değişim koşullarıyla bağlantılı olarak yurttaşlığın anlamı, kapsamı ve içeriği yeniden tarif edildi. Nitekim modern dönmelele gelindiğinde, yurttaşlık kavrayış ve pratiklerinde yeni boyutlar ortaya çıktı; yurttaş olmanın, kişiyi sahip kıldığı haklar çeşitlendi. Başlangıçta kişisel ve sivil haklarla sınırlı tutulan yurttaşlık hakları, önce siyasal haklarla taçlandırıldı, ardından da sosyal haklara doğru evrildi.

Yurttaşlığın sosyal bir form içinde düşünülmesi, ulus-devletleri sosyal-devletlere dönüştürdü. Böylelikle yeni bir kimlik edinen ulus-devlet; kamusal refahı sağlamaya yönelik hizmetleri genişletti, ulus çapında yurttaşların ekonomik şartlarını

---

<sup>728</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 80.

<sup>729</sup> HABERMAS; Öteki Olmak, s. 20.

göreceli olarak eşitlemeye çalıştı ve zengin sınıflardan yoksul kesimlere kaynak aktarımı için fırsat yarattı. Böylelikle ulus-devletin yurttaşlığı, sivil ve siyasi hakların dışında, ekonomik ve sosyal hakları da kapsayan geniş tabanlı bir aygıtı dönüştürmesi, ona ihtiyaç duyduğu demokratik meşruiyet için tatminkâr bir zemin hazırladı.

## 1. SOSYAL DEVLETİN TARİHSEL ARKA PLANI: SANAYİ DEVRİMİ

Schulze, Sanayi Devrimi'nin yaşandığı tarihsel aralığı, ulus-devletlerin kurumsal şekillenmesi açısından “**kilit dönem**” olarak isimlendirir. “Çünkü insanlık hiçbir zaman bu kadar kısa bir sürede bu kadar büyük değişikliklere alışmak zorunda kalmamıştı.”<sup>730</sup> Gerçekten de bu dönemdeki olumlu ve olumsuz değişimler, insan hayatında, toplumsal örgütlenmede, kültürde ve hatta doğa üzerinde büyük çaplı dönüşümler meydana getirdi. Devrim, Avrupa’da ortaya çıktı, ama etki ve sonuçları yalnızca Avrupa ile sınırlı kalmadı. İşçi hareketleri, mal üretimin kitleselleşmesi, sermaye hareketlerinin hız kazanması ve kapitalizmin egemen ekonomik politika haline gelmesi gibi tüm dünyayı derinden etkileyen değişimlerin başlangıç noktası Sanayi Devrimi oldu.

Sanayi Devrimi'nin olumlu gelişmelerinden bahsederken öncelikle, tarımsal verimlilikteki görülmemiş artışı anmak gerekir. Tarımda kullanılan aletlerin gelişmesi, aynı tarlada farklı ürünlerin sırayla ekimine dayanan dönüşümlü ekin sisteminin yaygınlaşması, gübrelemeyi ve hasatı geliştiren yeni yöntemlerin kullanılmaya başlanması, vb. gelişmeler, tarımsal gelişimi çok yüksek bir düzeye çıkardı.”**Nasıl bir endüstri devrimi olduysa bir de tarım devrimi oldu.**”<sup>731</sup> İkincisi, beslenme, temizlik ve sağlık koşullarının, eskisine nazaran iyileşme göstermesiydi. Daha iyi beslenen insanlar hastalıklara daha iyi direnir oldular.

---

<sup>730</sup> SCHULZE; s. 135.

<sup>731</sup> HUBERMAN; s. 195.

Hastalıklara karşı geliştirilen ilaçlar ve teknikler, salgınları kontrol etmede üzerine düşeni yaptı. Sağlık ve temizlik konusunda sağlanan ilerlemeler, doğum ve çocuk ölüm oranlarını önemli oranda azalttı. Üçüncüsü, kırsal yörelerden kent merkezlerine yönelik göçle birlikte daha özgür bir havayı teneffüs etmeye başlayan insanlarda, çocuk ve aileyle ilgili yaklaşımların değişmeye başlamasıydı. Loncalar ve daha genel olarak toplumsal statüyle ilgili düzenlemeler –özellikle Orta ve Doğu Avrupa’da kırsal nüfusun sahip olduğu hukuki konum, o ana kadar birçok evliliği engeller mahiyetteydi. Ama artık daha çok evlilik olmakta ve çiftler de daha uzun bir süre birlikte yaşamaktaydı. Gerçi doğum oranında önemli bir artış yaşanmamıştı ama ölüm oranları hayret verici bir şekilde düşmüş ve ortalama ömür de aynı oranda yükselmişti.<sup>732</sup>

Bu olumlu faktörlerin biraraya gelip birbirlerine etkide bulunmaları, nüfusun, daha önceki dönemlerle kıyas kabul edilmeyecek bir oranda artmasına neden oldu. Avrupa’da 1750’de 130 milyon, 1800’de 266 milyon insan yaşarken, bu sayı 1900’de 401 milyona ulaştı. Ancak madalyonun diğer tarafına bakıldığında, bu “**insan enflasyonu**”nun birtakım demografik problemlere yataklık ettiğini görmek mümkün olur. Öncelikle insan arzının artması, sayısı her geçen gün azalan işler için daha fazla sayıda insanın amansız bir rekabete girmesine yol açtı. İkinci olarak, beslenmesi gereken insan sayısının büyümesi, yiyecek ve özellikle tahıl fiyatlarını yükseltti. Mesela Fransa’da fiyatlar % 60 artarken, insanların kazandıkları paranın artış oranı ise % 25’te kaldı. Üçüncüsü, büyük bir göç dalgasının başlamasıydı. Göç, iki yönlüydü: Biri, dünyada yeni bölgelerinin keşfedilmesin ve ulaşım araçlarının gelişiminin tetiklediği “Yeni Dünya”ya doğru yapılan göçtü. İnsanın coğrafi ufuklarının gelişmesi ve koşulların elvermesiyle birlikte, 1. Dünya Savaşı’na kadar olan süreçte Avrupalıların % 15’i doğdukları kıtadan ayrıldı. Göçmenlerin çoğunu,

---

<sup>732</sup> SCHULZE; s. 136–137. Sanayi Devrimi’yle birlikte anne ve çocuk ölüm oranlarında nerdeyse inanılmaz bir azalma meydana geldiğini Londra Doğum Evi kayıtlarından tespit etmek mümkündür: Bu kayıtlara göre; **kadınlarda ölüm oranı** 1749–1759 arasında 42’de 1 iken, 1799–1800 arasında 919’da 1’e düşmüştür. Aynı dönemlerde **çocuklardaki ölüm oranı** ise 15’de 1’den 115’den 1’e düşmüştür. 1700’den önce İngiltere’de nüfus her yüz yılda bir milyon artarken, 1700 ile 1800 arasında bu artış üç milyona çıkmıştı. HUBERMAN; s. 195.

Britanya, İrlanda ve Almanya ile 19. yüzyılın sonundan itibaren Güney ve Doğu Avrupa'nın endüstriyel açıdan az gelişmiş bölgelerinden gelen insanlar (Ruslar, Polonyalılar, İtalyanlar ve İspanyollar) oluşturuyordu. Göç edenlerin 45 milyon kadarı ABD'ye, Avustralya'ya, Yeni Zelanda'ya ve Güney Afrika'ya yerleşti. 6 milyon kadarı da, Rusya'nın çok düşük nüfus yoğunluğuna sahip Asya Bölgesi için, Avrupa'yı terk etti.<sup>733</sup>

Göçün diğer ve daha büyük bir önem taşıyan yönü ise, köylerden şehirlere doğru olanıydı. 19. yüzyılda Avrupa'da nüfusunun % 70'i kırlardan kentlere göçtü. Batı ve Orta Avrupa'nın tarım toplumu önce kent toplumuna, ardından metropolitan topluma dönüştü. 1801'de nüfusu 100.000'i geçen kent sayısı 21 idi. Yüzyıl sonra kıta nüfusunun % 10'unun yaşadığı 147 kent vardı.<sup>734</sup> İngiltere'de 1777'de nüfusun % 70'i kırdaki yaşıyordu; 1841'de bu oran % 26'ya düştü. 1801 ile 1841 arasındaki 40 yıllık dönemde Manchester'ın nüfusu 10 kat (35.000'den 353.000'e), Birmingham'ın nüfusu 8 kat (23.000'den 181.000'e), Sheffield'in nüfusu 2,5 kat (46.000'den 111.000'e) ve Leeds'in nüfusu 5 kat (53.000'den 152.000'e) büyüme göstermişti.<sup>735</sup> 1750'de Britanya'da nüfusu 50.000'den fazla sadece 2 kent –Londra ve Edinburgh– vardı; bu sayı 1801'de 8'e, 1851'de ise –dokuz tanesi 100.000'in üzerinde olmak üzere– 29'a çıktı.<sup>736</sup>

Kırsal alandaki nüfusun kentlere böylesine yoğun bir şekilde akmasının nedeni, kırsal nüfusun dörtte üçünden fazlasının yoksul veya işsiz olmasıydı. Kentlere daha iyi yaşam koşulları için akın ediyorlardı ama nadiren umdukları bir hayata kavuşabiliyorlardı. Zira üretimin mekânının ve yapısının değişmesiyle köyden şehirlere doğru göçün bir akın halini alması, kırsal alanda ortaya çıkan işgücü fazlasının kentte –bütünüyle– istihdam edilmesini imkânsızlaştırıyordu. Kalifiye

---

<sup>733</sup> SCHULZE; s. 138.

<sup>734</sup> SCHULZE; s. 138.

<sup>735</sup> HUBERMAN; s. 204.

<sup>736</sup> Eric J. HOBBSAWM; *Sanayi ve İmparatorluk*, Çeviri: Abdullah Ersoy, Dost Yayınları, 2003, Ankara, s. 80.

olmayanların büyük kısmı işsiz kalırken; hamal, kar küreme ve yükleme işçisi olarak çalışıp kendilerini ve ailelerini kıt kanaat geçindirmeyi başaranlar, kendilerini şanslı addediyor, geri kalanlar ise ya suça bulaşıp cezaevlerini boyluyor veya dilenip yoksul evlerini dolduruyorlardı. Herhangi bir fabrikada iş bulabilenler ise, çok ağır çalışma koşullarına ve düşük bir ücrete talim etmek mecburiyetindeydiler. Çalışma saatleri günde yaklaşık olarak 16 saate kadar çıkıyordu. Çocuklar işçi olarak çalıştırılıyordu; onların ve kadınların maaşları erkeklerden düşük tutuluyordu.<sup>737</sup> İngiltere’de 1831-1842 yılları arasında kurulan 39 komisyonun bulguları, durumun vahametini gözler önüne seriyordu: Nüfusun büyük bir kısmı ciddi bir sefalet içindeydi. Gençler ve yaşlılar günde 14 saat çok zor şartlar altında çalışmak zorundaydı. Ücretler fiziki varlığı devam ettirmek için dahi yeterli değildi. İşsizlik, kaza, hastalık ve yaşlılık sigortaları yoktu.<sup>738</sup> Görünen genel bir sefalet ve yoksullaşma tablosuydu.

1840 yılında yayınlanan Brockhaus Ansiklopedisi, yoksulluk için şöyle bir tanım öneriyordu: “Nüfusun önemli bir kısmı, çok gayret gerektiren bir iş sayesinde, aşırı sade bir yaşamdan daha fazlasını karşılayamayan bir kazanca sahip olursa ve üstelik asgari koşullarda bile yaşamını sürdüremezse, o zaman yoksulluk vardır. Bu durumun mağdurları, yaşamları boyunca bu durumdan acı çektiklerinden ve durumlarını herhangi bir şekilde düzeltme umuduna sahip olmadıklarından kayıtsızlık ve insanlık dışı koşulların içine daha fazla gömülürler. Bu hastalık, her türlü kötülük ve alkolizm için daha fazla sayıda aday sağlayıp hayrete düşürecek bir süratle yayıldıkça, düşkünleri, hapisaneler ve ıslahevleri dolar.”<sup>739</sup>

Huberman’a göre yoksullaşma, insanlık tarihinde yeni bir olgu değildi. Ne var ki, sanayi dönemindeki yoksulluğu diğer yoksulluklardan ayırt eden bir özelliği

---

<sup>737</sup> İbrahim SARITAŞ; *Sosyal Demokrasi Geçmişten Günümüze*, Orion Yayınları, 1996, Ankara, s. 17. Çalışma koşullarına ve ücretlere ilişkin çarpıcı rakamlar için ayrıca bakınız: HUBERMAN; s. 200 vd.

<sup>738</sup> KOÇDEMİR; *Milli Devlet ve Küreselleşme*, s. 188.

<sup>739</sup> SCHULZE; s. 139.

vardı: Kent nüfusunun 18. yüzyılda başlayan büyük yoksullaşması, zenginler ile yoksullar arasındaki sınırı çok daha belirgin bir hale getirmişti. “Zenginler daha zenginleşirken, üretim araçlarından yoksun kalan fakirler daha da fakirleşti.”<sup>740</sup> Hobsbawm’a göre ise, sanayi devrimi bütün insanların hayatında ciddi değişiklikler yapmıştı ama bu değişikliklerden etkilenme derecesi, insanların bu devrimdeki pozisyonlarına göre farklılaşmıştı. Devrimden en fazla maddi yarar sağlayanların yaşam şartları en az seviyede etkilenirken, diğer sınıflar bir alt-üst oluş yaşamıştı. Daha açık bir söyleyişle; üst sınıflara mensup olanlar için değişen pek bir şey olmamıştı; fakat alt ve orta sınıflar, Sanayi Devrimi ile birlikte güç günler başlamıştı.<sup>741</sup>

Göçün kontrol edilebilirlikten uzak olması, kentleşmenin beraberinde getirdi sıkıntılar, devasa boyutlarda seyreden işsizlik ve artık katlanılabilir olmaktan çıkan yoksulluk gibi hepsi birbiriyle irtibatlı sorunların bileşimi, toplumsal gerilimlere ve ayaklanmalara neden oldu. Marx’ın tabiriyle “zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan” evsiz barksız büyük bir kitle, toplumsal bütünlüğü ve iktidarın varlığını tehdit eder hale geldi. Bu şekilde devam etmesi halinde sürecin sonu hiç de iç açıcı görünmüyordu. Zaten İskoç din adamı Malthus da, benzer koşulların (nüfusun sabit bir hızda artmasına karşılık kaynak artışıdaki hızın daha yavaş olması) kaçınılmaz bir biçimde toplumsal bir çöküşle sonuçlanacağını ileri sürmemiş miydi? Fakat Avrupa’da bu dönem bir felaketle noktalanmadı ve bunu sağlayan iki önemli gelişme vardı: Sanayi devriminin yarattığı ekonomik ilerlemenin toplumsal düzeye nüfuzu ve devletin sürece müdahil olarak sosyal devlet uygulamalarına gitmesi. Bu gelişmeler, tehlikeli sınıfların teskin edilmelerini sağladı, onları sistemle bütünleştirdi ve nihayetinde devletin varlığını ve devamını güvence altına aldı.

---

<sup>740</sup> HUBERMAN; s. 199.

<sup>741</sup> HOBBSAWM; Sanayi ve İmparatorluk, s. 74.

## 2. EKONOMİK İLERLEME

İlki, Sanayi Devrimi'yle birlikte yaşanan ekonomik ilerlemenin yarattığı rahatlatıcı etkisiydi. Sanayi Devrimi, bir geçiş dönemiydi ve her geçiş dönemi gibi kitleleri zora sokan durumlara sebebiyet verdiği gibi onların daha iyi koşullara ulaşmalarını sağlayacak imkânları da içerir. Sanayi toplumunun en temel özelliği **“kendini maddi üretime adanmış olmasıdır.”**<sup>742</sup> Bu devrimle birlikte hemen her alanda, ekonomik yaşamı maksimize etmeye yönelik esaslı değişiklikler meydana geldi. Bir kere mükemmel bir verimlilikte çalışan makineler, hem insanların üzerindeki yükün büyük bir kısmını taşımaya başladı, hem de doğal kaynakları tamamen farklı bir düzeyde değerlendirmeye başladı. Kömür, demir ve madeni yağ inanılmayacak miktarlarda -yeniçağa damgasını vuracak kadar çıkartılmakta, işlenmekte ve tüketilmekteydi.

Sanayileşme aynı zamanda ussal ve bilimsel bir eğilimdi. Toplumsal ilerlemenin ancak bilim ile gerçekleşebileceğine olan aydınlanmacı inanç, üretimin de akılcı örgütlenmesini beraberinde getirecekti. Sanayileşmede bilimden beklenen, teknolojinin ilerlemeye katkı yapması ve özellikle yeni göç kaynaklarının kullanılmasıyla birlikte gelişen üretimin mekanizasyonunu sağlamasıydı. Bu bağlamda sermaye, bir ücret fonu olarak ele alınmak yerine, giderek daha çok fabrikaların ve makinelerin ön koşulu olarak değerlendirilmeye başlandı.<sup>743</sup> Bilimsel araştırmacılık ile endüstriyel girişimin birleşmesi fabrika sayısının ve dolayısıyla iş bulma olanağının artmasını sağladı. Özellikle maden ocaklarının işletildiği bölgelerde, ocaklara ve fabrikaların çok sayıda işçiye ihtiyacı vardı; “maden ocaklarına ve fabrikalara işçi yetişmiyordu: İmkânları kıt ve yoksul olan kitleler, ucunda garanti bir ücret olduktan sonra her türlü işte çalışmaya hazır oldukları için işçi arzı tükenmez gözüktüyordu.”<sup>744</sup>

---

<sup>742</sup> **Jack LIVELY**; “Sanayi Toplumunu”, Çeviri: Bülent-Peker Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller, vd.), 2. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara, s. 262.

<sup>743</sup> **LIVELY**; s. 263.

<sup>744</sup> **HUBERMAN**; s. 141.

İstihdam artışının yanında, zamanla ücretlerde ve çalışma şartlarında da düzelmeler meydana geldi. Hobsbawm'a göre, sanayileşme hem yeni bir çalışma düzeni hem de yeni bir çalışan tipi yaratmıştı. Sanayileşme öncesinde, hava ve mevsim koşullarına bağlı olan ve rasyonel bir işbölümüne dayanmayan bir çalışma düzeni vardı. Sanayileşme ile birlikte ise çalışma, rasyonel bir işbölümü esasına göre işleyen, düzenli, rutin ve monoton düzene oturdu. Çalışmanın efendisi artık zaman ve makine idi; çalışma temposunu makine belirliyor; dakikalara ayrılmış belli bir zaman dilimi içinde çalışma kesintisiz sürdürülüyordu.<sup>745</sup> Sanayileşmenin işçisi de, eski dönemdekinden farklıydı. Köylüleri ve serfleri tanımlayan, onların bağımlı (efendiye, toprağa) olmasıydı; ama işçi bağımlılık değil, serbestlik ilişkisi içinde tanımlanırdı. O, özgür olan ve sadece emeğini satarak karşılında gelir elde edebilen özgür bir insandı.<sup>746</sup>

İşçinin kendi emeğini hangi şartlarda satacağı özgür bir değişim sistemi olan piyasa ve sözleşme ile belirleniyordu. Sanayileşme eleştirilerinde bu piyasa ve sözleşmelerin bir göz bağından öte bir anlamı olmadığı söylene de, işçilerin, işverenler karşısında örgütlenmelerini ve haklarını savunmalarını sağlayan onların çalıştıkları bu yeni ortam ve içine girdikleri bu yeni statüleriydi. İşçi, teşkilatlanma ve iktisadi talepleri için mücadele etme imkânına sahipti. Nicel olarak büyüyen bu sınıf, zamanla haklarını aramaya ve örgütlü bir kitle halini almaya başladı.<sup>747</sup> Özgür işçiler, daha yüksek ücret ve daha kısa çalışma süresi kazanmak amacıyla biraraya geldiler ve sendikaları kurdular. Sendikacılık, Sanayi Devrimi'nde muazzam adımlar attı. Bir bakıma bu zorunluydu; çünkü Sanayi Devrimi, işçileri şehirlerde yoğunlaştırdı. Ulus çapında örgütlenmeleri için gerekli olan ulaşım ve iletişim ilerlemesini gerçekleştirdi ve bir işçi hareketini gerekli kılan ortamı yarattı. Bu sebeple sendikalar, üyelerinin yaşam standartlarını yükseltmek için en uygun ve güçlü damarı, endüstrileşmiş ve fabrika sistemi gelişmiş büyük ülkelerde buldular.<sup>748</sup>

---

<sup>745</sup> **HOBBSAWM**; Sanayi ve İmparatorluk, s. 79.

<sup>746</sup> **HOBBSAWM**; Sanayi ve İmparatorluk, s. 78–79.

<sup>747</sup> **SARITAŞ**; Sosyal Demokrasi, s. 18.

<sup>748</sup> **HUBERMAN**; s. 214.



Ezcümle, Sanayi Devrimi'nin ilk başlarında geniş toplumsal kesimler, eski bir toplumsal düzenden yeni bir toplumsal düzene geçişin sancılarını iliklerinde hissedecek derecede yoğun yaşadılar. Ancak Sanayi devrimi, uzun vadede ekonomik gelişmeyi destekledi. Özellikle 1870'lerden sonra, kısmi iyileşmeler görülmeye başlandı ve toplumsal yaşamda insanların hayatı daha bir kolaylaştı, beklentileri ve ölçütleri daha bir yükseldi. “İşsizlik, yetersiz istihdam, çocuk ve kadın emeği, evlerde ve fiyat kırma amacıyla daha uygun bölgelerde yapılan üretimin ücretler üzerinde yarattığı olumsuz etkiler ve baskılar her geçen gün azalmaktaydı. Her ne kadar hala ara sıra meydana gelen kötü hasatlar ve çoğu zaman yiyecek fiyatlarını artıran ekonomik durgunluk varsa da, 1848–1849 Devrimi'nin arkasından gelen dönemde, açlıktan ötürü ortaya çıkan ayaklanmalar yoktu. 19. yüzyılın ilk yarısında kaçınılmaz bir bela olarak görülen yoksulluk, aynı yüzyılın ikinci yarısında artık bir problem değildi.”<sup>749</sup>

### 3. DEVLET MÜDAHALESİ

Modern yaşamın getirdiği sıkıntılara karşı üç çeşit tavır alınabilirdi: İlki, Rousseau'nun yaptığı gibi, doğal hayata olan özlemi dillendirmektir. Büyüyen ve karmaşıklaşan hayatın insanı kendi özüne yabancılaştırdığından hareket eden Rousseau, insanların mesut yaşadığı, hayatın tabii seyrinde akıp gittiği “altın çağ”a methiyeler düzdü. Ama o, artık zamanı tersine çevirmenin mümkün olmadığını biliyordu; bu nedenle gözü arkada kalsa da, içinde yaşadığı modern dönemle yüzleşti ve toplumu teorisini buna göre kurguladı.

İkinci tavır, süreci durdurmaya çalışmaktır ve bu tavrı en iyi sembolize eden olay; sanayi devriminin birinci kuşak işçilerinin, bir düşman olarak gördükleri makineleri parçalamalarıydı. Üretim sattıkları ve böylece geçimini sağladıkları bir malın, makineler tarafından çok sayıda ve daha ucuz üretilmesi karşısında işsiz ve umutsuz kalan, aç kalma noktasına gelen işçiler çareyi makineleri kırmakta buldular.

---

<sup>749</sup> SCHULZE; s. 141.

“Dantel, çorap, dokuma, eğirme makineleri –belli yerlerdeki belli işçilere sefalet ve açlığın nedeni olarak görünen makineler- yok edildi, parçalandı ve yakıldı. Luddite denilen makine kırıcıları makinelerle savaşırken, bir hayat standardı için savaştıklarına inanıyorlardı. Baskı altına alınmış, olanca makine nefretleri serbest bırakılmış, şarkılar söyleyerek makineleri kırıyorlardı.”<sup>750</sup>

Makineleri kırmak, akıllıca bir iş değildi. Cervantes’in Don Kişot’unun yel değirmenlerine karşı mücadelesi ne kadar sonuç verdiyse, işçilerin sorunlarının çözülmesi bağlamında makinelerin kırılması da o kadar sonuç verdi. **“Yanlış ağaç deviriyorlardı, acılarının nedeni makineler değildi.”** Ancak kendini -en şedit haliyle- yığınların makineleri yakmasında gösteren açlık ve sefalet hali, bir noktanın daha anlaşılmasını sağladı. Toplumda genel bir huzursuzluk hali vardı ve artık hiç kimsenin, kendilerini şiddet yoluyla ifade eden bu insanları “sürü, cahil, eşkıya” olarak nitelendirip onların sorunlarına duyarsız kalma lüksü yoktu. Zira böyle bir toplumda hiçbir kimse ve hiçbir kurum güvenlik altında değildi. “Sürü diyorsunuz bu insanlara, eşkıya, tehlikeli, cahil diyorsunuz... Sürüye karşı yükümlülüklerimizin bilincinde miyiz?” diye sorar parlamento üyelerine: “Sürüdür tarlada emek veren, evlerimizde hizmet eden, donanmamızda ve ordumuzda savaşan –dünyaya meydan okumamıza imkân veren- onlardır ve ihmallerle felaketler sonunda tam bir umutsuzluğa düştüklerinde size de meydan okuyorlar”<sup>751</sup>

---

<sup>750</sup> Mülkiyete saldırı karşısında, mülk sahipleri parlamentoya başvurup, bunun bir an önce durdurulmasını ve bu eyleme girişenlerin en ağır şekilde cezalandırılmalarını talep ettiler. İngiltere Parlamentosu, 1812’de makine kırmaya idam cezası getiren bir yasa çıkardı. Fakat Lord Byron, makinelerin yok edilmesinin nedeninin insanların yok edilmesi olduğunu belirterek, bu tedbire sert bir dille karşı çıktı: “Ama her ne kadar bu saldırganlıkların varlığı oldukça ürkütücüyse de, şimdiye kadar görülmedik bir felaket ortamında meydana geldikleri de unutulmamalıdır. Bu sefil insanların yaptıkları işte direnmeleri, ancak mutlak bir yoksulluğun bir zamanlar çalışkan ve dürüst olan bu insanları kendilerine, ailelerine ve topluluğa sadece felaket getirecek kadar aşırı eylemlere ittiğini ispatlamaktadır... Zavallı aptallar sanıyorlardı ki, çalışkan yoksulların sağlığı ve iyiliği, birkaç zengin kişinin zenginleşmesinden daha önemli olaydır. Ama azınlığı zenginleştiren iş araçlarının gelişmesi işçileri işsiz bıraktı ve emekçinin ücretini düşürdü.” **HUBERMAN**; s. 210.

<sup>751</sup> **HUBERMAN**; s. 210–211.

Bir iktidar yapılanması kendisini korkuya sevk eden konuşkan, etkin ve suçlayıcı bir toplumsal hareketle karşılaştığında, tez elden bu korkuyu savuşturmayı, yani bu hareketi zor ve güç kullanarak bitirmeyi dener. Eğer hareket daha doğum aşamasındaysa ve yeterli bir desteğe sahip değilse, bu tepki neticede verebilir. Lakin eğer iktidarı sorgulayan hareket geniş bir tabana yayılıp kararlı bir kitlesel karşı duruş niteliğini almışsa, salt kaba kuvvet sorunu gidermeye yetmez. Bu takdirde iktidar makamında olanların, daha sofistike mekanizmalarla kızgın halk kitlelerini yatıştırıp sisteme kanalize etmeleri gerekir. Halk kitleleri sistemin içine çekilir ve sistemi benimserlerse, onların –birtakım dolambaçlı yollar kullanarak- iktidarın gayeleri doğrultusunda seferber edilmeleri daha bir kolaylaşır.<sup>752</sup>

Sanayi Devrimi'nde mağdur olan kitlelerin meydan okumasını, bu dönem devletlerinin yalnızca kuvvet kullanmaya sığınarak bertaraf etmeleri imkân dışıydı. Bundan dolayı devletler, isyanı dindirmek ve kitleyi ehlileştirilmek için yeni bir tavır takındılar. Eski doğal dönemi hayırla yâd eden ilk tavır ile süreci durdurmaya yeltenen ikinci tavidan tamamen farklı olan bu üçüncü tavra göre; büyük bir ekonomik zenginlik yarattığından genel olarak insanlığın hayrına olan sanayileşme sürecindeki sosyal sorunların nedeni, zenginlikten toplumun çalışan kesimlerinin gerektiği gibi istifade edememesiydi. Bu nedenle toplumdaki en büyük ve en güçlü organizasyon olarak devletin, güçsüz konumdaki bireyleri daha güçlü olanlara karşı korumak maksadıyla bu sürece etkin bir şekilde müdahale etmesi gerekirdi.<sup>753</sup>

Devletin müdahalesinin yerleşiklik kazanmasında, o döneme kadar etkin olan siyasal liberalizme olan inancın zayıflaması en önemli etkendi. Bütün insanların eşit hak ve özgürlüklere sahip olduğunu, devlet karşısında eşit muamele görmeleri gerektiğini ve bireylerin kendilerini geliştirme haklarının bulunduğunu belirten liberal teoriye göre; bu hakların gerçekleşmesi ancak bireysel olarak sağlanabilirdi; devletin yapması gereken nötr bir pozisyonda durmasıydı. Başlangıçta çalışan

---

<sup>752</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 83.

<sup>753</sup> Devletin, refahı artırmak maksadıyla sosyal hayata müdahale etmesi gerektiği düşüncesini tarihsel bir değerlendirilmesi için bakınız: BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 283–306.

kesimlerin de desteğini kazanan bu görüş, sanayi devrimde yaşanan toplumsal dertlerle bağlantılı olarak, işçiler katında itibarını yitirdi. Eşit ve özgür vatandaş sayılmak önemliydi ama yeterli değildi. İşçiler ekonomik ve sosyal olarak zayıf durumdaydılar ve devlet yansız kalmaya devam ettikçe bu zayıflık da artmaya devam edecekti. Bu durumda liberallerin tarafsız devleti yerine işçilerin tarafında yer alan, aktif olarak sürece müdahil olan ve ezilen kesimler lehine pozitif katkılarda bulunan bir devlete ihtiyaç vardı.

Devlet müdahalesinin hangi ölçüde olması gerektiği sorusuna fikir dünyasında farklı karşılıklar verildi. Mesela Marxizm, keskin bir müdahaleden yanaydı. Ezilen kesimlerin daha iyi yaşamalarını sağlamak için devlete amaç yükleyen görüşlerden en etkilisini dillendiren Marx ve Engels'e göre; her toplumda bir yöneten/ezen ve bir de yönetilenler/ezilenler sınıfı vardı ve devlet, yöneten sınıfın yönetilenler üzerindeki tahakküm aracıydı. Burjuvaları yöneten, proletaryayı ise yönetilen olarak konumlandıran modern toplumda devlet, burjuvanın proletaryayı sömürmesini sağlayacak bir işlev görüyordu. Çatışma yaratan bu kabul edilemez ilişkinin çözümü; işçi sınıfının devleti ele geçirmesi ve toplum kontrol etmesiydi. Böylece devlet, ezen sınıfın baskı aracı olmaktan çıkacak ve proletaryanın yönetimi altında ezilen kesimlerin müreffeh bir hayata kavuşmaları için çalışan bir araca dönüşecekti.

Yükselen devlet müdahalesi taleplerinden liberal fikriyatın etkilenmemesi düşünülemezdi. Nitekim 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren liberal teoriye daha sosyal bir ton (sosyal liberalizm) hâkim oldu. Düzen altına alınmayan endüstriyel gelişmenin olumsuz sonuçlarını gözlemleyen bu dönemin liberalleri, devletin müdahaleden kaçınmasını ifade eden negatif özgürlük anlayışı yerine devletin aktif müdahalesiyle sağlanan pozitif özgürlük anlayışını benimsediler. Sosyal liberalizmin öncüsü "Bir Londra tersanesinin karnı doymamış sakininin İngiltere uygarlığından

aldığı pay, bir kölenin Atina uygarlığından aldığı paydan daha çok değildir”<sup>754</sup> diyen Green’di.

Green’in felsefesi, iki açıdan, Locke’cu liberal yaklaşımdan sapma gösterdi: İlkin, Green, liberal geleneğin “negatif özgürlük-negatif haklar” konseptlerine karşılık bunların “pozitif”lerini geliştirdi. Klasik liberalizmin dış müdahalelere ve engellemelere uğratılmama anlamındaki negatif özgürlük kavramını benimsemeyen Green, özgürlüğü “yapmaya ya da zevk almaya değer bir şeyi yapmak veya zevk almak hususunda olumlu bir güç ya da yeterlilik” biçiminde tanımladı. Bu manada, insanın gerçekten özgür olabilmesi için, yalnızca ona bu imkânı sağlayan hukuksal bir çerçevenin olması yeterli değildi. Birey aynı zamanda fiili olanaklardan faydalanabilmeli, toplumun ürettiği mal ve hizmetlerden pay almalı ve bireyin gücü ortak refaha katkıda bulunacak ölçüde artırılmalıydı.<sup>755</sup>

İkinci olarak “ortak refah” kavramına büyük bir değer biçen Green, refahı gerçekleştirmek için, klasik liberallerin yaptığı gibi devleti minimize etmeyi değil, onu yeniden şekillendirmeyi öğütledi. Green’e göre ortak refah “insanların refahıdır; herhangi bir anda içlerinden biri onu istese de istemese de, bunu kendi refahları olarak kabullenirler. Bu kabul, bireylerin sapmalarının sınırlandığı bir birtakım kurallar halinde cisimleştirilir ve refahın ele geçirilmesi için bir eylem özgürlüğü sağlamış olur.”<sup>756</sup> Özgürlüğün pozitif olarak içeriklendirilmesinin ve vurgunun bireysel refahtan ortak refaha kaydırılmasının bir sonucu olarak devlet de, klasik liberal öğretiden farklı bir biçimde tanımlandı. Green, liberal bir devletin yükümlülüklerini, salt klasik hakları koruma altına alan yasal bir çerçeve çizmekle sınırlı tutmuyordu; aksine o, bir toplumda bireylerin gerçek anlamda özgür

---

<sup>754</sup> **George SABINE; Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çeviri: Özer Ozankaya, Cem Kültür Yayınları, 1997, İstanbul, s. 145.

<sup>755</sup> **YAYLA; Liberal Bakışlar**, s. 89.

<sup>756</sup> **Thomas Hill GREEN; “Siyasal Boyun Eğme Yükümünün İlkeleri Üzerine Dersler’den Seçme Parçalar”**, Çeviri: Oğuz Onaran, (b.y: Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi-III, Der: Mete Tunçay), AÜSBF Yayını, 1969, Ankara, s. 154.

olabilmeleri için devletin politikalarını genel insan refahına saygı göstererek yönlentmeleri gerektiğine inanıyordu.<sup>757</sup>

Sabine'nin ifadesiyle Green'in liberalizmi; “devletin, yasamanın ‘olumlu özgürlüğe’ katkıda bulunduğu gösterilebildiği her yerde, kısa bir deyişle giderdiği kötülüklerden daha kötüsünü yaratmadan genel gönenci artıran her amaç uğrunda kullanılacak olumlu bir araç olduğunun içtenlikli bir kabulüydü.”<sup>758</sup> Buna uygun olarak Green; eğitim, sağlık, konut ve iyi yaşam koşullarının sağlanması gibi alanlarda devlete pozitif görevler yükler ve üstlenmesi gereken bu görevleri gereği gibi yapması için devletin, klasik haklar temelleri üzerinden kendiliğinden işleyen piyasa sistemine müdahalelerde bulunmasını haklı ve gerekli görür. Örneğin Green, devletin eğitimi zorunlu kılması ve giderlerini karşılamasını istiyordu. Kamu sağlığı için sağlık kurallarının, insana yararlı yaşam koşullarının sağlanması için konut ölçülerinin ve iyi bir iş ortamı için iş sözleşmeleri üzerindeki denetimin genişletilmesi gerektiğini savunuyordu. Aynı zamanda özel mülkiyet haklarının savunulmasını, ancak ortaklaşa yarara katkıda bulunması koşuluna bağlıyordu. Böylelikle Green'in liberalizmi, Marxizme oranla daha dar sınırlar içinde tutulmuş olmakla beraber, toplumsal yaşamın düzenlenmesinde devlete çok geniş müdahale imkânı tanıyordu.<sup>759</sup>

Gerek Marxist ve gerek liberal öğretilerce devletin ekonomik hayata karışmasını talep ettikleri bu süreçte devlet, refahı kitlelere yaymak için sürekli müdahale eden bir yapıya evrildi. Barry, tarihi kökleri İskoç Aydınlanması içinde olan “refah teorisi”nin başlangıçta karmaşık olmadığını, sadece “iyi olma”, tatmin” ve “memnuniyet” anlamına geldiğini ve onu üretmenin devletin sorumluluğunda olmadığını kabul edildiğini belirtir. Refah teorisinin ilk ortaya çıktığı zamanlarda kiliseler, muhtemelen etnik temele dayayan gruplar ve diğer hayır kuruluşları değerli refah işlevlerini yerine getiriyorlardı. Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren,

---

<sup>757</sup> SABINE; s. 154.

<sup>758</sup> SABINE; s. 155.

<sup>759</sup> SABINE, s. 156.

kapitalizm eleştirisine bağlı olarak hem refahın anlamı hem de refahı gerçekleştirmenin kimin yükümlülüğü olduğu konusunda değişiklikler meydana geldi. Refah; yeniden-dağıtım ile ilişkilendirildi ve insanlar özel deneyimlerin toplanmasına indirgenmesi mümkün olmayan bir tür sosyal ve kamusal refahı düşünmeye başladılar. Refah, sadece fayda ile ilgili bir şey olmaktan çıktı ve dönemin yeni liberalleri de dâhil olmak üzere neredeyse tüm iktisatçılar, güçlü bir devletin kendi haline bırakılan piyasadan daha etkin bir şekilde refah üretebileceğini yazdılar.<sup>760</sup>

19. yüzyıl ilerledikçe, refah tartışmasına sosyal adalet sorunları da karıştı. Burada sorun, aksi halde hayatlarını idame ettirmeyecek olanlara yardım etmekten ibaret olarak görülüyordu. Mesele, sosyal felsefeciler arasında, refah mal ve hizmetlerinin genişletilmesine genel bir ilgi duyulmasıydı. Yaşlılar için emekli maaşları, işsizlik sigortaları ve sağlık politikaları geliştirildi ve “kurumsal refah devleti” denilen olgu, bu şekilde tedricen ortaya çıktı ve bu sistem sonunda sadece yoksulları değil hemen hemen bütün vatandaşları sosyal sigorta kapsamına alacak kadar büyük bir gelişme gösterdi.<sup>761</sup> “20. yüzyıl, devletin sosyal alandaki rolünde dramatik bir artışa sahne olmuştur. Marx’ın devletin ancak burjuvazinin menfaatleri doğrultusunda faaliyet yapabileceği iddiasının aksine, devlet sosyal güvenlik, işsizlik sigortası, emeklilik, sağlık ve eğitim alanlarındaki faaliyetlerini, daha önce bireylerin kendilerine veya kiliseler, cemaat ve etnik gruplar gibi sivil toplumun bünyesi içindeki kişiler ile devlet arasında yer alan aracı kurumlara bırakılmış olan başka birçok siyaset alanına kadar genişlemiştir. Mülk sahibi sınıflar, bütün bunların mali olarak karşılanması için ihtiyaç duyulan yeniden dağıtımcı vergileri kabullenmiş görünüyorlar.”<sup>762</sup>

---

<sup>760</sup> **BARRY**; Modern Siyaset Teorisi, s. 287.

<sup>761</sup> “Sınıfların ortadan kaldırılması, hala sosyal hakların amacıdır, ama yeni bir anlam kazanmıştır. Artık sadece toplumun en düşük seviyelerindeki yoksulluk sıkıntısını hafifletmek yönünde bir çaba değildir. Bütün bir sosyal eşitsizlik örüntüsünü değiştirmek yönünde bir hareket görünümünü almıştır.” **MARSHALL**; s. 30.

<sup>762</sup> **BARRY**; Modern Siyaset Teorisi, s. 285.

#### 4. SOSYAL DEVLET POLİTİKALARI

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın hemen tüm devletlerinde, farklı sosyal sınıfların (burjuvazi ile proletarya) çıkarlarını birbiriyle bağdaştır hale getirmek ve böylece geniş ve güçlü bir toplumsal uzlaşma yaratmak için devletin düzenleyici müdahalelerini öngören sosyal politikaları<sup>763</sup> uygulanmaya başlandı. İngiltere'de, sosyal devlet ayarında olmasa da, kamusal refah kurumları her zaman var olmuştu. Mesela Kraliçe Elizabeth zamanında çıkarılmış olan ve fakirler için kamu yararına çalışmayı içeren bir **Yoksulluk Kanunu (Poor Law)** vardı. Bu kanun, çalışmadan caydırma olmak üzere işleyiş bozukluklarına yol açtığı, ücretleri yüksek tutmak yoluyla işgücü piyasasının normal seyrini alt-üst ettiği ve idareye çok pahalıya mal olduğu için 1834 yılında değiştirildi. Yoksulluk Kanunu'na ilişkin bir rapor hazırlayan yazarlar, mahrumiyet içindeki kişilere parasal yardım yapılmasının, bu gibi durumda olan grupların artmasını teşvik ettiğini belirtiyorlardı: “Fakirlere ve mahrumiyet içinde olanlara verilen her kuruş, tembelliğe ve kötü alışkanlıklara verilen bir mükâfattır.” Bu nedenle 1834 değişikliğinde, Yoksulluk Kanunu'nun getirdiği yararlardan faydalanmak ağır şartlara bağlandı.<sup>764</sup>

Marshall; önceleri “**sosyal hakların şedit bir savunucusu**” olan Yoksulluk Kanunu'nun, 1834 düzenlenmesinden sonra başlangıçtaki pozisyonunda geriye gittiğini söyler. Zira Yoksulluk Yasası, 1834'ten sonra, ücret sistemi alanına girme ve serbest piyasa güçlerine müdahale etme noktasındaki tüm iddialardan vazgeçip sadece yaşlılık ve hastalık nedeniyle hayat mücadelesini sürdüremeyecek insanlara ve yenilgiyi kabullenip merhamet dilenenlere el uzatır hale geldi. “Dahası, sosyal haklar yurttaşlık statüsüne bağlı olmaktan çıkarıldı... Bunlar, ancak onları talep eden kişinin, kelimenin gerçek anlamında yurttaş olmaktan çıktığında karşılanabilecek taleplerdi. Yoksullar, yoksul evlerinde (poor house/ work house) çalışmaya zorlanarak kişisel özgürlük haklarını, kanun yoluyla da sahip olabilecekleri her türlü

---

<sup>763</sup> Alev ÖZKAZANÇ; “Refah Devletinden Yeni Sağa: Siyasi İktidar Tarzında Dönüşümler”, Mürekkep, Sayı 7, 1997, s. 21.

<sup>764</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 287–288.



siyasi hakkı kaybettiler.”<sup>765</sup> 1834 değişikliği, Yoksulluk Yasası’ndan mütevellit sosyal harcamaları kısmakta başarılı oldu ama fakirlerin durumunda bir gelişme sağlayamamıştı. Bunun üzerine bu yasa kaynakla kısıtlamalar 1908’de kaldırıldı.

İngiltere’de 1834’de çıkarılan Fabrika Yasası; 9 yaşından küçüklerin çalıştırılmasını yasakladı ve 18 yaşından küçüklerin çalışma sürelerini günde 12 saatle sınırlandırdı. Başlangıçta sadece fabrikalar için geçerli olan bu yasa, 1842’de maden ocaklarına, 1876’da gemiciliğe, 1899’da demiryolu işçiliğine teşmil edildi. 1842’de bir kanunla kadınların güne 12 saatten daha fazla çalıştırılmaları yasaklandı; bu süre 1847’de 10 saate indi. Fakat bu sürenin bütün fabrikalarda geçerli hale getirilmesi 1874 mümkün oldu.<sup>766</sup> 1908’de yaşlı emekli aylıkları, 1911’de ise işsizlik sigortaları uygulamaları başlatıldı ve 1919 yılında ilk sağlık bakanlığı kuruldu.<sup>767</sup>

1871’deki birleşmesinden sonra Almanya’da, çalışan büyük kitlelerin hukuki ve fiziki hayatlarında iyileşmeler talep eden sosyal demokrat hareket büyük bir etki kazandı. Bismarck, tehlike olarak gördüğü bu politik yönelişin etkisini azaltmak için iki yönlü bir politika izledi. Politikanın bir yönü, baskıları ve yasaklamaları gösteriyordu. Bismarck, sosyal demokratlara yönelik baskı politikasını 1873’te başlattı. Öncelikle sosyal demokrat basını, işçileri düzenli çalışmaktan alıkoyarak Almanya’nın rekabet gücünü düşürmekle itham etti. Akabinde meclisten çıkardığı “Sosyalist Yasası”yla, sosyal demokrat, sosyalist ve komünist her türlü siyasal örgütlenmeyi ve faaliyeti yasakladı. Basına baskı yapmaya, toplantıları iptal ettirmeye kadar birçok yetki veren yasa ile işletmelerde kara listeler düzenlendi ve işçiler hapse atıldı. Bu tarihlerde cezaevine gönderilen sosyal demokratların sayısı 1500 idi.<sup>768</sup>

---

<sup>765</sup> MARSHALL; s. 24.

<sup>766</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 189–190.

<sup>767</sup> BARRY; Modern Siyaset Teorisi, s. 289.

<sup>768</sup> SARITAŞ; Sosyal Demokrasi, s. 62–63.

Bismarck yönetimi, 1874'te işçi önderlerini tutuklamaya başladı. 1875'in Mart ayında Bismarck, her sosyal demokrat derneğin özünde bir siyasal örgüt olduğunu ve her koşulda cezalandırılması gerektiğini söyleyerek, Genel Alman İşçi Derneği'ni kapattırdı. Alman Sosyal Demokrat Partisi taraftarı olduğu bilinen birisinin devlet memuriyetinde ve üniversitede görev alması yasaklandı. Dönemin Ticaret Bakanı Von Maybach bir genelge çıkartarak bütün işçileri sosyal demokrat işçilerin işlerine son vermeye davet etti. Ama bu baskı ve yasaklamalar, sosyal demokrat talepleri azaltmadı, aksine artırdı. Örneğin, 1863'te bine yakın kurucu üye ile kurulan GAİD (ki ASDP bu örgütlenme içinde doğdu), on yıl sonra üye sayısını 20.000'e yükseltmişti. 1877'de ASDP'nin 50.000'e yakın üyesi varken, 1890'da bu sayı 240.000'e ulaştı.<sup>769</sup>

Bismarck, sadece yasaklama ve yıldırmaya dayanarak gittikçe ivme kazanan sosyal isteklerin ve bu isteklerin siyasal alandaki ifadesi olan sosyal demokrat örgütlenmelerin önünü kesemeyeceğinin bilincindeydi. Sosyal demokratların gücünü kırmak ve böylelikle mevcut düzeni saldırıya daha az açık kılmak için, sosyal yapının en alt tabakalarındaki kesimlerin taleplerini karşılayıp seviyelerini yükseltmek gerekiyordu. Bu nedenle Bismarck politikasının bir yönü baskı ve şiddeti gösterirken, diğer yönü ise sosyal uygulamaları işaret ediyordu. Bismarck, sayıları her geçen gün artan işçileri sosyal demokratlardan uzak tutmak için 1881–1885 yılları arasında emeklilik, kaza, hastalık ve işsizlik sigortalarını uygulamaya soktu. Böylece Almanya, sosyal güvenlik konusunda ilk kapsamlı program uygulayan ülke oldu.<sup>770</sup>

Almanya'yı, İskandinav ülkeleri takip etti. 1920 yılında İsveç, Danimarka, Finlandiya ve Belçika, isteğe bağlı ve devletçe desteklenen işsizlik sigortası uyguluyorlardı. Geleneksel olarak bireyciliğin ve düşük vergilerin teşvik edildiği ABD' de ise, sosyal devletin gelişimi daha yavaş oldu. 1912'de yürürlüğe konulan Asgari Ücret Kanunu, 1923'te anayaysa aykırı bulundu. Çocukların çalıştırılmasını yasaklayan kanun, 1920'de Kongre'ye dahi getirilemedi. 1929'da kişi başına sosyal

<sup>769</sup> SARITAŞ; Sosyal Demokrasi, s. 63–64.

<sup>770</sup> KOÇDEMİR; Mili Devlet ve Küreselleşme, s. 190.

harcamalar sadece çeyrek dolardı. Ancak yaşanan büyük ekonomik bunalım ve 12 milyon işsiz, ABD’yi de vergilerle finanse edilen sosyal hizmetler alanına mecbur etti. 1935’de yaşlılık, yaşlılara yardım, işsizlik yardımı, çocuklara ve körlere yardım konularını ihtiva eden sosyal güvenlik sisteminin uygulanmasına geçildi. 1937’de de asgari ücret anayasaya uygun bulundu.<sup>771</sup> Andersen’e göre; ABD’de devlet ile vatandaş arasındaki ilişkiyi yeniden yazmaya yönelik bir çaba olarak tanımlanabilecek olan Roosevelt’in New Deal’i (Yeni Düzen), refah ile kapitalizmin uyumsuz olmadığını bir teyidi niteliğindeydi.<sup>772</sup>

Sosyal devlet uygulamalarının tarihi gelişimi genel olarak değerlendirildiğinde görülecektir ki; bu uygulamaların başlangıçtaki gayesi, toplumsal yaşam içinde sadece ihtiyacı olan vatandaşlara yardım etmek ve böylece sistemin en altındaki eşitsizlikleri gidermekti. Ancak zamanla sosyal hizmetlerin alanı ve dolayısıyla hedef aldığı kitle genişledi. Artık sosyal politikalarından güdülen amaç; medeni hayatın somut dayanaklarının genel olarak zenginleşmesi, riskin ve güvensizliğin genel olarak hafifletilmesi, her seviyede –sağlıklı ile hasta, çalışan ile işsiz, yaşlı ile genç, bekâr ile aile babası arasındaki- eşitsizliklerin azaltılmasıdır.

---

<sup>771</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 190–191.

<sup>772</sup> Bu çalışmada, ulus-devletlerin, önceleri sosyal politikalar uygulamaları ile 2. Dünya Savaşı’nın ertesinde “refah devleti”ne evrilmeleri bir bütünlük içinde ele alındı. Ancak Andersen’e göre; refah devletleri ile devletlerin sosyal politika uygulamalarını birbirinden ayırt etmek gerekir. “Refah devleti dediğimiz şeyin, her ne kadar onunla başlamasa bile, 19. yüzyıl toplumsal reformizmi içinde kökleri bulunmaktadır. Refah devleti 1930’lar ve 1960’lar arasında ortaya çıkan özgül tarihsel yapıdır... **Sosyal politikalar, refah devletleri olmadan da varolabilirler, fakat tersi geçerli değildir.** Toplumsal riske işaret eden bir çeşit kolektif siyasi eylem mevcut ise sosyal politikaların varlığından söz edebiliriz. Romalılar fakirler yemek dağıttığında; kilise, loncalar ve soylular yardım ve sadaka dağıttığında veya kuruluş aşamasında ulus-devletler ve mutlak monarşiler yoksul yardımını (ve kamu çalışanları için refah planlarını) yasalaştırdığında, bu refah devleti değil, sosyal politika idi. Refah devleti bir devletin önereceği sosyal yardım mөнüsünden farklı bir şeydir.” **Gosta Esping ANDERSEN**; “Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri”, Çeviri: Burcu Yakut Çakar- Utku Barış Balaban, (b.y: Sosyal Politika Yazıları, Der: Ayşe Buğra-Çağlar Keyder), İletişim Yayınları, 2006, İstanbul, s. 35–36.

Burada sınıflar arasında değil, tek bir sınıfmış gibi muamele edilen bireyler arasında bir eşitleme söz konusudur.<sup>773</sup>

Andersen, refah devletlerinin vaadinin, “sadece toplumsal hastalıkları hafifletmek ve temel riskleri yeniden dağıtmak değil, aynı zamanda devlet ve yurttaş arasındaki sosyal sözleşmeyi yeniden yazmak”<sup>774</sup> olduğunu belirtir. Marshall’a göre bu, yurttaşların sosyal haklarının tanınıp sınıflar arasındaki uçurumun ortadan kaldırılmasını içerir. Yurttaşlık, bir topluluğun tam üyelerine tanınan bir statüdür ve buna sahip olan herkes, haklar ve görevler bakımından eşit kabul edilir. Bu hak ve görevlerin ne olması gerektiğini belirleyen evrensel bir kural yoktur. Ama yurttaşlığın gelişen bir kurum olduğu yerlerde yurttaşlık yapılanların ve yapılması istenenlerin ölçütünü ifade eden bir ideal haline getirilebilir. Bu ideale giden yolda sosyal haklar yoluyla eşitliğin tesisi; yurttaşlık statüsünün içeriğini zenginleştirir ve statünün tanıdığı kişilerin sayısını artırır. Elbette ki refah devleti uygulamalarına yönelmek, yurttaşlar arasında kesin eşitliği kurmak anlamına gelmez; ama eşitsizliklerin alanını daraltır ve gitgide daha fazla sorgulanmasını sağlar. Mesela İngiltere’de 19. yüzyılın sonunda başlayan sosyal haklar alanındaki ilerlemeler, durumu çok da iyi olmayan insanların, zenginlerinkinden pek de farklı olmayan bir medeniyetin nimetlerinden geçmişle kıyaslanmayacak bir şekilde faydalanmalarını sağladı. “Bütün bunlar yurttaşlığın içinde geliştiği ortamı büyük oranda değiştirdi. Sosyal bütünleşme, hissiyat ve vatanseverlik alanından çıkıp maddi hayat alanına yayıldı. Önceleri çok az insanın tekelinde bulunan medeni ve kültürlü bir hayatın bileşenleri, geniş bir kitlenin erişimine sunuldu ve bu kitleler, hala elde edemedikleri bu nimetlerin peşinden koşmaya teşvik edildi.”<sup>775</sup>

Öte yandan sosyal devlet politikaları, ortak deneyim ve ortak kültür alanının büyük ölçüde genişlemesini sağladıkları oranda, yurttaşların ulus-devlete, devletin değer ve amaçlarına itaat etmesini sağlar. Çünkü devlet, yurttaş-yurttaş olmayan

---

<sup>773</sup> MARSHALL; s. 31.

<sup>774</sup> ANDERSEN; s. 35.

<sup>775</sup> MARSHALL; s. 29–30.

arasında bir ayrıma gider ve yönetimindeki sosyal güvenlik nimetlerinden çoğunlukla yurttaşı yararlandırır. Yurttaşları sosyal haklarla imtiyazlı hale getirdiğinden, yurttaşlık bu haklardan istifade edenlerin gözünde çok değerlidir. Yurttaşlar, bu imtiyazı elde etmek için içte ve dışta mücadele vermiş olduklarına inandıkları müddetçe, yurttaşlığın değeri daha bir katlanır. Toplumun alt kesimlerinden gelenlerin hissiyatını yansıtan bir talep olması nedeniyle yurttaşlık, son derece etkili bir şekilde, tehlikeli sınıfların yukarıdan aşağıya ehlileştirilmesini sağlayan bir mekanizma olarak iş gördü. “Yurttaşlık bütün diğer çatışmaları –sınıf çatışmalarını; ırk, etnik köken, cinsiyet, din, dil açısından ya da “ulus/toplum” dışındaki başka herhangi bir toplumsal ölçütle tanımlanan gruplar ya da tabakalar arasında çatışmaları- siliyor ya da bulanıklaştırıyordu. Yurttaşlık, ulusal çatışmayı öne çıkarıyordu. Yurttaşlığın devlet içinde birleştirici olması arzulanmıştı ve pratikte bu amaca gayet iyi hizmet etti... Devlet içi düzensizliği azalttı. İstikrar kazandırıcı kavramlardan biri olmakla kalmadı; istikrarın merkezi kavramı oldu. Devletlerin yasa ve düzenlemelerinin ne kadar önemli bir kısmının yurttaş kavramına bağlı olduğunu anlamak için modern devletlerin hukuki çatısına bakmak yeterlidir.”<sup>776</sup>

---

<sup>776</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 123–124.

## ALT BÖLÜM 2 – KÜRESELLEŞME

### I. KÜRESELLEŞMENİN TARİHSELLİĞİ

Küreselleşme/Globalleşme terimi, 1980’li yıllarda akademik ve kamusal söylem içinde ortaya çıktı ve 1990’lı yıllardan itibaren de siyaset, hukuk ve ekonomi alanlarında yoğun bir şekilde kullanılmaya başlandı.<sup>777</sup> “...popülerleşen ve var olan entelektüel pazarda enflasyonist bir niteli kazanan ve bugünün siyasal, ekonomik ve kültürel dilinin hegemonik kodu konumunu üstlenen globalleşme kavramı”<sup>778</sup>, bütünüyle dünyanın ve tek tek her ülkenin geçirdiği dönüşümleri çözümlemede anahtar kavram işlevi gördü. Öyle ki, toplumsal değişimleri anlamaya dönük her çabanın, globalleşmeyi merkeze alıp, tartışma ve çözümlemeyi bu kavram üzerinden sonuçlandırmaya çalışması kaçınılmaz hale geldi.

Ancak küreselleşmenin tanık olunan bu dönemde yaygınlaşması, onun yeni olduğunu göstermez. Küreselleşme yeni bir olgu değildir; o, toplumsal ilişkilerin aldığı “yeni bir biçimi”, toplumsal yaşamda ortaya çıkan “yeni bir durumu” ya da “yeni bir tarihsel dönemi” nitelemez. “Aksine globalleşmeden konuşmak, toplumsal ilişkilerde değişim ve dönüşümlere yol açan tarihsel süreçlerden konuşmaktır. Bu anlamda ‘global durum’, ‘global kültür’, ‘global dünya gibi totalistik ve özcü

---

<sup>777</sup> Robertson’a göre; 1980’den önce dağınık ve sürekli olmayan bir kullanımı bulunan küreselleşme terimi, 1980’li yılların başına ve hatta ortalarına kadar akademik camiada kesinlikle önemli bir kavram olarak kabul görmedi. Terimin kullanımının artış göstermesi 1980’li yılların ikinci yarısından sonradır; ama bu o denli büyük bir artıştır ki, “küreselleşmenin dünyanın farklı yerlerindeki çok sayıda çağdaş yaşam alanına giriş örüntülerinin izini sürmeyi olanaksız” kılmıştır. **Roland ROBERTSON; Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çeviri: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara, s. 21–22.

<sup>778</sup> **E. Fuat KEYMAN**; “Globalleşme Söylemleri, Özgürlük Sorunsalı ve Türkiye”, (b.y: Liberalizm Devlet Hegemonya, Der: E. Fuat Keyman), Everest Yayınları 2002, İstanbul, s. 199.

kodlamalar yerine globalleşme süreçlerinden ve bu süreçler arasında tarihsel olarak kurulmuş bağlardan söz etmeliyiz.”<sup>779</sup>

Küreselleşme tamamlanmış, sona ermiş **nihai bir hali** değil, devam etmekte olan bir süreci ifade eder. Sen; bu sürecin başlangıcını çok eskilere götürür. Ona göre; ne Batılılaşma ne de yeni bir şey olan küreselleşme, “binlerce yıldan beri seyahatler, ticaret, göçler, kültürel geçişler ve bilginin yayılmasıyla gelişmiştir.”<sup>780</sup> Dünya üzerindeki yayılma, farklı dönemlerde farklı güzergâhlar izlemiştir. Örneğin bugün Batı’dan diğer yönler doğru bir yayılma söz konusudur. Fakat 1000’li yılların başında yayılma tam ters istikametteydi; Avrupa, kendisinden daha gelişkin durumda olan Çin’in bilimini ve Hint-Arap matematiğini absorbe ediyordu.<sup>781</sup> Robertson da, dünyanın hâlihazırda küreselleşme halinin ardında, binlerce yıllık bir birikimin olduğunu belirtir. Ona göre, ilkçağ ve ortaçağ imparatorluklarının, daha önceden birbirinden izole edilmiş toprakları ve toplumsal oluşumları biraraya getirme çabaları “**küçük globalleşme**” dizileri olarak görülebilir. Bu küçük globalleşmelerin “yirminci yüzyıl sonlarının küreselleşmiş dünyasının ortaya çıkışına oldukça büyük katkılarda bulduklarını kabul etmemiz gerekir.”<sup>782</sup>

Held; küreselleşmeyi daha yakın bir tarihe çeker ve bugünkünü andırır şekilde küresel karşılıklı bağlantıların ilk nüvelerinin 16. yüzyılın sonlarında, yani modern devletin doğduğu ve bir dünya ekonomisinin oluşup genişlemeye başladığı zaman diliminde bulmanın mümkün olduğunu belirtir.<sup>783</sup>

---

<sup>779</sup> **KEYMAN**; Globalleşme Söylemleri, s. 200.

<sup>780</sup> **Amartya SEN**; “Ten Theses On Globalization”, [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ten\\_theses.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ten_theses.html)

<sup>781</sup> **SEN**; [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ten\\_theses.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ten_theses.html)

<sup>782</sup> **ROBERTSON**; Küreselleşme, s. 94.

<sup>783</sup> **David HELD**; “Ulus-Devletin Çöküşü”, Çeviri: Abdullah Yılmaz, (b.y: Yeni Zamanlar, Der: Stuart Hall-Martin Jacques), Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul, s. 190.

Küreselleşmede asıl belirleyicinin ekonomik olduğunu vurgulan Wallerstein'a göre, dünya ekonomi sisteminin küreselleşmesinin üç uğrağı vardır: **Birinci dönem;** 1450–1650 arasını kapsayan “yaratılma dönemi”dir. Bu dönemde dünya ekonomisi, aslen, Avrupa'nın çoğu kısmını (Osmanlı ve Rus İmparatorlukları hariç) ve bir de Amerikan kıtasının bazı parçalarını içeriyordu. **İkinci dönem;** 1750–1850 arasındaki “büyük genişleme dönemidir.” Bu dönemde; Osmanlı ve Rus İmparatorlukları, Güney Asya ve Güneydoğu Asya'nın bazı parçaları, Batı Afrika'nın büyük parçaları ve Amerika kıtasının geri kalan kısımları sisteme dâhil edildi.<sup>784</sup> Bu dönemde ekonomik ve ticari yaşamda hareketliliğin artmasıyla birlikte devletler arasındaki karşılıklı ilişkiler güçlendi ve küresel ekonomik ilişkiler daha bir görülür oldu. Schnapper'e göre; bu küreselleşme süreci Rousseau'nun da bilgisi dâhilindedir: “Ticaret, yolculuklar ve fetihler, çeşitli halkları daha çok biraraya getiriyor... İletişim arttıkça yaşama tarzları da durmaksızın birbirine yaklaşıyor.”<sup>785</sup>

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, dünyanın ekonomik yapısını analiz eden Marx ve Engels, dünyanın çeşitli bölgelerinin ne büyük bir hızla birbirine entegre olduğunu görüp, kapitalist sistemin –menfaatleri doğrultusunda- tüm dünyayı birleştirmeye çalıştığının altını çizdiler: “Burjuvazi dünya pazarını sömürmekle, her ülkenin üretimine ve tüketimine kozmopolit bir nitelik verdi. Gericileri derin kedere boğarak, sanayinin ayakları altından üzerinde durmakta olduğu ulusal temeli çekip aldı. Eskiden kurulmuş bütün ulusal sanayiler yıldılar ve hala da her gün yıkılıyorlar... Eski yerel ve ulusal kapalılığın ve kendi kendine yeterliliğin yerini, ulusların çok yönlü ilişkilerinin, çok yönlü karşılıklı bağımlılığının aldığını görüyoruz. Ve maddi üretimde olan, zihinsel üretimde de oluyor. Tek tek ulusların zihinsel yaratımları, ortak mülk haline geliyor... Burjuvazi bütün üretim araçlarındaki hızlı iyileşme ile, son derece kolaylaşmış haberleşme araçları ile, bütün ulusları, hatta en barbar olanları bile, uygarlığın içine çekiyor.”<sup>786</sup>

---

<sup>784</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 70.

<sup>785</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 545.

<sup>786</sup> MARX/ENGELS; s. 114–115.



**Üçüncü dönem;** 1850–1900 arasındaki “son genişleme dönemidir.” Doğu Asya’nın ve ayrıca Afrika’nın, Güneydoğu Asya’nın geri kalan kısmının ve Okyanusya’daki çeşitli bölgelerin ekonomik sistemin içine katıldığı bu dönemde kapitalist dünya ekonomisi gerçek manada ilk kez küreselleşti. “Kendi coğrafyasına yerkürenin tamamını dâhil eden ilk tarihsel sistem oldu.” Wallerstein’a göre; 1970’lerden sonra hız kazanan küreselleşmenin, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki küreselleşmeden daha büyük bir boyutta olduğu açıktır. Ancak her iki küreselleşme süreci de, kapitalist sistemin tahkimine yaradığından, bunların niteliklerinin aynı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>787</sup>

Küreselleşmenin ekonomik, siyasal ve diğer başka tür eylemleri etkilediği kadar bunlardan etkilendiğini de söyleyen Robertson; bu bağlamda küreselleşmenin maddi-tarihsel gelişimini 5 evrede betimler: Birinci evre, Avrupa’da 15. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın ortalarına değin süren “**oluşum evresidir.**” Bu evrede, ulus öncesinin “ulus-ötesi” anlayışı çöktü ve ulus toplulukları yavaş yavaş ortaya çıkmaya başladı. Birey anlayışının ve insanlığa ilişkin düşüncelerin öne çıkarıldığı bu devrede ayrıca güneş merkezli dünya kuramı ve modern coğrafya başladı, miladi takvim yayıldı.

İkinci evre, 18. yüzyılın ortasından 1870’lere kadar süren “**başlangıç evresidir.**” Türdeş üniter devlet düşüncesinin yerleştiği bu dönemde, uluslararası ilişkiler anlayışı keskinleşti ve yurttaş-birey anlayışı kristalleşti. Uluslararası ve ulus-ötesi düzenlemeler ile iletişime ilişkin yasal sözleşmeler ve iletişimle ilgili aktörlerin sayısı hızla arttı. Avrupalı olmayan toplumların uluslar arası topluma kabul edilmesi sorunu doğdu.

---

<sup>787</sup> “Daha fazla sayıda ve daha farklı türde malları büyük mesafeler üzerinden taşımaya teknolojiadaki ilerleme mümkün kılmıştır elbette ama ben 20. yüzyılda bu meta zincirlerinin yapısında ve işleyişinde temel hiçbir değişiklik olmadığını ve mahut enformasyon toplumu sayesinde de bir değişiklik olmasının pek mümkün olmadığını düşünüyorum.” WALLERSTEIN; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 71.

Üçüncü evre, 1870'lerden 1920'lere dek olan süreyi kapsayan **“yükseliş evresidir.”** Modernlik sorununun ilk kez konu edildiği bu döneme; “kabul edilebilir” bir ulus formunun “doğru taslağı” anlayışları giderek küreselleşti, ulusal ve kişisel kimliklere ilişkin düşünceler temalaştırıldı. Avrupalı olmayan birkaç toplumun uluslararası camiaya kabulüne, insanlık hakkındaki düşüncelerin uluslararası düzeyde formüle edilmesine ve bu düşüncelerin uygulamaya sokulmasına ilişkin girişimler arttı. Göçe getirilen sınırlamalar küreselleşti. Küresel iletişim biçimlerinin sayısı ve hızında muazzam bir artış yaşandı: İlk uluslar arası romanlar yazıldı ve küresel yarışma modelleri –Nobel Ödülleri ve Olimpiyatlar gibi- gelişti. Miladi takvim neredeyse tüm dünyada kabul edildi ve küresel düzlemde aynı zaman birimine tabi hale gelindi. İlk dünya savaşı yaşandı.

Dördüncü evre, 1920'lerin ortalarından 1960'ların sonuna değin süren **“hegemonya için mücadele evresidir.”** Yükseliş döneminde ortaya çıkan baskın küreselleşme sürecinin kırılğan terimlerine dair tartışmalar ve savaşlar bu döneme rengini verdi. Milletler Cemiyeti'nin ardından BM kuruldu; ulusal bağımsızlık ilkesi hüküm altına alındı. Çatışan modernlik anlayışları, 2. Dünya Savaşı'na sebebiyet verdi; akabinde modern proje içindeki çatışma Soğuk Savaş'ta doruğa tırmandı. Soykırım faciasının yaşanmasının ve atom bombasının kullanılmasının ardından insanlığın doğasına ve insanlığa ilişkin beklentiler üzerinde durulmaya başlandı. 3. Dünya billurlaştı.

Beşinci evre ise, 1960'ların sonunda başlayan ve 1990'ların başında kriz belirtileri gösteren **“belirsizlik evresidir.”** Küresel bilincin yükseldiği bu dönemde; küresel kurumların ve hareketlerin, küresel iletişim araçlarının sayısı hızla arttı. Soğuk savaşın sona ermesiyle birlikte, iki kutuplu dünya düzeni sona erdi ve uluslar arası sistem akışkanlık kazandı. Toplumlar, çok-kültürlülük ve çok-etniklilik sorunlarıyla daha fazla yüzleşir oldular; birey anlayışları toplumsal, cinsiyet, cinsel, etnik ve ırksal düşüncelerle daha da karmaşıklaştı; insan hakları küresel bir sorun haline geldi. Özellikle çevre hareketleriyle bir tür türler-topluluğu olarak insanlığa dair kaygılar büyüdü. “Etnik Devrim”e rağmen sivil dünya toplumuna ve dünya

yurttaşlığına ilgi geliştirdi. Nükleer ve termo-nükleer silahlar yaygınlık kazandı, küresel medya sistemi sağlamlaştırıldı. İslam hem küresellikten arındırılan hem de yeniden küreselleştiren bir hareket olarak etkin olmaya başladı.<sup>788</sup>

Friedman'a göre ise; küreselleşme bugünkü düzeyine, üç büyük çağı geride bırakarak varabilmiştir. Küreselleşmenin ilk çağı; Kolomb'un Eski Dünya ile Yeni Dünya arasında ticareti başlatan sefere çıktığı tarih olan 1492'den 1800'ler civarına kadar sürdü. Friedman **“Küreselleşme 1.0”** olarak isimlendirdiği bu çağın; dünyayı büyük boydan orta boya küçülttüğünü ifade eder. Değişimin -küresel bütünleşme sürecinin- esas motorunun, bir ülkenin ne kadar kas gücüne sahip olduğu (ne kadar adaleniz, ne kadar beygir gücünüz, ne kadar rüzgâr ve sonradan buhar gücünüz var) ve bu gücün ne ölçüde yaratıcı kullanıldığı olan bu çağda; çoğunlukla din veya emperyalizmden veya her ikisinden birden ilham alan hükümetler ve ülkeler, duvarları yıkarak ve dünyayı birbirine örerek küresel entegrasyona giden yolu açtılar.<sup>789</sup>

İkinci çağ yani **“Küreselleşme 2.0”**; 1800'lerde başlayarak Büyük Bunalım ile Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarında ara verdikten sonra 2000'e kadar devam etti. Bu çağ ise dünyayı orta boydan küçük boya indirdi. Bu çağda değişimin -küresel entegrasyonun- itici gücü, çok uluslu şirketlerdi. Çokuluslu şirketler, önce Hollandalı ve İngiliz anonim şirketlerin yayılmasıyla ve Sanayi Devrimi'yle pazar ve işgücü için küresel düzeye çıktılar. Bu çağın ilk yarısında buhar makinesi ve demiryolları sayesinde ulaşım maliyetinin azalması; ikinci yarısında ise telgrafın, telefonun, kişisel bilgisayarların, uyduların, fiber optik kabloların ve internetin ilk versiyonunun yaygınlaşması sayesinde iletişim maliyetinin azalması, küreselleşmeye güç kattı. Böylece malların ve bilginin -küresel bir piyasa oluşturmaya yetecek ölçüde- kıtadan

---

<sup>788</sup> ROBERTSON; Küreselleşme, s. 99–101.

<sup>789</sup> Thomas L. FRIEDMAN; **Dünya Düzüdür**, Çeviri: Levent Cinemre, Boyner Yayınları, 2006, İstanbul, s.19

kıtaya hareket etmesi, ürünler ile işgücünün küresel olarak alınıp satılması anlamında gerçek bir küresel ekonominin doğup olgunlaştı.<sup>790</sup>

2000’li yıllardan sonraki küreselleşmeyi tanımlayan “**Küreselleşme 3.0**” ise, dünyayı küçük boydan minicik boya dönüştürürken oyun sahasını da düzleştiriyor. Küreselleşmenin her çağında, küreselleşmeye yön veren aktörler farklılaştı. Birinci çağda ülkeler, ikinci çağda şirketler küreselleşmeyi biçimlendirirken, üçüncü çağda ise küreselleşmeyi karakterize eden; küresel düzeyde işbirliği yapmak ve rekabete girmek için bireylerin ele geçirdikleri güç oldu. Bireylerin ve grupların, küreselleşme süreçlerine bu kadar rahat müdahale edebilmesine olanak veren kaldıraç ise “beygir gücü veya donanım değil, hepimizi kapı komşusu haline getiren küresel fiber optik şebekeyle birlikte yazılımdır, her türden yeni bilgisayar uygulamalarıdır... Küreselleşme 3.0’ın önceki çağlardan ayrıldığı nokta, sadece dünyayı küçültüp düzleştirmesi ve bireyleri öne çıkarması değil... giderek daha çok çeşitlilik içeren bireylerce, yani Batılı olmayan, beyaz olmayan bireylerce de sürdürülüyor olmasıdır. **Bireyler, düz dünyanın her köşesinde gücü ellerine geçiriyor.**”<sup>791</sup>

Özetle; bir perspektif dâhilinde ele alındığında, küreselleşmeyi tarifte kullanılan unsurların yeni olmadıklarını; ama söz konusu unsurların hız, etki alanı ve yoğunlukları itibarıyla farklılıklar arz ettiklerini tespit etmek mümkündür. Daha açık bir söylemle; küreselleşme yeni olmasına yeni değildir, ama yayılma hızı ve devleti dönüştürücü etkisi bakımından 15. yüzyıldan başlayıp 20. yüzyılın ortalarına kadar devam eden küreselleşme ile 1945’ten sonraki küreselleşme süreçleri arasında belirgin bir fark vardır. Bugün -özellikle ulaşım ve iletişim teknolojilerinde yaşanan ve devrim diye nitelendirilebilecek fevkalade değişim ve gelişim sayesinde- büyük bir hızla ilerleyen küreselleşme süreci; çok sayıda boyutları bulunan yeni küresel karşılıklı bağımlılık biçimleri geliştirdi ve dünyayı herkesin birbirinden haberdar olup göreliliği olarak birbirini etkilediği “küçük bir köy”e (McLuhan) dönüştürdü. Dünyanın ekonomik, siyasal ve kültürel yapılarında ciddi değişimler yaratan bu

---

<sup>790</sup> FRIEDMAN; s. 19.

<sup>791</sup> FRIEDMAN; s. 20.

dönüşüm sürecinde, ülkeler arasındaki ekonomik ve siyasal sınırlar daha geçişken bir hale geldi; birbiriyle çok daha sıkı bağlarla birbirine bağlanmış büyük bir ekonomik düzen oluştu; kültürel, sosyal ve siyasal alanda benzeşmeler yaşandı ve dünyanın hemen her bölgesinde özgürlükçü eğilimler güç kazandı.

## II. KÜRESELLEŞME KAVRAMI

Küreselleşme kavramının kökeni “global”dir. “Dünya çapında” ve “bütüne ilişkin” anlamını veren bir sıfat olarak global, İngilizcede ancak 19. yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmaya başlandı. Globalize (küreselleşmek) ve globalizm (küreselcilik) kelimeleri birer terim olarak ilk defa 1944 yılında yayımlanan küçük bir okuma kitabında kullanıldı. Globalizasyon kavramı da, ilkin 1961 yılında yayımlanan Websters Third New International Dictionary Of English Language Unabridged’ de yer aldı. Kavramın Fransızca karşılığı “mondialization”, Almanca karşılığı “globalisierung” ve İspanya ve Latin Amerika’daki karşılığı da “globalizacion”dur.<sup>792</sup>

Kavram, asıl popülaritesini özellikle Harvard, Stanford ve Columbia gibi prestijli Amerikan üniversitelerinde kullanılmaya başlandığı 1980’lere doğru kazanmaya başladı.<sup>793</sup> 2000’lere geldiğinde ise, artık küreselleşmeye gönderme yapmayan neredeyse her konuşma/çalışma, eksik bir konuşma/çalışma olarak değerlendirilir olmuştur. “Sanki bu terimi kullananlar ‘tek bir dünyada hepimiz şimdi yaşıyoruz’ gerçeğinden biraz daha fazla bu fikri taşıyorlardı.”<sup>794</sup> Ekonomik, siyasal, kültürel ve sosyal birçok düzlemde etki göstermesi nedeniyle literatürde birbirinden

---

<sup>792</sup> **Anthony GIDDENS; Elimizden Kaçıp Giden Dünya**, Çeviri: Osman Akınhay, Alfa Yayınları, 2000, İstanbul, s.417.

<sup>793</sup> **Taner TİMUR; Küreselleşme ve Demokrasi Krizi**, İmge Kitapevi, 2000, Ankara, s. 8.

<sup>794</sup> **Donald F. KEETLE; The Transformation of Governance: Globalization, Devolution and The Role of Government**”, Public Administration Review, Nov/Dec 2000, Washington, <http://www.proquest.umi.com>

farklı küreselleşmeye dair farklı terim ve tanımlarına rastlamak olasıdır. Bu tanımlar genel olarak değerlendirildiğinde, iki konunun önplana çıkartıldığı ve küreselleşme tanımlarının bu konular eksen alınarak yapıldığı görülür: (a) Ekonomi ve (b) iletişim.

(a) Küreselleşme tanımlarında ekonomiye ağırlık verilmesinin nedeni, kısaca, şöyle açıklanabilir: 1989’da Demir Perde’nin yıkılmasının ardından ülkeler arasındaki ekonomik kalkınmışlık farkı daha görülür bir hale geldi ve ülkeler arasındaki yarışın güvenlik alanında değil, daha ziyade ekonomik alanda yapılması gereği açıkça ortaya çıktı. Bu durum, görece olarak daha fazla ekonomik refah yaratan piyasa kurallarının yaygın olarak benimsenmesine yol açtı ve bu da ekonomik küreselleşmeye büyük bir ivme kazandı.<sup>795</sup> Bu nedenle, küreselleşme tanımlarında, küreselleşmenin birçok yönü kabul edilmekle beraber, asıl tayin edici yönün ekonomik olduğu vurgulanır ve küreselleşme olgusunun uluslararası ekonomideki evrimin kendine özgü bir aşamasına tekabül ettiği belirtilir.<sup>796</sup> Örneğin Barry, küreselleşmenin basitçe “**serbest pazar ekonomisinin geniş alanlara yayılması**”<sup>797</sup> olarak tanımlanabileceğini belirtir. Kettle da benzer bir tanım önerir: “**Küreselleşme, global pazar merkezinin dörtlü gelişmesiyle eş anlamlıdır.**”<sup>798</sup> Habermas da, her türlü şüpheden azade bir şekilde, küreselleşmenin en mühim boyutunun ekonomi olduğuna dikkat çeker.<sup>799</sup>

Küreselleşmenin ekonomik odaklı tanımlanması, küreselleşmenin hem taraftarlarında hem de aleyhtarlarında rağbet gören bir tutumdur. Muhalif bir duruş sergileyenlerin de, küreselleşmeden bahsederken özellikle bu olgunun ekonomik tarafına öncelik ve önem verdikleri söylenebilir. Bu bakış küreselleşmeyi “**kapitalist**

---

<sup>795</sup> Peter F. DRUCKER; **Yeni Gerçekler**, Çeviri: Birtane Karanakçı, TİB Kültür Yayınları, 1994, Ankara, s. 70.

<sup>796</sup> TİMUR; s. 8.

<sup>797</sup> Norman BARRY; “The Promise of Globalisation”, Liberal Düşünce, Yıl 7, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 7

<sup>798</sup> KEETLE; <http://www.proquest.umi.com>

<sup>799</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 84.

**sömürü düzeninin küreselleşmesi”** veya “sermayenin daha fazla uluslarötesileşmenin önündeki engellerin kaldırılması”<sup>800</sup> şeklinde tarif eder. Mesela Amin’e göre; 1970’lerden sonra dünya ekonomisi, özel mülkiyetin mutlak egemenliğini savunan, toplumdaki sınıflar arasındaki eşitsizlikleri meşrulaştıran ve her türden devletçi müdahalelere karşı duran bir anlayışı benimsedi ve bu anlayış hiçbir sınır tanımadan dünya ölçeğinde yaygınlık kazandı.<sup>801</sup> Foster; küreselleşmenin, “**kendi kendini düzenleyen pazar kurallarının, dünyanın bütün çatlaklarına ve oyuklarına yayılması**”<sup>802</sup> olduğunu söyler.

Wallerstein; küreselleşmenin, 16. yüzyıldan beri var olan modern dünya sisteminin –yani kapitalist dünya ekonomisinin- varlığını devam ettirmeye ve güçlendirmeye yönelik olduğu kanısındadır. Wallerstein’a göre; bir sistem eğer asli toplumsal faaliyetlerini sonsuz sermaye birikimine yöneltmiş bir sistem, kapitalist bir sistemdir. Sonsuz sermaye birikimi ise her şeyin daha fazla metalaşmasını gerektirir ve kapitalist dünya ekonomisi bu yönde sürekli bir eğilim gösterir. Metalar birbirlerine, üretim maliyetini asgariye indiren ve sonsuz sermaye birikiminin sonucu olan paylaşımdaki keskin kopuklaşmanın gerçekliğini/nedenlerini karanlıkta bırakan bir meta-zinciri ile bağlanır. Meta zincirlerinin uzunluğu, dünya ekonomisindeki

---

<sup>800</sup> **Barry GILLS/Joel RACOMORA/Richard WILSON**; “Düşük Yoğunluklu Demokrasi”, Çeviri: Ahmet Fethi, (b.y: Düşük Yoğunluklu Demokrasi, Der: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul, s. 15 vd.

<sup>801</sup> “Piyasa –edeb-i kelim kapitalizm- her kalkınmanın temel ekseni olarak alınıyor ve böyle bir kalkınma ‘dünya ölçeğinde önüne geçilmez bir yayılma’nın parçası olarak görülüyor. Dünya çapında evrimi yöneten güçlere bütünüyle açık olmanın istenirliği ve bunun eş zamanlı olarak piyasaya dayalı bir iç sistemin benimsenmesi, kendinden kanıtli olarak ele anılıyor. Demokratikleşme dünya çapında piyasa rasyonelliğine boyun eğmenin zorunlu ve doğal ürünü olarak değerlendiriliyor. Bu mantıktan basit bir denklem türetiliyor: Kapitalizm=Demokrasi, Demokrasi= Kapitalizm. Aynı şekilde sosyalizmin (ve tabi onunla birlikte Marx’ın da ) ölümü ilan ediliyor: Başarısızlığı tamadır, verimsizlikle ve otokrasiyle eş anlamlı olduğu anlaşıldı.” **SAMİR AMİN**; “Bugünkü Üçüncü Dünyada Demokrasi Sorunu”, Çeviri: Ahmet Fethi, (b.y: Düşük Yoğunluklu Demokrasi, Der: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul, s. 76–77.

<sup>802</sup> **John Bellamy FOSTER**; “Monopoly Capital and The New Globalization, Monthly Review, Volume 53, Number 8, January 2002, s. 1.

işbölümüne ve çeşitli etkenlere bağlı olarak değişir. Bugün kapitalist sistem, meta zincirlerinin mümkün olduğunca uzun olmasına ihtiyaç duyduğundan, üretim etkenlerini sınırsız serbest akışa sahip kılmaya çabalar. “Aslında ‘küreselleşme’ laflarının da bize söylediği budur. Öyle görünmektedir ki, bu gerçekten serbest akışı ancak bugün görüyoruz, hatta daha bugün bile denemez, ama çok yakında göreceğiz denir.”<sup>803</sup>

Ryder, muhaliflerinin küreselleşmeye yönelik tasvirlerinde ekonominin bu başat konumuna dikkat çeker ve çoğu muhalifin küreselleşmeyi; uluslararası medyanın da desteğini arkasına alan birkaç kişi ve firmanın -liberalizm adı altında- küresel finansı ve ticareti yönlendirmeleri olarak tanımladığını belirtir. Buna göre küreselleşmenin iki önemli sonucu vardır: Biri, çokuluslu şirketlerin ve uluslararası ekonomik güçlerin, DB, IMF, Amerikan Merkez Bankası ve borsalar gibi bazı ulus-ötesi kurumların da desteğiyle ulus-devletin içini oymaları ve ulusal hükümetleri güçsüzleştirmeleridir. Diğeri ise, 1989’da Marxist ideolojinin yıkılmasından sonra üretimin kontrolünü ele geçiren çokuluslu firmaların, az gelişmiş ülkeleri sömürerek bu ülke halklarının yoksullaşmalarına sebep olmalarıdır.<sup>804</sup> Aynı şekilde Barry de, küreselleşmenin karşıtları tarafından, serbest pazar ekonomisinin eleştirisi üzerinden tanımlandığını belirtir. Bu yaklaşıma göre küreselleşme, dünya üzerindeki refahı dramatik bir şekilde aşağıya çeken ve haklar arasındaki eşitsizliği insanlık-dışı

---

<sup>803</sup> **WALLERSTEIN**; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 69–71. Giddens; Wallerstein’in kapitalist ekonominin dünya çapında yaygınlaşmasını genel bir perspektifle ele alan bu yaklaşımın takdir eder. Zira ona göre Wallerstein, toplumsal değişimleri -her bir ülkenin kendi iç dinamiklerine değil- bütün bir dünya üzerinde hakim olan bir ekonomik sisteme bağlayarak; geleneksel sosyolojinin toplumsal değişimleri iç kaynaklı modeller üzerinden açıklamaya girişen sınırlamalarından başarıyla sıyrılmayı bilmiştir. Ancak Wallerstein’in yaklaşımının da eksiklikleri vardır: “Wallerstein, yalnızca tek bir kurumsal bağı (kapitalizmi) modern dönüşümlerden sorumluymuş gibi görmeyi sürdürmektedir. Böylece dünya-sistemi kuramı ağırlıklı olarak ekonomik etkiler üzerinde yoğunlaşır ve uluslar arası ilişkiler kuramcılarınca merkezi bir önem verilen ulus-devletin yükselişi ve ulus-devlet sistemi gibi olguları doyurucu bir biçimde değerlendirmekte zorlanır.” **Anthony GIDDENS; Modernliğin Sonuçları**, Çeviri: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994, İstanbul, s. 67.

<sup>804</sup> **Andrew RYDER**; “Anti-Globalisation: Bad Wine in New Bottles?”, *Economic Affairs*, September 2003, Institute of Economic Affairs, Publishing by Blackwell Publishing, Oxford, s. 38.



seviyeye vardırın bir süreçtir. Batı'nın ekonomik düzeninin ve ideallerinin küreselleşmesi; özellikle 3. Dünyada kitlelerin sefaletini ve ıstırabını tahammül sınırlarının altına çekmiştir. Bunun da ötesinde küreselleşen ekonomi dünyanın kaynaklarını tüketmekte ve çevreyi harap hale getirmektedir.<sup>805</sup>

(b) Küreselleşme mevzuunda iletişimin ağırlıklı bir unsur olmasını sağlayan; teknoloji devriminin haberleşmeyi/bilgi aktarımını olağanüstü hızlandırması ve haberlerin/bilgilerin ulaşabileceği alanı hayal edilemeyecek ölçüde genişletmesidir. Haberin/bilginin akışının önüne set çekmek artık mümkün olmaktan çıkıyor; kitle iletişim araçları herhangi bir habere/bilgiye erişmek isteyen bireye sınırsız olanaklar sunuyor ve elektronik haberleşme/bilgi aktarma sistemleri dünyayı giderek daha da küçültüyor. “Tıpkı bir küçük köy sakinlerinin, köyün her tarafında her an köylüye ne olup bittiğini bilmesi gibi bir durum, bütün dünya için söz konusu hale gelebiliyor.”<sup>806</sup>

İletişim hızının ve kanallarının çoğalması; insanların karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmeleri ihtimalini de artırır. Nitekim Bauman; iletişimin yoğunlaştığı yeni küresel düzende herkesin hem birbirinden haberdar olduğunu, hem de birbirini etkilediğini belirtir: “Globalleşme, hepimizin birbirimizden etkileşim içine olduğumuz anlamına gelir. Mesafeler artık daha az önemli. Bir yerde bir olay olduğunda bunun global etkileri vardır. Kaynaklarımızla, teknik araçlarımızla ve know-how yöntemlerimizle artık biliyoruz ki yaptıklarımızın uzayda ve zamanda yayılımı vardır. Yaptığımız herhangi bir şey, hiç gitmediğimiz diyarlarda, görmediğimiz nesillerin hayatına (veya ölümüne) neden olabilir.”<sup>807</sup>

---

<sup>805</sup> BARRY; The Promise of Globalisation, s. 8.

<sup>806</sup> Gülten KAZGAN; Küreselleşme ve Ulus Devlet, İBÜ Yayınları, 2000, İstanbul, s. 22–23.

<sup>807</sup> Zygmunt BAUMAN, “The Ethical Challenge of Globalization”,

[www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ethical.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ethical.html)

Giddens da, modernliğin küreselleşmesiyle birlikte farklı toplumsal bağlamlar ve bölgeler arasındaki bağlantı biçimlerinin bir bütün olarak yerküre üzerinde şebekeleştiğini ve bu sebeple farklı coğrafyalardaki insanların birbirlerinden etkilenme olasılıklarının arttığını belirtir. Küreselleşmenin asıl anlamının burada aranması gerektiğini savunan Giddens'a göre; yerel oluşumlar millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği gibi, yerel olaylar da binlerce mil uzaktaki oluşumları etkileyebilir. Böylece küreselleşme; uzak yerleşim birimlerini çeşitli yollarla birbirine bağlayan toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir.<sup>808</sup> “Küreselleşme hemen hemen her yerde olmak için hiçbir yerden gelmemiştir... Küreselleşme uzaktaki hareket hakkındadır. Kişilerin yaşamlarının ve global özelliklerinin, içine işleminin yükselmesidir.”<sup>809</sup>

### III. KÜRESELLEŞME – YERELLEŞME

Elbette ki küreselleşme bir tek ekonomi ve iletişim alanına hapsedilemez; hukuksal, kültürel ve siyasal yaklaşımları da kökünden sarsar. Kaldı ki bu alanların tamamı, birbirleriyle irtibatlıdır, birindeki bir kıpırdanma diğerlerinde de birtakım hareketlenmelere neden olur. Bu nedenle kimi yazarlar, içinde yaşanan bu süreci sadece globalleşme/küreselleşme kavramının açıklamaya yetmeyeceğini belirterek farklı terimler önerirler. Mesela Beck; Globalism, Globalite ve Globalleşme diye üç terimden bahseder ve bunların her birinin farklı anlamları ihtiva ettiğini belirtir. Buna göre “**globalism**”; neo-liberalizmin yön verdiği bir ideolojik kavramsallaştırma. Bu kavramsallaştırma, globalleşmeyi, ekonomiye indirgenmiş tek boyutlu ve düz-çizgisel bir durum olarak algılar. Globalleşmenin ekoloji, kültür, politika ve sivil

---

<sup>808</sup> “Bugün dünyanın herhangi bir yerinde kentler konusunda çalışan biri, bir bölgede meydana gelen olayların buradan sınırsız uzaklıkta işlerlik gösteren -dünya parası ve ürün pazarı gibi- etkenlerden etkilenme olasılığının yüksek olduğunu farkındadır... Singapur’daki bir kentsel alanın artan gelişmişliği, küresel ekonomik bağları içeren karmaşık bir şebeke yoluyla Pittsburgh’ta, yerel ürünleri dünya azarında rekabete giremeyen bir bölgenin yoksullaşmasıyla nedensel biçimde ilişkili olabilir.”  
**GIDDENS**; Modernliğin Sonuçları, s. 63.

<sup>809</sup> **KETTLE**; <http://www.proquest.umi.com>

toplum gibi oluşumları, globalizm kavramıyla dünya pazar ekonomisinin hâkimiyeti altına yerleştirilir. “**Globalite**”; bir “dünya toplumu” anlayışı doğrultusunda ülkelerin çok boyutlu ilişkiler ağı içinde birbirlerine bağlı hale gelmelerini anlatır. Bu bağlamda “dünya toplumu”ndan kastedilen; ulus-devletlerin politik hayatlarınca belirlenmeyen ve bütünleştirilmeyen sosyal ilişkilerin bütünüdür. Söz konusu sosyal ilişkiler, dünya toplumunu **birliksiz bir çokluk** olarak inşa eder; bu süreçte uluslararası üretim biçimleri, uluslararası tüketici boykotları, küresel krizler ve savaşlar kadar birçok olgu öne çıkar. “**Globalleşme**” ise bir süreçtir. Bu süreç, ekoloji, kültür, ekonomi, politika ve sivil toplum gibi alanlardaki oluşumların yayana fakat birbirine indirgenemeyen varoluşu içerir. Diğer bir deyimle globalleşme; ulus-devletlerin değil ulus-aşırı aktörlerin varoluşu yönlendirmeye başladığı çok boyutlu bir ulus-aşırı sürecin adıdır.<sup>810</sup>

Giddens’a göre, küreselleşmenin dört boyutu vardır: Kapitalizmin dünya ekonomik düzeninin egemeni haline gelmesi, küreselleşmenin sadece bir boyutunu gösterir. İkinci boyut; ulus-devletlerin merkezi güç olma eğilimleri ile ulus-devletlerin merkezileşmesini dağıtan ve gücünü sınırlandıran küresel kurum ve anlaşmalar arasındaki gerilimdir. Üçüncü boyut; askeri gücün küreselleşmesidir. Bu boyutun doğasını belirleyen unsurlar; savaşların endüstrileşmesi, silah ve askeri örgütlenme tekniklerinin dünyanın bazı bölümlerinden öbürüne akışı ve devletlerin birbirleriyle kurdukları ittifaklardır. Askeri gücün küreselleşmesi, sadece silahlar ve değişik ülkelerin askeri güçleri arasındaki müttefiklik ilişkileriyle sınırlı kalmaz. Her iki dünya savaşı da yerel çatışmaları küresel boyutta konular durumuna getiren sürecin tanıklarıdır. Dördüncü boyut ise, endüstriyel gelişmedir. Endüstriyalizmin küreselleştirici içerimlerinin ana özelliklerinden biri makine teknolojilerinin dünya çapındaki yayılışıdır. Endüstriyalizm, yalnızca üretim alanlarını ve biçimlerini değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda insanların maddi çevreyle olan etkileşimlerinin genel karakterini olduğu kadar günlük yaşamın birçok yönünü de etkiler.<sup>811</sup>

---

<sup>810</sup> SARIBAY; s. 188.

<sup>811</sup> GIDDENS; Modernliğin Sonuçları, s. 67–72.

Anlaşıldığı üzere Giddens'in kavramsallaştırmasında küreselleşme tek boyutlu, tek bir süreç olarak tanımlanmaz; aksine küreselleşmenin karmaşık süreçlerin biraraya getirdiği, çelişkili ve zıt etkenlerin yön verdiği bir olgular kümesi olduğu belirtilir.<sup>812</sup> Bu olgular kümesi; yukarıya, aşağıya ve yana doğru olmak üzere üç doğrultuda insan hayatının en mahrem bölgelerine dahi nüfuz eder. Globalleşmenin itici gücü Batı toplumları olduğundan, globalleşen değerlerin de çoğunlukla Batı'nın değerleri olması kaçınılmazdır. Ama Giddens, bunun da tek yönlü işleyen bir süreç olmadığını söyler; ona göre globalleşmede “ters yönde bir sömürgeleştirme” de vardır. Bu terim, Batılı olmayan ülkelerin Batılıları etkilemesini ifade eder. Dolayısıyla “globalleşme tek yönlü değil çift yönlü işleyen”<sup>813</sup>, global ve yerel olanın karşılıklı etkileşim içinde olduğu bir süreçtir.

Bauman'a göre de globalleşme çeşitli mahiyetler içeren; hem hâkim kültürlerin belirlediği ana yolda akan hem de yerel tepkilerin çektiği yönde ilerleyen bir süreçtir. Global düzeyde bir taraf hızla küreselleşirken diğer taraf yerelleşmeyi yaşar. Globalleşenler, üst-egemen kültüre ve seçkin sınıfta yer alanlardır; alt-tabii durumda olan kültürler ve toplumun alt tabakalarında bulunurlar ise, yerel kalmaya mahkûm olurlar. Teknolojik değişikliklerin itici güç olduğu bu tabakalaşma hali; küresel düzlemde eşitsizliği kurumsallaştırıp derinleştirdiğinden toplumsal kutuplaşmalara ve huzursuzluğa neden olur.<sup>814</sup>

---

<sup>812</sup> **GIDDENS**; *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 25.

<sup>813</sup> **GIDDENS**; *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 24–25. Bu ifadeden, Giddens'in, küreselleşmeyi tamamen tarafsız ve sonuçları bakımından “hayırhah” bir olgu olarak gördüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Giddens, her enek kadar karşılıklı işleyen bir süreç olsa da, küreselleşmeye asıl damgasını vuranın Batı ve özellikle Amerika olduğunun altını çizer. Ona göre küreselleşme, Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın dışında yaşayanlar için, rahatsız edici şekilde “Batıcı” bir form taşır. Kültürel olarak küreselleşmeyi sembolize eden şirketler ve markalar (Coca Cola, McDonalds, CNN) ABD patentlidir. Amerikan değerlerinin taşıyıcılığını yapan firmaların evrensel kültürün ağırlık merkezini işgal etmeleri sebebiyle, kültürel açıdan küreselleşmeden söz etmek, gerçekte Amerikan kültürünün sınır tanımayan bir şekilde yayılmasından ve farklılıkları ortadan kaldırmasından söz etmektir. **GIDDENS**; *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, s. 27.

<sup>814</sup> **Zygmunt BAUMAN**; *Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları*, Çeviri: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1999, İstanbul, s. 9–10.

Globalleşme ile yerelleşme arasındaki diyalektik ilişki, kültürlerin melezeleşmesini sağlar. Ancak bu melezeleşme, her kültür için aynı oranda gerçekleşmez ve aynı şeyi ifade etmez. Melezeleşme, global üst-kültür için özgürleştirici bir tecrübedir; ama yerel kalan alt kültür için “kültürel güçsüzleşme”dir. Farklı kültürlerin iletimini sağlayan teknolojinin gelişimi, kültürlerin kaynaşmasından ziyade kutuplaşmalarına ve bölünmelerine hizmet eder. Zira bazı kültürler, eksiksiz ve gerçek manada küreselleşirken, bazıları ise yerelliklerine saplanır kalırlar.<sup>815</sup> Yerel kültürler, anlama yaratma veya yaratılan anlamları tartışma kapasitelerini kaybederken, kendi denetimleri dışında devasa bir hızla gelişen anlamlara ve yorumlara tabi hale gelirler.<sup>816</sup> Bu bağlamda globalleşme ile yerelleşme aynı madalyonun ki yüzüdür; aynı zamanda globalleşmiş zenginler ile yerelleşmiş fakirler arasında bir tabakalaşmayı doğurur ve kutuplaşma yaratır.

Robertson da, Bauman ve Giddens gibi, küreselleşmenin küresele ve yerele bakan iki yüzü olduğunu kabul eder ama bu yüzler arasında zorunlu bir gerilimin olduğu düşüncesini paylaşmaz. Ona göre, mevcut küreselleşme durumu evrenselciliğin tikelleştirilmesi ve tikelciliğin evrenselleştirilmesini içeren ikili bir sürecin kurumsallaşma biçimidir.<sup>817</sup> Evrenselciliğin tikelleşmesi; evrensel varoluşa küresel-insani somutluk kazandırma düşüncesini kapsar. Tikelliğin evrenselleştirilmesi ise; tikelciliğe, biricikliğe ve dolayısıyla da farklılık ve ötekiliğe hiçbir sınır tanınmadığı düşüncesinin geniş oranda yayılmasını içerir.<sup>818</sup> Robertson; bu şekilde tanımlanan evrenselcilik-tikelciliğin, dünyayı “**bir bütün**” haline getirmenin bir kültürel-küresel biçimini, temel bir eksenini oluşturduğunu düşünür. “Bu nedenle verensellik temasını her şeye uygulanabilir, uygulanması gereken ilkelerle bağlantılı bir şey olarak görmek, tikelcili temasınıysa sadece bölgesel olarak uygulanabilir, uygulanması gereken ilkelere gönderme yapan bir şey olarak

---

<sup>815</sup> BAUMAN; Küreselleşme, s.10–14.

<sup>816</sup> BAUMAN; Küreselleşme, s. 9.

<sup>817</sup> ROBERTSON; Küreselleşme, s. 170.

<sup>818</sup> ROBERTSON; Küreselleşme, s. 169–170.

düşünmek yerine, bu ikisini dünya ölçeğinde bir kültürel bağlantının uzantıları olarak birbirleriyle bağlantılı temalar biçimde görülmeleri”<sup>819</sup> gerekir.

Tikellik ile farklılığa, evrensellik ile türdeşliğe doğrudan ve dengeli bir biçimde yaklaşılmasını salık veren Robertson; küreselleşmeyi globallik-yerellik karşıtlığı üzerinden değil, dünyanın küçülmesine bağlantılı olarak yerelliğin yeniden üretilmesi ve içerilmesi biçiminde okumayı önerir.<sup>820</sup> Keza Robertson, genel küreselleşme fikrinin küresel ve yerel bağlantılarına ve sorunlarına değinerek, küreselleşme kavramı yerine “glocalisation=kü-yerelleşme” kavramının kullanılmasının daha yerinde olacağını savunur.<sup>821</sup> Glokalizasyon tanımı; farklı yaşam biçimlerinin karşılaşmasını içine alan globalleşme süreçlerinin heterojenliğine vurgu yapar. Küreselleşme, aynı zamanda yerelliklerin keşfine ve inşasına sebep olduğundan, yerel olan, küresel olana karşı direnen bir unsur olarak değerlendirmenin gereği yoktur.<sup>822</sup> Yerelleşme, küreselleşmenin bir boyutudur; bu nedenle küreselleşme, yerelleşmeyi dışlamaz. Aslında çoğunlukla yerel olarak nitelendirilen şeyler doğaları gereği küreseldir. “Küreselleşme bir anlamda ‘ev’, ‘topluluk’ ve ‘yerelliğin’ yeniden inşasını kapsamaktadır.”<sup>823</sup>

Küreselleşme ile yerelleşme arasında mutlak bir çatışkını olmadığı konusunda Tomlinson da Robertson’la aynı düşünceleri taşır. Tomlinson, küreselleşmeyi en iyi tanımlayan kavramın “karmaşık bağlantılılık” (complex connectivity) olduğunu belirtir. Küreselleşmeyi modern dünyanın ampirik bir durumu olarak ele alan bu kavramla anlatılmak istenen, küreselleşmenin modern yaşamı karakterize eden, hızla gelişen ve giderek yoğunlaşan karşılıklı bağlar ve bağımlılıklar ağına işaret

---

<sup>819</sup> **ROBERTSON**; Küreselleşme, s. 169.

<sup>820</sup> **Roland ROBERTSON**; “Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik, (b.y: Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Der: Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay), Vadi Yayınları, 1996, Ankara, s.134.

<sup>821</sup> **ROBERTSON**; Glokalleşme, s. 119.

<sup>822</sup> **ROBERTSON**; Glokalleşme, s. 124.

<sup>823</sup> **ROBERTSON**; Glokalleşme, s. 120.

ettiğidir.<sup>824</sup> Karşılıklı bağlantılılık, öncelikle gittikçe artan küresel-mekânsal “yakınlık” (proximity) kavramında ele alınabilir. Marx’ın “mekânın zaman tarafından yok edilmesi” veya David Harvey’in “zaman-mekân sıkıştırılması” dedikleri şeye denk düşen yakınlık; uzaklıkları aşmak için harcanan zamanın fiziksel (örneğin uçakla) veya temsili (örneğin bilgi ve haberlerin elektronik araçlarla gönderilmesi) olarak büyük ölçüde kısaltılması yoluyla uzaklıkların azaldığı duygusudur. Yakınlık duygusu nedeniyle insanlar birbirlerinden binlerce kilometre uzaklıkta olsalar bile, bu uzaklığı farklı bir şekilde yaşamaya başlarlar. “Artık bu uzaklık bizim için ya iletişim teknolojisi ya da kitle iletişim araçları yoluyla temsilen, ya da transatlantik uçak yolculuğuyla, yani kısa bir zaman (ve tabii ki para) harcanması yoluyla, fiziksel olarak kısaca anlaşılabilir hale gelmektedir. Yani Mexico City artık Madrid’den 8800 km. uzaklıkta değil, on bir saat uçuş uzaklığındadır.”<sup>825</sup>

Karmaşık bağlantılılık, “yakınlık”a ek olarak bir de “teklik” kavramı içinde düşünülebilir. Küresel sözcüğünün, hem “total/genel” anlamına gelen mecazi kullanımından, hem de işaret ettiği geometrik şeklin anlambiliminden (mesela dünyanın küresel biçiminin “dört bir yandan kuşatmak, çember içine almak” terimleriyle olan ilişkisinde olduğu gibi) kaynaklanan güçlü bir bütünlük ve kapsayıcılık çağrışımı vardır. Bu suretle, bir kavram olarak küreselleşmede “bir tek olma eğiliminin” varlığı kesindir. Ancak bu “teklik”, birörneklik veya birlik ile aynı şey değildir; bu teklik içinde farklılıkları barındıran bir tekliktir.<sup>826</sup>

Tomlinson’a göre, küreselleşmenin mevcut durumunu –yani karmaşık bağlantılar ve yakınlıkla meydana gelen tekliği, ama bu teklik içindeki farklılığı- en iyi açıklayan yaklaşım, Robertson’un evrensellik-tikellik analizidir. Daha önce de değinildiği gibi Robertson’un küresel teklik anlayışı; toplumsal ilişkiler üzerindeki

---

<sup>824</sup> **John TOMLINSON; Küreselleşme ve Kültür**, Çeviri: Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, 2004, İstanbul, s. 12.

<sup>825</sup> **TOMLINSON**; s. 15.

<sup>826</sup> **TOMLINSON**; s. 23–24.

belirleyiciliği sürekli artan bir bağlam ve aynı zamanda toplumsal aktörlerin varlıklarını, kimliklerini ve eylemlerini dayandırdıkları bir referans çerçevesi ile ilişkilidir. Bu nedenle küresel teklik yalın birörneklik –örneğin ‘dünya kültürü’ gibi bir şey- anlamını vermez. “Küresel teklik daha çok insanların farklı yaşam düzeylerinin birbiriyle konuşur hale geldiği karmaşık bir toplumsal ve fenomenolojik bir durumdur, küresel insanlık durumudur.”<sup>827</sup>

Küreselleşme, ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, vb. boyutları bulunan tarihsel bir süreçtir. Bu boyutlardan hiçbiri tek başına küreselleşmeyi açıklayamaz; küreselleşme, bu boyutlardan birine indirgenemez. Aksine küreselleşme, söz konusu boyutlar arasındaki çok nedenli ve bazen de çelişkili ilişkilerle betimlenebilecek bir olgudur. Bu bağlamda globalleşme; Keyman’ın belirttiği üzere, homojenleşme kadar heterojenleşmenin, evrenselleşme kadar yerelleşmenin, modernleşme kadar gelenekselleşmenin, benlik kadar farklılığın da gündeme geldiği; bu olguların karşıtlığının değil, aslında eş zamanlılığının ve birbiriyle çelişkili beraberliğinin yaşandığı bir süreçtir.<sup>828</sup>

#### IV. KÜRESELLEŞMEYİ SAĞLAYAN VE HIZLANDIRAN FAKTÖRLER

Küreselleşme üzerine aktarılan görüşlerden de çıkarsanacağı üzere; küreselleşme tanımı üzerinde bir mutabakata varmak veya küreselleşmenin genel kabul gören bir tanımını yapmak güç bir iştir. Bu, anlaşılabilir bir durumdur; zira küreselleşme gibi birçok boyutu bulunan bir olgunun, tüm boyutlarını ihtiva eden bir tanımını yapmak, imkânsıza yakın derecede, zordur. Tanımlamak ister istemez sınırlamak demektir; oysa iktisattan ekonomiye, kültürden ekolojiye birçok alanı olumlu ve olumsuz dönüşümlere zorlayan bir süreç olarak küreselleşmenin net bir

---

<sup>827</sup> TOMLINSON; s. 24.

<sup>828</sup> E. Fuat KEYMAN; “Küreselleşme, Modernite ve Devlet Sorunu”, (b.y: Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye: Siyaset Küreselleşiyor mu?, Ed: M.C. Yalçınan), Aydoğan Matbaacılık, 2000, İstanbul, s. 228–229.



sınırını çizmek mümkün değildir. Bu itibarla, küreselleşmeyi tanımlamaktansa, onu tanımaya, dinamiklerini ve işlevlerini anlamaya yoğunlaşmak daha faydalı olur.

Heywood'un yaptığı tasnife göre üç tür küreselleşme tespit edilebilir: **Ekonomik küreselleşme**; hiçbir ulusal ekonominin artık bir “ada” olmadığını ve tüm ekonomilerin –yoğunlukları farklı derecelerde de olsa- iç içe geçen bir küresel ekonomiye bağlandıklarını ifade eder. **Kültürel küreselleşme**; dünyanın bir bölgesinde üretilen mal, bilgi ve imajların, milletler, bölgeler ve bireyler arasındaki kültürel farkları düzleştirme eğilimindeki küresel bir akıma girmesi süreci olarak tasvir edilir. **Siyasal küreselleşme** ise; ulusal devletlerin kendi hükümlerlik sahalarında tek belirleyici aktör olmaktan çıkmalarını ve egemenliğin kullanılmasında uluslararası örgütlerin artan önemini deyimler. Tek bir devletin içinde değil fakat birkaç devleti kapsayan uluslararası bir bölge içinde yasal güç kullanma hakkına sahip olmaları anlamında ulus-aşırı olan bu örgütlenmeler, 1945 sonrasında ortaya çıktılar.<sup>829</sup>

Ekonomik, kültürel ve siyasi alanların her geçen gün artan bir oranda küresel ağlara bağlanmasını sağlayan -birçok faktör olmakla beraber- temelde üç faktörden söz etmek mümkündür: Yeni teknolojik devrim, göç ve küresel sorunlar.

## A. YENİ TEKNOLOJİK DEVRİM

Küreselleşmeyi sağlayan en önemli unsur “yeni teknolojik devrimdir.”<sup>830</sup> Özellikle son çeyrek asırda büyük bir hız kazanan teknolojik gelişme, dünyanın çehresinin bütünüyle değişmesine neden oldu. Yeni birtakım bilimsel keşifler ve bunların hayata aktarılmasıyla ortaya çıkan yenilikler, hem bir toplumun kendi içinde hem de toplumlar arasında geçirgenlik ve üretkenlik kapasitesini olağanüstü

---

<sup>829</sup> HEYWOOD; s. 201–202.

<sup>830</sup> AMIN; s. 79.

genişleten bir etki yarattı ve bu da riskleri ve olanaklarıyla yeni bir toplumsal hali ortaya çıkardı.

Friedman'a göre teknolojik devrim, en büyük atılımını 1990'lı yıllarda yaptı. Bilgisayar ve internet kullanımının yaygınlaşması ve insanların dijital içerikleri daha önceden hiç olmadığı ölçüde hareket ettirebilmeleri, onları birbirine bağladı. "Başlangıç anı, **dünyanın düzleşmesinin şekillenmeye başladığı yer burasıdır.** Dünyanın düzleşmesi tabii ki zaman alacaktır, ama insanların artık bir şeylerin değişmeye başladığını hissettikleri an, budur." Bu küresel platformda farklı ülkelerdeki çok daha fazla sayıda insan, bir anda daha çok insanla, daha fazla sayıda iş için ve geçmişe göre çok fazla türde bilgiyi paylaşarak işbirliği yaptığını fark etti.<sup>831</sup> İnsanların birbirlerine yaklaşımları ve birbirlerini tamamlayıcı ve karşılıklı güçlendirici bir şekilde çalışmalarını için gereken tek şey zamandı ve o noktaya da 2000'lerin başında gelindi.<sup>832</sup>

Coğrafya, mesafe ve (yakın gelecekte) dil ayrımı gözetmeyen, gerçek zamanlı bir işbirliğinin (bilginin ve işin paylaşılmasının) birden çok biçimine olanak veren küresel ve internet bağlantılı bir oyun sahasını ortaya çıkaran yeni teknolojik devrimin etkileri, en belirgin olarak kendini iletişim ve ulaşım alanlarında hissettirdi. Elektronik alandaki buluşlar ve bunların hemen sanayiye uygulanması, büyük bir iletişim ve bilişim patlamasına yol açtı. Özellikle dijital iletişim -bilginin kayıt altına alınmasında, işlenmesinde ve yayılmasında- gerek gücü gerek kapasitesi açısından diğer tüm iletişim araçlarını gölgede bıraktı. Bu yolla daha fazla sayıda insan, eski döneme oranla kıyaslanamayacak çeşitlilik içeren bilgiye, daha fazla miktarda ve daha hızlı biçimde ulaşabilme ve bu bilgiyi dilediği uzaklıklara anında aktarabilme gücünü kazandı.<sup>833</sup> Globalleşmenin kalbinde yatan ve zaman-mekân algısını bütünüyle değiştiren bu teknolojik devrim; (a) ekonomik, (b) kültürel ve (c) siyasi iktidar ilişkilerinin yapılanmasında ciddi değişiklikler yarattı.

---

<sup>831</sup> FRIEDMAN; s. 85.

<sup>832</sup> FRIEDMAN; s. 176.

<sup>833</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 50-51.

(a) Elektronik teknolojinin iletişim ve ulaşımda yarattığı inanılmaz hızlanma ve alan genişlemesinin, ekonomide iki boyutlu bir değişim yarattığı söylenebilir: İlkın, ekonominin hemen her kesimindeki üretim biçimlerini dönüştürülmesi, ekonomide hem yeni olanakların hem de yeni risklerin doğmasına neden oldu. Mesela; kimi meslekler yok olup giderken, kimi yeni meslekler doğdu. Düz emeğin yerini robotlar aldıkça vasıfsız emek sahipleri toplumda güçsüzleşirken, yüksek vasıflı yaratıcı emek sahipleri toplumun üst katmanlarına tırmandı.<sup>834</sup>

İkincisi, bilgi teknolojisinin sağladığı hız ve karar alma-hareket etme özgürlüğünün, insanların sınırları aşmasına ve istedikleri mali ve ticari piyasalara ulaşmasına imkân vermesidir. Habermas'a göre; iktisadın, önünde karşı durulamaz bir biçimde küreselleşmesinin müsebbibi; piyasalar arasında elektronik şebeke üzerinden gerçekleşen sermaye hareketlerinin emsalsiz şekilde hızlanması ve bunun sonucunda mali dolaşımların reel iktisattan koparak kendine has bir iç dinamik oluşturmak suretiyle bağımsızlaşma eğilimleri göstermesidir.<sup>835</sup>

Hobsbawm, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri –bilhassa 1960'lardan sonra- temel birimleri her çaptaki milletler-üstü veya çok-milletli şirketler olan uluslararası işbölümünde köklü değişimler görüldüğünü belirtir. Bu değişimler, pratik nedenlerle, hükümetlerin denetimini dışında kalan uluslararası ekonomik işlem merkezleri ve ağlarının gelişimini sağlamıştır. “Hükümetler-arası milletlerarası örgütlerin sayısı 1951'de 123'ten 1972'de 280'e ve 194'te 365'e çıkarken, hükümetler-dışı milletlerarası örgütlerin sayısı 1951'de 832'den 1972'de 2173'e çıkmış ve son oniki yılda da iki kattan fazla artarak 4615'e yükselmiştir.”<sup>836</sup>

Bu noktada hiçbir ulusun kendi ekonomisini, dünya ekonomisinde meydana gelecek hareketlenmelerden etkilenemeyecek şekilde yalıtılma iktidarı bulunmaz.

---

<sup>834</sup> KAZGAN; s. 21–22.

<sup>835</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 84, KAZGAN; s. 22 vd.

<sup>836</sup> HOBBSAWM; Milletler ve Milliyetçilik, s. 213.

Artık ekonominin kurallarını oluşturmada, global hale gelen büyük pazarların önemi ulusal hükümetlerden daha fazladır. “Uluslar kendi yollarından gidebilirler, fakat pazarlar ‘global pazar merkezine’ doğru giderler. Hiçbir ülke bundan muaf değildir.”<sup>837</sup> Hemen hatırlatmak gerekir ki, pazarların globalleşmesinden bahsederken ortada “evrensel bir dünya pazarı”nın mevcut olduğu kastedilmez. Bu kavramla anlatılmak istenen daha ziyade bir süreçtir. Dinamik unsuru piyasaların iletişim teknolojisinin sağladığı olanaklarla küresel bir ağ üzerinde birbirlerine bağlanması olan bu süreç; uluslararası ticaretin geniş coğrafyalara yayılmasını ve ulus-aşırı/çok-uluslu şirketlerin sayısının ve etkisinin artmasını sağladı. Böylece ekonomik küreselleşme, dünya ekonomisini bir uluslararası mübadele sistemi olmaktan çıkarıp; iç ve dış ticaret sınırlarını delen ve eski sistemin önemli aktörleri olan ulus-devletlere farklı görevler yükleyen, ulus-aşırı bir dünya iktisat sistemine işaret eder.<sup>838</sup>

(b) İletişim teknolojilerin gücü, medya organlarını, kültürel küreselleşmeyi sağlayan en müktedir kuvvete dönüştürdü. Giddens’in ifadesiyle, “mekanize iletişim teknolojileri, mekanik baskı tekniklerinin ilk kez kullanılmasından bu yana görülmeyen bir biçimde küreselleşmenin bütün yönlerini dramatik bir biçimde etkiledi.” Aslında medyanın küreselleştirici etkisi yeni bir şey değildir; kitlesel gazetelerin ilk ortaya çıktığı dönemlerde bu etki fark edildi ve o dönemin yazarları tarafından da buna dikkat çekildi. Örneğin 1892’de bir yorumcu, modern gazetelerin ortaya çıkışıyla birlikte, küçük bir köyde oturan bir kişinin, çağdaş olayları yüzyıl öncesinin başbakanından daha iyi anladığını yazıyordu: “Gazete okuyan bir köylü, Şili’deki devrimler, Doğu Afrika’daki gerilla savaşıyla, Kuzey Çin’deki soykırımla ve Rusya’daki açlıkla eş zamanlı olarak ilgilenir.”<sup>839</sup>

---

<sup>837</sup> KETTLE; <http://www.proquest.umi.com>

<sup>838</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 62–64.

<sup>839</sup> GIDDENS; Modernliğin Sonuçları, s. 73

Medya ağının yaygınlaşması ve haber ile bilgi yayma hususunda karşı konulmaz bir güç edinmesinin iki açıdan çok büyük bir önemi haizdir: Birincisi; modernlik kurumlarının dünya çapında küresel genişlik kazanmaları için muhtaçları oldukları zeminin, medyanın taşıdığı bilgi ve haberlerle yaratılmasıdır. Ya da tersinden söylenirse; “haberler ile simgelenen bilgi birikimi olmaksızın modern kurumlarının küresel genişlemesinin olanaksızlığıdır.” Mesela, bugünün küresel pazarlarında fiziksel olarak birbirlerinden çok uzakta bulunan bireylere gereksinim duydukları bilginin doğrudan ve eş zamanlı olarak iletilmesi, ancak global ölçekli medya ve iletişim kanallarının sağladığı bilgi ve haber akışıyla mümkün olabilir.<sup>840</sup>

İkincisi, kültürde meydana gelen değişimlerdir. Küreselleşme, farklı düzeyler (insanlar ve toplumlar) arasında giderek artan etkileşimdir. Bu etkileşim sürecinde farklı yaşam biçimleri ve kültürler, birbirleri için giderek artan bir düzeyde belirleyici ve bağlayıcı hale gelirler. Karşılıklı belirleyicilik ve bağımlılık ise, yaşam biçimlerinin ve kültürlerin, hızları değişen oranda, değişmelerine ve dönüşmelerine neden olur. Kültürel sahadaki bu başkalaşma üç şekilde yorumlanabilir:

İlk yorum; bilgi devrimi, uydu iletişimin yayılması, telekomünikasyon ağları, internet ve uluslararası şirketlerce desteklenen küreselleşme sürecinin; egemen kültürün diğer yerel kültürleri belirsizleştirmesine neden olduğu şeklindedir. Buna **McDonald’laşırma (McDonaldization)** denir.<sup>841</sup> Giddens, diğer kültürleri domine eden kültürün Amerikan kültürü olduğunun altını çizer. Tüketim toplumu formuna yaslanan Amerikan kültürü; filmleri (Hollywood), içecekleri (Coca-Cola, Starbucks), yiyecekleri (McDonald’s), müziği, televizyonu (CNN), giyimi (Levis) herkesi etkisi altına almakta, istekleri ve beğenileri benzeştirmektedir.<sup>842</sup> Hayat tarzlarının kültürel sembollerinin ve davranış biçimlerinin aynılaşmasının anlamı; dünyanın dört bir yanında insanların aynı TV programlarını seyredip aynı pantolonu giymelerine, aynı

<sup>840</sup> GIDDENS; Modernliğin Sonuçları, s. 73.

<sup>841</sup> HEYWOOD; s. 202

<sup>842</sup> GIDDENS; Elimizden Kaçıp Giden Dünya, s. 27.

şekilde karınlarını doyurup aynı marka sigara içmeleridir. Bu itibarla McDonald'slaştırma, sadece restoran sanayini değil, eğitimden sağlığa, işten seyahate, politikadan aileye toplumun tüm özelliklerini değiştirici bir işlev görür. “McDonald'slaştırma, dünyanın etkilere kapalı görünen kurum ve kısımlarına değiştirilemez bir süreç olmanın her türlü belirtisini göstermiştir.”<sup>843</sup>

İkinci yorum, bu global nitelikli kültürel saldırıya (!) yerel kültürlerin verdiği karşılığa ilişkindir. Yerel kültürler iki tür tepki gösterebilir: **Biri**, global kültürün azameti karşısında kendi kültürel özünün kaybolmasından endişelenip farklı kültürleri dışlayan ve tüm dikkatini kendi kültürünün korunmasına veren tavidir. “Kültürel korumacılık”, küresel sıkıştırmanın tehdidi altında zayıflayan gelenek tarafından belirlenen “geleneksel inançların, değerlerin ve pratiklerin bilinçli bir şekilde savunulması biçiminde okunabilir.”<sup>844</sup> Bu durumda kültürler arasındaki benzerlikler kasti olarak öz ardı edilir; bunun yerine dini, ırki, etnik ve benzeri farklılıkların çeşidi/dozu artırılır ve farklılıklar saldırgan bir şekilde ön plana çıkarılır. **Diğeri** ise, yerel kültürlerin globali yorumlama olanaklarının olduğunu belirten tavidir. Arjun Appudurai, ilişkiler ve etkileşim ağıyla hem ulusların kendi içinde hem de uluslar arasında politik değişime yol açan sosyo-kültürel mekânların varlığından bahseder. Yerel kültürler, bu sosyo-kültürel ortamlarda doğan global kültürden kaçınılmaz olarak etkilenmekle beraber tamamen ona tabi değildir. Son tahlilde yerel kültürlerin kendi otantik özellikleri açısından, global kültürleri etkileme imkânı vardır.<sup>845</sup> Keza Robertson'a göre de, küreselleşme tamamıyla homojenleşmiş bir kültür meydana getirmez. Küreselleşme, problematik bir birleşme süreci sunar ve bu birleşmede, toplumsal ve kültürel farklar kendilerini net olarak vurgulayabilirler.<sup>846</sup>

---

<sup>843</sup> SARIBAY; s. 190.

<sup>844</sup> TOMLINSON; s. 25.

<sup>845</sup> SARIBAY; s. 190–191.

<sup>846</sup> TOMLINSON; s. 24–25, Benzer bir değerlendirme için bakınız: HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 106.

Üçüncü yorum, kültürel küreselleşme sayesinde insanların başkalarının sorunlarına karşı daha duyarlı ahlak anlayışının doğmasına ve dünya ölçeğinde bir dayanışma duygusunun gelişmesine dairdir. Başkalarının ne halde olduğuna dair sürekli malumat sahibi olmak, kültürel pratikleri değiştirdiği gibi ahlaki parametreleri de değiştirir. **“İnsanlar acı çekerken ahlaki masumiyetimizden emin olamayız”** der Bauman, çünkü “Bundan haberdar olmadığımız beyan edemeyiz, aynı zamanda acı çekenin kaderini değiştiremeyeceğimizi de söyleyemeyiz. Bizler tek tek fertler olabiliriz ancak hep birlikte bir şeyler yapabiliriz. Zira birliktelik bireylerden oluşur.”<sup>847</sup>

Bauman’a göre, haddizatında global bir siyaset ve global bir hukuk sağlanamadığından, global bir toplumdaki ve global bir kültürden söz etmenin imkânı yoktur. Fakat küreselleşme süreci, küresel ağın her çatlağını ve boşluğunu doldurmaya devam ediyor ve bu arada yerleşik kalıpların sorgulanmasına neden oluyor. Ahlakın bu sorgulamanın dışında bırakılması düşünülemez; ahlakın kalıpları da değişime uğruyor. Bauman’ın düşüncesinde; yarım yüzyıl önce Karl Jaspers yaptığı **“ahlaki suçluluk”** (başka insanların acı çekmesine direkt ve ya dolaylı sebep olmaktan kaynaklanan suçluluk duygusu ) ile **“manevi suçluluk”**(sebeplerimiz bile birileri açısından suçluluk duymamız) ayrımı, globalleşme ile anlamını yitirmiştir. Başkalarının muzdarip olduğu acılardan herkes an be an haberdar olduğundan, bu ıstırapların mesuliyeti de herkese aittir. Ve ancak duygularda ve eylemlerde gelişecek geniş çaplı bir dayanışma ile bu sorumluluğun altından kalkılabilir. John Donne’nin dediği gibi **“Çanların kimin için çaldığını sorma, onlar senin için çalıyor.”**<sup>848</sup>

(c) İkinci Dünya Savaşı’nın akabinde siyaset alanı genişledi ve BM, AET (daha sonra AT ve AB), NATO, Dünya Bankası, OECD; IMF ve WTO gibi uluslararası örgütler, siyasal alanın küreselleşmesini sağladılar. Çok sayıda devletin biraraya gelmesiyle kurulan bu örgütler, teoride devletlerin egemenlik haklarını ihlal

<sup>847</sup> BAUMAN, The Ethical Challenge of Globalization, [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ethical.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ethical.html)

<sup>848</sup> BAUMAN; The Ethical Challenge of Globalization, [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ethical.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ethical.html)

etmeden onlarla uyumlu faaliyette bulunmalarını mümkün kılan bir mekanizma sağladılar. Gerçekte ise kendi iradelerini, ulus-devletlere empoze etmeye muktedir hale geldiler.<sup>849</sup> Zaman içerisinde uluslararası örgütlerin sayısı sürekli arttı. 1951’de 123 olan uluslar arası teşkilat sayısı, 1972’de 280’e 1984’te ise 395’e ulaştı.<sup>850</sup>

Bilgi teknolojisinin dünya çapında bilgiye kolay ve ucuz bir şekilde ulaşılmasını sağlaması, bilginin idaresinde ve toplanmasında devlet tekeli kırılmış ve siyasal alana müdahil olmada uluslararası örgütlere ilave olarak, NGO/STK’ların etkisinin çoğalmasına neden oldu. Bugün için sayıları tam olarak bilinmeyen NGO’lar, siyaset değişikliğini organize etmede ve yürütmeye çok güçlü cihazlardır. Global sistemde bazı uluslar arası NGO’lar, birçok ulusal hükümetten daha etkin bir pozisyondadır. Öyle ki uluslar arası alanda faaliyet gösteren uluslararası kuruluşlar bazen BM’ye vekâleten ve ulus-devletleri ikame eder tarzda dünyanın çeşitli bölgelerinde görev almaktadırlar. Nitekim 1990’lar ortalarında dünyanın muhtelif bölgelerine yapılan gelişme/kalkınma yardımlarının %10’unundan fazlası NGO’lar eliyle dağıtılmıştır. Acil yardımın dağıtımına 10 kadar büyük NGO hâkim durumdadır.<sup>851</sup> NGO’lar 1992 yılında Rio de Janeiro’da yapılan Dünya Zirvesi’nde hükümetlerin sera gazlarını azaltmasını sağladılar. 1994’te Dünya Bankası’nın 50. kuruluş yıldönümü etkinliklerini baskı altına alıp, bankayı amaçları ve teknikleri konusunda tekrar düşünmeye zorladılar. Bu tür hareketlerin başarısının ardından NGO sayısı 6.000’den 26.000’e (ve hatta daha fazlasına) yükseldi. Ve tüm bunlar, son on-onbeş yıllık süre zarfında oldu. Dünya genelinde NGO’ların sayısı milyonları aştı; daha da önemlisi bu NGO’lar sadece politik organizasyonlarda değil, çeşitli alanlarda halka hizmet sunup başarı elde ettiler.<sup>852</sup>

---

<sup>849</sup> **HEYWOOD**; s. 202

<sup>850</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 356.

<sup>851</sup> **Mustafa ERDOĞAN**; “Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye”, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 57.

<sup>852</sup> **KETTLE**; <http://www.proquest.umi.com>



## B. GÖÇ

Küreselleşmenin ikinci önemli dinamiği, ülkeler arasındaki göçtür. Göç, yeni bir olgu değildir; eski dönemler de insanlar farklı sebeplerle buldukları diyarları terk edip başka coğrafyalara göç etmek zorunda kalmışlardır. Göç, öncelikle ekonomik bir zorunluluktur. Ekonomik faaliyetlerin mahallerinin sürekli kayması ile demografik normların eşitsiz dağılımı birleştiğinde, kaçınılmaz olarak belli tür işçilere yönelik arz ve taleplerde uyumsuzluk ortaya çıkar ve bu uyumsuzluğun mağdurları, hayatlarını idame ettirmek için göçerler.<sup>853</sup> Bunun gibi ülkeler arasında ve aynı ülke içerisinde bölgeler/şehirler arasındaki gelişmişlik farkı da, hemen her dönemde, gelişmemiş bölgelerden gelişmiş bölgelere doğru yoğun bir göç akımına neden olmuştur.<sup>854</sup>

Göç, ikinci olarak bir siyasal zorunluluktur. Tarih boyunca dünyanın birçok bölgesinde insanlara hoşgörü ve adaletle değil, hoşgörüsüzlük ve baskıyla hükmedildi. Özgürlüklerin rafa kaldırılıp insanların muhalif kimliklerinden veya etnik, dini ya da ırki özelliklerinden dolayı aşağılanıp çeşitli zorlamalara maruz kaldığı durumlarda, yeni bir hayat kurmak amacıyla göçmek bir mecburiyet halini alır. Saddam'ın kimyasal silahlarının gadrine uğrayan Kürtler, Miloseviç'in etnik temizleme ve soykırım politikalarının kurbanı olan Bosnalı Müslümanlar, Ruanda'da aşırı uç Hutuların (Interahamwe) körüklediği kabile savaşlarının kan gölünde boğulan Tutsiler ile ılımlı Hutular<sup>855</sup> ve dünyanın farklı bölgelerinde aynı kaderi paylaşan insanlar için göçmek, yaşamda kalmanın tek yoluydu.

<sup>853</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 124.

<sup>854</sup> TILLY; s. 92–93.

<sup>855</sup> Yakın dönemde insanlığın tanık olduğu en korkunç katliam Ruanda'da yaşandı. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kazanan Ruanda'da Hutu Özgürlük Hareketi (PARMEHUTU) iktidarı ele geçirdi. Hutu milliyetçisi bir politika izleyen PARMEHUTU tek parti yönetimi, Hutu milliyetçisi bir politika izledi. 1964 ve 1974'te pogrom adı verilen olaylarda birçok Tutsi öldürüldü ya da sürüldü; Tutsileri öldüren Hutular devlet tarafından korundu. Göstermelik bir iki olay dışında kimse yargılanıp cezalandırılmadı. Tutsilerin nüfusa oranları olan %9 oranı bütün ülkede üst limit olarak tanımlanarak Parlamento başta olmak üzere tüm kurum ve kuruluşlardaki eğitimli Tutsiler işten çıkarıldı ve sürgüne zorlandı.

20. yüzyılda gerek ekonomik ve siyasal yaşamdaki büyük çaplı alt-üst oluşlar (iki dünya savaşı, sömürgeciliğin tasfiyesi, soğuk savaş, ekonomik bunalımlar, sosyalist bloğun çöküşü, vb...) gerekse iletişim, ulaşım ve silah teknolojisinde yaşanan muazzam ilerlemeler nedeniyle, geçmiş dönemlere kıyasla çok daha büyük göç hareketlerine sahne oldu. Sanayi Devrimi'nin ertesinde fakir ülkelerden zenginleşen sanayi ülkelerine doğru, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra ise zulümden kaçmak ve çalışmak için yoğun bir göç yaşandı. 1993 yılı başlarında dünyadaki göçmen sayısı 42 milyon idi ve bu göçmenlerin % 63'ünün yer değiştirmelerinin sebebi, ülkelerindeki baskıdan kurtulmak ve etno-politik çatışmalardan

---

1980 yılına kadar komşu ülkelerdeki Tutsi nüfusu 500 binlere kadar ulaştı. Eğitimli ve kalifiye kişiler olmaları sebebiyle gittikleri ülkelerdeki önemli kadroları ele geçirerek ülkelerine dönüş için organize olmaya çalıştılar. Bu amaçla kurulan "Ruanda Yurtseverler Birliği" (RYB), hükümete baskı kurmaya çalıştı ancak politik bir çözüme varılamadı. Bunun üzerine Tutsiler, 1 Ocak 1990'da Uganda'daki kamplarından çıktılar ve bu tarihten 1992'ye kadar olan süreçte Ruanda'da bir iç savaş yaşandı. 1992 Ağustos'unda iç savaş geçici olarak durdurulsa da, aşırı uçtan Hutular bu soruna kalıcı bir çözüm bulmak için aldıkları kararı uygulamaya geçirdiler.

En ücra köylere kadar her yerde Interahamwe adı verilen yerel yarı-askeri örgütler kurularak Tutsiler ve ılımlı Hutular fişlendi. Ekonomisi silah alımına uygun olmayan bir ülke olduğundan Çin'e yüzbinlerce satır siparişi verildi. Satır verilemeyenlere ise, ucu sivri sopalar verilerek bunları yakında başlayacak olan "böcek" avında kullanmaları söylendi. Bütün bu hazırlıkların farkında olan Hutu hükümeti önlem olarak hiçbir şey yapmadı.

6 Nisan 1994'te tarihin gördüğü en kanlı katliamlardan biri, radyoda yapılan anonslarla başladı. O gün, bir Hutu olan devlet başkanının uçağı düşürüldü. Ülkede yaşanan kaostan faydalanan Interahamwe üyeleri ellerindeki listelere bakarak, eğitimli Tutsi ve ılımlı Hutular başta olmak üzere kıyıma başladılar. Yaklaşık 100 gün içinde 800 bin Tutsi ve ılımlı Hutu katledildi. 2 milyon Hutu, Tutsilerin ve RYB askerlerinin öç almasından çekindiği için komşu ülkelere mülteci olarak sığındı. Tüm devlet kurumları çöktü ve ekili alan kalmadı. Tüm politik ve ekonomik yardımlara rağmen Ruanda, yaşanan soykırımın etkilerinden kurtulamadı. Ülkenin yakınında meydana gelen Kongo savaşları sebebiyle ülkede ekonomik ve sosyal açıdan istenen ilerleme sağlanamadı. 1999'da katliamın ardından yapılan ilk seçim de politik istikrar sağlanamadı. 31 Mart 2005'te Interahamwe'nin ardından kurulan Demokratik ve Özgürlükçü Ruanda Güçleri, soykırımı kınayarak iç savaşa son verdiğini açıkladı. [http://tr.wikipedia.org/wiki/Ruanda\\_Soyk%C4%B1r%C4%B1m%C4%B1](http://tr.wikipedia.org/wiki/Ruanda_Soyk%C4%B1r%C4%B1m%C4%B1)

uzaklaşmaktı.<sup>856</sup> Bu nedenle Kymlicka, 20. yüzyılı “göç çağı” olarak tanımlar.<sup>857</sup> Göç yüzyılında göç, artık hem daha fazladır hem de daha az kontrol altında tutulabilmektedir. Ülkelerindeki kötü ekonomik ve siyasal koşullar nedeniyle ülkelerini terke zorlanan insanlar, Güneyden Kuzeye ve Doğudan Batıya bir hattı izleyerek göçtüler ve gelişmiş toplumlarda ciddi bir sayıya ulaştılar.

Göç, gerek göç alan gerek göç veren ülkelerde önemli problemlerin varlığına işaret eder. Yoğun göç hali, göç veren ülkelerin ekonomik ve siyasal açıdan başarısız olduğunun tescilidir. İnsanlar kendilerini siyasal açıdan bir güvende hissetmedikleri ve ekonomik bir gelecek görmedikleri için ülkelerini bırakıp gitmektedirler. Bu durum, göç veren ülkenin sistemsel bir kriz içinde olduğunun somut bir göstergesidir. Göç alan ülkeler açısından temel sorun; göçmenlerin içinde buldukları –ve bazı yerlerde gayri-insani raddeye varan- olumsuz koşullardır. Başlangıçta gelişmiş toplumların düşük ücretli işçi ihtiyacını karşılayan göçmenler zamanla artmaya başladılar. Zira göçmenlerin önemli bir oranında, göçtükleri yerde kalma, oraya yerleşme eğilimi vardı.<sup>858</sup> Bu durum, göç alan ülkelerin etnik ve milli dokularını değiştirmeye başladı; nüfusun homojen olma ihtimalini ortadan kaldırdı.

Bugün artık dünya üzerinde hiçbir ülke, demografik açıdan “saf/arı” olduğunu iddia etmek şansına sahip değildir. Sayıları sürekli büyüyen göçmenlerin toplumsal tanınma ve topluma katılma talepleri, her ülkenin siyasal, ekonomik ve kültürel anlayışlarında ciddi sarsılmalar meydana getirdi. Siyasal açıdan sorun; göçmenlerin siyasal sürece katılım ve toplumsal yaşama entegrasyon biçimlerinin belirlenmesidir. Ekonomik açıdan sorun, göç edenlerin dezavantajlı konumlarının düzeltilmesi için onlara pozitif olanaklar tanınıp tanınmayacağı ve eğer tanınacaksa bunun nasıl yapılacağıdır. Kültürel açıdan sorun; göçmenlerin varlığının “ulus” olma

---

<sup>856</sup> T.R. Gurr- B. Harf, *Ethnic Conflicts in World Politics*, 1994, Oxford, s. 6-7’den aktaran: **BALI**, s. 16–17.

<sup>857</sup> **Will KYMLICKA; Çokkültürlü Yurttaşlık/Azınlık Haklarının Liberal Teorisi**, Çeviri: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998, İstanbul, s. 292.

<sup>858</sup> **WALLERSTEIN**; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 125.

duygusunu potansiyel olarak tehdit etmesi karşısında bu tehlikenin nasıl bertaraf edileceğidir. Tüm bunlar, göçün hem küreselleşmeyi hızlandıran bir dinamik olduğunu, hem de bizatihi göçün bir küresel sorun haline geldiğini gösterir. Nitekim göçün hem ülke içindeki ve ülkeler arasındaki siyaseti belirleyici bir konuma gelmesinden ötürü, 90'lı yıllardan sonra göçün sebepleri ve göçmenlerin ayırt edici özellikleri üstüne yapılan soruşturmalar giderek çoğaldı.<sup>859</sup>

### C. GLOBAL TEHDİTLER

Küreselleşmenin üçüncü dinamiği, çağın en acil sorunlarının bütün ulusları ilgilendiren küresel sorunlar niteliğini taşımasıdır. Bu sorunların başında Cooper'ın **“tarihin iki büyük yıkım aracı”** olarak nitelediği **“anarşi ve terör”** gelir. Yıkıma gerekçe hazırlamak için geçmiş yüzyıllardan bugüne yeteri kadar milliyetçi, ideolojik ve dini fanatizm mirası bırakılmıştır. Kitle imha silahlarının yayılmasıyla birlikte bu miras daha efektif bir tarzda kullanılmaya ve ulus-devletlerin bütün güvenlik duvarlarını yıkmaya başladı. Zira kitle imha silahlarının yayılması, gücün –başta gelişmiş ve demokratik olanları olmak üzere- devletlerden alınıp yeniden dağıtılmasını sağladı. “Dramatik olan, gücün devletin kendisinden uzaklaşarak bireylerin, terörist ya da suçluların eline geçebilecek olmasıdır. Eğer dağılım bu yönde olursa kontrolü kaybeden yalnızca Batılı devletler değil, dünyada düzenden yana olanlara olacaktır.”<sup>860</sup>

Geçmişte de devletler, kendilerine yönelik teröristik eylemlerle karşı karşıya kalıyorlardı. Devlet, genellikle belli bir büyüklüğe sahip olan ve kimlerden oluştuğu belirlenebilen grupların düzene karşı hareketlerinin önünü yönetime yeterli ve geniş çapta askeri destek sağlamakla kesebiliyordu. Fakat şimdiki durum farklıdır. Bundan böyle eskisine oranla çok daha küçük ve dar gruplar, daha önceleri sadece devlete bağlı orduların veya belli başlı devrimci akımların başarabileceği ölçüde zarara yol

---

<sup>859</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 446.

<sup>860</sup> COOPER; s. 10.

açma kapasitesine sahiptirler. “Ciddi bir terörist saldırı, belki, yeterince itaatkâr, cesur ve işin ehli ( ya da alternatif olarak fanatik, delice gözü kara ve şanslı) yaklaşık 60 kişi tarafından düzenlenebilir.” Mesela elinde kirli bomba (içinde radyasyon maddesi ya da biyolojik silah) bulunan birkaç fanatik, önceki dönemlerde hayal dahi edilemeyecek ölümlere yol açabilir; Japon Aum Shinrikyo tarikatının Tokyo Metrosu’na sârin gazıyla saldırı düzenleme girişimi başarısızlıkla sonuçlandı, ama müritlerden biri eninde sonunda dünyanın bir yerinde bunu başarabilir. “Kölelikten kurtuluş, çeşitlilik, küresel iletişim –zenginlik ve yaratıcı bir çağ vaat eden her şey-devletlerin şiddet eylemleri karşısında kontrolü ve insanların geleceklerinin kontrolünü kaybettikleri bir kâbusu beraberinde getirebilir. Medeniyet ve düzen, şiddetin kontrolüne dayalıdır; eğer kontrol yoksa düzen ve medeniyet de yoktur.”<sup>861</sup>

Elbette ki, global tehditler sadece terörün alan genişletmesiyle güvenliğin zayıflamasından ibaret değildir. Bunun yanında ekolojik felaket tehdidi, finansal spekülasyonun denetlenmesi, 3. Dünya ülkelerinin borçları ve benzeri sorunlar küresel sorunlardır ve bir çözüme kavuşturulabilmeleri için küresel bir perspektife ihtiyaç vardır.<sup>862</sup> Daha açık bir ifadeyle küreselleşme; sermaye ve üretimin tüm dünyayı içine alacak şekilde giderek büyüüp genişlemesi, çok-uluslu şirketlerin endüstriyel ve finansal planlarını tüm küreye yaymaları, iletişim ve ulaşımda meydana gelen büyük değişim gibi nesnel gerçekler üzerinden yol alır. Bu nesnel gerçeklere eşlik eden işsizlik, yoksulluk, çevrenin tahribi, mafyalaşma gibi sorunların da artık münhasıran ulusal sınırlar içinde ele alınıp çözümlenmeleri imkânsızdır.<sup>863</sup> Hiçbir ülke, ne kadar güçlü olursa olsun, kendi vatandaşlarının da yaşam şartlarını direkt etkileyen bu sorunları tek başına çözebilme yeteneğine ve kudretine sahip değildir. Dolayısıyla bu nevi küresel sorunlarla başa çıkılabilmesi, küresel çözümler üretmekle mümkün olabilir. Bu durum, uluslar ve devletler arasında bir işbirliğini yapılmasını zorunlu kıldı ve küreselleşmenin etki alanını da genişletti.

---

<sup>861</sup> **COOPER**; s. 11.

<sup>862</sup> **Michael LÖWY**; “Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Küreselleşme, Enternasyonalizm”, Çeviri: Asena Günal, Birikim, Sayı 156, Nisan 2002, s. 71.

<sup>863</sup> **Mithat SANCAR**; “Global Sivil Toplum mu?”, Birikim, Sayı 130, Şubat 2000, s. 25.

## V. KÜRESELLEŞMENİN ALEYHTARI VEYA LEHDARI OLMAK

Hâlihazırda devlet/toplum yapılarını derinden etkilemesi ve muhtemelen gelecekte de etkileyecek olması nedeniyle küreselleşme olgusuna farklı tepkiler verilmiştir. Bu tepkiler çok genel olarak iki başlık altında toplanabilir: Küreselleşmeye karşı durmak ve küreselleşmeye taraftar olmak. Birçok hükümet ve merkezdeki siyasal partiler küreselleşen ekonomiden yararlanmak üzere kendilerine yeni bir pozisyon alırken, gelişmekte olan ülkelerde ise küreselleşme karşıtı bir cereyan doğdu. Küreselleşme üzerine olan bu bölünme bazı yönlerden kapitalizm ile sosyalizm arasındaki ideolojik çatışma üzerine temellenen daha geleneksel sol-sağ bölünmelerin yerini aldı. Nitekim sağdan-soldan bazı yazarlar, bu küreselleşme karşıtı veya taraftarı karşıtlığının daha bildik ve eski ideolojik bölünmenin yeni bir şekli olduğunu savunurlar. Buna göre kimi zaman küreselci (globalist) olarak adlandırılan küreselleşme taraftarları, genellikle kapitalizmin genel refah ve artan fırsatlar yaratma eğiliminde olduğunu ve bu nedenle küresel kapitalizmin bu faydadan daha fazla ülkede daha fazla sayıda insanın yararlanmasını sağlayacağını ileri sürerler. Buna karşılık küreselleşme karşıtları ise, kapitalizmi eşitsizlik ve sömürü ile ilintilendirip, küreselleşen kapitalizmin de sadece yeni yoksulluk ve adaletsizlik türleri yaratacağını iddia ederler.<sup>864</sup>

### A. KÜRESELLEŞME ALEYHTARLARININ ARGÜMANLARI

Küreselleşme muhaliflerinin eleştirileri dört başlık altında incelenebilir:

(a) Küreselleşmeye yönelik en önemli eleştiri, küreselleşmeyle uygulamaya geçirilen neo-liberal politikaların dünya sathında genel bir yoksullaşmaya neden olduğu ve insanların ekonomik sıkıntılarını her geçen gün artıracığı iddiasıdır. Küreselleşmenin fakirliğe sebep olduğunu savunanlara göre yeni küresel ekonomi, aktörleri bankalar, büyük şirketler fon yöneticileri ve onların yanı sıra milyonlarca olan ve telaffuzu bile zor miktarlardaki sermayeyi dünyanın bir ucundan diğerine bir

---

<sup>864</sup> HEYWOOD, s. 202.

tek tuşla aktaran bir oyundur.<sup>865</sup> Bu oyundaki ekonomik etkinliklerin % 70'i spekülasyondur ve “servetlere servet katılan ve başka hiçbir şey üretilmeyen penceresiz odalarda gerçekleşir.” Küreselleşme uluslararası finans sektörlerini aşırı şekilde büyütür ama salt bununla yetinmez. Bununla birlikte bu sektörlerle müthiş bir bilgi girdisi sağlayarak, onlara kısa vadeli karar alma ve spekülasyonlara yaratmada büyük bir güç kazandırır.<sup>866</sup>

Spekülasyonlardan bir taraf kazanırken, diğer taraf kaybeder. Kazananlar değişmez bir şekilde çok-uluslu şirketler ve genellikle ileri derecede sanayileşmiş devletlerdir. Kaybedenler ise, ücretlerin düşük olduğu ve üretimin giderek ülke ihtiyaçlarından çok küresel pazarların ihtiyaçlarına göre biçimlendiği gelişmekte olan ülkelerdir. 1980 ve 1990'lar boyunca küreselleşme ve teknolojik gelişme sayesinde Amerika ve Avrupa ekonomileri belirgin ve istikrarlı bir şekilde güçlenirken, dünyanın en fakir bölgelerinde –özellikle halkın % 40'ının yoksulluk sınır altında yaşadığı Afrika'nın Sahara çölünün güneyinde kalan kısmında, mutlak yaşam standartları düşmüştür.<sup>867</sup> Küresel ekonomi; karın büyük bir bölümünü çok uluslu şirketlere ve dolayısıyla gelişmiş ülkelere aktarmak üzere dizayn edilmiş bir ekonomidir; bu nedenle yalnızca zaten müreffeh olan birkaç ülkenin yararına işler ve gelir dağılımı arasındaki uçurumları ve eşitsizlikleri artırarak yoksulluğun kurumsallaşmasına neden olur.<sup>868</sup>

(b) Küreselleşmenin karşıtlığı merkezinde yer alan bir diğer argümana göre; küreselleşme, “sosyal devlet”i tahrip ve tasfiye etmektedir. Küreselleşme karşıtları, dünya pazarının ve global sermayenin rekabetçi ortamına açılan ulusal bir ekonomide krizlerin yaşanmasının kaçınılmaz olduğunu belirtirler. Çünkü mali piyasaların dış dünyaya açılmasıyla birlikte ulusal piyasalar ile uluslar arası piyasalar

---

<sup>865</sup> GIDDENS; *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, 22.

<sup>866</sup> İbrahim SARITAŞ; “Küreselleşme”, (b.y: Feodaliteden Küreselleşmeye, Editör: Tevfik Erdem), Lotus Yayınları, 2006, Ankara, s.405

<sup>867</sup> HEYWOOD; s. 204–205.

<sup>868</sup> SARITAŞ; *Küreselleşme*, s. 405–406.

arasında sıkı bir bağımlılık ilişkisi tesis edilir. “Ancak bağımlılık genelde güçlünün lehine, zayıfın aleyhine işleyen bir ilişki türü olduğu için, mali bağımlılık ülke ekonomilerini krizden krize sürükleyebilmektedir. 1990’larda uluslar arası düzeyde peş peşe gelen mali krizler, konunun ne denli ciddi ve tehlikeli olduğunu ortaya koymaktadır.”<sup>869</sup> Krize düşen ülke ekonomilerin ise ilk yaptığı şey, sosyal yükümlülüklerini azaltmaktır. Bu bağlamda, son 20–25 yıldır dünya çapında uygulanan ve ekonomide klasik liberal ilkelere yeniden bir geri dönüşü ve piyasa ekonomisinin evrenselleştirilmesini amaç edinen küreselleşme “**yeni bir yoksullaştırma ve mülksüzleştirme sürecidir.**”<sup>870</sup> Küreselleşme yoksulluğu derinleştirdiği için bu süreçte yoksulları kontrol altında tutmanın önemi artar. Zaten küreselleşmenin prensipleri doğrultusunda ulus-devletlerin çeşitli reformlara tabi tutulmasının sebebi de, yoksulların ve dışlanmışların denetim altına alınmasıdır.

(c) Küreselleşmeye muhalif olanlara göre; küreselleşme, demokrasiyi zayıflatır. Küreselleşmenin en azından iki yönden demokrasiyi güçten düşürdüğü düşünülebilir: Öncelikle, küreselleşme ekonomik gücü çok-uluslu şirketlerin elinde topladığı oranda siyasal gücü de onların denetimine verir. Şu anda dünya pazarlarının çoğunu kontrol altında tutan çok-uluslu şirketler birden fazla devlette çıktı üreten işletmelerdir. Bu şirketlerden biri olan General Motors’un yıllık geliri; İrlanda, Yeni, Zelanda, Uruguay, Sri Lanka, Kenya Namibya, Nikaragua ve Çad’ın milli gelirlerinin toplamına eşittir. Böylesine bir ekonomik ve finansal güce sahip olan çok-uluslu şirketler, sermaye ve üretimi dünyanın bir başka yerine taşıyabilirler. Bu yetenekleri onlara ulusal hükümetler karşısında kesin bir avantaj sağlar ve onların demokratik kontrolden kaçmalarını mümkün kılar.<sup>871</sup>

Demokrasiyi tehdit altına sokan diğer yön; ekonomik küreselleşmenin hızının siyasal küreselleşmenin hızından çok daha fazla olmasıdır. Ekonomik faaliyetlerde

---

<sup>869</sup> **Duygu B. SEZER**; “Uluslararası İlişkilerde Hukuk ve Gerçek: Kavramsal Bir Çözümleme”, (b.y: İnsan Hakları ve Güvenlik), TBB Yayını, 2001, Ankara, s. 52.

<sup>870</sup> **ÖZDEK**; s. 22–23.

<sup>871</sup> **HEYWOOD**; s. 206–207.



ulusal sınırlara gittikçe daha az önem atfedilirken, siyaset halen bu sınırların içinde yapılır haldedir. Varolan uluslar arası örgütler de küresel kapitalizmi hesap vermeye zorlamayacak kadar zayıftır.<sup>872</sup> Bu nedenlerden ötürü, küreselleşme karşıtları, küreselleşmenin dünya üzerinde demokratik değerlerin yayılmasını sağladığına yönelik iddiaları bir yanılsama/kandırmaca olarak değerlendirirler. Onlara göre, küreselleşme politikalarının dünyanın büyük bir kısmına gerçek demokrasiyi getirmekten uzaktır. Küreselleşmenin dayattığı **“düşük yoğunluklu bir demokrasidir.”** Bu model, 3. Dünya'nın “istikrarsız temsili demokratik” sistemleri ile askeri diktatörlükler arasında **“bir ara konak”** olarak tasarlanmıştır. Amacı demokrasiyi bir müdahale aracı biçiminde kullanıp, ileri reformların ve devrimci değişimlerin önünü kapatmaktır.

Bu sözüm ona demokratik model, küreselleşmenin ekonomik ve toplumsal uyum politikalarını gerçekleştirmek amacıyla halk güçlerini etkisiz bırakır ve statükoyu meşrulaştırır.<sup>873</sup> Bunu yapabilmesi için bu rejimin kuvvetli bir orduya gereksinimi vardır. Bu nedenle bu yeni demokratik dış görünüşün arkasında “askeri erk yerli yerinde durduğu gibi... aşırı servet yoğunlaşması ve sefalet de yerli yerinde duruyor.”<sup>874</sup>

(d) Küreselleşme; risk, belirsizlik ve istikrarsızlık eğilimlerini içkin olarak taşıdığı yönündeki eleştirilere de muhatap olur. Aleyhtarları küreselleşmeyi üç derin risk ve belirsizlikle ilişkilendirirler: İlk belirsizlik nedeni; ekonomik kararların artan bir şekilde istikrarsız olan küresel finans piyasalarından etkilenmesidir. “Şirketlerin, endüstrilerin, ulusal ekonomilerin ve dünya bölgelerinin kaderi finans piyasalarının kaprislerine tabidir. İkinci belirsizlik kaynağı, Ulrich Beck'in **“risk toplumu”** fikrinde özetlenir. Risk toplumu, yükselen bireyciliğin karşısında yerleşik kurumların, cemaatlerin ve geleneksel değerlerin zayıflamasıyla tasvir edilir. Bu risk toplumunda, tüm sabit değerlerin altı oyulduğundan insanların temel değerleri ve

<sup>872</sup> HEYWOOD; s. 207.

<sup>873</sup> GILLS/RACOMARA/WILSON; s. 15.

<sup>874</sup> GILLS/RACOMARA/WILSON; s. 15–16.

hatta kimlik duyguları sorgulanır hale gelir. Belirsizliğin üçüncü sebebi ise, küreselleşmenin çevreyi yok edecek ve bir çevre krizine yol açacak bir potansiyelinin olmasıdır. Buna göre küreselleşme; büyük ölçekli üretim, sermaye birikimi ve amansız bir büyüme ile tarif edilen sanayileşmenin genişlemesinden ibarettir. Sanayicilik, maddeciliği yayarak, bilim ve teknolojiye olan mutlak imanı pekiştirerek insani değerleri zayıflatır ve ekolojik duyarlılıkları öldürür.<sup>875</sup>

Küreselleşme, belirsizlik ve istikrarsızlıkla örülü olduğu içindir ki, aleyhtarlarının indinde, bu sürecin politikalarının görünür bir gelecekte dünya ekonomisinde anlamlı bir iyileşme yaratmasının ihtimali yoktur. Aksine dünya ekonomisinin hem kısa vadede, hem de orta ve uzun vadede giderek kötüleşmesi daha büyük bir olasılıktır.<sup>876</sup> Bu durumda yapılması gereken, bir an önce bu politikaları terk etmek, “ulusal egemenlik”, “ulusal sanayi” ve “ulus-devlet” adına küreselleşmeye karşı çıkmaktır. “Ulusal ve popüler bir yanıt seçeneği sadece rakipsiz değil, ayı zamanda bugün geçmiştekenden daha elzemdir.”<sup>877</sup>

## B. KÜRESELLEŞME TARAFTARLARININ ARGÜMANLARI

Küreselleşmenin savunusunu yapanlar, küreselleşme karşıtlığının özünde “pazar karşıtlığı” olduğunu belirtirler. Nitekim Barry’ye göre; küreselleşmeye muhalif olanların “pazar karşıtı doğmalardan başka fikri mühimmatları yoktur.”<sup>878</sup> Serbest piyasa karşıtı doğmaların en önemlisi; küreselleşen kapitalist ekonomik modelin yoksulluğu derinleştirip evrensel hale getirdiğidir. Bu iddianın sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi için, nüfus değişimlerini de dikkate alan kişi başına düşen gelirlerdeki büyüme oranlarına bakılması gerekir. UNDP verilerine göre; 1965–1998

---

<sup>875</sup> HEYWOOD; s. 205–206.

<sup>876</sup> André Gunner FRANK; “Demokratik Olmayan Bir Piyasada Piyasa Demokrasisi”, (b.y: Düşük Yoğunlu Demokrasi, y.h: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul, s. 64.

<sup>877</sup> AMIN; s. 80.

<sup>878</sup> BARRY; The Promise of Globalisation, s. 11.

yılları arasında dünya yurttaşının ortalama geliri sabit fiyatlarla düzeltilmiş satın alma gücüne göre hemen hemen ikiye katlanarak 2.497 dolardan 4.839 dolara çıkmıştır. Bu yükseliş, salt ileri derecede sanayileşmiş ülkelere özgü değildir. Anılan dönemde dünya nüfusunsun en zengin beşte biri kendi ortalama gelirini 8.513 dolardan 14.623 dolara –yani % 75 oranında- yükseltirken; dünya nüfusunun en fakir beşte biri ise 551 dolardan 1.137 dolara- yani iki katından fazlasına- yükseltmiştir.<sup>879</sup> Dünya Bankası verilerine göre; 1970–1998 yılları arasındaki yaklaşık otuz yıllık dönemde kişi başına düşen gelirden ortalama yıllık büyüme oranları, bölgesel olarak en yüksek düzeyde sırasıyla Doğu Asya’da ve yeni sanayileşmiş ülkelerde %5,6, Güney Asya’da %2,5, gelişmiş ülkelerde %2,2, Ortadoğu ve Avrupa’da %0,9 düzeyinde gerçekleşmiştir.<sup>880</sup>

Bu ekonomik büyüme, fakirlik cenderesindeki insanların sayısının azalttı. Mutlak fakirlik, bir şahsın günde bir dolardan az gelire sahip olmasını deyimler. 1820’de dünya nüfusunun % 85’i –bugünkü alım gücüne dönüştürülmüş rakamlarla- günde bir dolarla geçinmekteydi. Bu rakam 1950’de % 50’nin biraz altına, 1980’de ise % 31’e, 1980’den bu yana ise % 20’ye düştü. Son yirmi yıldaki düşüşü eşsiz kılan özellik; dünya tarihinde ilk kez yoksulların sayısının sadece oran olarak değil, aynı zamanda **mutlak rakam** olarak da azalmasıdır. Son yirmi yılda dünya nüfusu 1.5 milyar artmış olmasına rağmen, mutlak yoksulluk sınırında olan insanların sayısı 200 milyondur. Bu durum ekonomik büyümenin sonucudur. Fakirlikle en etkili mücadele, zenginliğin en hızlı büyüdüğü yerlerde oldu. Doğu Asya’da mutlak fakirlik % 15’ten % 9’un biraz üstüne, Çin’de % 32’den % 17’ye düştü. 1975’te, on Asya ülkesinden altısı mutlak fakir statüsünde iken, bu sayı bugün ikiye düşmüştür.<sup>881</sup>

---

<sup>879</sup> **Johan NORBERG; Küresel Kapitalizmi Savunmak**, Çeviri: Mustafa Acar-Metin Toprak vd., Liberte Yayınları, 2003, Ankara, s. 32.

<sup>880</sup> **Metin TOPRAK/Ömer DEMİR**; “Özgürlük, Ekonomik Gelişme ve Küreselleşme, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 136–137.

<sup>881</sup> **NORBERG**; s. 33.

Küreselleşmenin etkisini göstermeye başladığı dönemlerde, düşük ve orta gelirli ülkelerde yoksulluk sınırında yaşayan nüfusun oranında, ümit verici düşüşler yaşandı. 1987–1998 yılları arasındaki verilere göre; gün başına 1 dolar gelire sahip nüfus oranı 1987’de düşük gelirli ülkelerde %40, orta gelirli ülkelerde %11 iken, bu oranlar 1998’de sırasıyla %36’ya ve %9’ geriledi. Yine gün başına günde 2 doların altında gelire sahip nüfus oranı 1987’de düşük gelirli ülkelerde %80, orta gelirli ülkelerde %35 iken, 1998 yılında söz konusu oranlar %72 ve %28 olarak gerçekleşti.<sup>882</sup>

UNDY’ye göre, genel olarak dünya fakirliği son 50 yılda, ondan önceki 500 yıldan daha fazla azalmış<sup>883</sup>, yoksulluğun bu şekilde hafifletilmesi de, hayatın hemen her alanında olumlu gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Örneğin ekonominin büyümesine paralel olarak yaşam şartlarının iyileşmesi, beslenme alışkanlıklarının gelişmesi ve bakım olanaklarının artmasıyla birlikte sağlık alanında önemli ilerlemeler yaşandı. 1980’de en fakir ülkelerde 1000 kişiye 0.6 doktor düşerken, bugün bu rakam 1.0’ yükselmiştir. Yoksulların yaşam koşullarının en güvenilir göstergesi olan çocuk ölümleridir ve kalkınmakta olan ülkelerde buna ilişkin rakamlarda belirgin bir azalma görülmüştür. 1950’de yeni doğanların %18’i – yaklaşık beşte biri- hemen ölüyor; bu rakam 1976’da % 11’e, 1995’de % 6’a düştü. Sadece son otuz yılda ölüm oranlarında yarıya yakın -1970’de 1000 doğumdan 107’den, 1998’de 1000 doğumdan 59’a- bir azalma kaydedildi.<sup>884</sup>

İnsanların daha iyi sağlık koşullarında yaşaması, kısmen açlığın azaltılmasıyla da ilgilidir. FAO’nun donelerine göre; 1960’ta kalkınmakta olan ülkelerde 960 milyon insan yetersiz beslenirken; bu rakam 1991’de 830’a, 1996’da 790’a düştü. Otuz yıl önce kalkınmakta olan ülkelerde nüfusun % 37’si açlıkla pençeleşirken, bugünkü oran % 18’dir. Sadece 30 yıl içinde dünyadaki açlık oranı yarı nispetinde inmiştir ve 2010 yılına kadar bu oranın % 12’ye kadar gerileyeceği

---

<sup>882</sup> **TOPRAK/DEMİR**; s. 138–139.

<sup>883</sup> **NORBERG**; s. 32.

<sup>884</sup> **NORBERG**; s. 36.

umulmaktadır. 1990'larda dünya nüfusu 800 milyon artarken, açlık sınırındaki insanların sayısı her yıl ortalama 6 milyon azalmıştır. Toplumsal dönüşümlerin en hızlı değiştiği Doğu ve Güneydoğu Asya'da 1970'den beri açlık sınırındakilerin oranı % 43'ten % 13'e düşmüştür. Bu oran Latin Amerika'da % 19'dan %11'e, Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da % 25'ten % 9'a, Güney Asya'da % 33'den % 23'e düşmüştür.<sup>885</sup>

Eğitim düzeyinde de gözle görülür iyileşmeler vardır. İlköğretime katılım tüm dünyada % 100'e yaklaşmıştır. Büyük istisna Sahra güneyi Afrika'dır ama orada bile bu oran % 75'e yükselmiştir. Daha ileri düzeyde eğitime katılım 1960'da % 27, 1995'te ise % 67'dir. Bu dönem boyunca okula gitmesine izin verilen çocuk oranı % 80'e yükselmiştir. Dünya üzerinde yaklaşık 900 milyon okuma yazma bilmeyen yetişkin vardır. Bu çok büyük bir rakamdır ama bunda da büyük bir düşüş – kalkınmakta olan ülkelerin 1950'lerin nüfusunun % 70'inden bugünkü nüfusunun % 25 ile 30'u arasına inen bir düşüş- söz konusudur. Okuryazarlığın hızla yayılması, en iyi, farklı kuşakların okuryazarlık oranlarının incelenmesinden çıkarılabilir; zira genç nüfus dikkate alındığında okuma yazma bilmemenin hızla ortadan kalktığı görülebilir. UNESCO'nun rakamlarına göre; gelişmekte olan ülkelerde 1926 doğumlu olanların % 75'i, 1948 doğumluların % 52'si okuma yazma bilmezken, 1970 doğumlularda bu oran % 20'ye gerilemiştir.<sup>886</sup>

Tüm bu rakamlar, yoksulluk ve açlıkla mücadelede sona gelindiği manasına gelmiyor elbette. Son 10 yılda en yoksul gruba dâhil olan insanların sayısında %10'a yakın bir düşüş sağlandı, son 30 yılda en önemli yoksulluk sorunu açlık yarı yarıya azaltıldı, son 50 yılda kalkınmakta olan ülkelerde yiyecek üretimi üç kat artıp fiyatlarda aynı oranda indi ama halen bu ülkelerin nüfusun %18'inin asgari beslenme sorunu yaşamaya devam ettiğini belirtmek gerekir. Çocuk ölüm oranlarının sayısında üçte ikilik bir düşüş gerçekleşti ama hala en yoksul ülkelerde her 5 çocuktan birinin ne yazık ki 5 yaşına erişemediğini hatırd tutmak icap eder. Dolayısıyla sorunlar

---

<sup>885</sup> NORBERG; s. 37.

<sup>886</sup> NORBERG; s. 42–43.

varlığını devam ettiriyor; fakat bu sorunlara karşı mücadelede tedrici bir ilerlemenin varlığı da yadsınamaz. Geçmiş deneyimler ve ekonominin geleceğine tutulan projeksiyonlar temel alındığında, yoksulluğu yenmede en işlevsel çözümün, ekonomik özgürlük olduğu görülebilir. Nitekim **Toprak-Demir'in** verdiği rakamlar bu gerçeği daha da belirginleştirir:

\* Dünya Bankası'nın 1999 kalkınma göstergelerine göre; ekonomik özgürlüğün fazla olduğu ülkelerde refah yüksek, düşük olduğu ülkelerde ise paralel olarak düşüktür. 2001 yılında ekonomik özgürlük endeksi hesaplanan 123 ülke içerisinde ekonomik özgürlük ve gelir düzeyinin birbiriyle ilişkisine bakıldığında, yüksek bir doğrusal korelasyon göze çarpmaktadır. En baskıcı ülkelerde gelir düzeyi en düşükken, en zengin ülkelerin özgürlük düzeyleri de en yüksektir.

\* Ekonomik olarak en baskıcı ülkelerde, ekonomik büyüme oranı da en düşük düzeydedir. 1990'dan bu yana ekonomik büyüme oranları, özgürlük düzeyiyle negatif yönde güçlü bir korelasyona sahiptir. Aynı şekilde ekonomik özgürlüğü en fazla olan ülkelerde yozlaşma en düşük, özgürlüğün en az olduğu ülkelerde ise yozlaşma en yüksek düzeylerde dir.

\* Ekonomik özgürlük endeksi ile birlikte düşünüldüğünde, ekonomik özgürlüğün en düşük olduğu ülkelerde, yoksulluk endeksi en yüksek değerini, ekonomik özgürlüğün en yüksek olduğu yerlerde ise yoksulluk endeksi en düşük değerini almaktadır. Her iki endeks arasında güçlü bir negatif korelasyon mevcuttur.<sup>887</sup>

(b) Küreselleşmenin yanında yer alanlarca, “küreselleşmeyle gelir dağılımı arasında sistematik bir ilişkinin bulunduğu ve küreselleşme politikalarını uygulayan ülkelerde gelir dağılımının bozulduğu”na dair eleştiriye iki şekilde yanıt verilir: İlkin,

---

<sup>887</sup> Rakamlar ve tablolar için bakınız: **TOPRAK/DEMİR**, s. 125–128.

küreselleşme taraftarları fakirliğin mutlaka önlenmesi gerektiğini belirtirken, eşitsizlik için böyle bir vurgu yapmazlar. Bir toplumsal yapılanmada bireyler arasında ekonomik düzeyde farklılıklar olması değildir. Bunda şaşacak bir şey yoktur; asıl şaşılması gereken, herkesin ekonomik olarak eşitlemeye çalışmaktır. Mutlak bir eşitliği öngören bir düşünce, uygulanabilirlik yeteneğine sahip değildir. Zaten bu düşünceyi hayata geçirme teşebbüslerinin tamamı da büyük başarısızlıklarla neticelenmiştir. Bu itibarla ekonomik eşitlik tartışması yapmak abesle iştigaldir; yoksulluk kötüdür ama eşitsizlik öyle değildir. Goklany'e göre, bir ekonomide temel sorun, bireyler arasında gelir farklarının büyüüp büyümediği değildir. Üzerinde odaklanılması gereken asıl konu; küreselleşme sürecinin refah düzeyini artırıp artırmadığı, bundan da ziyade refah düzeyindeki eşitsizlik artıyor olsa bile, zenginlerin durumundaki iyileşmenin yoksulların daha da yoksullaşması pahasına olup olmadığıdır.<sup>888</sup>

İkinci olarak, küreselleşme politikalarına açık olan ülkelerde gelir eşitsizliğinin arttığına dair iddianın, kategorik olarak gerçeği yansıtmadığı belirtilir. Foreign Policy Magazine Eylül 2001 sayısındaki “Küreselleşmeyi Ölçmek” başlıklı bir araştırmasında, söz konusu iddianın, konunun yalınlığı içerisinde düşünüldüğünde incelikli olmakla birlikte çok sayıda diğer önemli faktörü görmezden geldiği için eleştiriye açık olduğunu ifade edildi. Buna göre; bir ekonomin içindeki gelir eşitsizlikleri, o ekonominin küreselleşmesinden veya ticari özgürleşmeye verdiği önemden çok- tarihi, ekonomik gelişimi, ücret ve gelir kontrolleri, refah ve eğitim programlarıyla ilgili olabilir. Nitekim araştırmanın elde ettiği deneysel veriler de, gelir eşitsizliği ve küreselleşmenin arasındaki bağlantının, küreselleşme karşıtlarının tasvir ettiğinden çok daha farklı ortaya koydu.

Küreselleşme seviyeleri yüksek gelişmekte olan ülkeler (Polonya, İsrail, Macaristan ve Çek Cumhuriyeti gibi), Küreselleşme İndeksi'nin alt sıralarında yer alan ülkelere göre (Rusya, Çin, Arjantin) çok daha fazla eşitlikçi bir gelir dağılımına

---

<sup>888</sup> SARITAŞ; Küreselleşme, s. 409.

sahiptir. Bazı istisnalar yok değildir; örneğin Malezya, Polonya'ya oranla daha fazla küreselleşmiş olmasına rağmen, Polonya, Malezya'dan daha eşitlikçi bir yapıya sahiptir. Fakat gerek gelişmiş ekonomilere, gerekse gelişmekte olan pazarlara sahip olan ülkelerin pek çoğu için geçerli sayılabilecek genel tablo daha yüksek küreselleşmenin daha eşitlikçi bir gelir dağılımı ile birlikte bulunduğu'dur.<sup>889</sup>

(c) Küreselleşmenin yalnızca zengin ülkeler lehine işleyen bir çark olduğu iddiasına karşı küreselistler, zenginlerin daha da zenginleşmiş olabileceklerini belirtirler ama aynı zamanda fakirlerin de pek çok durumda artık daha az yoksul olduklarına işaret ederler. Küreselleşmecilere göre küresel bir ekonominin doğuşu, serbest ticaret, her ülkenin üretmeye en uygun olduğu mal ve hizmetlerin üretiminde uzmanlaşmasını sağladığı için, uluslar arası uzmanlaşmaya ve karşılıklı çıkara hizmet eder. Mesela, üretimin gelişmiş bir ülkeden gelişmekte olan bir ülkeye transferi, her ikisini de hoşnut eder. Çünkü bu durum gelişmiş ülkeye üretim maliyetini ve dolayısıyla fiyatları düşürdüğü için, gelişmekte olan ülkeye de ekonomiyi canlandırıp özel sektörü teşvik ettiği ve ücretleri –düşük bir düzeyden başlasa da- yükselttiği için fayda sağlar.<sup>890</sup>

Yoksul ülkelerin küreselleşmeden daha fazla faydalanabileceği alanların var olduğunu söyleyen Llach'a göre, işgücü yoksul ülkelerin en fazla sahip olduğu kaynaktır. Sermayenin özgür bir şekilde hareket edebilmesine karşın işgücüne bu hakkın kullandırılmaması küresel bir problemdir. Bu küresel sorunun çözümü, Güney-Kuzey göçünü serbestleştiren uluslar arası bir anlaşmanın yapılması ve böylece işgücünün de küreselleşmenin zenginliğinden istifade etmelerinin sağlanmasından geçer.<sup>891</sup>

---

<sup>889</sup> **Mustafa ACAR**; "Ekonomik, Siyasal ve Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme: Tehdit mi, Fırsat mı?", Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 24.

<sup>890</sup> **HEYWOOD**; s. 205

<sup>891</sup> **Lucas LLACH**; "Engelleri Ortadan Kaldırın: Hakiki Bir Küresel Dünyaya Doğru", Çeviri: Caner Erkan, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 176.



Bu bakış açısı, küreselleşmenin dışında kalan bölgelerin, küreselleşmenin nimetlerinden faydalanamayacağına dikkat çeker. Örneğin Friedman'a göre, Afrika küreselleşme sürecine dahil olamadığından, küreselleşmenin olumlu etkilerini de hissetmez.<sup>892</sup> Rakamlar da bunu teyit eder niteliktedir: Küreselleşme döneminde hemen her ülkede kişi başına düşen gelirden büyüme kaydedilirken, Afrika'da gelir % 0.2 oranında azalma göstermiştir.<sup>893</sup> Açlık sınırındaki insanların oranı bütün dünyada çarpıcı bir düşüşteyken, Afrika'da gerçekten artarak 89 milyondan 180 milyona çıkmıştır.<sup>894</sup> Hindistan, Çin ve eski Sovyet İmparatorluğu ülkelerinde insanlar, tüm çelişkileri ve kusurlarına rağmen, bir gün orta sınıfa mensup bir birey haline geleceklerine dair bir umut taşıdıkları için, küreselleşme sürecine katılırlar. Fakat **“Afrika çok hastadır”**; hiçbir umudu olmayan oradaki insanların, orta sınıfa geçmek için de hiçbir şansları yoktur.<sup>895</sup>

(d) Küreselleşme taraftarlarına göre; sayıları ve nitelikleri her geçen gün artan kitle iletişim araçları, insanlar arasındaki sınırları giderek asgariye indirir. İletişim araçlarının rehberliğindeki küreselleşme, sosyal ve siyasal önemli değişimleri gerçekleştirir. Küreselleşme sayesinde bir yandan dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan insanlar arasında düşünsel ve kültürel benzeşme meydana gelirken; diğer yandan da kapalı siyasal ve ekonomik sistemler dışa açılmak zorunda kalırlar. Bu süreçte “demokrasi”, “insan hakları”, “hukukun üstünlüğü”, vb. gibi kavramlar; bir yönetimin meşruluğunun asgari şartları haline gelir ve yönetilenlerce daha fazla talep edilir. Herkesin birbiri hakkında bilgisinin bulunduğu bir dünyada, artık hiç kimse; insan haklarına, demokrasiye, hukukun üstünlüğüne yer vermeyen bir rejimde, başkalarıyla iletişim kurmayan tecrit edilmiş bir ülkede yaşamak istemez. Bu nedenler otoriter ve totaliter yönetimlerin kendi halkalarına karşı daha dikkatli davranmak zorunda kalmalarında ve “insan hakları”, “demokrasi” gibi kavramların

---

<sup>892</sup> FRIEDMAN; s. 365.

<sup>893</sup> TOPRAK/DEMİR; s. 137.

<sup>894</sup> NORBERG; s. 37.

<sup>895</sup> FRIEDMAN; s. 365–366.

bütün dünyada görülmedik bir itibar kazanmasında, küreselleşmenin çok büyük payının olduğunu teslim etmek gerekir.

Amerikan düşünce kuruluşu Freedom House'a (Özgürlükler Evi) göre; bugün dünyada çok partili sisteme ve genel oy hakkına sahip 120 demokrasi vardır. Bu demokrasilerde 3.5 milyar insan –yani dünya nüfusunun % 60'ı yaşamaktadır. 86 ülke özgür –yani sivil haklara sahip- demokratik ülke vardır ve buralarda da 2.5 milyar insan –yani dünya nüfusunun % 40'ı- bulunur. Hukuk devletini garanti eden, serbest tartışmaya ve aktif katılıma izin veren ülkelerin sayısı hiç bu kadar yüksek olmamıştı. Öte taraftan, temel insan haklarını ihlal eden 47 ülke vardır. Bunların ortak özellikleri; küreselleşmeden en az etkilenen, Pazar ekonomisine ve liberalizme en az yönelen ülkeler olmalarıdır. “şunu hatırlamalıyız ki; bu ülkelerde muhalifleri ezme, fikirleri bastırma, medyanın hükümet tarafından kontrol edilmesi ve telefon dinleme uygulamaları, birkaç on yıl önce dünya nüfusunun çoğunluğu için normal işler arasındaydı.<sup>896</sup>

Küreselistler, demokrasinin yerleşip yaygınlaşmasının, dünyadaki çatışmaları azalttığını, nitekim son on yıl boyunca savaşların sayısının yarı oranında düştüğünü belirtirler. Bunun iki nedeni vardır: Biri, genel olarak demokrasilerin birbirleriyle savaşmamasıdır. İkincisi ise küreselleşen ekonominin insanlar ve ülkeler arasındaki karşılıklı bağımlılık bağlarını sıkılaştırmasıdır. Artık bir merkeze tabii olmayan aktörlerin pazarlar, ulaşım yolları ve iletişim şebekeleri üzerinden mübadele ve ticaret yapmaları, onların kendi aralarında yatay ilişkiler tesis etmelerini sağlar ve genellikle sergilenen davranışların verimli ve olumlu sonuçlar vermesiyle de bu ilişkiler devamlılık kazanır.<sup>897</sup> Bireyler arasında toplumsal münasebetlerin şebekeler üzerinde işlevsel bütünleşmesine ek olarak çapraz mülkiyet (ülkelerde karşılıklı olarak yabancı ülke vatandaşlarının mülk edinebilmesi), yabancı ortaklıklar, ortak

---

<sup>896</sup> NORBERG; s. 45–46.

<sup>897</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 105–106.

yatırımlar, vb. gibi karşılıklı bağımlılık ilişkileri de, devletler arasında potansiyel çatışma sebeplerini azaltır.<sup>898</sup>

### C. KÜRESELLEŞMENİN KAÇINILMAZLIĞI

Habermas küreselleşmenin hararetle reddi veya kabulü noktasındaki kutuplaşmayı “**globalleşme ve teritoryalizm taraftarları arasındaki soğuk savaş**”<sup>899</sup> olarak niteler. Bir tarafta devletin temel vasıflarını –vatandaşlarını koruma, kanun ve düzeni muhafaza etme ve onlara müreffeh bir hayat sunma- ortadan kaldırdığı savıyla küreselleşmeye toptan bir karşı duruş sergileyen küreselleşme aleyhtarları vardır. Bunlar, küreselleşmenin kontrol edilmesi mümkün olmayan dalgalarına karşı “**bent kapaklarının kapatılmasını**” savunurlar. Diğer tarafta ise teritoryal ve toplumsal sınırları belirsizleştirdiği ve hatta zamanla bu sınırların etkisini yok mesabesine indirdiği için küreselleşmeye arka çıkanlar vardır. Bunlara göre de küreselleşme hem bireyleri devletin şiddetinden ve asimilasyonist uygulamalarından kurtarma, hem de onlara daha iyi yaşam koşulları hazırlama potansiyelini içerdiğinden, bu süreç sonuna kadar desteklenmelidir.<sup>900</sup>

Habermas’a göre, küreselleşme sürecini böylesine ucuz bir şekilde alkışlamak ya da reddetmenin yetersizliği ortadadır. Devletlerin kendilerini küreselleşme sürecinde izole etmelerinin imkânı olmadığı gibi, “kendi kabuğuna çekilme politikaları” ile de eski güçlerine kavuşup küreselleşmenin etkilerinden sıyrılmaları söz konusu değildir. Aynı şekilde devletlerin kendilerini –ulus sonrası ağlar içinde erimelerine yol açacak biçimde- tasfiye etmelerini beklemek de pek olası değildir. Zira bugün itibariyle küreselleşme siyaseti, ulusal alanda açığa çıkan idare ve

---

<sup>898</sup> NORBERG; s. 46–47.

<sup>899</sup> Jürgen HABERMAS; “The Globalization’s Valley of Tears”,  
[www.npq.org/archieve/2000\\_fall/globalization.html](http://www.npq.org/archieve/2000_fall/globalization.html)

<sup>900</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 103–104.

meşruiyet açığını uluslararası düzlemde nasıl kapatacağını izah edememektedir.<sup>901</sup> O halde yapılması gereken yeni bir stratejiyi ortaya koymak olmalıdır.

Yeni stratejinin ilk adımı, küreselleşme sürecinin kaçınılmaz bir olgu olduğunu ve “**artık yuvasına geri döndürülemeyeceğini**” kabul etmektir. Bu düşünce Bauman’da çok net bir şekilde ifade edilir: “Hiçbir şey globalleşmeyi tersine çeviremez. İster lehine ister aleyhinde olun, yeni globalite, dünyanın yörüngesinde bir sonraki dönüm noktasına varışı kadar kesindir.”<sup>902</sup> Robertson da aynı kanıdadır: “Dünyanın tekleşmesi yönündeki eğilimler, ne yapılırsa yapılsın, önlenemez.”<sup>903</sup>

Küreselleşmenin geri döndürülemezliğinin nedeni, onun dinamiklerinde aranmalıdır. Kitle iletişim araçlarının, ekonominin, göçün ve insanlığı yakından ilgilendiren tehlikelerin globalleşmesi; sınırların asgariye inmesine, sınırların azalmasına, insanların ortak kültürel ve düşünsel düzlemlerde buluşmasına neden olur. Bu dinamiklerin ve bu sürecin, bir veya birkaç devlet, kişi ya da grup tarafından denetlenebilmesi imkân dahilinde değildir. Küreselleşme; birbirinden son derece değişik düşüncelere, amaçlara, dillere, inanışlara, mesleklere ve yeteneklere sahip milyarlarca insanın içinde bulunduğu devasa bir değişim sürecidir. Bu süreci hiç kimse tek başına kontrol etmeye muktedir değildir. Ama herkes bu sürecin sonuçlarından olumlu ya da olumsuz bir şekilde kaçınılmaz olarak etkilenmektedir.

Bu durumda takınılacak en doğru tutum; küreselleşmeyi getirdiği sorunlar ve yarattığı imkânlarla birlikte değerlendirmek olacaktır. Küreselleşme, ona iman edenlerin inandıkları gibi “dikensiz bir gül bahçesi” değildir. Diğer bütün büyük çaptaki sosyal olgular gibi küreselleşme de, ekonomik ve siyasal boyutlarda çeşitli sorunlar oluşturur; yeryüzündeki bütün insanlar için aynı anda mutlak ve kesin bir kazanım getirmez. Örneğin emek ve sermaye hareketlerin önündeki engellerin

---

<sup>901</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 104.

<sup>902</sup> BAUMAN; The Ethical Challenge of Globalization, [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ethical.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ethical.html)

<sup>903</sup> TOMLINSON; s. 24.

kalkması, rekabet gücü düşük ülkelerin ve kesimlerin gelirlerinde ciddi azalmalara yol açar; hızlı ve yerel koşullardaki değişimlere karşı aşırı duyarlı sermaye hareketliliği tüm ekonomileri daha kırılgan hale getirmektedir. Böylece “ulusal ekonomiler”in başka ülkelerde meydana gelen olumsuz ekonomik ve siyasi gelişmelerden zarar görme riski artar ve meydana gelen finansal krizlerin yükünü büyük ölçüde düşük gelir gruplarında yer alan insanlar çekmek zorunda kalır. Ayrıca devletlerin, uluslar arası antlaşmaların bağlayıcı hükümleri nedeniyle korumacı politikalara başvurarak ülke çıkarlarını koruma esneklikleri azalır; dünya ekonomisindeki gelişmelerin ülke aleyhine apaçık sonuçları olması durumunda bile ülkeler buna tepki veremez duruma düşerler.<sup>904</sup>

Küreselleşme, ekonominin yanı sıra siyaset ve demokratik yapı için de birtakım tehlikeler içerir. Küreselleşen düzende, bir ülkenin ekonomik ve siyasal yapısıyla ilgili yaşamsal önemi haiz kararların alınması sürecine geniş halk tabakalarının herhangi bir etkide bulunabilme şansı giderek zayıflar ve bu türden kararlar belirli mahfillerde verilebilir hale gelir. Bu ise, bir yönetimin demokratik olarak nitelendirilebilmesi için gerekli olan yönetilenler ile yöneticilerin “**mekânsal birliktelik**”ini ortadan kaldırır, demokrasinin -daha genel olarak siyasetin- üzerinde temellenebileceği bir zemini yok eder.

Dolayısıyla küreselleşme karşıtı bazı değerlendirmelerin haklılık payı içerdiği yadsınamaz. Ama bu, yeminli karşıtlarının iddia ettikleri gibi, küreselleşmenin her türlü kötülüğü bünyesinde taşıyan şeytani bir süreç olduğunu da göstermez. Zira küreselleşme sayesinde, gerek ekonomide gerek siyasal alanda, insanlığın yararına ilerlemelerin meydana geldiği göz ardı edilemez. Mesela küreselleşme politikaları, tartışma götürmeyecek kadar büyük bir ekonomik refah artışına yol açmıştır. Örneğin, dünyalılarının yıllık geliri son 50 yılda, satın alma gücü paritesi ve kur değerleri dikkate alındığında, 2.500 dolar civarından 4.850 dolar seviyesine yükselmiştir. Keza demokratik erdemlerin ve insan haklarına yönelik hassasiyetlerin,

---

<sup>904</sup> TOPRAK/DEMİR; s. 119, ACAR; s. 26.

en azından sözsel düzeyde olsa dahi, karşı çıkılamayacak oranda gelişip yaygınlaşmasında, küreselleşme sürecinin katkılarını inkâr edilemez.

Özcesi tamamlanmamış bir süreç olarak küreselleşme, olumlu ve olumsuz yanları bulanan bir süreçtir. Kaldı ki, insanlık için hem ilerlemeye yönelik ufuklar açmak hem de kabullenilmesi zor sorunlar üretmek sadece küreselleşmeye has bir özellik değildir; dünya tarihinde yapısal değişiklikleri yaratan diğer bütün olguların da bu özelliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin modernite, bir yandan “akıl” ve “bireyi” merkeze alarak insanı yüceltmıştır ama öte yandan insanlığın başına totalitarizm gibi bir belayı sarmıştır. **Sanayi devrimi**, uzun erimde insanlığın kalkınmasını ve refaha ermesini sağlamıştır ama önceleri emekçi kesimleri gayri-insani koşullara mahkûm ettiği de unutulmamalıdır. **Bilimin/teknolojinin müthiş gelişiminin** insan hayatını inanılmaz ölçüde kolaylaştırdığı bir gerçektir; ama aynı bilim/teknoloji çok defa insan hayatına kasteden ölümcül bir silaha dönüşmüştür. **Sosyalizm**, “vahşi kapitalizm”in aşırılıklarını törpülemiştir; fakat toplumsal kurtuluş adına insanları özgürlüklerinden mahrum etmiş ve ardında, başta Stalin olmak üzere, diktatörlerin zulmüne maruz kalmış milyonlarca insan bırakmıştır.

Büyük dönüşümlerin pozitif ve negatif yönlerinin bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesi önemlidir; zira ancak bu sayede küreselleşmeye ilişkin tartışmalar daha dengeli, daha anlamlı ve de daha yararlı bir kimlik kazanabilir. Dünya tarihinde sorunlardan azade bir zaman diliminin yoktur ve dünya her zaman türlü olumsuzluklar ve sorunlarla boğuşur. İnsanlar yaşamlarını olanaklı kılmak için bu sorunları ‘çözmek’ zorundadırlar. Ama bir sorunu çözmek amacıyla yapılan şey, tutulan yol veya bel bağlanan düşünce, başka sorunlara vücut verebilir. Bu bağlamda, birbiriyle iletişimi bulunmayan, tamamen içine kapalı ülkelerden/toplumlardan müteşekkil bir dünyanın sorunlarına çare olmak adına önerilen ve ülkeler/toplumlar arasında sürekli iletişimi öngören küreselleşme politikalarından da birtakım problemlerin neşet etmesi doğaldır. Bugün dünya, önüne geçilemez bir şekilde hızla küreselleşiyor; öyleyse küreselleşme tartışmaları bağlamında sorulması gereken asıl soru; küreselleşmeden kaçınmanın, bu süreci tersine çevirebilmenin mümkün olup

olmadığı sorusu değildir. “Doğru soru tek başına kontrol edemediğimiz, ama kaçınılmaz sonuçlarından da etkilendiğimiz küreselleşmenin getirebileceklerinden optimum ölçüde nasıl yaralanmak mümkündür sorusudur. Bir diğer deyişle asıl önemli soru, küreselleşmenin risklerini en aza nasıl indirip, kazançlarından ya da fırsatlarından en fazla nasıl yararlanabileceğimizdir.”<sup>905</sup>

---

<sup>905</sup> ACAR; s .25.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ALT BÖLÜM 1 - KÜRESELLEŞMENİN ULUS-DEVLETE ETKİLERİ

Ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda yaşanan globalleşme süreçleri, ulusal zaman-mekân ekseninde kurulan sosyal münasebetlerde farklı düzeylerde, farklı ölçeklerde ve farklı iktidar geometrileri içinde zorunlu değişim ve dönüşümlere neden olur. Bu tarzda düşünüldüğünde küreselleşme, modernleşme sürecinin egemen hale getirdiği “ulusal boyut”un krizini niteleyen bir “değişim dönemi”ni simgeler. Bir başka ifadeyle, ulus çapında dizayn edilen ekonomik ve egemenlik yapısı, küreselleşme ile birlikte bir aşınma ve hatta parçalanma ile yüz yüze gelir; bunun sonucunda da devlet endeksli ulusal ekonomi ve ulusal egemenlik anlayışında bir meşruiyet ve temsil krizi baş gösterir. “Bu anlamda globalleşme süreçleri, toplumsal ilişkilerin modernite içersinde ‘ulusal zaman-mekân’ boyutunda söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğun yaşadığı ‘meşruiyet ve temsil krizinin’ ortaya çıkmasına katkıda bulunan ‘tarihsel süreçler’ olarak anlaşılmalıdır.”<sup>906</sup>

#### I. ULUS-DEVLETİN EKONOMİK GÜCÜNÜN ZAYIFLAMASI

Ulus-devletlerin ulusal yönelimli bir ekonomik program izlemelerini mümkün kılan olgu, kesin sınırlara sahip olmalarıydı. Ulus-devlet, kendi sınırları içinde ekonomik yaşamın kurallarını belirleyen tek güç olduğundan, hem ekonominin özel aktörlerine karşı daha kuvvetli bir pozisyondaydı, hem de kendi ekonomik yapısı daha güçlü haldeydi. Ne var ki, iletişim ve ulaşım alanlarındaki teknolojik ilerlemeler sayesinde ekonomik ve ticari alanda ülkelerin birbirine çok bağımlı hale gelmesi, ulus-devlet ekonomilerinin maddi temeli olan coğrafi sınırları ortadan kaldırdı. Küresel bir ekonominin ortaya çıkmasına paralel olarak ulus-devletlerin ekonomik hayat üzerindeki hükümlerlikleri bir yanılısamaya dönüştü.<sup>907</sup>

<sup>906</sup> KEYMAN; Globalleşme Söylemleri, s. 201.

<sup>907</sup> MINOUGE; Siyaset ve Despotizm, s. 74.



Bugünün dünyasında, piyasalar ve toplumlar, her geçen gün birbirlerinden daha çok etkilenmekte, bu da ulusal bir politikanın olabilirlik şansını azaltmaktadır. Ulus-devletlerin ekonomik geleceklerini kontrol etme yetilerini aşındıran yeni uluslar arası ekonomik sistemin üç önemli özelliği vardır: Birincisi, bu ekonominin yapısının çok-uluslu şirketler tarafından belirlenmesidir. Hızla büyüyen çok-uluslu firmaların örgütlediği bu yapıda üretim ve finans işlemleri uluslararasılaştığından her bir ulus-devletin para ve finans politikaları da uluslar arası finans piyasalarındaki hareketlenmelerin egemenliği altına girer. Keza, çok-uluslu şirketlerin üretim ve yönetim mekanizmalarını nerede kuracaklarına dair verecekleri kararlar, bir ülke içindeki istihdam, yatırım ve gelir düzeylerinin belirlenmesinde birincil derecede önemli bir konum kazanır.<sup>908</sup> Dolayısıyla bu yeni ekonomide ulus-devletlerin diledikleri gibi karar alabilme lüksleri söz konusu değildir; ulus-devletlerin, artık dağıtım ve pazarlamalarını dünya ekonomisini göz önüne tutarak planlayan çok-uluslu şirketlerden bağımsız hareket etme olanakları bulunmamaktadır.

İkinci önemli özellik, ulus-üstü kurumların ekonomide giderek artan etkisidir. Ekonominin uluslararasılaşması, ulus-devletin ekonomik düzlemedeki yetkilerinin giderek ulus-üstü kurumlara devredilmesi sonucunu doğurmuştur ki, ulus-devleti zayıflatan bir diğer etken de budur. Bugün hemen her ulus-devletin “ikili bağımlılık” ilişkisi içinde bulunduğu söylenebilir. Zira ulus-devletler bir taraftan küresel çapta üyesi olunan Dünya Bankası, IMF, OECD ve WTO gibi örgütlerin aldıkları kararlarla, diğer taraftan da imzalamış oldukları bölgesel işbirliği antlaşmalarının hükümleriyle bağılıdır. Bu ikili bağımlılık, ulus-devletlerin ekonomik alanda karar alma, denetleme ve uygulama gücünü önemli oranda aşındırır.<sup>909</sup> Öyle ki ulus-devletler, kendi yurttaşlarının rızası hilafına da olsa, üyesi buldukları örgütlerin ve altına imza koydukları sözleşmelerin zorunlu kıldığı ekonomik kararları yerine getirmek zorunda kalmışlardır.<sup>910</sup>

---

<sup>908</sup> HELD; s. 192.

<sup>909</sup> KAZGAN; s. 34.

<sup>910</sup> FRANK; s. 63.

Küresel ekonominin üçüncü önemli özelliği, yerel yönetimlere verilen önemin ve değerin artmasıdır. Doğrudan demokrasiyi gerçekleştirmek, yaşadığı ortamın biçimlenmesinde ve bununla ilgili kararların alınmasında ve uygulamanın denetlenmesinde halkın etkinlik düzeyini artırmak, etnik çeşitliliğe uygun biçimde yerel-kültürel çeşitliliği sağlamak, vb. gibi gerekçeler, küreselleşen dünyada yerel yönetimlerin özerkleşmesine ilişkin taleplerin tazyikini artırdı. Bu taleplerin kuvveden fiile çıkmasının sonucu, yerel yönetimlerin giderek güçlendirilmesi ile merkezi devletin olanaklarının ve yetkilerinin kendi içindeki alt-birimlere devredilmesi oldu. Yerel yönetimlerin mali, idari ve ekonomik anlamda giderek özerkleşmeleri, merkeze olan bağımlılıklarını azalttığından ekonomik olarak ulus-devletlerin elini de zayıflatır. “Böylece ulus-devlet erkinin, tepeden ve tabandan aşındırılma yoluyla, sadece bir ara-örgüt haline dönüşmesi süreci başlatılmış oluyor.”<sup>911</sup>

Kazgan’a göre; merkezde bulunan çeşitli yetkilerin yerel idarelere aktarılmasındaki amaç, her biçimiyle sermaye için dünya pazarı serbestleşme/özelleştirme yoluyla kurulurken yerel yönetimlerin doğrudan küresel pazarla ilişki kurmasını sağlamaktır. Bu gerçekleştiği takdirde, ulusal pazar, ulusal sermaye ve emeğe dair ekonomik sahadaki gücü en aza çekilecek olan ulus-devlet karşısında uluslararası sermaye, ulus-devletten kaynaklanan herhangi bir dirençle karşılaşmadan yerel pazarlara ulaşarak burada geniş bir hareket serbestisine sahip olabilecektir. Ulus-devletin yapısında ve gücünde meydana gelen bu dönüşüm onu daha zayıf kılacağından, ulus-devletin ulusal pazarı ve emeği koruma, yerel girişimciye öncelik verme, ekonomiyi ve yerel ihtiyaçları karşılama ve güçlendirme gibi işlevleri de sona erer.<sup>912</sup> “ Bugün ekonomik hükümlerlik, önceki dönemlerden daha fazla tehlike altındadır. Uluslar arası kapitalizmin egemen olduğu dünyada ekonomi ile ilgili en önemli kararlar, ulusal iktidarı ellerinde tutanların denetiminin ötesindedir.”<sup>913</sup>

---

<sup>911</sup> KAZGAN; s. 34–35.

<sup>912</sup> KAZGAN; s. 34–35.

<sup>913</sup> GILLS/ROCAMORA/WILSON; s. 28.

Ekonominin küresel ölçekte yeniden yapılanmasıyla beraber, özellikle iktisaden bağımlı ülkeler küresel ekonomik aktörlerin dayattığı benzer ekonomik programları izlemek durumunda kaldılar. Son çeyrek asırda hemen her ülke, ekonomik büyüme-yönelimli neo-liberal kalkınma politikalarıyla global sermayenin rekabetçi rüzgârlarına kapılarını açtı. Bu bir nevi zorunluluktu. Çünkü küreselleşen ekonominin dışında kalmanın bir faydası yoktu (gerçekte bu, mümkün de değildi), küresel ekonomiye dahil olmak ise birtakım koşulların yerine getirilmesini gerektiriyordu. Bu sebeple küresel ekonomiye entegre olmak isteyen ülkeler, mali yardım karşılığında kendisine sunulan tavsiye ve denetimleri kabul ettiler. Bu tavsiye ve denetimler, bazen çok-uluslu bir şirketin yatırım yapmak için birtakım şartlar öne sürmesi şeklinde olduğu gibi, bazen de yabancı yetkililerin bakanlıklarda oturup akıl vermesi biçimine de dönüştü. “Aslında bu, sonunda buyruklardan pek farklı değildir.”<sup>914</sup>

Habermas, kapitalizmin yaşadığı nihai küreselleşme hamlesinin, sadece ekonomik açıdan bağımlı üçüncü dünya ülkelerinin değil, bu ülkelere oranla bağımsızlığını koruyabilmiş olan lider devletlerin bile hareket alanını ve eylem kabiliyetini sınırladığını belirtir.<sup>915</sup> Ona göre tüm ulus-devletler, daha önce

---

<sup>914</sup> **COOPER**; s. 76. “Son birkaç yılda Orta Avrupa’da tüm ülkeler anayasalarını değiştirdiler, yasalarını yeniden yazdılar, pazar kurallarını düzenlediler, yolsuzlukla mücadele teşkilatları kurdular ve AB yasalarının büyük bir bölümüne uyum sağladılar. Bunların tümü AB üyesi olmanın yararları adına yapıldı. Başka bir çağda böylesi değişimler, ancak sömürgeci gücün yönetimi eline geçirmesiyle mümkün olabilirdi; ancak günün reformlarının sorumluluğu, imparatorluğa katılma, masadaki yerini güven altına alma ve hükümette söz sahibi olmak için istemli olarak yerine getiriliyor. İmparatorluğun bu biçimi devam edecek gibi görünüyor; buna “milletler topluluğu” dersek daha iyi olur. Üyeliğin cazibesi, Balkanlarda istikrar ve AB sınırları içinde her yerde reformların teşvik edilmesinde hayati rol oynuyor.” **COOPER**; s. 77. “Bütün hükümetler aynı ekonomik koşullar karşısında esas olarak aynı politikaları niçin izlediler ve izliyorlar? Hepsi bunu yaptı, çünkü yapmak zorundaydılar. Yani bu hükümetlerin hepsi ‘halk’ın istemediği; ama ekonomik koşulların dayattığı şeyi yapmak zorundaydı.” **FRANK**; s. 63. “Uluslar arası finans sisteminde liberalleşme genel kural haline getirilerek ve özellikle de gelişmekte olan ülkelere empoze edilerek küreselleşme denen sürecin çok önemli bir halkası daha gerçekleştirilmiştir.” **TİMUR**; s. 19.

<sup>915</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 58–59.

ellerinde bulundurdukları ekonomik olanaklardan iki tanesini tamamen kaybetmiş durumdadırlar. Bunlar; himayecilik ve talebe yönelik bir iktisat politikasına geri dönüştür. Bir ulus-devlet, sermaye hareketlerini kontrol edebilse dahi, ülke içi iktisadı himayecilikle korumaya kalktığında, bugünkü dünya ekonomisinin şartları altında kabul edilemez boyutlara varan masrafları yüklenmek durumunda kalacaktır ki, hiçbir devletin bunu göze alması beklenmez. Devletler artık istedikleri gibi bir istihdam politikası da izleyemezler. Zira bu politikalar hem milli sınırlar içinde artık arzu edilen neticeleri vermez, hem de bütçelerin borçlanma sınırları bunlara engel olur.<sup>916</sup>

Habermas; iç-dış ticaret sınırlarını delen, eski sistemin başat unsurları olan ulus-devletleri pazarlara bağımlı hale getiren ve onlara farklı bir görev yükleyen ekonomik küreselleşmenin, genel olarak, demokratikleşme sürecinin işlev ve meşruiyet şartlarının olumsuz bir şekilde etkilenmesi hakkında bir şey ifade etmediğini söyler. Fakat iktisadi küreselleşmede görülen gelişmelerin, demokrasinin ulus-devlet tarzında örgütlenmiş biçimi için önemli bir tehlike arz ettiğinin de altını çizer. Tehlike iki taraflıdır: İlki -sözü edildiği üzere- ulus-devletlerin güçsüzleştirilmesidir. Ulus-devlet, teritoryal bir zemin üzerinde inşa edilmesine karşılık küreselleşme “sınır kontrollerini suya boğan taşkın bir nehir görüntüsü çizmekte, milli yapıyı yıkıma götürmektedir. Bu gelişmeler kontrollerin mekân boyutundan zaman boyutuna kaydığına işaret etmektedir. Ağırılığın ‘teritoryumun hakimi’ olmaktan ‘hız ustası’ olmaya kayması milli-devleti iktidarsızlaştırmaktadır.”<sup>917</sup>

Tehlikenin ikinci tarafı ise, ekonomik globalleşmenin siyasi sistemler için bir istikrarsızlık faktörü olmaya başlaması ve bir “demokrasi krizi”ni gündeme getirmesidir.<sup>918</sup> Uluslar arası sermayeye onlar için en uygun şartların sunulması konusundaki baskı, ulusal düzeyde örgütlenen siyasal kurumların ve mekanizmaların

---

<sup>916</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 64.

<sup>917</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 85.

<sup>918</sup> TİMUR; s. 21.

karar alabilme marjlarını düşürmüştür. Ulus-devletler istihdam politikasından eğitime, toplumsal politikadan kültüre kadar bütün devlet faaliyetlerini, global finans piyasalarının ve çok-uluslu şirketlerin istemlerine göre düzenlemek zorunda kalmıştır. Bu çerçevede ulus-devletler, Bauman'ın ifadesiyle, “siyasal olarak kontrol etme umutlarını daha çok yitirdikleri kuvvetlerin icra kurulları veya tam yetkili temsilcilerine dönüşüyorlar.”<sup>919</sup> Bir başka deyimle, ulus devletlerin siyasal organları ve kurumları artık sahici anlamda bir “karar” değil, bir tür “icra mekanizmaları” haline gelmektedirler.<sup>920</sup>

Gerçekten de küresel ekonominin işleyişi, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, alışıldık manada bir ulusal hükümlanlığın kullanılmasını ve demokratik sürecin işlemlerini imkânsızlaştırıyor. Zira üzerinde denetime sahip olamadığı bir dünya ekonomisinde halk, kendi hayatını doğrudan etkileyecek olan en önemli ekonomik politika kararlarına etkili bir müdahalede bulunamaz. Dünyanın herhangi bir yerinde bir başka kişi, grup veya hükümet tarafından alınan ekonomik kararlar hükümetlerin içerideki ekonomik politikalarını koşullamakla kalmaz, aynı zamanda içerideki siyasal süreci ve hükümetin niteliğini de direkt etkiler. Dolayısıyla bir Üçüncü Dünya ülkesinde halkın veya “demokratik hükümetlerin” dış ekonomileri veya bir bütün olarak dünya ekonomilerine etkilemeleri şöyle dursun, kendi iç ekonomik politikaları üzerinde de denetimleri ve etkileri son derece sınırlı bir hal almıştır.<sup>921</sup>

Tüm bu gelişmeler, daha önce belirgin bir çerçeveye oturtulabilen ulus-devletin ülke ve halk gibi unsurları ile bir ulus-devlette halklar ve yetkilerin paylaşım şekli ve kararlara katılmaya ilişkin kurallarını iyice belirsizleştirdiğini gösterir. Biçimsel demokratik usuller, karar alma yetkisine sahip olanlar ile bu kararların muhatabı durumunda olanlar arasında **mekânsal (teritoryal) bir ortaklık** bulunmasını gerektirir. Çünkü ancak bu yolla muhataplar, sahip oldukları belirli demokratik halkların yardımıyla karar mekanizmaları üzerinde denetim icra edebilirler. Bu

---

<sup>919</sup> BAUMAN; Küreselleşme, s. 76–77.

<sup>920</sup> SANCAR; Global Sivil Toplum, s. 27.

<sup>921</sup> FRANK; s. 66–71.

nedenle kararlar ile bunların denetimi arasındaki mekânsal örtüşme, klasik demokratik sistemlerin işleyişinde şarttır. Ulus-devlet bu örtüşmeyi –yani sorumluluğu, hesap vermeyi, meşruiyeti ve temsil mekanizmalarının kurumsallaşmasını- mümkün kıldığından, aynı zamanda biçimsel demokratik usullerin uygulanabilmesi açısından da büyük bir öneme sahiptir. Fakat globalleşmeyle birlikte bu örtüşmenin sürekli aşınması, demokratik mekanizmaların asli işlevlerini göremez duruma düşmelerine neden olur. Bu açıdan bakıldığında küreselleşme, tüm toplumu ilgilendiren kararlar alma gücünü siyasal iktidarlardan alıp, artık “seçmen halka” hesap vermek zorunda olmayan özel güçlere devreden ve böylece kararların alınmasını siyasal sorumluktan bağımsızlaştıran bir süreç olarak değerlendirilebilir.<sup>922</sup>

Habermas; ekonomik ve siyasal kararların demokratik fikir ve irade tesis eden kurumlardan koparılmasının, bir demokratik meşruiyet açığına neden olduğunu belirtir ve bunu “demokrasinin istikbali konusunda son derece sıkıntılı bir mesele” olarak ortaya koyar. Ulus-devletin kendi işlevini ve hareket alanını sürekli ve hızlı bir biçimde kaybettiği bir vakıadır; sorun, bu gelişme karşısında uluslararası arenada ulus-devletin işlevlerini yerine getirecek alternatif örgütlenmelerin üretil(e)memesidir. Bir ülke içindeki vatandaşların siyasal sisteme ve toplumsal yaşam koşullarına nüfuz etmelerini sağlayan demokratik kurum ve kuralların uluslar arası muadillerinin tesis edil(e)memesi, demokrasinin içini boşaltmakta, meşruiyet kaybı meydana getirmekte ve bir bütün olarak demokrasinin işleyişini imkânsız kılmaktadır. Wolfgang Streck, bu olguyu “**rey pusulalarının alım gücünün azalması**” olarak adlandırır.<sup>923</sup>

---

<sup>922</sup> SANCAR; Global Sivil Toplum, s. 27–28.

<sup>923</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 32.

## II. ULUS-DEVLETİN EGEMENLİĞİNİN AŞINMASI

Batı dillerinde “egemenlik” kavramının karşılığı olarak kullanılan “sovereignty” Latince kökenli olup, “superanus” kelimesinden türetilmiştir. “En üstün güç” anlamına gelen bu kavramın ortaya çıkması, feodal düzenin çözülüp merkezileşmenin başladığı 16. yüzyıla rastlar. Modern egemenlik fikri, ilk olarak Fransız düşünür Jean Bodin tarafından açık bir şekilde tanımlandı. Dinsel ve seçkin bölünmelerden kaynaklanan iç savaş sonucunda Fransa’nın kaçınılmaz çöküşü ile karşı karşıya kalan Bodin, hem polise hem de imparatorluğa karşı topraksal/teritoryal devleti tanımladı.<sup>924</sup> Meşru siyasal iktidarın doğasını ve genişliğini açıklamaya girişen Bodin, teritoryal devlette egemenliği, “ülkede yaşayan bütün insanlar, bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde kanunla kısıtlanamayan en üstün iktidar” olarak tanımladı. Bu itibarla Bodin düşüncesinde egemenlik; **tek, mutlak ve sınırsız** niteliklere sahipti.<sup>925</sup>

Bodin’den türeyen modern egemenlik, en kesin ifadesini Hobbes’ta buldu. Hobbes’a göre; insanlar egemen bir iktidar oluşturduklarında, bu egemen sınırsız bir gücün sahibi olur. Çünkü insanlar, egemenin oluşturulmasına karar verdiklerinden bu egemenin tüm eylemleri için de rıza göstermiş sayılırlar. Egemen, sözleşme ile bağlı değildir; çünkü sözleşmenin bir tarafı da değildir. Bu nedenle, “bir başkasından aldığı bir yetkiyle herhangi bir şey yapan kimse, yetkisine dayanarak hareket ettiği kişiye haksızlık etmez... Egemen güce sahip olanların insafsızlık edebilecekleri doğrudur, fakat onlar kelimenin doğru anlamında adaletsizlik veya haksızlık etmezler.”<sup>926</sup>

Bu sınırsız egemenlik anlayışı, Avrupa’da 1648 Westphalia Antlaşması ile kurulan devletler sisteminden bu yana “modern devletin tanımlayıcı ögesi” olarak

---

<sup>924</sup> **Douglas MOGGACH**; “Egemenlik Kavramları: Devlet, Ekonomi ve Kültür Üzerine Tarihsel Yansımalar”, (b.y: Devlet Liberalizm Hegemonya, Der: E. Fuat Keyman), Everest Yayınları, 2002, İstanbul, s. 17.

<sup>925</sup> **KAPANİ**; s. 56.

<sup>926</sup> **HOBBS**; s. 133.

kabul edildi.<sup>927</sup> Westphalia modelinde egemenliğin iç ve dış olmak üzere iki yüzü vardır: İç egemenlik, devletlerin kendi sınırları içinde yetki haklarının mutlak olduğunu ve hiçbir dış gücün devletlerin iç işlerine müdahale edemeyeceğini öngörüyordu. Dış egemenlik ise, devletin bir başka devlete bağımlı olmamasının ve diğer devletlerle hukukun eşit olmasını ifade ediyordu.<sup>928</sup>

Westphalia, her biri mutlak bağımsızlığa sahip ulus-devletlerden müteşekkil bir devletler âlemi tasavvuru üzerine bina edilmişti. Bu model, ulus-devletleri, kendileri haricinde kimsenin söz sahibi olmadığı bir muhit içerisinde kendi iktidarını korumaya ve genişletmeye öncelik veren siyasi ve iktisadi faaliyetlerde bulunmak konusunda tam yetkili kılmıştı.<sup>929</sup> Westphalia'nın sistematize ettiği bu klasik egemenlik anlayışı uzunca bir süre varlığını muhafaza etti. Ama özellikle 2. Dünya Savaşı'nın akabinde ülkeler arasında karşılıklı bağımlılık ilişkilerin artması sonucu, bu egemenlik esprisinin sorgulanmaya ve dönüşmeye başladı. Bu dönüşümü sağlayan en önemli faktör, “hukukun üstünlüğü”, “insan hakları” ve “demokrasi” gibi normların evrensel bir kabul görmeye başlamasıdır. 20. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen iki dünya savaşında bir felaketle yüzleşen insanlık, bir daha böyle bir faciaya uğramamak için, bireyleri devlet karşısında korumayı amaçlayan ve tanımlayıcı unsurları insan hakları, demokrasi ve hukukun üstünlüğü olan yeni bir uluslararası hukuk düzeni geliştirdi. Gerçi bu uluslararası hukukun tam bir kesinlik, eşitlik ve adaletle uygulandığı söylenemez. Zira uluslar arası hukukun uygulayıcı gücü olan BM'nin demokratik olmayan bir tarzda yapılanması ve yeterli otoritesinin bulunmaması ile ABD'nin yönlendirmelerine açık konumda olması gibi unsurlar, uluslararası hukukun araçsallaştırılıp güçlülerin lehine kullanılması sonucunu doğurmaktadır.

---

<sup>927</sup> **Ramazan KILINÇ**; “Egemenliğin Dönüşümü Olarak Küreselleşme”, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002, s. 25.

<sup>928</sup> **PIERSON**; s. 82–85.

<sup>929</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 88.



Ancak bu elverişsiz şartlara rağmen, hukukun üstünlüğünün küresel toplumda hâkim kılınmasına dair bir düşüncesinin kendisi, hukuki küreselleşmeyi zorlayabilen bir dinamiktir. Bu dinamik öncelikle, bazı temel değerler (insan hakları, demokrasi) ve stratejik konularda (uluslar arası bankacılık, para aklama, internet yoluyla haberleşme/ticaret, uluslar arası şirketler, telif hakları, vb.) farklı ülkelerin hukuklarını birbirine yaklaştırır ve onları birbirleriyle uyumlu hale getirir. Dünya ölçeğinde geçerli olmak üzere akdedilen birçok anlaşmanın hükmü altına giren ulus-devletler, kendi iç hukuklarını tarayıp sözleşmelere aykırı düşen hukuki metinleri ayıklamak ve bunların yerine sözleşmelerde belirtilen standartlara kendi hukuklarında yer verip onları yürürlüğe koymak mecburiyeti altına girerler.<sup>930</sup>

Küreselleşmenin gerek uluslar arası kamu hukukunu, gerek ulusal ve uluslar arası özel hukuku yeniden biçimlendirmesinin sonucu, ulus-devletlerin klasik egemenliklerinden taviz vermek durumunda kalmalarıdır. Uluslar arası hukukun yeni normlarına uymak bir zorunluluğa dönüştüğünde, ulus-devletin mutlak egemenliğinin önemli ölçüde sınırlandırılması kaçınılmaz hale gelir. Mesela 1950 tarihli İHAS, devletlerin artık “kendi yurttaşlarına uygun gördükleri gibi davranmada özgür olmadıklarını” kayıt altına alır. Buna göre devletler, sözleşme ile koruma altına alınan insan haklarını ihlal ettiklerinde, egemenlik haklarını ya da iç yargılama yetkilerini, uluslararası topluluğun ilgisinden kurtulmak amacıyla bir engel olarak ileri süremezler. Daha açık bir söyleyişle, uluslar arası hukuk kurallarını ihlal eden bir ulus-devlet, ulusal egemenliğine atıfla bu ihlali meşrulaştırma şansına sahip değildir.<sup>931</sup>

Hukukun küreselleşmesi, bu hukukun kurallarını ihdas eden ve tatbikatını denetleyen uluslararası ve ulus-aşırı örgütlenmelerin sayısını ve etkinliğini artırmıştır. Yeni hukuksal özneler olarak tanımlanabilecek bu örgütlenmeler, dünyanın politik ve hukuki karar alma yapılarında önemli değişimler meydana

---

<sup>930</sup> **Mustafa ERDOĞAN**; “Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye”, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar, 2002, s. 61.

<sup>931</sup> **Mehmet E. ZARARSIZ**; “Devlet Egemenliği Kavramı ve İnsan Haklarının Korunması”, Liberal Düşünce, Sayı 12, Güz 1998, s. 32.

getirmişlerdir. Artık kararların alınmasında inisiyatif sadece devletlerde değildir; devletlerle birlikte hükümetler arası örgütleri ve bir dizi ulus-aşırı baskı gruplarını içine alan yeni kollektif karar alma biçimleri doğmuştur.<sup>932</sup> Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle, bu kollektif karar alma sürecine, ulus-altı birimler de katılmıştır. Böylece küreselleşme sürecinde devlet egemenliğinin bir bölümü, yerel düzeyde ulus-altı, bölgesel ve küresel düzeyde de ulus-üstü birimlere kaydırılmış ve sonuç itibarıyla ulus-devletin egemenliği mutlak bir egemenlikten kısıtlı bir egemenliğe evrilmiştir.<sup>933</sup>

Cooper, bu gelişmeleri yeni bir dönemin ve yeni bir dünyanın kanıtı olarak yorumlar. Ona göre, ulus-devlet modernitenin ürünü olduğundan, modern düzen bir ulus-devletler düzeniydi. Bu düzenin önemli özellikleri; dışarıdan müdahaleye yasak getirerek devlet egemenliğini garanti altına alması, iç ve dış ilişkileri birbirinden ayırması ve dengeleyici olmasıydı. Oysa bugün modernite aşılmış post-modernite başlamıştır; post-modern sistem ise ulus-devlet sonrası dünyayı tanımlar. Bu dünya modernitenin zıddıdır; dengeye dayalı değildir, egemenliği dokunulmazlık zırhının içine koymaz, iç ve dış ilişkilerin birbirinden ayrılmasını esas almaz. AB, yiyeceklerden içeceklerle, giyimden sağlığa kadar karşılıklı olarak içişlerine katılmak/karışmak üzere kurulmuş ve üst seviyede gelişmiş bir sistemdir. Avrupa Konvansiyonel Güçler Anlaşması, normalde devlet egemenliği altında olan bölgelere, izin almadan girmek ve müdahale etmek için zemin hazırlar; anlaşmanın tarafları –özellikle NATO ve Varşova Paktı üyeleri- ağır silahların yerlerini bildirmek ve denetimlerine izin vermek zorundadırlar. Bu anlaşma altında, daha önce hiç görülmemiş bir biçimde 50.000'den fazla ağır askeri silah imha edildi. Böylece modern ulus-devleti tanımlayan güç üzerinde yasal tekel olma özelliği, devletlerin kendiliklerinden kabul ettikleri yaptırımlar yoluyla uluslar arası bir konu haline geldi.<sup>934</sup>

---

<sup>932</sup> HELD; s. 195.

<sup>933</sup> KILINÇ; s. 32.

<sup>934</sup> COOPER; s. 35–39.

Cooper'in ifadesiyle, "post-modern kuruluşların" listesini uzatmak mümkündür: AIHM, AIHS'ni Avrupa halklarının –insan onuru, hukukun üstünlüğü, çoğulculuk, hoşgörü, açık fikirlilik ve demokrasi gibi- ortak değerlerini göz önünde bulundurarak ve insan haklarına genişlik ve derinlik kazandıracak şekilde yorumlayarak, "insan hakları hukuku"nu bütün dünyada ana referans haline getirmeyi başarmıştır. Mahkemenin konumunu güçlendiren en önemli etken; doğrudan iç yargıya müdahalede bulunabilmesi ve bütün Avrupa Konseyi üyesi ülkelerin Mahkemenin kararlarına uymak zorunda olmalarıdır.<sup>935</sup> Bunun kadar çarpıcı olan İşkence Konvansiyonu'nun; uyarı yapmadan, istenen yerde ve zamanda hapishaneleri denetleyebilmesidir. IMF ve OECD'nin ekonomik denetleme sistemini yönetmesi; IAEA'nin nükleer güvenliği temine çalışması; ICC'nin yargılama ve tutuklamayı bir iç hukuk tedbiri olmaktan çıkarıp bunlara uluslararası bir hüviyet kazandırması; AGIT'in, devletlerin azınlıklara ve basın özgürlüğüne karşı tutumlarını gözlemleyecek bir sisteme dönüşme çabaları ve benzeri iç ve dış ilişkiler arasındaki sınırları silikleştiren ve mutlak egemenlik geleneğinde kırılmalara yol açan gelişmeleridir.<sup>936</sup>

Dünya çapında işbölümünün değişmesinin, bazı temel hukuki değerlerin global yaygınlık kazanmasının ve bu değerlerin taşıyıcılığını yapan ulus-üstü kuruluşların baskısının, politik ve hukuki düzlemde tezahürleri vardır. Öncelikle, daha önce de değinildiği üzere, tüm bu gelişmelerin egemen ulus-devletin belli bir bölgedeki tek siyasal ve hukuksal söz sahibi olma üstünlüğünü tehdit ettiği belirtilmelidir.<sup>937</sup> Aslında ulus-devletler tarihlerinin hiçbir kesitinde -dilediklerini yapabilmeleri anlamında- "tam bağımsız" veya "egemen" olmuş değillerdir. Her dönemde, devlet otoritesini sınırlayan ve onu bir başka iktidar odağı karşısında bağımlı hale getiren faktörler varolagelmiştir. Fakat ulus-devletlerin geçmişlerinde, bugünkü kadar bağımlı bir yapıya büründükleri de görülmüş bir hal değildir. Bağımlılık, ulus-devletleri betimlerken kullanılan parametrelerin değişmesini sağlayacak bir raddeye gelmiştir. Nitekim küreselleşme sürecinde ulus-devletleri

---

<sup>935</sup> ERDOĞAN; Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye, s. 59.

<sup>936</sup> COOPER; s. 40–42.

<sup>937</sup> MOGGACH; s. 10–11.

tanımlarken artık “bağımsızlık” yerine “karşılıklı-bağımlılık” kavramı kullanılır olmuştur. “Karşılıklı bağımlılık”ın, mevcut halin gerçekliğini yansıtmada bağımsızlığa oranla daha elverişli olduğunu teslim etmek gerekir. Zira evrensel normlara uyma zorunluluğu, ulusal otoriteleri, uluslararası kuruluşlara ve mekanizmalara daha bağımlı kılmakta; yani tam bağımsızlık yerini kısmi bağımsızlığa, tam egemenlik de yerini kayıtlı egemenliğe bırakmaktadır. Bu durumun, daha az ölçüde de olsa, büyük devletler- bu arada ABD- için de geçerlidir.<sup>938</sup> Dolayısıyla artık sınırsızlıklar dâhilinde bir egemenlik pratiğine sahip bir ulus devlet ham bir hayaldir; uluslararası hukuk bakımından sınırsız ve mutlak devlet egemenliğinin yeri kalmamıştır.<sup>939</sup>

Bununla bağlantılı bir biçimde, ulusların kendi kaderlerini tayin etme de artık tam yetkili olmaktan çıktıklarını söylemek mümkündür. Birçok konuda küresel norm ve ölçütleri kabul etmek durumunda olan bir ulusun, kendi kaderini belirlemede tek yetkili olduğunu söylemenin imkânı yoktur. Ulusal iradelerin, bir ölçüde küresel iradelerin baskısına ve vesayetine tabi olması, ulusal ölçekli demokrasilerin “demokrasi” olma iddialarını da zayıflatan bir durumdur.<sup>940</sup> Kararların alınmasına katılanlar ile bu kararların uygulamalarından etkilenenlerin/mağdurların birbirleriyle örtüşmesi, demokrasinin özünü oluşturur. Ulusal düzlemden ulusal-üstü düzlemlere yetki devri, karar vericiler ile karara tabi olanlar arasındaki örtüşmenin zeminini tahrip ettiğinden demokratik meşruiyet boşluğunun doğmasına sebebiyet verir. Örneğin AB bünyesinde, genellikle Brüksel’deki Uzmanlar Kurulu tarafından yürütülen ve geniş ölçüde bürokratik bir nitelik taşıyan karar alma süreci, bu demokrasi kaybına iyi bir örnek teşkil eder.<sup>941</sup> Karar alma işlevinin ulusal karar mercilerinden alınarak uluslararası örgütlere havale edilmesinden kaynaklanan demokrasi açığı, çoğu kez, devletler arası teşkilatların, sözleşmelerin ya da devlet-dışı kuruluşların nüfuzunun artırılması ve işleyişlerinin daha demokratikleştirilmesiyle giderilmeye çalışılır. “Fakat bu yeni biçimler, ulus-devlet

<sup>938</sup> ERDOĞAN; Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye, s. 56.

<sup>939</sup> KILINÇ; s. 37; ZARARSIZ; s. 32.

<sup>940</sup> ERDOĞAN; Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye, s. 57.

<sup>941</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 29.

bünyesinde müesseseleşmiş olan klasik prosedüre az da olsa denk olabilecek bir meşruiyetten mahrumdurlar.”<sup>942</sup>

## II. ULUS DEVLETİN MEŞRULUK ZEMİNLERİNİ KAYBETMESİ

Modern devlet, belli bir coğrafi alan üzerinde egemenlik iddiasında bulunan ve idare kabiliyeti ile kapasitesi bakımından kendinden önceki şehir devletleri ve imparatorluk gibi siyasi biçimlere oranla büyük bir üstünlüğe sahip olan yeni bir devlet biçimidir. Bu devlet biçimi; 18.yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarından itibaren yönetimi altındakilere bir kimlik vererek onları tebaa olmaktan çıkarıp hakları olan yurttaşlar haline getirerek bir “**milli devlet**” hüviyeti edinmiştir. İnsanların sahip oldukları bu milli kimlikle, yönetim karşısında sürekli boyun eğen edilgen bir konumdan özgürlüklerin taşıyıcısı ve yönetimin belirleyicisi bir pozisyona yükselmeleri, ulus-devletin demokratik meşruiyeti sağlamlaştıran en önemli unsurdu. Bunun yanında, ulus-devletin hem yurttaşlarını -iç ve dış tehditlerden- uzak tutmayı amaçlayan bir **güvenlik devleti** şeklinde örgütlenmesi, hem de -zaman içinde- toplumda dezavantajlı konumda bulunan kesimleri kollayan bir **sosyal devlete** dönüşmesi, bu devlet modelinin meşruiyetini berkitti ve onu bütün dünyada ideal bir devlet biçimi haline getirdi.<sup>943</sup>

Ancak dünyadaki hemen herkesin yaşamını ve bütün kurumsal yapıların varlık şekillerini derinden ve muhtelif yollardan etkileyen küreselleşme olgusu, ulus-devletin meşruiyet üreten mekanizmalarının da ciddi bir değişime uğramasına neden oldu. Küreselleşme sürecinde ulus-devlet, kendi sınırları içinde yaşayan insanlara homojen bir **milli** kimlik vermede, yurttaşların huzurunu sağlayacak şekilde **güvenlik** temin etmede ve toplumsal yaşamda mağdur halde olan kesimleri destekleyecek **sosyal** politikalar üretmede büyük bir güç kaybı yaşamıştır. Bu itibarla denilebilir ki; artık ulus devletler ne eskisi kadar milli, ne eskisi kadar güvenli ve ne de eskisi kadar sosyaldir. Meşruiyet devşirilen kaynakların işlevselliklerini

---

<sup>942</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 90.

<sup>943</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 66.

kaybetmelerinden dolayı, ulus devletlerde kaçınılmaz olarak bir meşruiyet krizi baş gösterir.

### **A. GÜVENLİK AÇIĞI**

Hobbes'tan beri "güvenlik", devletin meşruiyetini ve yönetim altındakilerin devlete itaatini belirleme de temel öncelikli bir kavram halini almıştır. Hobbes çok açık sözlerle; devletin ilk ve tek amacının yurttaşlarının güvenliğini sağlamak olduğunu ve bir devletin, güvenliği temin ettiği ve barışı muhafaza ettiği sürece meşru sayılabileceğini ve ancak bu şartlarda o devletin itaatini hak edebileceğini belirtir.<sup>944</sup> Dolayısıyla Hobbes'a göre, sosyal ve siyasi hayatın çekirdek problemi, her şeyden önce, güvenliğin sağlanmasıdır, başka bir şey değil.<sup>945</sup>

Güvenlik, ulus-devletlerin yüksek bir meşruluk düzeyine kavuşmalarında hayati önem taşır. Zira bir devlet ancak vatandaşlarına güvenli bir ortam sağladığı ölçüde faaliyetlerine toplumsal bir destek bulabilir. Bir başka ifadeyle, yurttaşlarını korkudan ve endişeden uzak tutma başarısını gösteren bir devletin yapıp etmeleri, bu beceriyi gösteremeyen devletlere nispetle, daha fazla kabul edilebilir bulunur ve yurttaşlar tarafından daha çok sahiplenilir. Nitekim ulus-devletin evrensel düzeyde arzulanır bir rol-model haline gelmesinin en önemli nedenlerinden biri de, güvenliği en iyi tesis edecek ve sürdürecektir olan sistemin ulus-devlet olduğuna dair bir algının insanların zihinlerine yerleşmiş olmasıdır. Ne var ki küreselleşmeyle beraber, ulus-devletin güvenliği tesis etme ve sürdürme gücünde hatırı sayılır bir azalma meydana geldi. Bu azalmaya neden olan başat faktörler şunlardır:

### **1. GÜVENLİK SİYASETİNİN GÜVENSİZLİK DOĞURMASI**

Ulus-devletlerin güvenlik siyasetlerinin, "hiç de masum olmadıklarının" ve bizatihi kendilerinin güvensizliğe sebebiyet verdiklerinin görülmüş olması öncelikle değinilmesi gereken bir konudur. Bilindiği üzere ulus-devletler, güvenliği, şiddet

---

<sup>944</sup> Bu konuda özellikle bakınız: **HOBBS**; s. 174 vd. ile s.234 vd.

<sup>945</sup> **PIERSON**; s. 245.

tekeline dayanarak sağlamaya çalışırlar. Kudretini ve şiddetini azamileştirerek, baskı ve zor yollarını rafineleştirerek inşa ettiği şiddet tekeli devlet iki yönde kullanabilir: **(a)** Savaşta “düşmanlara” karşı ve **(b)** içerde kendi vatandaşlarına karşı.

**(a)** Ulus devletlerin dünyası, bir bakıma, aralarında ekonomik, ideolojik veya dini çekişme noktaları bulunan ve sürekli birbirleriyle çekişme halinde olan devletlerin dünyasıdır. Devletler arasındaki mücadeleler düşük profilde seyredebilir; ama özellikle modern ulus-devletlerin inşasından sonra sıcak çatışmalara ve savaflara dönüşmesinde ciddi bir artış gözlenmiştir. Örneğin 68 savaşa sahne olan 18. yüzyılda 4 milyon insan hayatını kaybeder, 19. yüzyılda savaş sayısı 205’e, ölü sayısı ise 8 milyona ulaşmıştı. 20. yüzyılın rakamları ise ürkütücüdür; Tilly, bu yüzyıldaki 275 savaşta 115 milyon insanın öldüğünün tahmin edildiğini belirtir. Bu rakamlara göre, 1000 kişide ölüm oranı; 18.yüzyılda binde 5, 19. yüzyılda binde 6 ve 20. yüzyılda ise –sekiz dokuz misli artarak- binde 46’dır. 1480’den 1800’e kadar her iki veya üç yılda bir, bir yerlerde uluslar arası yeni bir çatışma başlamışken, 1880’den 1944’e kadar olan dönemde bu süre bir veya iki yılda bir düşmüştür ve II. Dünya Savaşı’ndan beri her ondört ayda bir, bir çatışma çıkmaktadır.<sup>946</sup> Büyük güçlerin yıl başına savaş ölümleri 16. yüzyılda 9.400 iken 20. yüzyılda 290.000’e çıkmıştır. “Sivil ölümleri ve küçük devletlerin ölümlerini ekleyebilseydik artış elbette çok daha büyük olacaktı. Havacılık, tanklar, füzeler ve nükleer bombalarla, yirminci yüzyıl savaşlarındaki ölümler önceki yüzyılları fazlasıyla gölgede bırakır.”<sup>947</sup>

**(b)** Devlet, şiddet tekeli yalnızca savaşlarda “öteki”ne karşı değil, bizzat kendi yurttaşlarına karşı da seferber edebilir ve onları ağır bir baskıya ve zulme maruz bırakabilir.<sup>948</sup> Böylece güvenliği sağlamak adına oluşturulmuş bir mekanizma, paradoksal bir biçimde yurttaşları güvenliğini ortadan kaldıran, onları şiddete tabi tutup yıldırان bir aygıt dönüşebilir. Nitekim 20. yüzyılda totaliter ülkelerin kendi

---

<sup>946</sup> TILLY; s. 123–124.

<sup>947</sup> TILLY; s. 133.

<sup>948</sup> BORA; s. 76.

vatandaşlarına reva gördüğü uygulamalar, insanların hayatlarına yönelik en büyük tehdidin bizatihi kendi devletlerinden geldiğini gözler önüne sermiştir.

SSCB ve Çin deneyimleri üzerine yoğunlaşan Brzezinski, her iki totaliter imparatorluğun da -kuruluş aşamalarından başlamak üzere- hemen her evrede kendi vatandaşlarına karşı bir “kitlesel terör”e başvurduklarını ifade eder. Brzezinski’ye göre; kitlesel terör, Lenin’in düşünce ve pratiğinde, kısa zamanda tüm problemleri çözmek ve hedeflere ulaşmak için kullanılan bir araçtı. 1901’de yaptığı bir konuşmada “Prensipte terörü hiçbir zaman reddetmedik, edemeyiz de” diyen Lenin, yönetimi ele geçirir geçirmez görüşlerini uygulamaya sokmuştu. 1918 Ocak ayında yayınlanan ve Bolşevik yönetime herhangi bir şekilde karşı koyanlar için uygulanacak politika arayışı içinde olan bir tebliğde Leninist rejim tüm devlet güçlerini “Rus topraklarını böyle zararlı böceklerden temizlemeye” çağırıyordu. Kulaklara\*, rahiplere ve beyaz Ruslara karşı parti liderlerini sonuna adar cesurca kitle terörüne davet eden Lenin, tüm şüphelileri şehir dışında bir toplama kampına göndermeyi bizzat önermişti.<sup>949</sup>

Kitle terörü zirve noktasına Stalin döneminde erişti. Brzezinski, Stalin’in çeyrek asra varan iktidarını “yaşatma ve öldürme ve yetkisinin gözünü kan bürümüş bir avuç suikastçının elinde kaldığı bir dönem” olarak tanımlamanın mübalağa sayılmaması gerektiğini söyler. Zira Stalin yönetiminde tutuklamalar, ölüm infazları ve sürgünler, Sovyet toplumun her kesimine derinden tesir etmişti. Sovyet verilerinden elde edilen bilgilere göre; 1937–1938 yıllarında sadece ordu mensupları arasında 37.000’den fazla kara ve 3.000 deniz subayı kurşuna dizilmişti. (Bu rakamlar, II. Dünya Savaşı’nın ilk iki yılında Nazilerce öldürülen Rus subaylarını sayısından fazladır.) Stalin yönetimi, savaşın bitmesine yakın bir zamanda sayıları milyonları bulan Kırım Tatarları, Kuzey Kafkasya Çerkezleri ve Baltıklıları, yaşadıkları yerleri terk ederek Sibiryaya’ya göçe zorladı. 1988’de sözde düzenli Sovyet

---

\* Kulak: Toprak sahibi köylüler.

<sup>949</sup> **Zbigniew BRZEZINSKI; Büyük Çöküş**, Çeviri: Gül Keskil-Gülsev Pakkan, TİB Yayınları, 1994, Ankara, s. 19–24.



kaynaklarına dayanan Vilnius Radyosu, sadece Litvanya’da 108.362 kişinin sürgüne yollandığını itiraf etmiştir.

1987’de başlayan glasnost (açıklık) ve peresteroyka (yeniden yapılanma) dönemiyle birlikte Stalinizm’in iç yüzünü ortaya döken bir çok veri yayınlandı ama Stalin’in kurbanlarının toplam sayısının ne olduğu hiçbir zaman kesin olarak öğrenilemeyecektir. Zira 1987 Ağustos’ta muhalif Moskova dergisi Glasnost, KGB’nin 1930–1940 yılları arasında öldürülenlerin dosyalarını süratle –ayda beşbin dosya- imha ettiğini yazmıştır. Ama yine de bu sayının yirmi milyondan az olmadığı, hatta kırk milyona kadara çıkabileceği söylenebilir. Anında veya belli bir işkenceden geçirilerek öldürülenlerin arasında her kategoriden insan vardı: Politik muhalifler, ideolojik hasımlar, şüpheli parti elemanları, suçlu bulunan ordu mensupları, eski aristokratlar, kulaklar, sadakatsizlik yapma ihtimali bulunan etnik grupların mensupları, aktif görevler üstlenene inananların yanı sıra tüm din adamları ve hatta bu adı geçen kişilerin aile ve birçok durumda sülale mensupları. “Sonuçta Stalin’in, Hitler’i bile istatikselsel olarak gölgede bırakarak insanlık tarihinin en kanlı kitle katili olduğu iddia edilebilir.”<sup>950</sup>

Totaliter yönetimlerin tarihi sicili, şiddet tekeli eline bulunduran devletin kendi vatandaşlarına karşı nasıl bir kıyım ve ölüm makinesine dönüşebileceğini kanıtlar niteliktedir:

1. Yönetimde başa gelmek için derhal yapılan infazlarda; SSCB’de bir milyon, Çin’de birkaç milyon, Doğu Avrupa’da 100 bin, ve Vietnam’da en az 150 bin insan öldürülmüştür.
2. Yönetim gücü ele geçirildikten sonra muhaliflere karşı girişilen idamlarda öldürülen insanların sayısı ilk kategoriye yakındır.
3. Gerçek tutum ve tavırları düşünülmeden, çeşitli sosyal gruplara (aristokratlar, eski toprak sahipleri, hükümet yetkilileri ve kapitalistler) ait olmaları sebebiyle imha edilenlerin sayısı tahminen 3–5 milyon arasındadır.

---

<sup>950</sup> BREZINSKI; s. 25–37.

4. SSCB, Çin, Vietnam ve Kuzey Kore’de toplam 10 milyondan fazla kendi geliri ile geçinebilen köylü tasfiye edilmiştir.
5. Kitleler halinde sınır-dışı edilmelerde ve zorla yerleştirme sırasında meydana gelen kazalarda ölenlerin rakamı Sovyet hesaplarına göre- SSCB’de 7–10 milyon, Çin’de ise 27 milyondur.
6. Tasfiye edildikten sonra çalışma kamplarında ölen veya idam edilen komünistlerin sayısı, SSCB’de 1936–1938 yılları arasında bir milyonu aşmıştır.
7. Tüm bunlara, uzun süreli hapis ve baskılı çalıştırmanın bıraktığı fiziki ve psikolojik bozuklukları, rejim aleyhtarlarının ailelerine zulmetmeyi, işçi ve fakir köylüler dışındaki bütün sosyal kategorilerdeki kişilere yönelik bireysel ve politik tecridi ve korku havasını da eklemek gerekir.<sup>951</sup>

Kısacası, ister dışta düşman bellediklerine olsun, ister içte –ideolojik, dini, ekonomik, vb. nedenlerle- kendi vatandaşlarına karşı olsun ulus devletler, sahip oldukları şiddet tekeline kötüye kullanmışlardır. Şiddet tekelinin devlete verilmesinde amaç şehirleşen ve sanayileşen ulus-devletlerde yaşamsal önemi bulan güven ve düzenin kurulup korunmasıydı. Ancak özellikle totaliter devletlerde aşırı düzen vurgusu, hem düzeni hem bireylerin güvenliğini yok ettiğinden, devlet karşıtlığı düşüncenin rağbet görmesine neden oldu.<sup>952</sup>

Wallerstein’a göre, devlet karşıtlığının dünya çapında ani yükselişinin en önemli sonucu, toplumsal korkuların artması ve insanların kendi güvenliklerini sağlama görevini –her yerde- devletlerden geri almasıdır. Fakat tabii ki bu da negatif bir sarmal oluşturur; insanlar böyle yaptıkça daha çok kaotik şiddet oluşur ve daha çok kaotik şiddet oldukça da devletler kendilerini o derece güvenliği gerçekleştiremez ve toplumsal yaşamı idare edemez bulurlar. Bu durumda insanların devlete duydukları güvende bir düşme meydana gelir ve insanlar devlete karşı kendilerini daha az sadakat ve itaatle yükümlü hissetmeye başlarlar.<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> BREZINSKI; s. 267–269.

<sup>952</sup> COOPER; s. 29–30.

<sup>953</sup> WALLERSTEIN; 21. Yüzyılda Siyaset, s. 143.

## 2. GÖÇLER, TEKNOLOJİK GELİŞME VE SİLAH SANAYİİ

Devletin güvenlik zafiyetine düşmesinde ikinci bir faktör; **(a)** göçlerin artması, **(b)** teknolojinin gelişmesi ve özellikle silah sanayisinin büyümesidir.

**(a)** Dünyanın, daha önceki dönemlerle karşılaştırılmayacak derecede büyük göçlere sahne olması, güvenliği sağlama noktasında ulus-devletlerde birçok problem yaratır. Çeşitli tedbirlere rağmen göçlerin önlenememesini ve aksine artmasını; ulus-devletlerin artık sınırlarını eskisi kadar muhafaza edemediğinin ve geçişleri önleyemediğinin bir karinesi olarak düşünmek mümkündür. Bu, ulus-devlet paradigmasını kökünden sarsacak kadar önemli bir olgudur; zira bu paradigmaya göre, keskin bir şekilde çizilmiş sınırlarını kıskançlıkla korumak, bir devletin varlığını kanıtlayan göstergelerden biridir. Oysa sayısı günden güne artan göçmen nüfusu, ulus-devletlerin sınır güvenliğini sağlayamadığına delalet eder ve onun devlet olma vasfının göstergelerinden birini belirsizleştirir.

Ancak daha esaslı olan konu, göçlerin ulus-devletlerin içinde yarattıkları sorunlardır. Göçler; ulus-devlet nüfusunun homojenitesini ortadan kaldırır, çeşitliliği artırmasıyla ters orantılı olarak öngörülebilirliği/kestirilebilirliği azaltır. Göçmenlerin toplumsal bütünleşmeye katmada yeterli başarının elde edilememesi, aynı toplum içinde birbirine değmeyen insan adacıkları meydana getirir. Son derece sınırlı bir iletişim içinde bulunan grupların karşılıklı olarak birbirlerini tehdit görmeleri ve birbirlerine karışmamaya çabalamaları, genel güvenlik seviyesinin düşmesine neden olur. Mesela göçmenlerin -getto adı verilen- ortalama yaşam standartlarından daha kötü standartların egemen olduğu ve devletin -diğer yerlere nazaran- olanaklarından daha az nasıplendirdiği çevrelerde yaşamak durumunda olmaları güvenliği iki açıdan olumsuz etkiler: Bir kere bu tür mahallerde, güvenliği tehdit eden eylemlerin sıklıkla yaşanır; ikincisi, suç oranının yüksekliği sebebiyle – güçlü devletler de dâhil olmak üzere- birçok yerde buralara devletin ne polisi ne de idari ajanları (Non-governmental areas = no-go areas = devletin giremediği alanlar) girebilir. Bunun nihai sonucu ise, devletin iç güvenlik alanındaki görevlerini, daha

önceki dönemlerde oldu kadar yerine getirmesidir. Örneğin son yıllarda Almanya’da, hırsızlık mağduru olma riski dört kat, soyulma riski de beş kat artmıştır.<sup>954</sup>

(b) Teknolojik ilerleme bir taraftan güvenliğin artırılması konusunda devletin elini güçlendirirken, diğer taraftan da devletin güvenlik işlevinin zayıflamasına neden olmaktadır. Mesela bilgisayar teknolojisi, donelerin çok hızlı bir şekilde toplanmasını, işlenmesi ve aktarılmasını sağladığından, suçluların teşhisi ve yakalanmaları için harekete geçilmesinde güvenlik birimlerine büyük kolaylık, sürat ve etkinlik kazandırır. Beri yanda söz konusu teknolojinin, bireylerin veya kurumların güvenliklerini ortadan kaldırmaya çalışanların da emrine amade olduğu unutulmamalıdır. Dahası, teknolojiyle birlikte yeni suç türlerinin üreme hızı, devletin bunlara karşı önlem alma hızından çok daha yüksektir.

Silah sanayinin gelişmesi ve büyümesi, hem öldürme ve tahrip etme kapasitesi çok daha büyük olan silahlarını üretilmesini, hem de silahların maliyetini düşürüp ucuzlamasını sağladığından, güvenliğe olumsuz tesir eder. Daha önce sadece devletin elinde bulunan telsizler, dinleme cihazları, gece görüş cihazları gibi aletler, artık arzu edenin hemen elde edebileceği marketlerde satılan nesnelere dönüşmüştür. Cooper, silahların kolayca temin edilebilir hale gelmesini “devletin, şiddet üzerindeki tekeli yitirmesi” olarak değerlendirir ve tekeli kaybeden devletin bir terör saldırısı karşısında istenmeyen durumlarla karşı karşıya kalabileceğini belirtir. Cooper’a göre; terörizm, savaşın özelleşmesidir ve eğer teröristler biyoloji ya da nükleer silahlar kullanırlarsa yıkıcı etkiler meydana getirebilirler. Böylece “**devlet olmayanın, devlete karşı saldırısında**”, devlet kendi vatandaşlarını koruyabilmesi gittikçe daha zorlaşır.<sup>955</sup>

### 3. SİYASİ ŞİDDET HAREKETLERİ

Genel olarak ulus-devletlerin sınırları içindeki insanlara tek-tip/birörnek bir vatandaşlık anlayışını dayatması, siyasi motiflerle hareket eden şiddet hareketlerini

<sup>954</sup> KOÇDEMİR; Küreselleşme ve Milli Devlet, s. 445.

<sup>955</sup> COOPER; s. 81–82.

artırmış; bu ise, genel olarak ulus-devletlerde güvenliği zayıflatan bir işlev görmüştür. Schnapper'in dediği gibi, bir ulus-devletin bütünleşmesi, irenik (farklı düşünen insanlar arasındaki tartışmalarda sergilenen anlayışlı tutum) bir süreçte gerçekleşmez. Tam tersine ulusal bütünleşme, hem içte -siyasal ve kültürel özelliklerin indirgenmesi, bastırılması veya yok edilmesiyle- hem dışta -savaşlar yoluyla- şiddetin hüküm sürdüğü bir süreç içinde gerçekleşmiştir.<sup>956</sup>

Ancak hiçbir ulusal bütünleşme salt şiddete yaslanarak varlığını idame ettirmiş değildir; ulusal bütünlük bir şekilde sağlandıktan sonra bunun devam etmesi, demokratik olarak meşrulaştırılmasına bağlı olmuştur. Ulusal bütünlüğün kurulmasından sonra demokratik kurum ve mekanizmaları geliştiren ülkelerde, ulusal bütünlük adına değerleri feda edilen etnik, dini ve dilsel topluluklar ve onların entellektüelleri sisteme eklenmişlerdir. Zira demokratik yaşam söz konusu topluluklara, sıkıntılarını hafifletebilecek ve sorunlarını çözebilecek birtakım kanallar açmıştı. Elbette ki birçok etnik kimliği içinde barındıran ulus-devletler, temeldeki etnik problemi tamamıyla çözemedi; ama uzun bir demokratik geleneğe sahip ülkelerin, etnik şikâyetleri hafifletmede, kapsayıcı bir siyasal mitoloji ve sembolizm oluşturmada başarılı oldukları söylenebilir.<sup>957</sup>

Fakat ulusal bütünleşmeyi demokratik değerlerle perçinlemeyen ülkeler ile demokratik olmakla birlikte zaman zaman anti-demokratik temayüller gösteren ülkelerde sürekli bir kırılma gösteren bütünleşmiş ulusal kimlik, küreselleşme sürecinde daha bir kırılma gösterdi. Çünkü insanların ve toplumların farkındalık bilincini yükselten küreselleşme süreci, kıyıya itilmiş etnik, kültürel ve dini değerleri tekrardan tarihi gelişim çizgisinin içine çekti. Böylece insanların ulusal bütünleşme adına –kendi istekleri dışında- feda edilen değerlere yönelik ilgi tekrardan arttı ve bu değerler uğruna şiddetli bir mücadele başladı. İskoçlar, İrlandalılar, Bretonlar, Korsikalılar, Galliler, Katalanlar, Basklılar, Flamanlar ve Kürtlere kadar birçok grup, maruz kaldıkları baskıcı siyasetten dolayı kendi kimliklerinin bir “dâhili

---

<sup>956</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 46.

<sup>957</sup> Anthony SMITH; *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, Çeviri: Derya Kömürcü, Everest Yayınları, 2002, İstanbul, s. 83–84.

kolonizasyon”a tabi tutulduğundan bahisle, içinde yer aldıkları ulus-devletlere karşı kıyasıya bir çatışmaya girdiler.<sup>958</sup>

Böylece bölgesel otonomi veya bağımsızlık talep eden siyasi saikli şiddet eylemlerinin sayısı arttı. 1970–1974 yılları arasında, şiddet ihtiva eden protesto ve mitingler 1955–1959 dönemine göre dört kat fazla oldu. 1970’lerden başlayarak RAF, ETA, IRA, Action Directe gibi teşkilatlanmalar kamusal güvenliğin azalmasında önemli oranda etkin oldular.<sup>959</sup>

#### 4. ÖZERKLİK KAYBI

Ulus-devletlerin güvenliği sağlamak için aldığı tedbirler kendi sınırları içinde geçerli olabilirken, güvenliğe yönelik yeni tehditlerin sınırları aşan boyutlarda olması, ulus-devletin güvenliği yeterince gerçekleştirmemesinde etkili bir diğer faktördür. Habermas bu durumu “özerklik kaybı” kavramıyla açıklar. Bu kavramla Habermas; kökü kendi sınırları dışında olan ve diğer aktörler tarafından alınmış olan kararların doğurduğu neticeler ile bu tip süreçlerin doğurduğu tesirler silsilesi karşısında devletin kendi vatandaşlarını tek başına koruyamadığını” anlatmak ister.<sup>960</sup>

Devleti, yurttaşlarının güvenliğini muhafaza etmede aciz durumda bırakan sınır-ötesi tehditlerin bir kısmı; çevre kirliliği, organize suçlar, yüksek teknolojinin doğurduğu yüksek güvenlik riskleri, silah kaçakçılığı, salgın hastalıklar gibi “ani sınır ihlalleri” teşkil eder. Bir diğer kısmını ise, önceden planmış ve çoğunlukla başka devletler tarafından yapılan uygulamaların doğurduğu sonuçlar oluşturur. Ve bu uygulamanın mağdurları olanlar, bu uygulamalarını karara bağlanması sürecine

---

<sup>958</sup> Smith, etnik taleplerle ortaya çıkan hareketlerin büyük bir kısmının 19. yüzyılın ikinci yarısından kurulduğunu, ancak 1960’larda kitlesel bir yenilenme yaşadıklarını belirtir. **SMITH**; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 53. Ayrıca etno-milliyetçi hareketlerin küreselleşme döneminde taşıdığı genel özelliklerin ayrıntılı bir açıklaması için bakınız: **SMITH**; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 52–92.

<sup>959</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 319.

<sup>960</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 27–28.

hiçbir şekilde iştirak etmiş değildir. Buna örnek olarak, ülke sınırlarının biraz ilerisinde komşu bir ülkede inşa edilen ve güvenlik standartlarına uygun olmayan bir atom reaktörünün taşıdığı riskler verilebilir.<sup>961</sup> Hiçbir ulus devletin, klasik ulus-devlet mantığı içerisinde kalarak, kendi başına bu nevi tehlikeleri savuşturabilmesi mümkün değildir.

## 5. KUTSALLIK ATFEDİLEN DEĞERLERİN İTİBAR YİTİMİ

Devletin güvenlik kabiliyetinin azalması, vatandaşların devlete olan sadakatlerinin de azalmasını beraberinde getirmekte ve devletin önem atfedip uğruna fedakârlıklarda bulunulmasını istediği değerler, vatandaş nezdinde eski itibarını yitirmektedir. Batılı devletlerde askerlik ve ordu karşıtı hareketlerin giderek güç kazanması, bunu doğrular niteliktedir. Askerlik yükümlülüğü, ilk olarak, II. Dünya Savaşı'ndan sonra galip devletlerin zorlamasıyla Japonya'da kaldırıldı. Ardından 1960'da İngiltere, 1973'te Amerika, 1994'te Belçika ve 1996'da Fransa gibi ülkeler mecburi askerlik uygulamasına son verdiler.<sup>962</sup>

1993 ve 1994 yılında Almanya'da yapılan araştırmalara göre; vatandaşların üçte ikisi orduda personel indirimine gidilmesini tercih etmekte, yarısı savunma bütçesinin azalmasını istemekte ve 16–24 yaş arası gençlerin sadece % 45'i (yaşlılarda % 61'i) askerlik yükümlülüğünü doğru bulmaktadır. 2002 yılında yine Almanya'da 189.644 askerlik yükümlüsü savaşa katılmama talebinde bulunmuştur. Böylece askerlik çağındaki yükümlülerin yaklaşık %50'si savaşmayı reddetmişlerdir.<sup>963</sup>

Artık özellikle gençlerin büyük bir kısmının -vatan uğruna ölmek bir yanavatan için askerlik yapmaktan bile imtina etmesi yüzünden devletler, güvenlik işlerini yeniden özel kişi ve firmalara devretmek zorunda kaldılar. Öyle ki özel güvenlik, dünyanın hemen her tarafında en büyük gelişme potansiyeline sahip

---

<sup>961</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 28.

<sup>962</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 316.

<sup>963</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 317.

sektörlerinden biri haline geldi. Almanya’da 1984’te 620 olan özel güvenlik şirketlerinin sayısı 1996’da 1400’e çıktı. İngiltere’de özel güvenlik hizmeti verenlerin sayısı 1950’de 10.000 iken 1976’da 250.000 oldu; oysa devletin üniformalı aktif eleman sayısı 1995’de 237.000 idi. ABD’de özel güvenlik şirketlerinin çalıştırdığı insan sayısı, henüz 1972’de mahalli, eyalet ve federal polis gücünün iki katı, bütçesi ise birbuçuk katı civarıydı. 1995’de 52 milyar dolar olan güvenlik endüstrisinin cirosunun 2000’li yıllarda iki katına çıkacağı beklenmektedir. Halen 1.600.000 kişinin bu sektörde çalıştığı tahmin edilmektedir ki, bu aktif polis gücünün üzerindedir. Hatta bazı firmaların –yalnızca özel şahıslara ve şirketlere değil, aynı zamanda- hükümetlere de hizmet veren özel orduları vardır. Bu eğilim devam ederse, Amerikan vatandaşlarının özel güvenliğe ülkenin silahlı kuvvetlerinden daha fazla kaynak ayırması söz konusu olabilecektir.<sup>964</sup>

Özel güvenlik birimlerinin bu kadar önemli bir toplumsal bileşen haline gelmesinin iki önemli sonuç doğurduğu söylenebilir: İlki, devletin kendisini tanımlamayan bir özelliğinde –yani şiddet tekeline sahip kurum olma özelliğinde- bir aşınmanın meydana gelmesidir. Meşru bir şekilde şiddet kullanmada devlet artık tek değildir, bazı özel kurumlar da onun bu tekeline ortak olmuşlardır; dolayısıyla devlet, güvenlik konusunda kendi iradesinin yanı sıra birçok unsuru da göz önünde bulundurmaya mecburiyetindedir.

İkincisi, devlete ve hukukun üstünlüğüne olan güvenin azalması ve dolayısıyla da yurttaşlık bilincinin çözülmesidir. Devletin güvenlik sağlayan işlevinin bozulduğu durumlarda, kapalı gruplar insanların güvenlik aradığı temel sığınaklara dönüşürler. Wallerstein’a göre bunlar, hoşgörüsüz ve etraflarını her türlü yabancı unsurdan arındırmaya meyyal gruplardır; devletin güvenlik zafiyeti büyüdükçe bu tür gruplar arasındaki mücadeleden mütevellit şiddetin tırmanması da kaçınılmaz olacaktır.<sup>965</sup> Bu meyanda, bir bütün olarak düşünüldüğünde küreselleşme sürecinin unsurlarının, devletin güvenlik fonksiyonunun tek başına ve yeterli derecede yerine getiremediği bir durum ortaya çıkarmış olduğunu söylemek mümkündür.

---

<sup>964</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 321–322.

<sup>965</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 84.



## B.YURTTAŞLIK VE KİMLİK KRİZİ

Yurttaşlık, özünde, bir ulus-devlete sınırları içinde yaşayan bireylere tanınan bir yetkilendirmedir. Birey yurttaşlar böylesi bir yetkilendirmeye, esas bir eşitlik koşulu -cemaate üyelik- temelinde sahip olurlar. Ulus-devlet yurttaşlık anlayışının olumlu üç özelliğinin altını çizmek gerekir: Birincisi, yurttaşlığın, tüm bireylere faaliyetlerini tehlikelerden azade ve gayri-adil politik karışmalardan uzak bir şekilde sürdürmeleri için meşru bir alan sağlamasıdır. Bir birey, yurttaşlık kimliğiyle donatıldığında toplumun özgür ve eşit bir üyesi konumuna yükselir ve bu statüsü ona toplum içinde belli bir özerklik sağlar. İkincisi, yurttaşlık, kendisine bağlı hakların devlet tarafından kayıt altına alınmasını zorunlu kılar; bu ise, hakların ve hakların taşıyıcısı olan öznenin (birey-yurttaşın) devlet gücünün keyfi kullanımına karşı garanti altına alınmasını edilmiş olmasıdır. “Bu nedenle, yurttaşlık tam anlamıyla, politik yaşamın bireysel yönleriyle kamusal ve toplumsal olanı birleştirir.”<sup>966</sup> Üçüncüsü, yurttaşlığın, modern dönemin kitlesel sosyal değişimlerinin yıkıcı etkilerini kontrol etmeye yarayan bir araç işlevi görmesidir. Geçmişe dair mensubiyetleri çözen ve geçmiş kimliklerin kendinden beklenenleri yerine getirme kudretini elinden alan modernite, eski yapıları yok edip kadim kültürleri gereksiz kılarken, grupları ve bireyleri de alt-üst etti. Böylesine yabancılaştırıcı ve parçalayıcı bir dünyada bir toplumsal yapıda en alt düzeyde uyumu/düzeni gerçekleştiren ve insanlara anlam kazandıran en büyük ölçekli ve güçlü cemaatleri, milliyetçilikle harmanlanmış vatandaşlık anlayışı oluşturdu. Yurttaşlık, hem toplumsal grupları harekete geçiren en önemli modern saik, hem de rasyonel devletin etkinliklerini meşrulaştıran ve anlamlı kılan en popüler güç oldu.<sup>967</sup>

Ulus-devletin yurttaşlık anlayışı, devlete –herhangi bir konuda- irade oluşturması, karar alması ve alınan kararların meşrulaştırılmasına imkân sağlayan bir mekanizma olarak önemli görevler ifa etti. Bir ulus-devletin sınırları içinde yaşayan insanlar, yurttaşlık kimliği sayesinde eğitim, iletişim ve bilgilenme kanallarından faydalanabildiler, siyasal yaşama katılabildiler ve ekonomik olarak istismar edilmemelerini amaçlayan birtakım sosyal şartlara ve güvencelere sahip olabildiler.

---

<sup>966</sup> HALL/HELD; s. 174.

<sup>967</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. xwiii-wix.

Bireylerin devletin demokratik olarak meşrulaştırılması sürecine katılmalarını sağlayan temel unsur da, yurttaşlıkla irtibatlı bu hak ve olanaklar oldu.

Bu bağlamda, ulus-devlet yurttaşlığının iki önemli yaratımından söz edilebilir: İlkin, ulus-devlet yurttaşlığı, bir demokratik siyasal özneyi oluşturmuş, bir kamu alanı açmış ve siyasal özgürlüğü getirmiştir.<sup>968</sup> İkincisi, yurttaşlık, farklı etnik, dilsel, kültürel ve dinsel kökenlerden gelen insanların oluşturduğu ve geniş bir coğrafyaya yayılmış bir toplumda, siyasal bütünleşmenin ve birleşmenin tesis edilmesinde büyük bir ölçüde başarılı olmuştur. Bu, “milli-devletin tartışmasız en büyük başarılarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.”<sup>969</sup>

## 1. YURTTAŞLIĞIN HANDİKAPLARI

Ulus-devlet yurttaşlığının yadsınması kabil olmayan başarılarla imza attığını teslim etmek gerekir, fakat bu başarılar madalyonun bir yüzüdür, madalyonun diğer yüzünde yurttaşlığın olumsuz izleri kazılıdır. Pierson'un anlatımıyla yurttaşlık, “devletin-uyruk mensuplarıyla ilişkisinin kurulmasında kesinlikle kilit terim olmuştur ama her zaman sadece hiç eleştirilmeksizin sadece hayranı olanların varsaydıkları şekilde değil.” Ulus-devlet yurttaşlığına yönelik eleştirileri dört noktada toplamak mümkündür:

(a) Yurttaşlık çoğu kez “evrensellik” ve “katılım ile özdeşleştirilir ama gerçekte durum böyle değildir. Yurttaşlık hakları, zaman ve mekândan bağımsız olarak geçerli olarak tanımlanan ve yerine getirebilme şartlarını taşıyan herkese genel bir yükümlülük getiren “doğal haklar” veya insan hakları” anlamında bir evrensellik taşımazlar. Bu haklar, normalde kişinin doğum yerine ve/veya anne-babasının mensubiyetine göre tesadüfen elde edilen haklardır. Keza, bir devletin toprakları üzerinde yaşayan herkes, otomatikman yurttaş sayılmaz ve yurttaşlık statüsünden tam olarak yararlandırılmaz. Kime yurttaşlık verileceğine ve hangi yurttaşlık haklarının verilmesi gerektiğine karar verecek olan devlettir. Yurttaşlık

<sup>968</sup> **TOURAINÉ**; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 217.

<sup>969</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 91.

hakları sadece “yurttaş olabilecek kadar şanslı olanlara” uygulanır ve sadece bu yurttaşlığın hüküm sürdüğü belli bir devlet tarafından yerine getirilebilir.<sup>970</sup>

(b) Ulus-devlet yurttaşlığında “homojen bir toplum” tasavvuru içkindir. Toplumdaki çeşitli farklılıkları sadakatte, duyguda ve kendini fedada bir “birlik”e dönüştürmeye azmeden ulus-devletler, gerçekte var olmayan bir birliğin, “yani “ulusal bir kimlik”in yaratmak için, gerçekte varolan farklılıkları silmeye çalıştılar. Dolayısıyla ulus-devlet deneyimi, farklılıkları tanımak ve uzlaştırmak üzerinden değil, bu farklılıkları yok etmek, asimili etmek veya en azından bu farklılıklara boyun eğdirmek üzerinden yol aldı.

Literatürel olarak asimilasyonun “benzer kılmak” manasına geldiğini belirten Bauman, 17. yüzyıldan itibaren bu kavramının mecazi işlevinin “zorla birliği sağlamak” olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu zorlama, farklılıklara geniş bir hoşgörüsüzlüğü işaret etmekteydi.<sup>971</sup> Çapraz kültürel değişim veya genel kültürel yayılmadan farklı olarak asimilasyon, tipik bir modern olguydu ve önemini modern devletin uluslaştırma işlevinden almaktaydı. Bu bağlamda asimilasyonun üç önemli özelliğine vurgu yapılabilir: Birincisi, asimilasyon yabancı öge ve değerlere karşı savaş ilan etmekte. İkincisi, asimilasyonun, toplumun belli bir (veya birkaç) kesimine uygulanan tekelci bir hak olmasıdır. Üçüncüsü ve en önemlisi, asimilasyon imgelemi, toplumsal hiyerarşinin doğrulanmasıdır. Asimilasyon, belli bir yaşam şeklini (ve bunu benimseyenleri), diğer bir yaşam şekline (ve bunu benimseyenlere) karşı üstün kılan, diğer yaşam şekillerinin bu belirli yaşam şekli karşısında düşüklüğünü kabul eden bir programdır. Yaşam tarzları arasında eşitsizliği bir aksiyom haline getiren asimilasyonun toplumsal yaşamı düzenleyen bir çerçeveye dönüştürülmesi, hiyerarşinin tanınması ve hiyerarşinin meşruluğunun kabul edilmesiyle aynı anlama geliyordu.<sup>972</sup>

---

<sup>970</sup> PIERSON; s. 54.

<sup>971</sup> Zygmunt BAUMAN; “Modernity and Ambivalence”, Theory, Culture and Society, Vol. 7, 1990, s. 157.

<sup>972</sup> BAUMAN; Modernity and Ambivalence, s. 158-160.

Kendi otoritesini, paylaşılmış bir tarih, ortak ruh, tek ve belirli bir yaşam biçimini referans alarak meşrulaştırmaya çalışan ulus-devlet, tektipliliği; asimilasyonla, katı bir siyasal denetimle ve aykırı olarak nitelenen azınlıkların elemine edilmesiyle güvence altına almaya çalıştı. Fakat bunu yaptığı her yerde ise kan döküldü; zira çeşitlilik içeren bir nüfus, ancak bu şekilde türdeşleştirilebilir veya arılaştırılabilirdi.<sup>973</sup> Bauman'a göre, ulus-devletlerin inşası, görece az sayıdaki becerikli ve başarılı etnisitenin, henüz daha olgunlaşmamış etnisiteler yığını üzerinde sürdürdüğü bir şiddet öyküsüdür. Ancak -azınlıkların sürekli bir denetime tabi tutulduğu, geçici olarak nitelendirilmeyecek toplumsal zorlamalara uğratıldığı, fiziksel veya kültürel olarak ezilip yok edildiği- bu öykü, galip ulus-devletler tarafından bir ilerleme, uygarlaşma ve şiddetten arınma öyküsü olarak yüceltilip kaydedildi ve sürekli yeniden anlatıldı. Bu anlatımlarda, “şiddet”in çeşitli ayrımlar içinde düşünüldüğü görülür: Devletin “yasa ve düzeni korumak için” kullandığı baskı ile “çıplak” ve “vahşi” olan baskı arasında net bir ayırım yapıldığı gibi, “düzeni muhafaza etmek”i amaçlayan hareketler ile “ulusal topluluğun doğuşu” türünden şiddet arasında da radikal bir farklılık gözetilir. “Ulus-devletler, bürokratik anonimliğe, yüzergezer sorumluluğa ve bireysel eylemin kişisizleştirilmesine başvurmak ve kendi eylemlerinin kanlı sonuçlarından suç işleyenleri korumak zorunda kaldılar. Ne var ki yeni bir ulusun doğumuna eşlik eden kitlesel cinayet, etkin olmak için tam anlamıyla yerine getirilmiş olmak zorundadır. Katillerin ellerindeki kan lekeleri görünmeli ve en iyisi yıkanarak çıkarılamaz olmalıdır.”<sup>974</sup>

Schnapper, bireylerin ve grupların unutmayı beceremedikleri veya unutmak istemedikleri bağlı oldukları çeşitli kökenleri ve atalarından miras alıp korumaya özen gösterdikleri “tarihsel ortaklaşmalar”ın bulunduğunu söyler. Bu tarihsel ortaklaşmalar, modern toplumun ütöpik olma vasfı için içine girince, yeniden keşfedilir veya icat edilir. Böylece içerik bakımından zenginleşen ve az çok efsanevi bir nitelik kazanan tarihsel ortaklaşmalar, duruma göre daha çok etnik veya daha çok dinsel yollarla kendini ifade eder hale gelir. Ulus-devletlerin geçmişinde -azınlıkların

---

<sup>973</sup> **TOURAINÉ**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 219.

<sup>974</sup> **BAUMAN**; Bireyselleşmiş Toplum, s. 264; ayrıca bakınız: 261–264., **BAUMAN**; Modernity and Ambivalence, s. 159.

asimilasyonu, hâkim etnisitenin veya dinin tek kimlik olarak dayatılması ve farklılıkların ortadan kaldırılması gibi- homojenizasyonu yaratmaya dönük eylemler, hem failerin hem de mağdurların var olan tarihsel ortaklaşmaları daha derinleştirir ve ortak bir vatandaşlığı zorlaştırır. Çünkü her siyasal toplum, kaçınılmaz olarak – ister etnisite, ister din biçiminde kendini gösterebilir- çeşitli tarihsel ortaklaşmalara gönderimde bulunan insanları bir araya getirir; bu durumda geçmişin tortularıyla ağırlaşmış tarihsel ortaklaşmalardan doğan kimlikleri ve dayanışmaları aşacak bir yurttaşlık düzeni kurmak son derece güç bir işe dönüşür.<sup>975</sup>

(c) Ulus-devlet yurttaşlığı, dışlayıcı bir öze sahiptir.<sup>976</sup> Her ulus devlet, kimleri üye yapıp kimleri yapmayacağını veya kimlere tam üyelik verip kimleri bundan mahrum edeceğini belirleyen ölçütlere sahiptir. Bu ölçütler ulus-devlet yurttaşlığının kalbinde yer alır; durumları bu ölçütlere uygun düşenler yurttaş olarak kabul edilir, uygun düşmeyenler ise yurttaşlıktan dışlanır. Birincileri -siyasal yaşama eşit katılımlarını sağlayarak- içselleştirirken, ikincileri –başka bir toplum bünyesinde bunlardan yararlandıklarını varsayarak- doğrudan doğruya yurttaşlığa bağlı uygulamalardan dışlar. “Açıktır ki üyelikten dışlanma suretiyle imtiyazsız kalan bir topluluk olmaksızın yurttaşlığa bağlı imtiyazlar olamaz.”<sup>977</sup>

---

<sup>975</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 540–541.

<sup>976</sup> “Çok genel düzleşimde ulusalcılık, büyük bir aile modeli olarak düşünülebilir. Ulusalcılık, içinde kimliklerin ve karşı-kimliklerin kavrandığı söylemlerdir. Diğer söylemlerden dışlayıcılık özelliği özelliği ile ayrılmaktadır. Ben-merkezli ikili bölünmeleri teşvik etme eğilimindedir; dünyayı – birbirinden çok keskin şekilde ayrılmış- ‘dostlar’ ve ‘düşmanlar’ olarak ikiye böler. **Kimlik, iç halkadaki dostların önerilmiş üyeliğini sunar...** Dostların ‘bizimkilik’i, önemini ve değerini, düşmanların ‘onlarlık’ olmasına borçludur. Kimlik, sürekli olarak kuşatılmış koşullar altındadır... Kimlik, sınırların güvenliği ile ayakta durur.” BAUMAN; Soil, Blood and Identity, s. 678. “Dostlar ve düşmanlar birbirlerine karşı konumdadırlar; birinciler, ikincilerin olmadığıdır. Yaşadığımız dünyaya ve yaşantımıza düzen veren birçok karşıtlık gibi, bu da ‘içerideki’ ve ‘dışarıdaki’ arasındaki temel karşıtlık türlerinden biridir. ‘Dışarıdaki’, ‘içerideki’nin olumluluğunun olumsuzudur. Dışarıdaki, içerideki olmayandır... **Düşmanlar**, dost olmayanlardır. Düşmanlar, kusurlu dostlardır; **dostların sadeliğini bozan yığımlardır.**” BAUMAN; Modernity and Ambivalence, s. 143.

<sup>977</sup> PIERSON; s. 204.

Çeşitli kişi kategorileri, yurttaşlıktan resmen dışlanabilirler. Mesela kadınlar yüzyıllar boyunca kanuni olarak yurttaşlık dairesinin dışında tutuldular ve kadınların yurttaşlık hakları her zaman erkeklerden sonra verildi. Yakın dönemlere geldikçe cinsiyet temelinde yurttaşlığın sınırlanması etkisini kaybetmeye başladı ama etnik köken veya ülke kökeni temelindeki dışlayıcılık halen çok yaygındır. Hemen her devlet, yabancı işçilere ve göçmenlere karşı ayrımcı bir politika izlemeye ve onları medeni ve siyasi haklarını kullanmaktan alıkoymaya çalışır. Bu sebeple pek çok devlette, tam siyasi katılım haklarından yararlanamayan azımsanmayacak bir **“yerleşik yetişkinler kategorisi”** vardır. Bunun yanında ayrımcılığın bir başak türü de, yabancılara yurttaşlık hakkı veren devletlerin genellikle yurttaş adaylarını, doğumla oluşan yerli nüfusun yararlandığı statüden yararlanmaya başlamadan önce, yerine getirmesi şart olan gayet geniş ve karmaşık bir prosedürden geçirmesidir.<sup>978</sup>

Yurttaşlığın neden bu kadar dışlayıcı olduğu konusunda birçok neden ileri sürülür: Bunlardan ilki ve son zamanlarda daha çok göze batanı, zengin ve gelişmiş ülkelerde, daha yoksul ve az gelişmiş ülkelere göçmen akışının zenginliği, azaltacağı korkusudur. Bu yaklaşımda, yurttaşlık ve onun getirileri belli bir topluluğun tarih içinde mücadelelerin bir “ödülü” olarak görüldüğünden bu ödülün (yani zenginliğin) başkalarıyla paylaşılmasına rıza gösterilmez ve başkalarının, yurttaş olarak biz’in dışında hep “başkaları, ötekiler” olmasına çaba sarf edilir. Bir diğer neden, çeşitli şekillerde tanımlanmış **yabancılara** karşı etnik ve kültürel önyargılardır.<sup>979</sup> Bu yaklaşımda da, yurttaşlık ile belli bir ulusal kimlik ve ulusal bilinç (ki bunlar çoğu kez hayalidir) arasında bir bağ kurulur, bu kimliği ve bilinci taşımayanların -söz konusu kimliği ve bilinci deforme edeceklerinden bahisle- yurttaşlığın dışında tutulmaları haklılaştırılmaya çalışılır.<sup>980</sup>

---

<sup>978</sup> **PIERSON**; s. 206–207.

<sup>979</sup> “Dostlar ve düşmanlar vardır. Ve bir de yabancılar... Yabancılar, ‘henüz kararlaştırılmamışlar’ kategorisi değildir; onlar, ilkesel olarak ‘kararlaştırılabilmeyenler’dir. Onlar, gerçekleşmesi mümkün olmayan ‘üçüncü öge’dirler. Gerçek melezler, ucubeler: Henüz sınıflandırılmamış, fakat sınıflandırılması mümkün olmayanlardır... Yabancı, yaşadığı dünyadaki yolunu davetsiz olarak çizer.” **BAUMAN**; *Modernity and Ambivalence*, s. 143, 148-149.

<sup>980</sup> **PIERSON**; s. 207.

Yurttaşlıkta -özellikle göçmen topluluklara, göçmen işçilere ve siyasi sığınmacılara karşı yapılan- resmi dışlamanın ötesinde, bir de fiili dışlanmışlıklar da büyük bir önem taşır. Resmi dışlamaya son verilebilir, yasalar karşısında bireyler ve toplumsal gruplar eşit hale getirilebilir ama bu, aralarındaki asli farklılıkların ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu konu, feministlerin yurttaşlık biçimlerine yönelttikleri eleştirilerin merkezinde yer alır. Feministlere göre, bugün erkeklerin ve kadınların siyasi sürece atılma hakkı bakımında resmen eşit oldukları doğrudur ama sosyal örgütlenmenin gerçek modelleri (farklı çalışma hayatları, ev içi işbölümü, çocuk bakım izni gibi...), erkeklerin, kendi yurttaşlık haklarının uygulanmasına sistematik biçimde, kadınlara oranla, daha imtiyazlı bir şekilde erişmelerini sağlar.<sup>981</sup>

Schnapper'e göre de, en demokratik uluslarda bile Siyahlara ve Yahudilere yapılan ayrımcılıklar, yurttaşlığın karşı karşıya kaldığı en büyük başarısızlıklardan biridir. Siyasal örgütlenmenin din ilkelerince temellendiği dönemlerde paganlık ve şeytanlıkla irtibatlandırılan Siyahlar, modern ulusların meşruluğu döneminde ise köleliğin ve sömürgeleşmenin kurbanı oldular ve yüzyıllardır Avrupalılar için olumsuz simgelediklerinden bugüne dek çoketnili bir toplumda eşitlik temelinde hiç tanınmadılar. Keza toplumsal örgütlenmenin dinsel referanslarla açıklandığı dönemde Tanrı katili olarak aşağılanıp işkence gören Yahudiler, siyasal düzenin ulus ilkesi temelinde örgütlenmeye başladığı dönemlerde "yabancılar" -hem de iç yabancılar- olarak hep olumsuz temsil ettiler. "Ulusal topluma nesnel katılmaları ve ulusçuluk çağında gösterdikleri ateşli vatanseverliğe rağmen bu gösterim hiç değişmedi."<sup>982</sup>

Kısacası, ulus-devlet yurttaşlığı, modern bir kamu kavramsallaştırması oluşturmuştur. Ne var ki, bu kamu, belirli kimliklerin (toplumsal cinsiyet, etnik kökeni, cinsel yönelim gibi) dışlanması eğilimi taşıyan bir kamudur. Bu nedenle -çoğu kez aksi iddia edilmesine karşın- yurttaşlığın ezici biçimde ağır basan pratiği; yurttaşlığın, yurttaş olarak kabul edilenlere imtiyazlar getirmesi, buna karşın yabancılara karşı sosyal kapalılığın bir biçimini temsil etmiş olmasıdır. Bu ilişki,

---

<sup>981</sup> PIERSON; s. 55.

<sup>982</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 542.

Brubaker tarafından çok açık bir şekilde tasvir edilir: “ Global perspektifte yurttaşlık, sosyal kapalılığın güçlü bir aracıdır ve varlıklı devletleri yoksul göçmenlerden korur. Yurttaşlık devletler arasındaki kapalılığın da bir aracıdır. Her devlet, yurttaşları ile ülkesindeki yerleşik yabancılar arasında kavramsal, yasal ve ideolojik sınır oluşturur, belirli yükümlülükleri olduğu kadar belirli hakları ve yararları da yurttaşlarına ayırır. Her devlet sınırları belirlenmiş bir yurttaşlığın devleti, bu yurttaşlık için devlet olmak iddiasındadır; bu belirli yurttaşlık, genellikle ulus olarak algılanır.”<sup>983</sup>

**(d)** Yurttaşlığın güçlendirilmesine ilişkin ilkelerin, aynı zamanda yurttaş karşısında devleti de güçlendiren bir özellik taşıması, yurttaşlığın bir diğer handikabıdır. Yurttaşlık haklarının, devletin daha büyük güçlerle kuşanmasını sağlayan iki yönü vardır: Birincisi, devletten sosyal yardım alanların genişlemesi nedeniyle devletin milyonlarca vatandaşın temel hayat şartlarını denetleyebilme imkânına kavuşmasıdır. Refah yurttaşlığını gerçekleştirmesi için devletin ellerine devasa kaynaklar teslim edildiğinde, zaten güçlü olan devlet, yurttaş karşısında daha bir güçlü ve baş edilmez hale gelir.

İkincisi ve daha önemlisi, yurttaşlık haklarının güçlü bir biçimde yurttaşlık yükümlülükleri ile tamamlanmasıdır. Özellikle devletin, tüm yurttaşların iradesinin toplamı olarak görüldüğü ve bireylere buna uygun davranma misyonunun biçildiği yerlerde vatandaşlara yüklenen sorumluluklar artar. Örneğin, Fransız ve Sovyet yurttaşlıklarında, yurttaşlığın haklar gibi külfetler de içerdiği düşünülür ve yurttaşlara çok sayıda yükümlülük getirilir. Bu açıklamalardan yurttaşlığın genişlemesinin iki boyutlu olduğu sonucu çıkarılabilir: Yurttaşlığın bir boyutu; onun -ilkesel olarak- bireyleri devletin üzerinde ve karşısında güçlendirmesidir. Ama yurttaşlık sadece bunu yapmaz, diğer boyutla o, otoritenin ve devlet yönetiminin güçlenmesine de katkıda bulunur.<sup>984</sup>

---

<sup>983</sup> PIERSON; s. 206.

<sup>984</sup> PIERSON; s. 56.



## 2. YURTTAŞLIĞIN SORGULANMASI

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren etkisi daha net hissedilmeye başlanan küreselleşme rüzgârları, ulus-devlet yurttaşlığının içerdiği bu olumsuz özelliklerin ciddi bir sorgulamadan geçirilmesine neden oldu. Küreselleşme sürecinin asli dinamiklerinden olan bilişim, iletişim ve ulaşım teknolojilerindeki dev sıçramalar insanlar arası etkileşimin önündeki engelleri kaldırıncaya, daha önceleri yalnızca ulus-devletler sınırları içinde çok kısıtlı olanaklarla gerçekleştirilen iletişim, bu kez uluslar arası bir ölçekte çok yaygın ve etkin bir şekilde gerçekleştirilmeye başlandı. Bu da, insanların ulus-devletlerin kendilerine dayattığı (ve çoğu kez tek doğru olarak lanse ettiği) resmi bilgi ve haberlerin dışındaki bilgi ve haberlere ulaşabilmesini ve dünyanın dört bir yanındaki diğer insanlarla rahatlıkla ilişkiye girebilmesini sağladı.<sup>985</sup>

Bu gelişmeler bir yandan insanların kendilerini evrensel bir kültürün üyeleri olarak görmelerini sağlarken, diğer yandan da bireylerin ve toplumsal grupların kendi farklılıklarının ayırtına varmalarını kolaylaştırdı; bugüne kadar kendilerini ifade etmede zorluk çeken -ve hatta çoğu kez varlıkları kabul edilmeyen- çeşitli bastırılmış kimlikler gün yüzüne çıktı. Ulus-devletlerin tanımadığı, bastırdığı veya asimile etmeye çalıştığı kültürel-dinsel-dilsel topluluklar, gelişen olanaklar aracılığıyla kendi seslerini duyurdular. Dahası, bu tür topluluklar örgütlenme, taleplerini ulusal ve uluslararası kamuoyuna duyurabilme ve kendi ulus-devletlerinin baskıları karşısında uluslar arası topluluktan destek bulabilme imkânına eriştiler.<sup>986</sup>

Böylece küreselleşme, kültürlerin birbirlerine daha çok yaklaştığı, birbirlerini daha yakından ve birebir tanıdığı, her kültürün kendi farklılıklarını görerek bunu bir sosyal kimlik bilincine taşıdığı ve bu kimliği muhafaza etme çabasına giriştiği bir ortam yarattı. Bu ortamda farklılıklar öne çıktı; farklılığa yapılan vurgu bir içe kapanmayı beraberinde getirmedi, aksine hem kültürler hem de ideolojiler arasında etkileşim arttı. Yoğunlaşan bu kültürel etkileşim süreci ile farklılıklar üzerine

---

<sup>985</sup> ŞAYLAN; s. 101.

<sup>986</sup> Fazıl Hüsnü ERDEM; “Türkiye’de Azınlıklar Sorununun Vatandaşlık Kavramı Bağlamında Genel Bir Analizi”, (b.y: Süryaniler ve Süryanilik II, Haz: Ahmet Taşgın ), Ankara, 2005, s. 259.

temellenen grup bilincinin kesişmesi, daha önce akıllara gelmeyen bazı sosyo kültürel sorunların ortaya çıkması ve ulus-devletin yurttaşlık anlayışına ve pratiğine yüksek itirazların dillendirilmesi sonucunu doğurdu.<sup>987</sup>

Yurttaşlığa yönelik ilk radikal karşı çıkışlar 1960'larda başladı. Bu da doğaldı; zira bir kültürün mensuplarında kendi kültürlerini korumaya dönük içgüdü, bu kültüre dönük tehditlerin arttığı ve kültürün yitirmeye başlandığı hissini uyandırdığı anda harekete geçer. Mesela Brötanya'da Bröton dili ile Fransızca, yerel kültür ile ulusal kültür arasında birarada yaşama ve tamamlayıcılık ilişkileri uzun zaman geçerli kaldı. Fakat ulusal çapta büyük bir türdeşleştirme akımı Brötanya'da etkili olmaya başladığında, bu mutabakat sona erdi ve özellikle Bröton gençler - yiyeceklerden giyeceklere, milli bayramlardan dile kadar- tüm kültürel unsurlarını korumak için dayatmacı ulusal kültüre sert tepki gösterdiler.<sup>988</sup>

Wallerstein, ulus-devletlere karşı kimlik eksenli mücadelelerin boy vermesinde kritik tarihin 1968 olduğu kanısındadır. Ona göre, 1800 ile 1970 yılları arasında, dünyada genel siyasi manzara çok az bir değişim göstermiştir; ama 1968 birçok devrimci değişikliğe sebebiyet verdiğinden, dünya sisteminin tarihinde bir dönüm noktasıdır. 68 Devrimi'nin en önemli sonucu, Fransız Devrimi'nden beri ilk kez yurttaşlığını sorgulanmasıdır. Bu sorgulamanın iki önemli özelliği vardır: İlkin, enternasyonal bir ruha sahiptir; dolayısıyla yurttaşlığı ulus-devletin dar kalıplarından çıkarır, daha kapsamlı bir düzleme yerleştirir. İkincisi ise, 68 Devrimi'nin öncüleri, insanların –özellikle sistemin dışında bırakılmış olanların- durumlarının iyileştirilmesi konusunda, devlete olan inançlarını yitirmişlerdi. Bu nedenle onların yurttaşlığı, yeni ve revize edilmiş devlet merkezli bir yurttaşlık değildi.<sup>989</sup>

68'liler devlet karşıtlığını gerekçelendirirken iki parçalı bir analize dayanırlar: Analizin birinci parçası, sistem karşıtı hareketlerin iki aşamalı hareket stratejisinin –önce devlet iktidarını ele geçir, sonra dünyayı değiştir- tarihsel bir

---

<sup>987</sup> BALI; s. 12.

<sup>988</sup> MORIN; s. 164.

<sup>989</sup> WALLERSTEIN, Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 126–127.

başarısızlıkla sonuçlanmasını deyimler. Tarih içinde birçok sistem muhalifi, iktidar makamına gelmiş ama hiçbir dünyayı değiştirecek bir performans sergileyebilmiş değildi. Analizin ikinci parçası ise, sistem karşıtlarının iktidarı ellerine geçirdikten sonra birtakım reformlar yapmalarına rağmen, bu reformların herkesi kapsayacak şekilde geniş tutulmasına yönelik eleştirileri içeriyordu. 68'lilere göre; gerçekleştirilen reformlar, alt tabakaların belli ve küçük bir kısmını (her ülkede egemen etnik grubun, öncelikle erkeklerin ve ulusal kültüre daha çabuk intibak edeceği düşünülen eğitim görmüş olanların) sistematik olarak kayırırken; kadınlar, azınlıklar ve ana akıma dahil olmayan her türden grubu ise unutmış, sıra-dışı kılmış ve kurumsallaştırılan reformlardan bile gerçekten yararlandırmamıştır.<sup>990</sup>

1970'lerde Amerika'da başlayan çevre hareketi ve ekolojik bilinç de, dışarıda bırakılmış olanların ulus-devlet yurttaşlığına dönük eleştirilerin derinleştirilmesine–dolaylı yollardan olsa da- katkıda bulundu. Çünkü ana teması, doğadaki hayvan ve bitki çeşitliliğinin korunması olan çevre hareketi, Avrupa'ya ulaştığında sadece Avrupa'nın doğal görüntülerinin güzelliğini ve çeşitliliğini korumakla sınırlı kalmadı; aynı zamanda bu coğrafyadaki etnik ve bölgesel çeşitliliklerin muhafazası yönünde de bir bilinci de tetikledi. Sonuçta birçok yerde – Brötonya'da, Alsaz'da, Korsika'da, Walonya'da, Katalonya'da, Bask'ta, Galler'de, İskoçya'da- ulus-devletlerin homojenleştirici politikalarına karşı bölgesel kimliklerin –çoğu zaman başta siyasi olmak üzere çeşitli biçimler alan- yeniden canlılık kazanıp direnişe geçtikleri görüldü.<sup>991</sup> Wallerstein, bu direnç hareketlerini şöyle betimler:

“1968'den sonra olan şeydu: ‘Unutulmuş Halklar’, hem toplumsal hareketler hem de düşünsel hareketler olarak örgütlenmeye başladılar ve sadece egemen tabakalarına karşı değil, yurttaş kavramına karşı da ortaya koydular iddia ve taleplerini... Bu hareketler açık hukuki ayrımcılıklardan değil, ‘yurttaş’ kavramı altına gizlenen örtük ayrımcılık biçimlerinden bahsediyor gibi görünüyorlardı;

---

<sup>990</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın, Sonu, s. 127–128.

<sup>991</sup> MORIN; s. 163–164.

çünkü yurttaş kavramıyla ehliyet ve tevarüs edilmiş halkların bir bileşimi kastediliyordu.”<sup>992</sup>

### 3. YURTTAŞLIK SORGULAMASININ ULUS-DEVLETİ GÜÇSÜZLEŞTİRİCİ ETKİSİ

Küreselleşme, hem insanlarda “dünya toplumu”na dâhil olma gibi ulus-üstü özelemleri artırmakta<sup>993</sup>, hem de insanların kendilerini devlet veya ulus gibi büyük birimler yerine etnik veya dini kimlik gibi daha küçük kimlik veya hareketlerle özdeşleştirmesini mümkün kılan ulus-altı bir eğilimin güçlenmesini sağlamaktadır. Küreselleşmenin bu ikili boyutunun –yani bir taraftan evrensele ait olma hissiyatını artırırken diğer taraftan da yerel farklılıkların ayırdına vardırması - ulus-devlet üzerinde kalıcı hasarlar oluşturduğu söylenebilir. Morin’in anlatımıyla, “ulus-devlet, güçlü ulus-altı özelemler ile henüz güçlü olmayan ama ulus-altı özelemlerle işbirliği yapabilen ulus-üstü özelemler arasında, deyim yerindeyse, sandviç olmuştur.”<sup>994</sup>

Küreselleşmenin, birbirini nakzeder görünen iki farklı eğilime –evrensel düzeyde birleştirici ve yerel düzeyde ayrıştırıcı- meyletmesi, ulus-devletin yurttaşlık anlayışını (ki bu anlayış ulus-devletin, en gözde devlet modeli haline gelmesinin ve uzunca bir süre ayakta durmasının başlıca müsebbibidir) birkaç noktada önemli açmazlara düşürmüştür:

(a) “Yurttaşlık” kavramının asli fonksiyonu, aralarında dinsel, dinsel ve kültürel birçok farklar bulunan bireyler ile ulus-devlet arasında, siyasi ve hukuki bir bağ üzerinden bir aidiyet ilişkisi kurmaktır. Yurttaşlık, feodalitenin eşitsizlikler ihtiva eden yapısını tasfiye eden ve onun yerine eşitlikçi bir toplumsal-siyasal yapıyı koyan bir harçtı. Yurttaşlıktan beklenen, bütün farklılıkların eşitlenerek bütünleşmesini sağlaması ve bireylerin devlete olan siyasi aidiyetlerini ifade eden bir üst kimlik vazifesini görmesiydi. Fakat yurttaşlık üst kimliğiyle farklıların bütünleşmesi yoluna

---

<sup>992</sup> WALLERSTEIN; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 128.

<sup>993</sup> PIERSON; s. 107.

<sup>994</sup> MORIN; s. 165. Aynı konuda bakınız: SANTAMARIA; s. 30, COOPER; s. 17.

gidilirken, toplumun tüm farklılıklarına karşı aynı şekilde muamele edilmedi; toplumda hakim olan kültürel grubun özellikleri vatandaşlığın esasları olarak alındı ve diğer gruplardan bu özellikleri benimsemeleri istendi. Farklı bir söyleyişle; eşitleyici ve türdeşleştirici bir işlevi olan yurttaşlık, toplumdaki mevcut çoğul kimliklerden baskın olanı temel aldı ve bu temel alınan topluluğun kültürel özelliklerini bütün bir topluma bir üst kimlik olarak dayattı.<sup>995</sup>

Bu itibarla denilebilir ki, ulus-devlet yurttaşlığının özü, tek bir kimliği yansıtmasıdır; dolayısıyla bu yurttaşlık anlayışının “kuşatıcı bir üst kimlik olma” iddiası gerçeklikten uzaktır. Nitekim ulus-devletlerin pratiği, vatandaşlığın kapsayıcılıktan ziyade dışlayıcı ve tektipleştirici yüzünü sergileyen örneklerle doludur. Sözgelimi, bireyin toplumsal yapılanmada üst pozisyonlara yükselebilmesinin kişinin kendi anadilini ya da lehçesini terk etmesine bağlı kılınması, yurttaşlığın homojenleştirici politikalarının en önemlilerinden biridir. Egemen kültürün bir parçası olarak düşünülen resmi dil, halkı cehaletten ve aptallıktan kurtulabilecek bir “üst dil” olarak konumlandırıldığından, bu dili bilmek ekonomik, toplumsal ve siyasi açıdan güç sahibi olabilmenin bir nevi önkoşulu durumuna geldi. Aydınlanma idealinin de özünü oluşturan bu yaklaşım, yüksek dilin dışında kalan ve geniş halk tabaklarının konuştuğu dillerin bilinçli bir şekilde unutturulması ve buna mukabil resmi dilin ise çeşitli aygıtlarla (zorunlu eğitim, zorunlu askerlik, medyanın kullanımı, vb...) halka öğretilmesi için yoğun bir gayret sarf etti.<sup>996</sup>

Özetle; ulus-devlet yurttaşlığı -yok sayma, bastırma, tehdit ve asimile etme gibi yöntemlerle- dominant kültür haricindeki kültürlerin kendilerini tanımlama, ifade etme veya korumalarına karşı bir tavır almış ve uzunca bir müddet bu politikalarında başarılı olmuştur. Ancak artık ulus-devletler böyle politikalar güdebilecek müktedirlikte değillerdir; zira küreselleşme döneminde farklılıklar ve yerel kimlikler geçer akçe haline gelmişlerdir ve her geçen gün bunların gücü ve güncelliği artmaktadır.<sup>997</sup> Bu, şimdiye kadar özenle siyasetin bağlamı dışında tutulan

---

<sup>995</sup> GELLNER; s. 107.

<sup>996</sup> HOF; s. 263.

<sup>997</sup> ŞAYLAN; s. 216–217.

kültürel farklılıkların bundan böyle siyasal alan içinde düşünülmesine, daha özlü bir anlatımla kültürel alanın siyasallaşmasına, neden olur. Bireyler ve topluluklarda oluşmaya başlayan “farklı olma” bilinci, onların, kendi kültürel dünyalarına dönüşünü ifade eden bir arayış içine girmelerine yol açar. Kimliksel var oluşunu belirleyen özellikler üzerinde yoğunlaşan birey ve toplumlar, bu özelliklerini koruyup yaşatacak -etnik, dilsel, kültürel ya da dinsel bir cemaat yapılanması biçimindeki- yönelimlere girerler.<sup>998</sup>

Bauman’a göre küreselleşme ile birlikte yaşanan bu gelişmeler, ulus-devletleri güçten düşürür. Ulus-devletlerin egemenliğinin sürekli olarak aşınmasının en önemli sonucu ise; bir toplumdaki azınlıkların iktidar yardımıyla zorunlu bir biçimde asimile edilmesinin, anonimleştirilmesinin ve farklı kimliklerin ortadan kaldırılmasının artık sağlanamaz olmasıdır. Ulus-devletlerin bir örnek vatandaşlardan müteşekkil bir ulus yaratmayı hedefleyen ve asimilasyonu, anonimleştirmeyi ve farklılıkları ortadan kaldırmayı içeren girişimlerinin etkili olabilme ihtimali yoktur. Bu durum karşısında ulus-devletlerin iki alternatifi vardır: Ya farklılıkları bastırmayan ve dışlamayan, tam tersine onların kültürel özelliklerini bir zenginlik olarak telakki edip koruyan yeni bir yurttaşlık nosyonu geliştirecektir, ya da eskisinden çok daha sert bir strateji (koparma, karşılıklı olarak ayırma, tahliye veya sınır dışı etme) izleyecektir. Çünkü artık asimile edilebilir bir “öteki” yoktur; dolayısıyla ulus-devletler –ve özellikle yeni oluşan ulus-devletler- için zorlayıcı bir asimilasyon ve bastırma siyaseti (yerel geleneklerin, anıların ve adetlerin bastırılması) artık uygulanabilir ya da geçerli bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Eğer ulus-devletler geçmişteki gibi bir “ulus” yaratmayı amaç edinirlerse, bunun bir tek yolu vardır, o da etnik temizliktir.<sup>999</sup>

**(b)** Küreselleşme, hem ulus-devlet içindeki vatandaşların birbiriyle ve toplumla uyumunu sağlayan temelleri tehdit eder, hem de ulus-devlet bünyesinde gelişmiş olan vatandaşlık dayanışmasının kültürel özünü olumsuz yönde etkiler. Globalleşen medya organlarının Kuzey ile Güney ve Doğu ile Batı arasındaki refah

---

<sup>998</sup> ERDEM; s. 259–260.

<sup>999</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 262–263.

dengesizliğini gözler önüne sermesi, Güney'den Kuzey'e ve Doğu'dan Batı'ya olan göçü artırdı. Göçü temel haklara aykırı bir şekilde kısıtlamaya çabalayan tüm engellemelere rağmen, özellikle bütün Avrupa ülkeleri çokkültürlü bir topluma dönüştü. Birbirine tezat hayat tarzlarının aynı mekânı paylaşır olması, Avrupa'nın müreffeh toplumlarının yerli halklarında, göç dalgasıyla gelen ve yabancı olan her şeye (yabancı işçilere, farklı inanç sahiplerine, derisi farklı renkte olanlara, toplumdaki dışlanmış gruplara, sakatlara, Yahudilere) karşı etno-centric tepkileri yükseltti. "Başkaları ile kurulan anonim münasebetlerin çeşitliliği ve 'yabancılar' ile yaşanan nahoş tecrübeler tahrip edici bir güce sahiptir. Çoğulculuğun büyümesi ile aile, hayat alanı, içtimai menşee ve geleneğe duyulan hissi bağıllık zayıflamakta, içtimai bütünleşme biçiminin değişimine yol açmaktadır. Her yeni modernleşme hamlesi ile fertler arasında paylaşılan hayat alanları yeniden organize olmak ve ardından tekrar kapanmak için açılmaktadır."<sup>1000</sup>

Büyük oranda bölüşüm meselesinden kaynaklanan ve kendini şiddet ile nefret eylemlerinde gösteren tepkiler, toplumsal dayanışmayı ortadan kaldırdığı gibi, siyasal parçalanma ihtimalini de beraberinde getirir. Bunun en iyi örneği, İtalya'nın zengin kuzey bölgelerinin gelirini ülkenin yoksul güneyiyle paylaşmak istemeyen ve kuzeyi güneyden koparmaya çalışan Lega Nord (Kuzey Ligi) Hareketi'dir.<sup>1001</sup>

Ulus-devletlerin toplumsal bütünlüğü ve dayanışması için tehdit oluşturan bir diğer unsur ise, esas olarak belli bir merkezin -ABD'nin- kontrolündeki kitle kültürünün standart ürünlerinin küresel pazarlar, kitle iletişimi ve kitle turizmi gibi yollarla dünya geneline yayılması ve bunlarla yoğun ilişkilerin kurulmasıdır. Aynı tüketim ürünlerinin, aynı filmlerin, aynı giysilerin her tarafa yayılması; dünyadaki hemen herkesi tesir altına alır ve özellikle gençlerin ruhlarına işlenerek zihniyetlerini belirler. "Tek kültür cilası, sadece dünyanın uzak bölgelerini kaplamakla kalmamakta, Batı'da bile milli farklılıkları tesviye etmekte ve böylelikle milli geleneklerin güçlü profilleri yavaş yavaş bulanıklaşmaya yüz tutmaktadır."<sup>1002</sup>

---

<sup>1000</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 106.

<sup>1001</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 92-93.

<sup>1002</sup> HABERMAS; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 95-96.

(c) Gerek farklılıkları benzeştirme ve bütünleştirme imkânlarını kaybetmesi, gerek toplumsal dayanışmayı sağlayan temellerinde çatlamların meydana gelmesi sebebiyle, bugün ulus-devletin yurttaşlık modelinin zayıflamakta ve yerini –ister istemez- çokkültürlü bir vatandaşlık anlayışına terk etmektedir.<sup>1003</sup> Çokkültürlülüğün gündemde öne çıkması F. Constant’a göre üç nedene bağlanabilir:

İlki, birbirinden farklı yaşam tarzına ve kökene sahip ve birlikte yaşamın bir tarzını bulmaya mecbur gruplar tarafından giderek önem kazanan kültürel ve kimliksel çeşitliliğin keşfidir. Bu süreç Constant’a göre; belirli bir coğrafi alanda bir dilin, kültürün, halkın birliğini belirten bir toplumdan çokkültürlü bir topluma geçişi, yani ulus-devlet modelinin patlamasıyla kültürel ve kimliksel bir parçalanmanın çıkışını tasvir eder.

İkincisi, sanayi toplumundan post-endüstriyel topluma geçişe paralel olarak sosyal sorunların, kültürel kodlarla ve taleplerle ifade edilmesidir. Bununla anlatılmak istenen, toplumsal grupların sosyo-ekonomik eşitsizliklerini giderek daha fazla oranda kendi kimlikleriyle ilintilendirmeleridir. Constant; kolektif müzakerelerde, etnik, kültürel ve kimliksel aidiyetlerin daha sık kullanılmaya başladığını belirtir.

Üçüncüsü ise, “kutsal devlet”in ve normatif kurumlarının kriz içine düşmesi ve aile, okul, iş gibi sosyal bağın merkezi kurumlarının zayıflamasıdır. Bu zayıflama, yurttaşlarda, bir ulusa mensup olmanın vaat ettiği sosyal hak garantilerinin inanırlığını azaltır.<sup>1004</sup>

Yurttaşlığın baskıcı karakteri karşısında kendi kültürlerinin özgüllüklerinin ya da üstünlüklerinin tanınmasını talep eden toplumsal gruplar için çokkültürcülük,

---

<sup>1003</sup> **TOURAINÉ**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 217.

<sup>1004</sup> Aktaran: **BİLGİN**; s. 55–56. ABD’de 1915’de “çokkültürlülük” kavramına denk düşmek üzere “plürikültüralizm” terimi kullanılır. Fakat global göç hareketleri bu terimi değiştirir ve onun yerine “mültikültüralizm” terimi kullanılmaya başlanır. 1981’de Amerikan basınında “mültikültüralizme” yer veren 40 kadar makale ve yazı varken, bu sayı 1992’de 2000’e ulaşır. **BİLGİN**; s. 56.



“özgürleştirici” boyutu ağır basan bir düşüncedir.<sup>1005</sup> Zaten çokkültürlülüğe yönelen büyük ilginin temelinde de, çokkültürlüğün siyasal bir bütün içinde insani potansiyeller bakımından zengin ve çoğulcu bir anlayışı ve kabulü içerdiği fikri yatar. Çokkültürlülüğün savunusunu yapanlara göre; modern demokratik toplumun özünde bulunan ve yurttaşlık tarafından benimsenmiş bireyin saygınlığına yönelik değer ile yurttaş-bireyin kendi kültürünün otantikliğiyle birlikte tam olarak kabul edilme ihtiyacı arasındaki gerilime, ancak özgürlükçü bir çokkültürlülük politikasıyla yeni bir çözüm bulanabilir.<sup>1006</sup> Bir başka ifadeyle bireylerin gönüllü birlikteliklerini ve aidiyetlerini yaşama geçirebilecek bir toplumsal örgütlenmenin anahtarı çokkültürlülüğün kabulündedir.

Özellikle son dönemlerde bazı modern ulus-devletlerin yurttaşlığın uğradığı başarısızlıklarını telafi etmek için çokkültürlülük politikalarına yöneldiklerini gözlemek mümkündür. Fakat birtakım hukuki ve siyasi düzenlemeleri gerektiren çokkültürlülük, ulus-devletin yurttaşları arasında dayanışmayı gerçekleştiren ve adeta ikinci bir tabiat olan milli temelleri sarsar. Çünkü çokkültürlü toplumlarda, her vatandaşın kimliği müşterek kimlikle iç içe geçtiğinden ve vatandaşların kimliği ancak karşılıklı saygı ilişkileriyle istikrarlı bir hale getirilebileceğinden, bir “hürmet siyasetinin” uygulanması kaçınılmazdır. Farklı etnik, dini ve dilsel gruplara ait yaşam tarzlarının aynı haklara sahip olarak bir arada yaşamasını gaye edinen hürmet siyaseti ise, tarihi bir geleneğe dayanan ulus-devlet bünyesinde çözümü zor ve sıkıntılı bir süreç başlatır. Çünkü “bütün vatandaşların ülkelerindeki siyasi kültürle aynı ölçüde özdeşleşebilmeleri halinde, milli-kültür mesabesine yükselmiş olan çoğunluk kültürü, genel siyasi kültürle olan tarih beraberliğini bozmak zorunda kalacaktır. Siyasi kültürün çoğunluk kültüründen kopuş süreci başarıya ulaştığı ölçüde, vatandaşlar arası tesanüt, daha soyut esaslara dayanan “anayasal vatandaşlığa” dönüşecektir. Bu kopuş süreci başarılı sonuçlanmadığı takdirde cemiyeti birbirlerini karşılıklı olarak yok etmeye çalışan alt-kültürlere bölecektir. Bu

---

<sup>1005</sup> **TOURAINÉ**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 221.

<sup>1006</sup> **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 531.

süreç her halükarda bir (soy-birliği cemaati olan) milletin özünü teşkil eden müşterek vasıfların dibini oymaktadır.”<sup>1007</sup>

### **C.SOSYAL DEVLETİN ZAAFIYETE UĞRAMASI**

Sosyal devlet (refah devleti), ulus-devletlerin meşruiyet arayışında merkezi bir öneme sahipti. Sosyal devlet politikaları sayesinde ekonomik açıdan toplumun alt tabaklarında yer alan insanların popüler taleplerinin karşılanması ve onların hoşnutsuzluklarının absorbe edilmesi, ulus-devletlerin politik istikrarı temin etmelerine ve kendilerini meşrulaştırmalarına çok büyük bir katkı sundu. Devletlerin sosyal refahı sağlamaya dönük çabaları, devlet iktidarının kullanılmasına karşı tehlike arz etme potansiyeli yüksek grupları evcilleştirmek için kullanılan bir sus payı idi. Tehlikeli sınıfların isteklerine yanıt verilmesi, onların hem belli sınırlar dâhilinde tutulmasını sağladı, hem de “demokratikleşme” olarak adlandırılıp devletlerin meşruiyetlerini berkitmelerine olanak tanıdı. Gördüğü bu işlevler sebebiyle sosyal devlet, 20. asrın hâkim eğilimi oldu.<sup>1008</sup>

Poggi, sosyal devletin, devletlerin meşruiyet soruna buldukları yeni, değişik ve etkin bir çözüm olduğunu belirtir. Özellikle 1950 ve 1960’larda “kalkınma”, “ekonomik büyüme” veya “refah” gibi değişik adlar altında idealize eden sosyal devlet, toplum katında inanılmaz bir değer kazandı. Bu idealin hem kendi kendini meşrulaştırmak, hem de devletin topluma yüklediği sıkıntılara haklılık kazandırmak gibi işlevleri vardı. Sosyal politikalar, bir yandan ekonomik büyümeyi gerçekleştirmesi, diğer yandan da gerçekleştirilen büyümeden –başta toplumun alt kesimleri olmak üzere- herkesin yararlandırılması için devletin ekonomik sürece aşırı bir katılımını öngörüyordu. Devletin ekonomik alana olan ilgisi, aslında siyasal sorunlara bir çözüm arayışıydı. Nitekim A. Gehlen, söz konusu gelişmelerin Max Weber’in üç meşruiyet tipine bir dördüncüsünü eklediğini öne sürmüştür: Politikalarıyla tüketicilere sınırsız mal ve hizmet sunmakta ekonomik sisteme yardımcı olarak meşruiyet arayan devletlerin özelliği olan modern bir meşruiyet,

<sup>1007</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 95.

<sup>1008</sup> **WALLERSTEIN**; 21. Yüzyılda Siyaset, s. 140.

“toplumsal mutlulukçu meşruiyet.” Poggi’ye göre, bu meşruiyet anlayışı, eskiden tek tek tüketicilerin “özel” kaygıları içinde yer alan konuları, doğrudan doğruya “kamusal” hale getirerek, devlet ile toplum ayrımını yok etmekte, devlet ile toplumu özdeş kılmaktadır.<sup>1009</sup>

Ulus-devletlerin kendi yurttaşları üzerinde bir nüfuz edebilme aracı olarak sosyal devlet uygulamaları, üç alandaki talepleri karşılamak üzere yoğunlaştı. Eğitim, sağlık ve ömür boyu gelir garantileri (özellikle işsizlik sigortası ve yaşlılar için sosyal güvenceler). Bu talepler, önceleri asgari düzeyde iken zaman içinde düzeyleri her ülkede istikrarlı bir şekilde yükseldi ve keza başlangıçta Avrupa devletleri ile sınırlıyken zamanla dünyanın her bölgesinde yerine getirilmeye ve evrensel bir nitelik kazanmaya başladılar.<sup>1010</sup>

## 1. SOSYAL-DEVLETİN GENİŞLEMESİ

Modern ulus-devletlerin ilk refah devleti uygulamaları 1840’lı yıllara kadar götürülebilecek bir tarihi vardır. Fakat ekonomik büyümeyi, istihdamı ve sosyal güvenliği aynı anda gerçekleştirmek üzere ulus-devletlerin sosyal içerikli politikalara hız vermeleri ise 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte başladı. Okul yükümlülüğü, emniyet hizmetleri, hapishaneler, zorunlu sosyal güvenlik gibi araçlarla devlet, zaten toplum üzerinde belli bir hâkimiyet edinmişti. Ne var ki fakirlik, işsizlik, sağlık hizmetlerini yetersizliği ve eğitimde fırsat eşitsizliği gibi sorunlar, devlet gücünün mutlak kabulünü engelleyen sorunlar olarak varlığını sürdürüyordu. İşte sosyal devlet, bu sorunları ortadan kaldırmak suretiyle yurttaşların rızasını elde etmenin bir mekanizması olarak işlev gördü.

Sosyal devletin gereklerini yerine getirilmesi öncelikle sağlam ve istikrarlı bir milli ekonominin varlığına bağlı olduğundan, ulus-devletler işe ekonomilerini aktif biçimde yapılandırmakla başladılar. Ekonominin zamana bağlı dalgalanmalardan korunabilen, yapısal dönüşümü teşvik edebilen ve sosyal

---

<sup>1009</sup> POGGİ, S. 155–156.

<sup>1010</sup> WALLERSTEIN; 21. Yüzyılda Siyaset, s. 140.

maliyetleri düşüren bir niteliğe bürünebilmesi için devlet, belirli sektörlerde bizzat faaliyette bulunmaya başladı. Devlet toplam talebi belirledi, sermayeyi kontrol altına aldı, aktif bir sanayileşme siyaseti uyguladı ve ciddi transfer hizmetlerinde bulundu. Böylece II. Dünya Savaşı'nın bitiminden sonraki 30 yıl içinde bu Keynesyen siyaset, sosyal refah devleti bakımından devleti en üst noktaya çıkardı ve siyasi istikrarı da garanti altına almış oldu.<sup>1011</sup>

Elbette devletin sosyal yönü ağır basan bir ekonomik politika belirleyip uygulamasının, bu sayede yurttaşlardan gelen/gelmesi olası baskıları hafifletmesinin ve dolayısıyla varlığını sürdürebilmesinin bir maliyeti vardı. Söz konusu faaliyetlerin tümü, devletin toplumdaki toplayabileceği paralarla karşılanırlar ve bu bağlamda modern devlet Schumpeter'in saptadığı gibi bir “vergi devleti”dir. Bu nedenle her sosyal-devletin başarısı, ancak kendini finanse edecek olan ekonominin büyüklüğüne ve gösterdiği başarıya bağlıdır.<sup>1012</sup>

Keynesyenci refah anlayışında devletin; mal sahibi olmak, üretmek, iş vermek, düzenlemek, gelirleri yeniden dağıtmak ve ekonomi politikaları oluşturmak gibi çeşitli rolleri vardır. Bu rollerin her biri devletin ekonomideki ağırlığının ve denetim gücünün katlanmasına yol açar. Sözelimi mal sahibi olarak devlet, her ülkede toprakların büyük bir kısmını elinde bulundurur. İngiltere’de savaş sonrasında devlet, ülke topraklarını 5’te 1’i kadar büyük bir bölümünün sahibiydi, 1980’li yıllardaki toplu satışlara rağmen devlet halen 5 milyon özel konut kadar mülkün sahibi durumundadır.<sup>1013</sup>

Mal sahibi-üretici olarak devletin konumu 1945’ten sonra büyük bir genişleme gösterdi. 1945’ten 1970’lere kadar olan süreçte, pek çok ülke değişen oranlarda bir kamu sektörü geliştirdi, öyle ki bu ülkeler “karma ekonomiler” olarak tanımlanmaya başladılar. Fransa’da enerji, sigorta, bankacılık, havayolları, uçak üretim şirketleri, otomobil fabrikaları, kömür, doğal gaz, çelik, demiryolları ve kitle

---

<sup>1011</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 302–303.

<sup>1012</sup> **PIERSON**; s. 151–152.

<sup>1013</sup> **PIERSON**; s. 156.

ulaşım araçları devletleştirildi. Nixon döneminde ABD'deki Cumhuriyetçi iktidar, 1971'de demiryollarını üstlenip Amtrak Őirketini kurdu. 1960'lı yıllarda Almanya'da kömür ve elik sanayinin % 40'ı, elektrik üretiminin % 62'si, alüminyum sanayinin % 72'si ve merkez bankası dışındaki bankaların % 62'si devletin elindeydi.<sup>1014</sup> Genel bir değerlendirme yapıldığında, 1970'lerin ortalarında karma ekonomilerdeki kamu Şirketler, sermaye oluşumun % 13.5'ini geçmişti, bu da GSYİH'nın yaklaşık % 10'u ve istihdamın yaklaşık % 6-8'ine denk düşüyordu. ABD dışındaki en büyük 500 firmanın 54' kamu girişimliydi. Birleşik Krallık'ta 1970'lerin sonunda devlet sektörü, GSYİH'nın yaklaşık % 11.5'i tutarındaydı ve 2 milyona yakın insan çalıştırıyordu.<sup>1015</sup>

1945'ten itibaren kamu sektöründe görülen büyümenin doğal sonucu, işveren olarak devletin çok fazla sayıda kişiye istihdam etmeye başlaması oldu. Örneğin İtalya'da 2000'den fazla çalışanı içeren büyük işletmelerdeki işgücünün dörtte birinden fazlası devlet sektöründe idi. Fransa'da büyük ölçekli işletmelerdeki kamu sektörü işçilerinin oranı 1982'de % 40'ı aşkındı, bu da 2.3 milyondan fazla işçi demekti. Pierson, devletin işveren olarak rolünü değerlendirirken iki genellemenin yapılabileceğini söyler: Birincisi, devletin 20. yüzyıl boyunca -gayet farklı derecelerde büyüyüp- büyük bir işveren haline gelmesidir. Batı Avrupa'da kamu çalışanların toplam istihdam içindeki oranı % 11 iken, 1980'de % 23'e yükseldi. ABD'de ise rakamlar sırasıyla % 9.7 ile % 12.2 oldu. 1982'de İsveç ve Norveç % 32 ile ilk sırada yer alıyorlardı.<sup>1016</sup> OECD lkelerindeki kamu sektörü istihdamının ortalaması % 15-20 arasında bir yerlerde dir. İkincisi ise, bu istihdam düzeylerinin 1980'den bu yana -yine gayet değişken bir kalıp içerisinde-istikrarlılaşma eğilimi taşımasıdır. AB'de 1990'lar boyunca istihdamdaki büyüme kamu ile özel sektörler arasında oldukça eşit bölünmüştü. Diğer yerlerde ise (Kuzey Amerika ve Doğu Asya) büyümenin büyük bölümü, zaten çok daha büyük olan özel sektörde yoğunlaşmıştı.<sup>1017</sup>

---

<sup>1014</sup> **KOÇDEMİR;** Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 304–305.

<sup>1015</sup> **PIERSON;** s. 157.

<sup>1016</sup> **KOÇDEMİR;** Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 305–306.

<sup>1017</sup> **PIERSON;** s. 169–170.

Devletin farklı rollerle ekonomik hayata müdahale etmesinin kaçınılmaz bir diğer sonucu, kamusal harcamaların artması oldu. Kamu harcamalarının milli gelir içindeki payı, 1950'den 1973'e kadar olan zaman aralığında, Fransa'da % 27.6'dan % 38'e, Almanya'da % 30.4'den % 42'ye, İngiltere'de % 26.8'den % 45'e, Hollanda'da % 34.2'den % 41.5' yükseldi. Kamusal harcamaların artışında en büyük pay sosyal hizmetlerindi. Sosyal harcamaların milli gelir içindeki payı, 1940–1975 döneminde Almanya'da 2, İngiltere'de 3, Hollanda'da ise 5 katına çıktı. Aynı dönemde ABD'de bile sosyal hizmetler için harcanan miktar, milli gelirin % 23'ünden % 35.8'ine çıktı. Federal bütçe içinde sosyal harcamaların oranı ise % 8.3'den %20'ye yükseldi. OECD ülkelerinde sosyal harcamaların milli gelir içindeki oranı ortalama % 25 civarındadır. “Kamu harcamalarının artışını ismiyle anılan bir kanun olarak ortaya koyan Northcote Parkinson 1958'de, eğer süreç aynen devam ederse İngiltere'de 2195 yılında kadın ve çocuk dahil herkesin devlete çalışacağını söylemişti.”<sup>1018</sup>

Fakat süreç olduğu gibi devam etmedi; 20. yüzyılın son çeyreğinde sosyal devlet anlayışının öngördüğü toplumsal örgütlenme yapısının etkinlik sınırlarına ulaşıldı. Refah devleti modelinin sıkı düzenlenmiş emek piyasası, sanayi merkezli büyüme dinamiği, kamu hizmeti ve sosyal güvenliğe dayalı paylaşım ve dayanışma sistemi sürdürülebilirlik olanağını kaybetti ve sıkı bir biçimde eleştirilmeye, açıkları ve zaafı ortaya dökülmeye başlandı.

## 2.SOSYAL DEVLETİN GERİ ÇEKİLMESİ

Refah devletine dönük sorgulamaları, (a) teorik ve (b) pratik düzlemede ele almak mümkündür:

(a) Sosyal devlete hep kuşku ile yaklaşan liberallere göre; bir devletin hedefi insanların durumunu iyileştirmek, onların refahına hizmet etmek, ya da ihtiyaçlarını tatmin etmek olamaz. Devletler en fazla, ülke içinden veya dışından, başkalarının işgaline veya müdahalesine karşı bireylerin özgürlüğünü korumayı amaç

---

<sup>1018</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 306.

edinebilirler. Eğer böyle bir saldırı veya işgal söz konusu değilse insanlara karışmamalı, onları kendi haline bırakmalıdır.<sup>1019</sup> Liberal teori **“kimseye bir dünya cenneti vaat etmez; o, felsefesi gereği ‘Mesihçi’ değildir.”**<sup>1020</sup>

Görüldüğü üzere liberal teorinin devleti, temel işlevi hak ve özgürlükleri güvenceye bağlamak ve bireyleri hak ihlallerine karşı korumak olan “negatif devlettir.” Fakat özellikle Sanayi Devrimi ve işçi hareketinin gelişiminin bir sonucu olarak, liberallerin negatif devletine karşı bir “pozitif devlet” anlayışı geliştirildi. Buna göre; devletin görevini yalnızca hakları korumakla sınırlamak doğru ve yeterli değildi; devlet bundan çok daha fazlasını yapmalı ve evvel emirde toplumda belli kesimler lehine “pozitif” yararlar sağlayan edimlerde bulunmalıydı. Bu akımın yaygınlaşmasının neticesinde 20. yüzyılın büyük bir kısmı, yönettikleri insanlara daha müreffeh koşullar sağlamak adına hemen her şeye müdahil olan devletlerin yönetiminde geçti.

Ne var ki liberallere göre devletin –başta ekonomi olmak üzere- yaşamın her alanına karışma yetkisiyle teçhiz edilmesi, devletin haddini aşmasıydı. “Haddini aşan devlet”in ise, kendisinden beklenen olumlu neticeleri yaratması mümkün değildi; aksine müdahalelerinin kapsamının büyüdüğü miktarda devletin başarısız olması, amaçlanmamış ya da arzulanmayan sonuçlara doğurması kaçınılmaz hale gelecekti. Bir başka söyleyişle; sosyal devlerin beklentilere yanıt olmasının imkânı yoktu; ancak birtakım idealler uğruna devleti müdahil olmaya davet etmenin bedeli; özgürlük kaybı, adalet yoksunluğu ve ekonominin eksik performans şeklinde kendini belli edecekti.

Sosyal devlete cepheden karşı çıkan Rand; bilhassa bu modelin zorlamaya dayanan niteliğine dikkat çeker. Rand’a göre; devletin toplumsal yaşamda söz sahibi olmasının başlıca iki sonucu vardır: İlki, toplumda kendiliğinden var olmayan ve

---

<sup>1019</sup> **Chandran KUKATHAS**; “Liberal Bir Toplum İlliberal Unsurlara Müsamaha Gösterebilir mi?”, Çeviri: Özlem Çağlar Yılmaz, Liberal Düşünce, Sayı 30-31, Bahar-Yaz 2003, s. 69.

<sup>1020</sup> **P.C. SCHMITTER/ T.L. KARL**, “Demokrasi Nedir, Ne Değildir?”, Çeviri: Levent Göneneç, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara, s. 12.

mutlaka birileri tarafından üretilmesi gereken iş, geçim, tıbbi bakım, konut, eğitim gibi olanakların herkese devletçe temin edilmesi, üretkenlerin sağladığı kaynakların başkalarına cebren (zorla) dağıtılmasıdır. İkincisi ise, bireylerin ürettiklerini zorla dağıtan devletin, zamanla bir totaliter yönetime dönüşme potansiyeline sahip olmasıdır. Çünkü toplumda yaşayanlar arasındaki toplumsal eşitsizliği azaltmak, “aşırı” servet birikimlerini sınırlamak ve böylece imkânları sınırlı olanların da özgürlük sahalalarını büyütme isteyen bir devletin, tüm bu amaçlarını yerine getirebilmesi için kaçınılmaz olarak müdahale alanlarını genişletmesi gerekir.<sup>1021</sup>

Her şeyden önce, kendini eşitsizlikleri ortadan kaldırmakla –veya en azından azaltmakla- görevli sayan bir devlet, gitgide başlıca işveren ve üretim araçlarının baş denetçisi konumuna gelir; bu ise, devlet ile bireyler arasında büyük bir kuvvet eşitsizliği yaratacaktır. Zira Sartori'nin de belirttiği gibi, devletin özel mülk sahiplerini denetleyebilme gücü vardır, ama mülk sahibi olan bir devleti gözetleme ve denetleme olanağına sahip bir güç yoktur. Bu durum totalitarizme giden yolu döşer. “İnsanın nafakası üstündeki kuvvet onun iradesi üstündeki kuvvettir” diyen Hayek, devlet müdahaleleri bir şekilde başlayınca bunun hem alan hem de tür olarak artacaklarını, bunun iç dinamik kazanan bir sürece dönüşeceğini ve sonunda özgürlüğün korunamadığı bir totaliter yönetimin doğacağını ifade eder.<sup>1022</sup> Keza Lester Thurow da, ekonomik ve sosyal haklara konu olan mal ve hizmetlerin topluma devlet tarafından sunulmasıyla, devletin toplumsal yaşamdaki ağırlığının ve insanların devlete bağlılığının giderek artacağını belirtir. Çünkü ekonomik ve sosyal haklarla koruma altına alınan toplum, zamanla daha çok güvence talep edecektir. Bu talepler yükselince doğal bir durma noktasının olmayacağını söyleyen Thurow'a göre, Ortaçağ insanı için kale ve çevresindeki hendek ne ise, modern insan için de ekonomik güvence o anlama gelmekte, ekonomik güvence elden gidince devlete

---

<sup>1021</sup> **Ayn RAND;** “İnsan(ın) Hakları”, Çeviri: Atilla Yayla, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara, s. 261 vd.

<sup>1022</sup> **SARTORİ;** s. 221 vd.



başvurulmaktadır. Nitekim 20. yüzyılda güvenlik arayışı ve lidere bağlılık, otoriter sistemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>1023</sup>

Sosyal devlet ile özgürlük kaybı arasındaki bağlantıya dikkat çeken bir başka düşünür de Galtung'tur. Galtung, devletten “topyekûn haklar” istenmesi durumunda, devletin de –sağlayacağı bu haklara karşılık- “topyekûn ödevler” isteme hakkına sahip olacağını söyleyen Galtung, daha fazla özgürlük talep ederken, sahip olduğumuz özgürlükleri de kaybedip bir köleye dönme tehlikesine işaret eder. “Devlet topyekûn bir lütufkârlık karşısında, topyekûn bir isteme hakkına sahiptir. Devlet verir, devlet alır, devletin adı yüceltilir, çünkü Tanrısal özün aktarıldığı yer burasıdır. Bu noktada ortaya çıkan şey bir tür zamane Tanrısıdır; sadece her yerde hazır ve nazır, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir refah devletinin (jandarma devletin karşıtı olan) kerim devletinin olması gerektiği gibi yardımseverdir... Vatandaşların haklarını itaatkâr biçimde talep etmeleri ve ödevlerini yerine getirmeleri, devletin bu özelliklerinin devasa sonuçlar doğurmasına neden olur. Bir gün uyanıp haklar biçiminde topyekûn özgürlüklerin bizi esir ettiğini; ödevlerin tuzağına düşürdüğünü fark edebiliriz. Üstelik yalnızca devletin değil –sorumluluk ve ödevlere karşılık olarak- vatandaşlarına haklar sunan bir devlete meşruiyet sağlayan bir devletler örgütünün de kölesi olduğumuzu görebiliriz.”<sup>1024</sup>

Parekh; vatandaşlarına ekonomik ve sosyal haklar sunmak için iktisadi yeniden bölüşüm programı yapan bir devletin; bölüştürülebilecek bir şeylere sahip olduğu, hem de yeniden bölüştürmek peşinde olduklarının sahibi olduğu düşüncesinden hareket ettiğini söyler. Oysa liberal perspektif açısından bu yargı tamamen yanlıştır. Çünkü mülkiyet, devlete değil, onun sahibine aittir. Mülkiyet, devletin değil, sahibinin emeklerinin bir ürünüdür. Devlet sadece yurttaşlarının rızasıyla -devletin yasal ve kollektif olarak kabul edilen etkinlikleri için zorunlu

---

<sup>1023</sup> **Aytekin YILMAZ; Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Yayınları, 1996, Ankara, s.210-211.

<sup>1024</sup> **Johan GALTUNG; Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, Çeviri: Müge Sözen, Metis Yayınları, 1996, İstanbul, s. 21-23.

olan-yurttaşlarının mülkiyetinin bir kısmı üzerinde hak talep edebilir. Bunu aşan geniş çaplı bir ekonomik yeniden bölüşüm veya toplumsal düzenin radikal dönüşümü gibi bir programa girişen bir yönetim, bazı yurttaşların iradelerinin araçları olarak kullanılacak ve onların diğerlerinkinden daha az önemli olmayan çıkarlarını tehdit edecek ve insani değer ile eşitlik ilkesine zarar verecektir. “Yönetim yurttaşlarının rızasını kötüye kullanmış olacağından meşruiyetini yitirmeyi göze alacak ve baskıcı olmak zorunda olacaktır.”<sup>1025</sup>

Liberal teorinin eleştirileri, yalnızca sosyal devletin özgürlük ve adalet kaybına sebep olduğuyla sınırlı değildir, liberaller aynı zamanda, sosyal modelin özgürlükçü modele oranla ekonomik verimliliğinin son derece düşük olduğunu da altını çizerek. Refah devleti taraftarları, devleti sınırlayan liberalizmin sorunları çözmeye yetersiz kaldığını, bu nedenle devletin de devreye girmesi gerektiğini, zira devlet müdahalesinin sıkıntıları gidermede daha efektif olduğunu, büyük eşitsizlikleri giderip daima yoksullar ve güçsüzler yararına birtakım olumlu değişimler gerçekleştireceğini savunurlar. Oysa liberallere göre, bu, “mistik bir anlayıştır; devletin ekonomik ve sosyal hayata müdahalesi, onu benimseyenlerin zannettiklerinin aksine, her zaman güçsüzlerin korunması yönünde gelişmez.

Hayek, devlet müdahalelerine dayanan sistemlerin başarısızlığını felsefi bir temelde açıklar. Ona göre devletin piyasa sürecini etkileyen pek çok faktör hakkında, geleceğe ilişkin doğru önerilerde bulunmasını sağlayacak düzeyde bilgi toplamasının imkânı yoktur. Bu nedenle devlet müdahalelerin, devlet iktidarını ellerinde tutanların tercihlerini yansıtmasından –bir başka deyimle, devlet aygıtını çalıştıranların kamusal politikayı kendi hizip çıkarlarını geliştirecek şekilde yönetmelerinden- öte bir anlamı bulunmaz. Hâlbuki piyasanın kendiliğinden işleyişi içinde bireyler, belirli ve sınırlı durumlarda, piyasanın verdiği sinyalleri devamlı olarak almak suretiyle, bireysel düzeyde tahminlerde bulunabilir ve birbirinden farklı milyonlarca işlem bu şekilde gerçekleşir. Piyasanın kendiliğinden işleyişinin, mal, hizmet ve ödüllerin dağılımı bakımından rasyonalitesi en yüksek sistem olması

---

<sup>1025</sup> **Bhikhu PAREKH**; “Liberal Demokrasinin Nevi Şahsına Münhasırlığı”, Çeviri: Erdem Türkgözü, Birikim, Sayı 173, Eylül 2003, s. 85-86.

bundandır. Öte yandan, devlet müdahalelerini kurumsallaştıran merkezi yapılanmalar, idari cihazın ve bürokrasinin azmanlaşmasına yol açtığı ölçüde bireysel gelişmeyi sekteye uğratar. Kendilerine dış bir otorite tarafında amaçlar dikte ettirilen ve faaliyetlerinin her aşaması devlet tarafından yönlendirilen bir sistemde, bireyin gerçek anlamda yaratıcı ve özgür olabilmesi mümkün olmaktan çıkar. Bireysel ve yerel özerklik alanlarının daralması bireyin özgürlüğünden olması, onu devletten çok şey beklemek pasifliğine iter, ekonomik motivasyonunu kaybeden insanların yurttaşlık ve yaratıcılık duyguları körelir.<sup>1026</sup>

Drucker ise, devlet uygulamalarının ekonomik hayatta başarısız olması konusunda üç neden sayar: Birincisi, devletçe gerçekleştirilen her etkinliğin neredeyse moral bir değer kazanmasıdır. Ekonomik bir konu, kıt olan insan ve para kaynaklarının kullanımında alternatif bir yol olarak görülmez artık, “mutlak” hale gelir. Devletçe yürütülen etkinliklerin özelliği, kamu hizmetleri ve bir amacın elde edilmesinde kullanılan birer araç yerine birer sembol gibi ve kutsal bir nitelik olarak görülmeye başlamalarıdır. Bunlardan sonuç alınamaması, farklı bir şey denemeye yol açmaz. Bunun yerine harcanan çaba iki katına çıkarılır ve sonuç alınamaması sadece şer güçlerinin etkinliğine bağlanır. İkincisi, devletin bir etkinliği bırakması nasıl ender görülen bir şey ise, yeniliğe gitmesinin de aynı oranda nadirattan olmasıdır. Üçüncüsü ise, siyasal baskılar nedeniyle devletçe yürütülen etkinliğin birden fazla amaca yönelmesi ve yozlaşmasıdır.<sup>1027</sup> Bu itibarla devlet müdahalesi, her ne kadar güçsüzleri korumayı hedeflese de, hedeflediğinin tam tersi sonuçları doğurur.<sup>1028</sup>

---

<sup>1026</sup> Bu konuda bakınız: **Friedrich A. HAYEK; Kanun, Yasama ve Özgürlük**, Çeviri: Atilla Yayla, TİB Yayınları, 1994, Ankara, s. 55-85; **ERDOĞAN; Liberal Toplum**, s. 140-141.

<sup>1027</sup> **DRUCKER**; s. 65-67. Liberal yaklaşımın, refah devletçi anlayışına ilişkin görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bakınız: **Vahap COŞKUN; İnsan Hakları – Liberal Bir Tahlil**, Liberte Yayınları, 2007, Ankara, s. 134-170.

<sup>1028</sup> “Refah devletine yöneltilen temel eleştiri şudur: Refah devletlerinin yurttaşlarının refah yararının belirli biçimleri için hak iddia etmeye fazlasıyla hazır hale gelmişlerdir. Oysa devlete ve topluma karşı bu haklara karşılık düşen görevlerini tanımamaktadırlar. Kymlicka ve Norman’a göre; Marshall sosyal hakların, zayıfları toplumun ana çizgisine sokabileceğini ve kendi medeni ve siyasi haklarını etkin biçimde uygulayabileceklerini savunmuştu. Oysa yeni sağ, refah devletinin yoksullar arasında

(b) Sosyal devletin gerilemesinde liberal teorinin argümanlarının özellikle etkili olduğu söylenebilir; ama en az bunun kadar etkili bir husus, sosyal devlet politikalarının pratik yaşamda karşılaştığı açmazlardır. Refah devletinin hayata geçirilmesi, liberal öngörülerini doğrularcasına, devlet harcamalarının artması ama verimsizleşmesi, toplumun ihtiyaçlarına duyarsız haddinden fazla güçlü bürokrasilerin yaratılması ve büyük çaplı yolsuzlukların yaşanması gibi sorunlar meydana getirdi.<sup>1029</sup> Başarısız devlet müdahalelerin birikimi ve bunları finanse edecek olan kaynakların sürekli artması, toplumun sırtına daha fazla yük binmesine neden oldu. Devletler başarıdan uzak reform programlarını topluma kabul ettirmek üzere, toplumdan giderek daha fazla kaynak topladılar. Bu ise, enflasyonun ve işsizliğin artmasına, büyümenin yavaşlamasına ve kamu borçlarının yükselmesine yol açarak, ekonominin üzerinde durduğu temeli çürüttü.

Pierson, Keynesyen refah devletini bunalıma sokan üç gelişmeden bahseder: İlki, sürekli genişleyen bir sosyal yardım bütçesinin finanse edilmesi yüküydü. Ortalama ömrü, beklentileri ve sosyal yardım hizmetlerini artırıp genişleten, giderek daha fazla insana daha fazla hizmet sunmak zorunda kaldı. Mesela ABD’de 1952–1972 arasında çocuk sayısı % 41, çocuk programına dâhil olan sayısı ise % 456 arttı.<sup>1030</sup> Bu hükümetlerin harcamalarını, altından kalkamayacakları kadar büyüttü. Savaş sonrası dönemde sosyal harcamalar, OECD ülkelerinde 1960’ta GSYİH’nın % 12,3’ünden % 21,9’una çıkmıştı. İkincisi, tam istihdama ve yükselen bir “sosyal ücrete” bağlılık, örgütlü işçi sınıfının savunma gücünü artırdı, ücret maliyetlerinin üretimdeki artışlardan daha fazla yükselmesine yol açtı, “yapısal uyarlanma” sürecini sekteye uğrattı ve örgütlü emeğin veto güçlerini birleştirdi. Ekonomik büyüme duraklarken, refah devletinin yetkilendirme programlarının maliyetleri arttı; oysa bunların finansmanında kullanılan gelirler azalttı, 1970’lerin ortalarının çok tartışılan “mali bunalımı” ortaya çıktı. Üçüncüsü, Devletin, sermayenin ve emeğin çıkarlarını

---

edilgenliği teşvik ettiğini, gerçekte yoksulların hayat beklentilerini yükseltmediğini ve bir bağımlılık kültürünü yarattığını savunmaktadır. Çözümüne ulaşmak bir yana refah devleti, yurttaşlarını, bürokratik vesayet altında edilgen bağımlılara indirgemek suretiyle sorunu kalıcılaştırmaktadır.” **PIERSON**; s. 218.

<sup>1029</sup> **WALLERSTEIN**; 21. Yüzyılda Siyaset, s. 16.

<sup>1030</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 307.

korumak üzere kurulmuş olan korporatist aracı kurumlar, ekonominin yeniden organizasyonunun önünde gitgide daha fazla engel hale geldiler. Dolayısıyla Keynesci refah devletinin, bir zamanlar etkin talebin sürdürülmesiyle ve sermaye ile emek arasındaki ilişkileri yönetmesiyle sermaye birikimi zeminlerini güvencelemiş olan kurumları, yeni koşullar altında daha fazla büyüme için engel hale geldiler.<sup>1031</sup>

Bunlara ek olarak, ekonomi ve siyasetin değişen uluslararası bağlamı da refah devletini güç durumlara soktu. Devletin sosyal politikalar uygulamasını mümkün kılan, devletin müdahale kontrol yetkilerini sınırlandırmayan bir uluslararası teşkilatlar yapısının varlığıydı. Vergiler, faiz oranları ve gümrükler konusunda büyük yetkilere sahip olan devletler, bu imkânlarını toplumun beklentilerine uygun olarak kullanabilirdi. Fakat küreselleşme, devletin bu gücünü önemli oranda daralttı. Öncelikle bilişim teknolojisiyle birlikte sermaye, neredeyse eş zamanlı olarak dünya üzerinde aktarılabilir hale geldi, sınırların önemi azaldı. Keza milli ekonomilerin, evrensel veya bölgesel bazda bağlı buldukları yeni ekonomik kuruluşlar (IMF, AB, vb.) doğdu; ulus-devletler temel ekonomik tercihleri üzerinde bağlayıcı yetkileri bulunan bu kuruluşların denetimi ve gözetimi altına alındı. Aynı zamanda mali kurumlar daha global hale geldiler ve ulusal merkez bankalarının denetiminin ötesinde çalışan uluslar arası kredi piyasalarında bir büyüme görüldü. Ve nihayetinde ulus-aşırı şirketlerin hem sayısı hem de güçleri, daha önce tesadüf edilmemiş miktarda arttı. Dünya ölçeğinde üretip pazarlayan ve çoğu kez tek tek ulus-devletlerin bütçelerini aşan bütçeleri bulunan bu şirketler, herhangi bir ulus-devletin himayesi olmadan da iş görebilir hale geldiler.

Küreselleşmenin tetiklediği bu değişimlerin en önemli sonucu, devletlerin müdahale etme kapasitesinin ve otoritesinin zemininin tahrip edilmesidir. Devletlerin ekonomik özerkliği maziye dair hoş bir anlatıdır; zira -en büyük ve güçlüleri de içinde olmak üzere- hiçbir devlet, gerçek bir ulusal ekonomi izlemelerine imkân verecek bir özerkliğin sahibi değildir artık. “Ayrı ayrı ulusal ekonomilerden söz etmenin giderek daha az anlam taşıdığı bir bağlamda, tek tek devletlerin, kendi sınırları içinde ve boyunca süren ekonomik faaliyeti yasal olarak düzenlemeleri

---

<sup>1031</sup> PIERSON; s. 194–195.

gitgide daha az mümkün olmaktadır. Daha ziyade devletler kendilerini, içerideki yatırımcılar için cazip ortamlar yaratmak suretiyle bağısız sermayeyi kendi sınırlarına çekmek için sürekli bir rekabet içinde bulurlar. Bu koşullar altında uluslar arası piyasalar ve para mübadeleleri, hükümetlerin sağlam bir ekonomi politika izleme yetenekleri hakkında sürekli bir referandum işlevi görür.”<sup>1032</sup>

Habermas, “milli iktidarların işlevsel bütünlüğünün kaybı” olarak tasvir ettiği durumun, bir meşruiyet problemine yol açtığını belirtir. Çünkü ulus-devletler, vergi toplamak, büyümeyi teşvik etmek ve bu yollarla kendi meşruiyetinin dayanaklarını güvence altına alabilme gücünü yitirmiştir. Söz konusu meşruiyet kaybının, uluslararası düzlemde telafi edilmesi de –şimdilik- mümkün görünmemektedir, zira hâlihazırda ulus-devletlerin meşruiyet kazandıran işlevlerinin yerine konulabilecek uluslar arası mekanizmalar üretilmiş değildir. Hiç kuşkusuz ulus-devletler kendi imkânlarıyla, küreselleşmenin meşruiyetleri üzerinde açtığı gediği gidermeye yönelik birtakım girişimler de bulunabilirler. Söz misali, insan kaynaklarını geliştiren, idari yapılanmayı modernleştiren, devlet cihazının yenilenme ve yeni şartlara uyum gösterebilme kabiliyetini artıran, gelir vergisinin azaltılmasıyla katlanılabilir hale getirilen düşük ücretli istihdam alanlarını açan milli bir reform programı uygulayabilirler. Ve yine hiç şüphesiz, bu tür bir program, iyi bir intiba ve tesir de bırakır. Ama bu, küreselleşme sürecinin -hem vergi kaynaklarını menfi istikamette etkilediği ve hem de aktif bir büyüme ve istihdam siyasetinin önünü kestiği için- sosyal politikaları zora soktuğu ve ulus-devletlerin böyle politikalar uygulama gücünü önemli ölçüde sınırladığı gerçeğini değiştirmez.<sup>1033</sup>

Ulus-devletin kendi meşruiyetini güvence altına alabilme kabiliyetini – bunların işlevsel muadillerini yaratmadan- yitirmesi, toplumsal dayanışmayı çözümlenmesine sebep olur; bu ise, uzun vadede liberal siyasal kültürü yok etme potansiyeli taşır. “Bir yandan sosyal politikaların mali dayanakları zayıflarken diğer yandan da iktisadın makro idaresi gittikçe zorlaşmaktadır. Ayrıca yerleşik milli hayat

---

<sup>1032</sup> **PIERSON**; s. 297. Aynı konuda bakınız: **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 29, 37, 86–88, 99–101.

<sup>1033</sup> **HABERMAS**, Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 124.

tarzlarının bütüleştirirci gücü zayıflamakta, vatandaşlar-arası tesanütün nispeten mütecanis temeli sarsılmaktadır. Faaliyet alanı daralmış ve tesis ettiği milli kimliği şüpheli hale gelmiş bir devletin meşruiyet ihtiyacını giderebilmesi zorlaşmış demektir.<sup>1034</sup>

---

<sup>1034</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 61, 101.

## ALT BÖLÜM 2 – MEŞRUIYETTE YENİ ARAYIŞLAR

### I. ULUS-DEVLETİN MEVCUT GÖRÜNÜMÜ

Ulus-devlet, varlığını devam ettirmesini sağlayan meşruluk temellerinin sarsıntıya uğraması nedeniyle önemli sorunları beraberinde getiren ciddi zorluklar içindedir. Poggi, tamamı birbiriyle bağlantılı ve iç içe girmiş olan bu sorunları 6 başlık altında tespit eder:

1. Bazı toplumsal grupların meşru taleplerinin sisteme nüfuz edememesi ve sistemin kanallarının bu taleplere kapalı olması nedeniyle siyasal muhalefetin dozu artar ve hatta bazı yerlerde yerleşik siyasal sistemin toptan reddine veya inkârına dönüşür. Muhalefetin şiddetlenmesiyle birlikte, muhalif eylem ve talepler “suç” kapsamında değerlendirilmeye ve anayasal düzenin dışında tutulmaya başlanır. İktidardaki yetkililerin çoğu kez anayasayı ihlal eden tepkileri de, belli toplumsal grupların, içinde yaşadıkları topluma daha çok yabancılaşmaları sonucunu doğurur.

2. Birçok devlette “refah politikaları” hem ekonomik ve toplumsal yoksunluğu düzeltme hem de sosyo-ekonomik eşitsizlikleri azaltma fonksiyonlarını yerine getirmekten uzaklaşmıştır. Buna, sosyal politikaların idari maliyetinin topluma ve üretim sistemine getirdiği ağır mali sorunları eklemek gerekir.

3. Devlet adamlarının başarısızlığı ve siyasal değerlendirmelerin isabetsizliği ile “skandallar” ve karanlık ilişkiler”in birleşmesi, bazı devletlerde siyasal liderlerin entellektüel ve ahlaksal düzeylerinin insanı umutsuzluğa sürükleyecek kadar düşük olduğunun bir delili olarak kabul edilebilir.

4. Devletin güvenlik aygıtı, yurttaşların evlerinde ve kamuya açık yerlerde güvenliğini, fiziksel çevrenin bütünlüğünü ve güzelliğini koruyamaz, hem tüketici hem de vergi veren kişiler olarak sömürülmesini engelleyemez olmuştur.



5. Genel olarak çoğu devletin idari aygıtı, ulusal üründen daha çok pay almasına karşın, toplumun sorunlarını etkin biçimde çözüme kapasitesini giderek yitirmektedir.

6. En önemlisi, devlet aygıtı, ulusal ekonomiyi izlemek, desteklemek ve canlandırmak için üstüne düşeni yapmada çoğu kez yetersiz kalmaktadır. Bu gelişim, devletin meşruiyetini derinden etkilediği için siyasal açıdan önemlidir. Salt ahlaki nedenlerin devletin meşruiyetini açıklamada yetersiz kaldığı noktada, devletin ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmesi ve bu kalkınmanın semeresini topluma dağıtması, devletin meşruiyet açığını kapatmada büyük bir rol üstlendi. Fakat özellikle 1970'lerden sonra hem devletin artık ekonomik ilerlemeyi temin edemez hale gelmesi hem de ekonomik büyümenin dağıtımının görüldüğünden çok daha eşitsiz yapıldığının ortaya çıkması, devlete olan bağlılıkta zayıflamaya neden oldu. Böylece söz konusu meşruiyet formülü “tersine” işlemeye, meşruiyet boşluğunu doldurmak yerine genişletme tehlikesi arz etmeye başladı.<sup>1035</sup>

Habermas'a göre de, globalleşme sürecinde yaşanan değişimler bu ve değişimlerin yarattığı sorunlarla ulus-devletler ciddi manada bir iktidar kaybına uğramış ve bir krize düşmüşlerdir. Ulus-devletin iktidar yitimini üç noktada somutlaştırmak mümkündür: Öncelikle ulus-devletler kendi sınırları içinde kontrol kabiliyetini ve gücünü ellerinde tutan tek iktidar odağı olmaktan çıkmıştır. Artık bir ulus-devlet toprakları üzerinde ekonomik, hukuki ve siyasi birtakım düzenlemeler yaparken, kendi başına buyruk davranma lüksüne sahip değildir; kendisinin dışında gözetmesi gereken başka mahfiller vardır. İkincisi, ulus-devlete demokratik olma vasfı kazandıran ve onu meşrulaştıran, kararları alanlar ile kararlara muhatap olanların mekânsal ortaklığın ortadan kalkmasıdır. Bu ortaklığın bozulmasıyla hâsıl olan karar mekanizmalarındaki meşruiyet eksikliği, ulus-devletin yurttaşları üzerindeki gücünün tavsamasına neden olur. Üçüncüsü ise, devletin –en önce sosyal devlet politikaları olmak üzere- meşruiyet temin edici idari düzenleme ve hizmet sunmada yetersiz hale gelmesidir.<sup>1036</sup>

---

<sup>1035</sup> **POGGİ**; s. 167–168.

<sup>1036</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 27 vd.

Benzer bir analizi Wallerstein da yapar. Ona göre; ulus-devletin meşruiyet biçiminin, modern dünyanın önemli bir kısmında geçerli olmasının iki nedeni olduğu söylenebilir: İlki, insanların yeterince iyi durumda olmadıklarını ve hatta kötü durumda olduklarını düşünmelerine rağmen, başkalarının çok daha kötü koşullarda yaşadıklarına inandıkları için düzeni korumaya çalışmalarıdır. Wallerstein bunu “nispi yoksunluk” olarak adlandırır ve çok yaygın kabul gören bu kolektif düşüncenin devletin meşrulaştırılmasında çok önemli bir işleve sahip olduğunu belirtir.

Devlet yapılarının varlığını sürdürmesini sağlayan ikinci etken ise, birincisine nispetle daha konjonktürelidir; dolayısıyla değişebilir ve zaten zaman içinde birçok değişikliğe uğramıştır. Buna göre, 19. yüzyıldan önce kapitalist dünya ekonomisinin meşruiyet derecesi gayet düşüktü; fakat Fransız Devrimi’nden sonra durum değişti. Devrim ile birlikte iktidarın kaynağı, irsi veya aşkın unsurlardan arındırıldı, halk egemenliğinde temellendirilmeye başlandı. “Halkın, egemen olduğunu söylemek pek de kesin bir şey söylemek değildir, çünkü halkın kim olduğuna ve bu otoriteyi kolektif olarak hangi yollarla uygulayabileceklerine karar vermek gerekir. Ama sırf ‘halk’ diye bir varlığın olduğunu ve halkın egemen iktidarı yürütebileceğini sürmenin bile, filen otoriteyi uygulayanlar için son derece radikal içerimleri vardı.”<sup>1037</sup>

Wallerstein’e göre, liberal ideolojinin rehberliğinde hareket eden iktidar sahipleri, halk egemenliğini uysallaştırmak için; genel oy hakkını, refah devletini ve siyasi olarak birleştirici ırkçı bir milliyetçiliği kapsayan bir reform programını yürürlüğe soktular. Bu üç-üçlü program mükemmelen iş gördü, sistem için tehdit teşkil edebilecek sınıfları ehlileştirdi, onları “tehlikeli” olmaktan çıkardı. Fakat 1968’e gelindiğinde, uzun bir müddet son derece işlevsel olan bu program bir krize girdi. Dünyanın yeni bir ekonomik yapılanmaya girdiği bu dönemde refah devleti büyük baskılara maruz kaldı ve kendisinden beklenenleri yerine getirmekten uzak bir görüntü kazandı. Beri tarafta milliyetçilik, farklılıkların önemsenmeye başladığı bir dünyada, birleştirici değil ayırıcı bir niteliği büründü. Program tökezlemeye

---

<sup>1037</sup> WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 81.

başladığından, dayanağı bu program olan devlet modelinin de artık yaşayabilir olması mümkün değildi.<sup>1038</sup>

Özcesi, ulus-devlet eksenli yapılanmaların küreselleşmenin yaygınlaşması ile birlikte buhrana girdikleri noktasında bir mutabakatın olduğu söylenebilir. Bir bütün olarak ulus-devletin yönlendirme, düzenleme ve sorun çözme yeteneğinin aşınması, hem bizatihi ulus-devlete, hem de ulus-devlet kültürüne dayalı uluslararası sistemin taşıyıcı kurumları olan devletler arası kurumlar ve düzenleme süreçlerine olan ilgiyi azaltmıştır. Dünyanın yüz yüze geldiği yeni tehditleri savuşturmada ve toplumsal grupların çeşitli (kültürel, dinsel, siyasal, ekonomik, vb.) talepleri karşılama ulus-devlet mekânının imkânlarının ve siyasetinin yetersiz kalması, genel olarak ulus-devlet yapılanmasının itibar kaybetmesine ve bir meşruiyet bunalımına düşmesine neden olur.<sup>1039</sup>

## II. GELECEĞE DAİR ÖNGÖRÜLER

Ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda yaşanan küreselleşme süreci, ulus-ötesi kurum ve düzenlemelerinin çoğalmasına sebep olarak devletin yönetme kabiliyetini sınırlar, toplumsal düzende ve iktidar ilişkilerinde büyük çaplı değişim ve dönüşümlere yol açar. Bu tarzda düşünüldüğünde küreselleşme, 1930’larda Gramsci’nin söz ettiği manada bir “değişim dönemi”ni simgeler: Bugün dünyanın tecrübe ettiği şey, “eskinin öldüğü fakat yeninin doğmadığı bir geçiş dönemidir.” Globalleşme bağlamında “eskinin ölümü” modernitenin hegemonikleştirdiği “ulusal boyut”un krizini niteler;<sup>1040</sup> “yeninin doğmaması” ise hemen her alanda eski işlevselliğini yitiren ulusallığın yerine neyin ikame edilebileceği konusunda kafaların net olmamasıdır. Böylesine bir belirsizliğin hüküm sürdüğü bir zamanda, geleceğe dair öngörülerin farklılaşması ve birbirlerine tümüyle zıt fikirlerin ortaya çıkması

---

<sup>1038</sup> WALLERSTEIN; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 80–82. Wallerstein’in bu konuya dair daha geniş bir analizi bakınız: WALLERSTEIN; *Liberalizmden Sonra*, s. 75–107, 219–236.

<sup>1039</sup> SANCAR; *Global Sivil Toplum*, s. 28–30.

<sup>1040</sup> KEYMAN; *Globalleşme Söylemleri*, s. 200–201.

normaldir. Dünyanın ve devletin gelecekte nasıl bir hal alacağını aydınlatmak maksadıyla ileriye tutulan projeksiyonlarda ağır basan dört görüş vardır.

### **A. GELECEK BELİRSİZDİR**

Geleceğin belirsiz olduğunu ileri sürenlere göre, yaşanan ve yaşanmakta olan değişim ve dönüşümün kapsamı o kadar geniş ve tesiri o kadar derindir ki, bu değişim ve dönüşümden sonra ortaya nasıl bir manzaranın çıkacağını kestirmek olası değildir. Söz misali, Wallerstein, şu an çökmekte olan ulus-devlet sisteminin tamamen ortadan kalkmasının en az elli yıl alacağını ve bunun yerine ne tür bir tarihsel sistem inşa edileceği sorununun da ilerideki elli yıl boyunca entelektüel ve siyasi ilginin üzerinde odaklanacağı en temel mesele olacağını savlar.<sup>1041</sup>

Wallerstein'a göre; modern dünya sisteminin hâkim rengi olan liberalizm etkin bir siyasi proje olarak miadını doldurmuştur, artık liberal temalarla yeni ve geçerli bir siyasa inşa etmek mümkün değildir. Keza kapitalist dünya ekonomisi de yapısal bir çöküş içindedir; söz konusu çöküş, birtakım liberal düzenlemeler veya kapitalist sınıfların bazı ödünleriyle durdurulabilecek arızı bir durum mahiyetinde de değildir.<sup>1042</sup> Sistemin bir kriz ve açmaz içinde olduğu mutlak; fakat bu krizle hangi yöntemlerle başa çıkılacağı ve krizin ertesinde nasıl bir modele varılacağı açık değildir. İnsanlığın önündeki elli yıl, her türlü gelişmeye gebe ve sonucu önceden kestirilmesi kabil olmayan bir geçiş dönemidir. Bu geçiş dönemi neticelendiğinde dünya belki bir sisteme kavuşacaktır ama bu sistemin hangi dünya görüşüne yaslanacağını veya ne tür bir yapılanmaya gideceğinin önceden bilinmesi imkan dâhilinde değildir.

---

<sup>1041</sup> **WALLERSTEIN**; *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, s. 115.

<sup>1042</sup> “Liberal ideolojinin iç çelişkisi mutlak. Tüm insanlar eşit haklara sahipse ve tüm halkların eşit hakları varsa, kapitalist dünya ekonomisini hep olageldiği ve kendisini kurtaramayacağı eşitsizlikçi sistem türünü sürdüremeyiz. Fakat bu açıkça kabul edilirse, tehlikeli (yani yoksun) sınıfların gözünde kapitalist dünya ekonomisinin meşruiyeti kalmaz. Ve bir sistemin meşruiyeti yoksa yaşayamaz.” **WALLERSTEIN**; *Liberalizmden Sonra*, s. 155.

“Bugün ve önümüzdeki elli yıl işimiz ütopyalarla. İşimiz, yeni, toplumsal düzeni hayal etme ve yaratma işidir. Çünkü eşitsizlik üzerine kurulu bir tarihsel sistemin sonunun daha iyi bir sistem doğuracağı söylenemez. Mücadele gayet açık. Bugün, insan özgürlüğünün kendisini nihayet ifade edebileceği somut kurumları tanımlamalıyız... Çözümler hiçbir surette aşikâr olmadığından, dünya çapında dev-çok taraflı bir tartışmaya girişmeliyiz.”<sup>1043</sup>

Bauman; insanlığın şu anda içinde yaşadığı koşulları belirleyen ve karşı karşıya bulunduğu sorunların yaratılmasına katkıda bulunan güçlerin, modern demokrasinin kendi tarihi içinde icat ettiği failerin etkisinin ötesinde olduğunu vurgular. Zira bugün gerçek iktidarı ifade eden ülkeler üstü küresel güç, sürekli bir akış halindeyken, ulus-devletler ve onların siyasi aktörleri, eskiden olduğu gibi toprağa bağımlı olmaya devam etmektedir. Bunun sonucu; küreselleşmenin güç şebekesinin kendini sürdürmesi ve güçlendirmesini sağlaması, buna karşılık yerleşik siyasal kurumların etkin biçimde hareket etme yeteneğini azaltmasıdır.

“Bu gerçekten bir kısır döngüdür... Ulrich Beck’in işaret ettiği gibi, sistemsel çelişkiye hiçbir biyografik çözüm yoktur; bu türden çözümleri keşfetmek ya da icat etmek için sıkıştırılmamıza ya da tatlı sözlerle kandırılmamıza rağmen yoktur. İnsani koşulların artan iğretliliğine akılcı bir tepki vermek, bu türden bir tepki bireyselin eylemiyle sınırlı olduğu sürece, mümkün olamaz; hayat siyasetinin ve onun koşullarını belirleyen güçler şebekesinin çapı tek kelimeyle tamamen emsalsiz aşırı geniş olduğu için, olası tepkilerin akıl-dışılığı kaçınılmazdır.”<sup>1044</sup>

Hobsbawm da, gelecekte ne olacağını şimdiden tahmin etmenin olanaksız olduğunu söyler. Ona göre, dünya 1945’ten sonra, iki kutuplu bir sistemi benimsedi ve devletlerin birçoğu iki süper gücün (ABD ve SSCB) etrafında örgütlendi. İkili sistemde devletler, ya iki büyük gücün birine bağlanıp onun temel politikalarına tabi oldular veya bağlantısız kalıp büyük güçlerin eylemlerini frenleyici bir işlev görmeye çabaladılar. Belli bir süre varlığını devam ettiren bu model, siyasetin ve ekonominin

---

<sup>1043</sup> WALLERSTEIN; Liberalizmden Sonra, s. 139.

<sup>1044</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 185–186.

değişen şartları karşısında zamanın gerçekleriyle ters düşmeye başladı ve nihayetinde yıkıldı. SSCB'nin 1989'da tarih sahnesinden çekilmesi, çok daha önceleri başlayan bu yıkılış sürecinin tesciliydi. İki devden biri düşünce, ayakta kalan süper güç kendisini tek başına çalışan global bir polis olarak kabul ettirmeye çalıştı. Ancak bu, onun ya da -ne kadar güçlü olursa olsun- herhangi bir tek devletin sahip olabileceği bütün ekonomik ve askeri gücün çapını aşan bir roldü ve bu rolü hakkıyla oynaması mümkün değildi. Bunun doğrudan sonucu ise, dünyanın uluslararası bir sistem veya düzen ilkesinden mahrum kalması oldu.<sup>1045</sup>

Uluslararası düzenin ortadan kalkmasıyla beraber askeri ve ekonomik ilişkilerin doğası da değişti. Askeri açıdan bakıldığında, küçük devletlerin bağımsızlığı, onları, kendilerinden güçlü komşularının emellerinden koruyacak bir milletlerarası düzene bağlıydı. Eski düzen yıkıldığından ve haddizatında bir düzen de söz konusu olmadığından, yeni bir milletlerarası sistem meydana gelinceye kadar mevcut devletlerin en az üçte birinin bağımsızlıklarının fiili bir güvencelerinin bulunmadığı söylenebilir. Mevcut başıbozukluk durumu yeni küçük devletlerin doğmasına neden olabilir, ama bu tür devletlerin kurulmasının anlamı da, herhangi bir güvencesi bulunmayan politik birimlerin sayısının artması olacaktır. Ekonomik açıdan bakıldığında ise, eski düzen devletlere iktisadi alanda inisiyatif kullanabilecekleri belli bir kudret veriyordu. Oysa ekonominin bugün geldiği noktada çok güçlü devletler bile üzerinde hiçbir denetim kuramadıkları ve kendi iç gelişmelerini belirleyen bir küresel ekonomiye bağlı duruma gelmişlerdir. Dolayısıyla sistemin çözülüşü; ulus-devletleri askeri ve ekonomik zaafa düşürdü, onların kendilerini güvence altına almalarını sağlayan dayanaklarını çürüttü.

Hobsbawm'a göre, bu duruma çare olabilecek bir sistem mevcut değildir. Etnik-dilsel ayrımlara dayalı yapılanmaların bir çözüm olduğu ileri sürülebilir. Ama bu nevi yapılanmaların, yeryüzünün düzenine istikrarlı ve hatta kısa vadede kabaca önceden kestirilebilir bir temel sunma kapasitesi bulunmaktadır. Millete dayalı organizasyonlar geçerliliğini yitirmiştir, ama görünürde onun yerini alacak herhangi

---

<sup>1045</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 215.

bir alternatif de yoktur.<sup>1046</sup> Giddens açıkça şunu belirtir: “Dünya toplumu olarak önemli bir sarsıntının eşiğindeyiz ve bunun bizi nereye götüreceğini bilmiyoruz.”<sup>1047</sup>

## **B. GELECEĞİN DÜNYASINDA ULUS-DEVLETE YER YOKTUR!**

İnsanlığın önündeki dönemde ne tür bir siyasal modelin hâkim olacağını kestirilemeyeceğini bildirenlerden bazıları, bir konuda mutlak bir kanaate varmış görünürler: “Evet, gelecekte ne olacağı bilinemez ama gelecekte ulus-devletlerin olmayacağı kesin gibidir.” Örneğin Bauman’a göre, ulus-devleti var eden özelliklerden biri kendi sınırları içindeki farklı gruplara bir kimlik verme, onları bu kolektif kimlik etrafında kenetleme ve homojenleştirmesiydi. Oysa küreselleşen dünyada ulus-devletlerin böyle bir gücü yoktur, artık her bir bireyin kıskançça sahiplendiği ve gerektiğinde devletin kimliğine karşı müdafaa ettiği çok fazla sayıda kimliği vardır. “...bugünlerde kimlikler, ‘giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve çıkarılıp atılabilen’ kimliklerdir; ‘serbestçe seçilmeleri’ halinde yapılan seçim ‘artık bağlılıklara ve sonuçlara işaret etmez’ ve bu durumda seçme özgürlüğü pratikte, seçmekten kaçınmaya varır.”<sup>1048</sup>

“Ulus kimliği” insanların biricik kimliği olmadığı gibi, öncelikli kimliği olmaktan da çıkmıştır. “Ulus”, bireyin taşıdığı çok sayıda kimlikten biridir. Devletçe belirlenmiş ulus kimliği, bireyin kimliklerinden birini (veya birkaçını) tehdit eden bir niteliğe büründüğünde; küreselleşme dinamikleri, bireylere bu baskıcı kimliği sıyırap atmaları için, unutulmaya yüz tutmuş eski kimliklerini diriltmeleri veya yeni kimlik edinmeleri için birçok imkân sunar. Ancak ayrı ayrı kimliklere sarılmanın rizikoları da vardır; kimlikler dünyası gürültüyü, öfkeyi ve keşmekeşi barındıran bir dünyadır. Bu sebeple kimlik oluşturucuları, kimlikten kaynaklanan tehditleri savuşturmak için, “bireysel olarak yaşadıkları korkuları ve endişeleri hep birlikte aşabilecekleri askılar aramaya ve başkalarının, yani benzer biçimde korkulu ve endişeli bireylerin eşliğinde kötü ruhları defetme ayinleri yapmaya” yönelirler. Dolayısıyla her kimlik önce kendi

---

<sup>1046</sup> **HOBSBAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 215–216.

<sup>1047</sup> **KETTLE**; [www.proquest.umi.com](http://www.proquest.umi.com).

<sup>1048</sup> **BAUMAN**; Bireyselleşmiş Toplum, s. 183–184.

sınırlarını çizerek onun içine çekilir ve ardından kendisinin kadimliğine dair efsaneler yaratır. “Çılgınca kimlik arayışı, küreselleşme öncesi zamanların tam olarak sökülüp atılmayan, ama küreselleşme ilerledikçe yok olmaya mahkûm bir kalıntı değildir; tam aksine küreselleşme ve bireyselleşmenin birlikte yaratıkları baskı ve gerilimlerin yan etkisi ve yan ürünüdür. Kimlik edinme savaşları küreselleşme eğilimlerine ne ters düşer ne de ona engel olur: Onlar küreselleşmenin meşru çocuğu ve doğal ortağıdır ve onu durdurmak şöyle dursun, çarklarını yağlarlar.”<sup>1049</sup>

Kimlik arayışının önü alınamaz bir biçimde gelişmesiyle ve her yerden yeni kimliklerin bitmesiyle birlikte “ulus” herhangi bir kimlik derekesine iner ve diğer kimlikler için bir referans noktası olma özelliğini kaybeder. Bunun sonucu ise ulus-devletin bireyleri birarada tutacak bir zeminden yoksun hale gelmesi, toplumun karşılaştığı sorunları çözmeye ve birliği sağlamaya muktedir bir fail olma özelliğini yitirmesidir. “Eğer sözcükleri ete kemiğe büründürecek kolektif bir fail hiçbir yerde görülüyorsa, alternatif birliktelik tarzlarını düşünmenin, özgürlük ve güvenlik davasına daha iyi hizmet eden bir toplum tasarlayacak şekilde hayal gücünü kullanmanın, toplumsal olarak yönetilen bir adalet tasarlamının fazla anlamlı olmadığı görülür.”<sup>1050</sup>

Hobsbawm, her ne kadar milliyetçi akımların ön plan çıktığı görülse de gerçekte milliyetçiliğin görevinin tamamladığını ve tarihsel bakımdan öneminin azaldığını belirtir. Ona göre milliyetçilik, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında sahip olduğu ilgiyi kaybetmiştir. Bu ideoloji, başka gelişmeleri karmaşıklaştıran bir faktör veya bir katalizör olarak hayatını devam ettirebilir ama artık “global bir politik program değildir.” Önemli Avrupa devletlerinin 1870’den sonraki tarihini, milliyetçiliğin “millet inşa etme tarihi” olarak değerlendirmek mümkündür; ama 20.

---

<sup>1049</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 188–189.

<sup>1050</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 184–185, daha geniş bir değerlendirme için bakınız: s. 173–189.



yüzyıl sonu ile 21. yüzyıl başındaki dünya tarihini bu çevrede ele almak kabil değildir.<sup>1051</sup>

Aksine 21. yüzyılın tarihi ya politik, ya ekonomik, ya kültürel, hatta ya da dilsel temelde tanımlanacağından, bu dönemin tarihini “milletler” ve “milli devletler” sınırlarına hapsedmek mümkün olmayacaktır. “Bu dönemin tarihi ağırlıklı üstmilli ve altmilli bir tarih olacak, ama alt milliyet bile (mini-milliyetçilik giysisini giysin giymesin) işlerlikli bir birim olarak eski milli devletin gerilemesini yansıtacaktır. ‘Milli devletler’ ile ‘milletler’ ya da etnik/dilsel gruplar, esas olarak yeryüzünün milletler üstü temelde yeniden yapılanması önünde geri çekilen, ona direnen, adapte olan, özümseyen ya da yerini kaybeden gruplar olarak görülecektir. Milletler ile milliyetçiliğin bu tarihte yeri olacaktır ama ikincil düzeyde ve genellikle oldukça ufak rollerle.”<sup>1052</sup>

Hobsbawm gibi geleceğin dünyasında ulus-devlete şans tanımayan McGrew, küreselleşmeden sadır olan dört özgül tehdidin bu yapılanmanın altını oyduğunu bildirir. İlki **devletin yeterliliğine tehdittir**. McGrew’e göre; bir devletin kurumlarının ve her bir yurttaşının en temel çıkarını ve refahını, tek tek ulus-devletlerin fiziksel sınırlarının ve siyasi menzilinin ötesinde güçlerin biçimlendirmeye başlaması, ulus-devletleri yetersiz hale getirir ve devlet giderek kendi yurttaşının kaderi hakkında daha az söz sahibi olur.

İkincisi **devletin biçimine tehdittir**. Uluslar arası bağlamdaki değişimler ulus-devletlerin bile “uluslar arasılaşması”na neden olur. Zira ulusal bürokrasiler ve bakanlıklar bile, devlet-aşırı politikaları biçimlendiren ve her geçen gün artan uluslararası forumlar etrafında konumlanır hale gelir.

Üçüncüsü **devletin özerkliğine tehdittir**. Küreselleşme öncelikle iktisadi faaliyetlerde, devlet yöneticilerinin siyasi seçeneklerini sınırlandırır. Gerçekten de

---

<sup>1051</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 223.

<sup>1052</sup> **HOBBSAWM**; Milletler ve Milliyetçilik, s. 223–224, **BAUMAN**; Soil, Blood and Identity, s. 689-691.

ulusal ekonomilerin çökmesiyle birlikte devlet, kendi yetki alanı içinde işleyen ekonomik süreçlerin, artık kendi denetimi altında olmadığını farkına varır. Devlet alternatif “politikalar üreten” olmaktan çıkıp, giderek daha çok kendisine sunulan (ya da dayatılan) “politikaları uygulayan” haline gelir.

Dördüncüsü **devletin otoritesine tehdittir**. Globalleşme, ulus-devletin yeterliliğinin ve özerkliğinin zemini zayıflattığı için, hükümetin üzerinde hüküm sürebildiği alanları daralttı ve bu alanlar üzerindeki etkinliğini de azalttı; bu ise devletin meşruiyetinin ve otoritesinin temellerinin aşınması sonucunu doğurdu. McGrew; ulus-devletin yeterliliğini, özerkliğini, otoritesini ve doğasını tehdit eden tüm değişimleri, “ulus-devletin sonu”nun geldiğini bildiren haberciler olarak yorumlar.<sup>1053</sup>

Avrupalıların ulus-devleti bir tek yolla yaratmadıklarını, içinde bulunan şartlar gereğince farklı yerlerde farklı metotlarla ulus-devlete geçtiklerini belirten Tilly’göre; Avrupa özgü ulus-devlet modeli özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra tüm dünyaya yayılmış ve bütün dünyanın denetlenmesinde iddia sahibi olmuştur. Ne var ki bugün söz konusu devlet modeli, varlığını sona erdirebilecek ciddi bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Kalıcı askeri-ekonomik blokların hızla değişen ittifaklarının ortadan kalkması, pazar bağlantılı birliklerin oluşması, sermayenin uluslararasılaşması, mevcut devletlerin içindeki özerklik ve ulusallık taleplerinin yükselmesi, sermayesi her yerde ve hiçbir yerde olan şirketlerin sayısının artması ve benzeri işaretler hesaba katıldığında, özerk ulus-devletler çağının kapandığı dahi söylenebilir. “Avrupalıların biçimlendirdiği devlet sistemi her zaman yoktu. Sonsuza kadar da var olmayacak.”<sup>1054</sup>

Beetham, ulus-devletin, tarihin belli bir döneminde, belli birtakım iktisadi ve toplumsal şartların sonucu olarak meydana geldiğini belirtir. Ne var ki, ulus-devleti var eden koşullar, teknolojik ilerlemenin hızlandırdığı küreselleşme süreci karşısında etkisini ve yeterliliğini kaybetmiştir. Bu nedenle Beetham, gelecekte ulus-devletin

---

<sup>1053</sup> PIERSON; s. 277–278.

<sup>1054</sup> TILLY; s. 375.

yerine daha evrensel nitelikli yapılanmalara devretmesinin beklenebileceğini söyler.<sup>1055</sup> Yeğen'e göre de; son on yıllarda meydana gelen sosyolojik ve siyasal zemin ulus-devlet paradigmasını geçersizleştirme potansiyeline sahiptir. Ulus-devleti tüm dünyada muteber bir siyasal "ütopya" haline getiren iki önemi işlevi vardı. Bu model bir yandan sermayenin egemenliğinin tesisine katkıda bulunurken, diğer yandan da "ulusa mensup olanların eşitliği ve kardeşliği ve popüler egemenlik" fikirlerine dayanmasından ötürü 19. ve 20. yüzyıl siyasetini daha demokratik kılıyordu. Ulus fikri ile demokrasi arasındaki eklemlenme bununla kaim değildi. 19. yüzyılın çürümeye yüz tutmuş imparatorlukları merkezi ve modern devlet olmaya çalışırken aynı anda ulus-devlet olma temayülü de gösteriyorlardı. Ulus-devlet inşası, doğaları gereği içlerinde birçok etnik kimlik barındıran imparatorlukların, baskın etnik kimlik dışında kalan unsurlara etnik içerikli bir siyasi baskı uygulaması anlamına geliyordu. Yurttaşların birliği üzerine örgütlenen burjuvazinin ulus-devlet projesi, etnik kaynaklı tazyiklere karşı doğal bir direnci içeriğinden, ulus-devletin ideolojisi olan ulusalcılık ile demokrasi arasında bu ikinci tarihsel eklemlenme gerçekleşmişti.<sup>1056</sup>

Oysa bugün, ulus-devlet ile demokrasi arasındaki bu eklemlenmeler ortadan kalkmıştır. Bir kere, etnik referanslı bir tazyikten kurtulmanın veya etnik içerikli siyasal ve toplumsal hakları kullanabilmenin tek yolu ulus-devletten geçmemektedir. "Kabul etmek gerekir ki, bugün modern siyaset geleneği etnik referanslı siyasi baskının giderilmesi için yegâne imkânın yeni bir ulus-devlet olduğu bir anı çoktan geride bırakmıştır." İkinci olarak, popüler egemenlik fikri, biçimsel de olsa, teokratik ve monarşik siyasi rejimler tarafından bile kabul edilerek modern siyasetin olmazsa olmazı haline getirilmiştir. Bu, modern siyaset içerisinde demokrasinin genişletilmesi ile ulus-devlet projesi arasındaki tarihsel eklemlenmenin sona ermekte olduğunu gösterir. "Ulus-devletle demokrasi arasındaki tarihsel eklemlenmenin sona ermekte oluşu, özgürlükçü bir siyasetin takipçileri açısından, ulus-devlet

---

<sup>1055</sup> **David BEETHAM**; "The Future of The Nation State", (b.y: The Idea of The Modern State, Der: G. McLennan/D.Held/S.Hall), Open University Press, 1984, Philadelphia, s. 220-221.

<sup>1056</sup> **Mesut YEĞEN**; "Türkiye Solu ve Kürt Sorunu: Bugün Değilse Ne Zaman?", Birikim, Sayı 134-135, Haziran-Temmuz 2000, s. 75.

paradigmasının hem ulusalcı hem de ulusal soruncu varyantlarının geçersizleştiğine, geride kaldığına işaret eder.”<sup>1057</sup>

Morin, “doğrudan uğursuzluğun kendisi olan ulus-devletin”<sup>1058</sup>, artık geride alması gerektiğini ifade eder. Ona göre, insanlık bir yol ayrımındadır: Ya geçmişe doğru yürüyecek ve ulus-devletler çağına geri dönecektir. Tercihin bu yönde kullanıldığında bunun anlamı; Balkanlaşma, keyfi olarak sınır çizme, azınlıkları ezme ya da baskı altında tutma, kör ve çılgın ulusçuluklara kayma, askeri diktatörlüklerin gadrine uğrama ve yerel savaşlar yaşama gibi riskleri tekrardan üstlenmektir. Geleceğe doğru yol almak ise, uluslara saygı gösterme gereği ile ulus-devleti aşma gereğinin birleştiği federasyon ve konfederasyonların çoğalmasını ifade eder. “İyi ve kötüsüyle Avrupa’nın yaratmış olduğu ulus-devletin verimlilik çağı artık geride aldı. Ulusların, ulusal kimliklerin, etnik grupların kurtuluşu bundan böyle konfederasyon türü formüllerin bulunması, gelişmesi ve çoğalmasıyla sağlanabilir.”<sup>1059</sup>

1960 yılında ulus-devletin miadını doldurduğunu –büyük bir sevinçle- ilan eden Karl Jaspers, bundan sonra yapılabilecek en hayırlı işin, ulus-devleti ortadan kaldırmak için var güçleriyle çalışmak olduğunu söyler: “Almanların değil, Alman milli devletinin tarihi sona ermiştir. Büyük bir millet olarak kendimize ve dünyaya yapabileceğimiz en büyük hizmet, dünyanın bugünkü durumu itibarıyla milli devlet düşüncesinin Avrupa’nın ve bütün kıtaların en büyük derdi olduğunu göstermektir. Milli devlet düşüncesi dünyanın aşırı tahrip edici gücü iken, onun kökenlerine bakabilir ve onu ortadan kaldırabiliriz.”<sup>1060</sup>

Schmitt, devletin vadesinin bittiği konusunda Jaspers ile aynı kanaattedir. İlk baskısı 1932’de yapılan “Siyasi Kavramı” kitabına 1963’te yazdığı önsözde Schmitt; devlet çağının sona erdiğini, siyasi olanın devletler düzenine bağlı olmayıp

---

<sup>1057</sup> YEĞEN; s. 76.

<sup>1058</sup> MORIN; s. 183.

<sup>1059</sup> MORIN; s. 185.

<sup>1060</sup> Aktaran: KOÇDEMİR; Küreselleşme ve Milli Devlet, s. 387.

otonomlaştığını ve yeni aktörlerle irtibatlandığını yazıyordu: “Devlet çağı artık sona eriyor. Bunun hakkında konuşmaya değmez. Onunla birlikte Avrupa merkezli bir devlet ve uluslararası hukuk biliminin dört yüzyıllık bir zihni çaba ile kurduğu, devlete bağlı kavramların bütün üst yapısı da sona eriyor. Siyasi birlik modeli olarak devlet, bütün monopolların, yani siyasi karar alma monopolunun sahibi olarak devlet, bu Avrupa biçiminin parlak parçası ve batı rasyonelliği tacını kaybetti.”<sup>1061</sup>

Fakat ulus-devletin ortadan kalktığı (veya en azından etkisizleştiği) hususunda Schmitt ile diğer yazarlar arasında bir farkın olduğunu belirtmek gerekir. Diğerleri ulus-devletin perdesinin inmesine olumluluk atfederken, Schmitt bunu olumsuzluk hanesine kaydeder. Zira ona göre, devlet ortadan kalktığında, 16. ve 17. yüzyıllardakine benzer iç savaşların yerini dünya çapında iç savaşları, mezheplerin yerini ise yine dünya çapında ihtilal çağrılarını yapan ideolojiler alabilirdi. Bu nedenle devletin yok olması, sevinilecek bir durum değil, belirsizlikle dolu ve endişeyi gerektirecek bir durumdur.

### **C. GEÇMİŞ GİBİ GELECEK DE ULUS-DEVLETİNDİR!**

Ulus-devletlerin sahneyi terk etme vaktinin geldiği ve postmodern dünyada artık başka toplumsal birliktelik biçimlerine gerek duyulduğu yönündeki yaygın görüşlere karşı, ulus-devlet sisteminin varlığını muhafaza ettiği ve muhtemelen gelecekte de yaşamaya devam edeceğini belirten bir fikri damar vardır. Bu damarın en bilinen temsilcilerinden Smith’e göre, ulus-devletin hayatta kalması ya da eskimesine dair genellemeler yaparken şu değerlendirmeleri akılda tutmak gerekir:

“1. Günümüzde milli devlet, uluslararası olarak tanınmış tek siyasal birlik yapısı olmaya devam etmektedir. Bugün sadece gerektiği gibi kurulan milli devletler BM’ye ve diğer uluslar arası topluluklara kabul edilir, arzu eden etnik milletler ise gözlemci olarak kabul edilebilir.

---

<sup>1061</sup> Aktaran: **KOÇDEMİR**; Küreselleşme ve Milli Devlet, s. 387.

2. 1991'den beri en az 18 yeni devlet 'halef devletler' olarak tanınmıştır ve halk iradesiyle etnik ayrılma ilkesi, gönülsüzce de olsa kabul edilmiştir. Bu kırk yıllık Soğuk Savaş esnasında süper güçler tarafından desteklenen ve yalnızca Singapur ile Bangladeş gibi özel durumlarda kırılan uzun bir kabul etmeme döneminin ardından gerçekleşmiştir.

3. Tarihsel olarak milli devletlerin yaratılması böylesi dalgalar içinde, genellikle savaş ve antlaşmaların ardından (en açık örnekler 1873, 1830, 1878, 1918 ve 1945 sonrası) gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle bu devletlerin yaratılması ve tanınması asla kolay olmamış ve evrensel olarak kabul edilmemiştir; uluslar arası olayların aniden dönüştürdüğü baskı ve çatışma koşullarında ortaya çıkmışlardır. Bu yüzden doğası itibariyle bu kadar tartışmalı ve hakkında kehanette bulunulamaz görünen bir konu hakkında fazla kategorik şeyler söylememeye dikkat etmek durumundayız.

4. Sosyolojik açıdan, varolan milli devletlerin dağılımı hatırı sayılır boyuttadır. Bir uçta öyle ya da böyle çekirdek bir etnin egemenliğindeki milli devletler (Polonya, Danimarka ve Japonya), diğer uçta etnik bir açıdan keskin bir şekilde bölünmüş Belçika, Kanada, Lübnan, Nijerya, Zaire, Angola, Hindistan ve Pakistan gibi milli devletler vardır. Bu iki ucun arasında egemen ya da çekirdek bir etnisi olan, ama bir yada daha fazla önemli etnik ya da milli azınlığa sahip Çin, Vietnam, Endonezya, Burma, İran, Mısır, Zimbabve, Cezayir, Meksika, Peru, İspanya, Fransa, Britanya, Romanya, Bulgaristan ve Gürcistan gibi çok sayıda milli devlet yer alır.

5. Ayrıca siyasal açıdan da önemli bir çeşitlilik söz konusudur. Bazı milli devletler demokratikken diğerleri otoriterdir ve etnik azınlıkların taleplerini kolay kolay kabul etmeleri olası gözükmemektedir. Franco sonrası İspanya ve Kanada gibi bazı milli devletlerde art arda gelen hükümetler kurucu etnilerin etno-milli şikâyetlerini gidermek için sıkı bir çalışma içine girerken, Sudan ve Burma gibi bazı devletlerde etnik azınlık talep ve emellerine karşı çok az ya da sıfır kabul

görülmüştür. Öte yandan tüm bu örneklerde milli devlet etnik sorunların çözümündeki tek alan olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.”<sup>1062</sup>

Tüm bu parametreler birlikte değerlendirildiğinde Smith, aralarında çok büyük toplumsal ve siyasal farklılıklar olmakla birlikte, genel bir norm olarak milli devletin üstünlüğünü tehdit edebilecek bir gelişmenin bulunmadığını belirtir. Smith’e göre, milli-devletin sonunu ilan edenlerin dayandığı üç önemli iddia vardır:

**(a)** İlk iddia, küresel iletişim ve ekonomik eğilimlerin ulusal sınırları aşması ve bu yüzden ulus devletin artık bu ve diğer süreçler üzerindeki denetimini yitirmesidir. İletişimin ve ekonomik alanların küreselleşmesinin ulus-devlet kalıplarını kırdığı ve birçok noktada ulus-devleti zorladığı karşı konulamaz bir gerçektir. Ancak bundan kalkarak, ulus-devletin miadını doldurduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Smith der ki “bir ihtimal daha var.” Yeni iletişim sistemleri, insanları dünya çapında birbirine bağlarken, aynı zamanda küçük toplumsal ve siyasal gruplarla etnik ve dilsel cemaatlere, hem milli devletlere hem de daha geniş ölçekteki kıtasal ve küresel kültürlerle karşı kendi katı toplumsal ve kültürel ağlarını yaratma ve devam ettirme imkânı tanır. Küreselleşmenin bu beklenmeyen etkisi, etnik milliyetçiliklerin yeniden canlanmasının en önemli sebebidir. Dolayısıyla küresel iletişim, bir yandan ulus-devleti zayıflatan bir işlev üstlenirken, diğer taraftan ise amacı yeni ulus-devletler yaratmak olan etnik milliyetçi hareketlere güç katar. Bu nedenle, iletişime dayalı tezlerle milli-devletin zayıflamasını ve ortadan kalkmasını beklemek gerçekçi değildir.<sup>1063</sup>

**(b)** İkinci iddia; küreselleşmenin, ekonomik ve askeri gücünü aşındırdığı ulus-devleti daha önemsiz hale getirdiğidir. Smith, bu iddiaya da temkinli yaklaşılmasını tembihler. Elbette bugün geçmişle kıyaslanmayacak oranda çok sayıda ulus-ötesi firma dünyayı kuşatmış durumdadır ve bunların milli sınırları pek az dikkate aldığı da ortadadır. Ama unutulmamalıdır ki, bu nitelikteki firmalar

---

<sup>1062</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 116–117.

<sup>1063</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 12–14. Bu konuda Smith’in daha derin bir değerlendirmesi ve bu bağlamda yaptığı Hobsbawm eleştirisi için bakınız: s. 1-25.

sanayileşmiş devletlerde işlemlerinin merkezi olan üslere sahiptirler ve bu üslerin bulunduğu ülkelerin düzenleme politikalarından direkt etkilenirler. Keza ulus-ötesi şirketlerin elindeki kaynakların çok büyük olduğu ve çoğu küçük devletlerden daha büyük bütçeleri bulunduğu ne kadar doğruysa, bu şirketlerin hiçbir zaman en güçlü ulus-devletlerin bütçelerini geride bırakamayacakları ve bırakın büyük devletleri küçük devletlerin bile elinde bulundurdukları şiddet tekeline asla sahip olamayacakları da aynı oranda doğrudur. Ayrıca milli sınırların –finansal yatırımcılar, bankacılar, yöneticiler gibi- uluslar arası bir ekonomik aktörler tabakası için gittikçe daha önemsiz sorunlar yarattığı da bir gerçektir. Fakat “yine de eninde sonunda ulus-ötesi elitlerin etkilemek ve ikna etmek zorunda olduğu siyasetçiler her milli devletin içindeki diğer gruplara ve oy sandığı dolayısıyla genel nüfusa karşı sorumlu olmaya devam ediyorlar.”<sup>1064</sup>

Askeri güç meselesine gelince, burada birbiriyle bağlantılı iki argüman var: İlki, yeni bölgesel ve küresel birliktelik biçimleri nedeniyle ulus-devletlerin demilitarize edildiğidir. Oysa gerçekte bu iddiayı haklı kılacak bir belirti yoktur. Nükleer süper güçlerin silahlarında birtakım kesintilere gittiği yadsınamaz, ancak özellikle sorunlu bölgelerde savaşan taraflara yönelik silah satışlarında kitlesel bir artış yaşandığı da göz ardı edilmemelidir. Bunun yanı sıra birçok devletin askeri bütçeleri, küçülmek şöyle dursun, sürekli büyümekte ve dahası Kazakistan, Ukrayna, İsrail, Hindistan, Pakistan, Kuzey Kore ve İran gibi ülkeler nükleer silahlanma tehlikesine eşlik etmektedirler. Dahası; terörizm, salgın hastalıklar, uyuşturucu ticareti ve kitlesel göç gibi yeni endişe kaynakları, AB üyesi ülkelerini bile bağımsız bir savunma politikasına mecbur bırakmıştır. “Bir zamanların övgüyle söz edilen “yeni dünya düzeni’nin son birkaç yıl içinde pek çok kez –Irak’ta, Bosna’da, Somali’de, Güney Afrika’da, Kafkaslarda ve başka yerlerde- vahşice ihlal edilmesi, milli devletleri, askeri ve güvenlikle ilgili taahhütlerini ve tutumlarını gözden geçirmeye zorladı ve bunun neticesinde, birçok örnekte milli devletler kendi elitlerin milli çıkarlar olarak algıladığı şeyler doğrultusunda hareket ettiler.”<sup>1065</sup>

---

<sup>1064</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 132–133.

<sup>1065</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 9–10.



İkinci olarak, komuta yapılarının uluslararasılaşması, ulus-devletlerin artık en önemli silahlı güç yeri olmadığı belirtilir. Bunda haklılık payı olmakla birlikte, ulus-devletler halen askeri teknoloji ve şiddetin ana birimi ve silahların başlıca sağlayıcısı ve alıcısı olmaya devam ediyorlar. Böylesine muazzam bir gücü elinde bulundurması ulus-devleti varoluşsal olarak egemen kılar; ulus-devlet kendisini uluslar arası sisteme bağlayan bir anlaşma yapabilir ama bu anlaşmadan çekilebilir ve bu çekilmenin getireceği ciddi maliyetlere göğüs gerebilir. “Tarih ölüm pahasına da olsa özgür olmak için bu tür maliyetlere katlanmaya hazır toplumların örnekleriyle doludur.”<sup>1066</sup>

(c) Üçüncü iddia, devletin genişlemesi ve modernleşme süreçleriyle bunların ortaya çıkardığı sorunların ulus-devletlerin çok-etnili karakterini sarstığı ve bununla bağlantılı olarak da ulus-devletlerin -çözülme değilse de- erozyona uğradığıdır. Smith bu iddiaya karşı iki görüş ileri sürer: Birinci olarak Smith, etnik uyanışların otomatik bir şekilde ulus-devletleri zayıflatmadığını, aksine ulus-devlet düşüncesini daha da kuvvetlendirdiğini belirtir. Çünkü etnik hareketlerin genel ulus-devlet konseptine yönelik bir itirazları söz konusu değildir; onların karşı oldukları içinde yer aldıkları ulus-devletin yapılanma biçimi, gayeleri ise yeni bir ulus-devlet yaratmaktır. “Bu, milli devlet fikrinin, sayısının ve yapılarının yeni bir kültürel ve siyasal çoğulculuk dalgasıyla kuvvetlendirildiğini ifade eder. Milli devletlerin yalnızca sayısı katlanarak artmakla kalmaz, ayrıca milli devlet kavramının kendisi de modern dünyanın siyasal normu olarak daha sıkı biçimde kendine yer edinmiş, ve yine milli devletin yapıları, başarılı etnik ayrılmanın gerektirdiği daha fazla homojenlik trendi tarafından güçlendirilmiştir.”<sup>1067</sup>

İkinci olarak Smith, bütün ulus-devletlerin değil, sadece bazı ulus devletlerin güç kaybına uğradığını kanısındadır. Bunlar; 1) devletin kurucu etnileri arasındaki güç ve kaynak dağılımı meselesini çözmede başarısız olduğu yerlerdeki, 2) sıklıkla oldukça farklı nedenlerle güç duruma düştüğü yerlerdeki ve 3) güçlü bir bölgesel ya da süper güç himayesinin ayrılık nedenini benimsediği yerlerdeki ulus-devletler olup

---

<sup>1066</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 133.

<sup>1067</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 115.

buralardaki etnik hareketler varolan milli devlete karşı başarılı bir meydan okuma gerçekleştirmiş ve ayrılan etniler üzerine yeni milli devletler kurmuşlardır.<sup>1068</sup>

Bütün bu itirazları dillendirdikten sonra Smith'e göre, modern dünyada bireylerin ve grupların kendilerini gerçekleştirme sürecinin en normal tarzı milli devlettir. Çünkü milli devlet, bir taraftan bireylere ve gruplara fiziksel ve psikolojik koruma sağlar, diğer taraftan da tüm yurttaşlara bir kültürel kimlik kazandırır. Bütün vatandaşların kamusal düzeyde paylaştıkları bu kültürel kimlik, kimliğin içinde mütalaa edilenler arasında bir yakınlık/biz hissi uyandıracak ve yabancılara karşı da bir ayırt edilebilirlik/onlar duygusu yaratacak şekilde yaygın ve kapsayıcıdır. "Devletle millet arasındaki bu karşılıklı ayakta tutma durumu devam ettiği, devletler kendi güçleri ve dayanışma uğruna tarihsel kültürü-cemaati kendi merkezlerine çekerken milli kimlikleri koruma ve desteklemeyi sürdürdükleri sürece, milli devletler modern dünyadaki başlıca siyasal aktörler olarak kalmaya ve gezegenimizin insanları bağlılık ve güvenlerini, egemen, topraklarının sınırları belli milli devlete yönlendirmeye devam edeceklerdir."<sup>1069</sup>

Erözden de, ulus-devletlerin yerlerini yeni siyasal yapılanmalara bırakmak üzere olduğuna dair görüşlere ihtiyatla bakılması gerektiğini söyler. Ona göre, ulus-devlete alternatif olma iddiasında iki eğilim vardır: Ulus-üstücülük (supra-nationalism) ve ulus-altıcılık (infra-nationalism). Genellikle olumlu bir değer yargısıyla karşılanan ulus-üstü yapılanmaların en somut örneği AB'dir. Özellikle 1993'de yürürlüğe giren Maastricht Antlaşması ile birlikte siyasi bütünleşme yolunda önemli bir mesafe kat eden AB, ulus-devletin temel belirleyeni olan "ulusal egemenlik" ilkesini yıkılabilecek ve yerine ulusal-üstü ölçekte yeni bir meşruiyet ilkesi getirebilecek bir yapı olarak lanse edilir.

Ancak Erözden AB bünyesindeki bir siyasi bütünleşmenin, ulusal-üstü düzeyde bir meşruiyet odağı yaratma potansiyelinin bulunmadığını belirtir. AB, ulusal kimlikleri "Avrupalı" kimliği ile ikame etme projesidir; fakat söz konusu

---

<sup>1068</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 117-118.

<sup>1069</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 128-129.

Avrupalı kimliği, ulusal kimlikleri aşmaktan ziyade, Avrupa'nın kapılarını Üçüncü Dünya'ya kapama çabalarına destek verir.<sup>1070</sup> Daha önemlisi, bütünleşmeye dönük çabalarındaki artışa rağmen, AB'yi oluşturan ulus-devletlerin bu bütünleşmenin gerçekleşmesine yönelik dirençleri de kırılabilmiş değildir. Üstelik bu ulus-devletler, başta eğitim tekeli olmak üzere tüm uluslaştırma araçlarını ellerinde bulundurmakta ve bunları etkin bir şekilde kullanmaktadırlar. Kendisi için çalışan uluslaştırma araçları bulunmayan bir 'Avrupa ulusu' kavramının ise, mevcut siyasi ortamda kendine bir yer edinmesi mümkün gözükmemektedir.<sup>1071</sup> “Sonuçta AB, bu yapılanmanın hedeflemekte olduğu siyasi bütünlüğe erişmekten uzaktır. Üstelik Avrupa'nın siyasi bütünlüğü gerçekleştirilse bile, evrensel ölçekli bir siyasi bütünlüşme süreci içinde yer almayan böylesi bir birliğin, 'yeni bir süper ulus-devlet yaratmak ve bir 'Avrupa ulusçuluğu' doğurmak dışında bir sonucu olmayacaktır. Dolayısıyla AB yapılanmasıyla, ulus-devlet kurgusunun aşılabileceğini düşünmek yerinde değildir.”<sup>1072</sup>

Ulus-devlete tehlike teşkil eden ulus-altıcılık hareketi ise kendi içinde mikro-ulusçuluk ve bölgeselcilik olarak ikiye ayrılır. Özellikle Sosyalist Blok'un dağılmasında sonra ivme kazanan ve bugüne kadar alışık olunan devlet boyutundan daha küçük boyutlarda devlet yapılanmaları oluşturma amacını güden mikro-ulusçuluğun, ne söylemde ne de eylemde ulus-devleti tahrip edebilir. Aksine bu akım yönelmiş olduğu hedef çerçevesinde, ulus-devlet kurgusunu yoğun olarak kullanır ve bu nedenle de bu kurguyu zayıflatmak bir yana, daha da güçlendirir. Bölgeselcilik akımının ise, ulus-devlete yönelik bir tehlike olamayacağına dair iki görüş vardır:

---

<sup>1070</sup> Avrupalı kimliği hakkında bakınız: **SMITH**; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 142–150.

<sup>1071</sup> Habermas karşı görüştedir. Ona göre, demokrasinin kendisi bir bütünleşme sürecidir, bu nedenle olumlu yönlendirilmiş politikalar çok geniş bir dayanışma tabanına ulaşabilir ve bir Avrupa ulusunu mümkün kılabılır. **HABERMAS**; The Globalization's Valley of Tears, [http://www.npq.org/archieve/200\\_fall/globalization.html](http://www.npq.org/archieve/200_fall/globalization.html)

<sup>1072</sup> **ERÖZDEN**; s. 129. AB örgütlenmesinin ulus-devletlerin demokratik meşruiyetine tesirleri hakkında bakınız: **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 119–127, **SMITH**; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 136–142, **LECA**; s. 19, **PIERSON**; s. 302–305., **Ernesto LACLAU**; “Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik”, Birikim, Sayı 158, Haziran 2002, s. 32-33.

Biri, bizatihi bölge/bölgeselcilik kavramlarının belirsizliklerle yüklü olduğudur. Bölgelerin somut gerçekliği tartışılabilir. Bunlar açısından sorun, sadece sınırlarının belirsizliği değil, ayrıca ararındaki heterojenliğin varlığı ve ekonomik bütünleşmenin tamamlanmamış olmasıdır.<sup>1073</sup> Diğeri ise, bölgeselcilik akımının ulus-devleti değil, ulus-devlet üst kavramı içinde yer alan somut idari örgütlenme biçimini hedef aldığı ve bu idari örgütlenme biçimine alternatif oluşturacak siyasal projeler ürettiği için ulus-devlete karşıt bir tavır olarak değerlendirilmemesi gerektiğidir.<sup>1074</sup>

“Buradan çıkarılacak sonuç, ne ulus-üstüçülük ne de ulus-altıcılık akımlarının bir meşruiyet ilkesi etrafında yoğunlaşan ulus-devlet kurgusunun yerine alternatif bir kurgu oluşturabilecek güçte olduklarıdır... Bu bağlamda, demokrasi olarak adlandırılan yönetim biçiminin bir değer olarak kabul edildiği bir düşünce sistemi içinde, bu yönetim biçimini yaşama geçirebilmek için ulusal egemenlik ilkesine dayalı bir devlet yapılanmasından daha elverişli bir araç bulunamadığı sürece ve ister demokratik olsun ister olmasın, bir siyasi iktidarın meşru kabul edilebilmesi için, her şeyden önce ulusal bir organ tarafından kullanılan bir iktidar olması gerektiği düşüncesi tek dilmedikçe, ulus-devlet kurgudaki ve olgudaki yerini koruyacaktır.”<sup>1075</sup>

Koçdemir de, geleceğin dünyasını ulus-devlet tarafından biçimlendirileceğini belirtir. Bunun birkaç nedeni vardır: Her şeyden önce, en üst düzeyde demokratik irade oluşumu ancak ulus-devletlerde tesis edilebilir. Ayrıca, insanların taleplerine ve ihtiyaçlarına uygun hizmetler üretebilecek yapıları ve güç araçlarını barındıran tek yapılanma da, yine ulus-devlettir. “Yeni dönem sosyal çözülme, kutuplaşma, anonimleşme, aidiyet duygusunun kaybolması, irrasyonel kaçışlar gibi çok mühim meselelere yol açmaktadır. **Bu meseleler ancak demokratik ve otoriter (totaliter değil!) bir devletle birlikte çözülebilir.** Çünkü ekonominin uluslararasılaşması münferit fertlerin karşılayamacağı sıkıntılara yol açmaktadır. Küreselleşmenin

---

<sup>1073</sup> **Rolende BORELY**; “Marx, Serbest Ticaretin Müdafii mi?, Çeviri: Görkem Doğan, Birikim Sayı 170-171, Haziran-Temmuz 2003, s.95.

<sup>1074</sup> **ERÖZDEN**; s. 130. Ayrıca mikro-milliyetçilik hakkında **WALLERSTEIN**; Liberalizmden Sonra, s. 119’a ve bölgeselcilik hakkında **SMITH**; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 133 ve devamına bakınız.

<sup>1075</sup> **ERÖZDEN**; s. 131.

(agresif bölgecilik, fundamentalizm, hukuk ve düzenin korunması gibi), normal demokratik yollarla telafi edilmeyecek yan etkileri var. Tesanüt, hürriyet ve kalkınma arasındaki Batı için imkânsız hale gelen ahenk, ancak milli devlet tarafından kurulabilir.”<sup>1076</sup>

#### **D. GÖRÜLÜR GELECEKTE ULUS-DEVLET VAR OLACAKTIR AMA CİDDİ MANADA DEĞİŞEREK!**

Küreselleştirici dinamiklerin ulus-devletleri birden çok sorunla yüz yüze getirdiği yadsınamaz bir gerçekliktir. Bir taraftan –içten- etnik siyasetin artışıyla birlikte çözülmeci baskıların altına giren ulus devlet, diğer taraftan –dıştan- da ulus-ötesi yapıların artan gücünün, ekonomik ve kültürel küreselleşmenin ve çevresel krizlere uluslar arası çözüm bulma ihtiyacının meydana okumasıyla karşı karşıyadır. Küreselleşme ile ulus-devletin varlığı ve işlevleri arasındaki ilişki, ulus-devletlerin ortadan kalkması veya kalkmaması gibi kolay genellemelere sıkıştırılmayacak denli karmaşıktır.<sup>1077</sup>

Ulus-devletin gelecekte nasıl bir hal alacağına dair serdedilen görüşler genel bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Ulus-devlet modeliyle birlikte insanların hayatını kuşatan ulusal kimlik, ulusal sınır, ulusal ordu, ulusal ekonomi ve ulusal demokratik kurumlar paketi son derece başarılı olmuş ve ulus-devleti güçlü kılmıştır. Ancak ekonominin, hukukun, savunmanın ve kültürün üzerinde uluslar arası kurumların etkisinin artması ve sınırların giderek anlamsızlaşması, başta ekonomi ve egemenlik olmak üzere, hemen bütün yaşamsal konularda ulus-devleti büyük ölçekte bir güç kaybına uğratmıştır. Ulus-devletin zayıfladığı şüphesizdir, ama bu, ulus-devletin çözülen ve kaybolan bir kurum olduğu manasına gelmez. Bütün güç yitimine rağmen, siyasal ve ekonomik alanlarda belirleyici rol oynamaya devam etmektedir.<sup>1078</sup> Ulus-devletin birtakım gelenekçi tutumlarından vazgeçmek zorunda kalsalar bile, ulusal ve uluslar arası ilişkilerin can

---

<sup>1076</sup> **KOÇDEMİR**; Milli Devlete Veda, s. 51.

<sup>1077</sup> **SANCAR**; Global Sivil Toplum, s. 27.

<sup>1078</sup> **LÖWY**; s. 70, **COOPER**, s. 43.

alıcı unsurları olmayı sürdürmelerin (a) ekonomik, (b) kültürel ve (c) siyasi nedenleri vardır:

(a) Kapitalist dünya ekonomisi küresel bir niteliği haizdir ve oldukça iyi bir tarzda örgütlenmiştir. Ama bu, kapitalist sistemin ulus-devlete olan gereksiniminin tükendiği ve onu çökteceği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü ulus-ötesi şirketlerin korkmadan yatırım yapmaları, faaliyetlerini yürütmeleri ve bütün olarak güvenliklerini sağlayabilmeleri için, ulus-devletin ortaklığına halen ihtiyaçları vardır. Ulus-devlet, sermaye birikiminin güvence altına alınmasında, yaşam alanlarının korunmasında ve karların elde edilmesinde vazgeçilmez bir öneme sahip olduklarından kapitalizmin garantileridirler.

Ulus-devletlerin ekonomik önemlerinin devam ettiği konusunda Pierson birçok delilin olduğunu ifade eder. Küreselleşme sürecinde, mal ve hizmetlerin doğrudan üretici olarak devletin ekonomide ağırlığının azaldığı doğrudur ama bu alandaki geri çekilişini, kendisinden ayırdığı işlevler üzerinde geniş bir denetim ve düzenleme faaliyetine girişerek telafi eder. “Geniş anlamda düzenleme, piyasa aktörlerinin davranışını idari veya yasal olarak denetlemek üzere devletin tüm müdahale şekilleri olarak tanımlanabilir. Bu anlamda devletler daima piyasaları düzenlemişlerdir.”<sup>1079</sup> Devlet halen her türden mal ve hizmeti yasaklar ve piyasaları kendisi denetler; mülkiyetin, sözleşmenin, alış-verişin ve zararın genel çerçevesini kurar. Yasal parayı piyasaya sunar, faiz oranlarını denetler, dükkânlarını açılış saatlerini belirler, işçilerin çalışma yaşına ve belirli grupların çalışma saatlerine sınır koyar. Devlet, özel topraklarının kullanımına tahdit koyar, çevrenin ve tüketicinin korunmasına dair kuralları saptar, vs...

Hangi ekonomik kriter baz alınır alınsın, devletin halen büyük bir ekonomik güç olduğu görülür. Dünyanın büyük bir bölümünde hala en büyük işveren olan devlet, ekonomik politikaların oluşturucu olarak da çok önemli bir yeri işgal eder. Devletler, “büyük harcamalar yaparlar, büyük vergiler toplarlar ve büyük borçlar alırlar. Hâlihazırda gördüğümüz gibi büyük işverenlerdir ve buna büyük

---

<sup>1079</sup> PIERSON; s. 170.

tüketiciler olduklarını da eklemeliyiz. Hükümetler sadece emek satın almazlar, ayrıca büyük sermaye projelerine fon sağlarlar, yol yapımını ve öteki altyapı çalışmalarını üstlenirler. Kâğıt tutacağından savaş gemisine kadar her tür tüketim maddesini satın alırlar. Devlet kendisi ne kadar az iş yaparsa, özel sektördeki üreticilerden ve mal ve hizmet satın almak için o kadar çok piyasaya girer ve bazı özel şirketlerin –özellikle savunmayla bağlantılı sanayidekilerin tek müşterisi devletler olabilmektedir. Fakat önemli olan tek şey, devletlerin ekonomik faaliyetlerinin ölçeği değildir. Yeniden bölüşüm etkileri de önem taşır.”<sup>1080</sup>

Özcesi, devletler halen ulusal nitelikli vergilendirme faaliyetini ve yeniden bölüşürme faaliyetini yürüten, geniş ekonomik kaynakları bulunan ve bu kaynakların nasıl kullanılacağına karar veren asli faildir. Keza genel olarak devlet, gücüne yönelik dış ekonomik tehditlere geri çekilerek değil, hala ciddi bir güç uyguladığı topluma müdahale yollarını yeniden yapılandırarak cevap veren oluşumlardır. Dolayısıyla hem uluslararası, hem de kendi sınırları içinde en büyük ve en belirleyici iktisadi aktör olmaya devam eden devletlerin kısa bir süre zarfında çökeceğini söylemek var olan gerçeklikle bağdaşmaz.<sup>1081</sup>

(b) Ulus-devletin varlığını idame ettirmesinde bir diğer önemli faktör, “ulus” kavramının kültürel açıdan önemini muhafaza etmesidir. Ulus, dinsel inancın ve geleneksel güçlerin tesirlerinin bir kısmını kaybettiği bir dönemde, yabancı veya despotik yönetimlere karşı mücadeleye girişmiş insanlara –onları tatmin eden ve onlarda güven hissi uyandıran- anlamlı gelen bir inanç sunmakta ve insanları yeni hedeflere yönelmeleri konusunda teşvik etmekteydi. “19. yüzyılın başında hala ütöpik bir icat olan Avrupa ulusları, artık canlı kültürel ve entellektüel varlıklara ve

---

<sup>1080</sup> **PIERSON**; s. 176.

<sup>1081</sup> “Küreselleşme taraftarlarının heyecanı onları temel bir olasılık karşısında körleştirdi. Devletler sözü geçen küreselleşmenin kurbanı olmaktan ziyade, onun kolaylaştırıcısı, icracısı olabilirler” diyen Lyn Weiss’e göre, devletlerin ortadan kalktığı veya devletlerin iktidarsızlaştığı iddiası bir hurafeden ibarettir. Ona göre, devletlerin zayıf ya da öz kaynaklarının, küreselleşme sürecine uyum sağlamaya ve buna göre yeniden yapılanmaya yetmediği durumlarda, devlet koalisyonları içinde uluslar arası kurumlarda ya da özel gruplarla işbirliği içinde etkin bir rol oynamaya çalışabilirler. **BORRELY**; s. 96.

hatta daha fazlasına dönüşmüştür; öyle ki Avrupa'nın onsuz temel özelliğini yitireceği kaçınılmazdır.”<sup>1082</sup>

Avrupa'da 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, ulusların, mitlere ve ideolojilere dayanan kurgusal oluşumlar oldukları ve istenildiği takdirde ortadan kaldırılabileceğine veya en azından son derece dar ve etkisi sınırlı bir alana hapsedilebileceğine dair görüşler dillendirilmeye başlandı. Ne var ki ulus fikri, toplumsal hücrelerde, bireylerin zihinlerinde ve mevcut siyasal yapılarda öylesine bir yer edindi ki, tek tek ulusların biteceği, tek bir “dünyalı” veya “Avrupalı” kimliğinin oluşacağına dair öngörü hiçbir zaman gerçekleşmedi. Bugün ulus halen “kollektif kimliğin ve tarihi sürekliliğin ayrıcalıklı mekânlarından biri olmayı sürdürüyor. Her ulus kendini birtakım değerler doğrultusunda ifade etmeye ve bazı eserlerle gurur duymaya devam ediyor.”<sup>1083</sup>

Smith, ulusu depolitize etmek ve onu insanların yaşamlarındaki önemini asgari seviyeye çekmek için üç yola başvurulduğunu anlatır. Bu yollar; milletin kültürel düzeyini milletin siyasal düzeyinden ayırmak, milleti demilitarize etmek ve milleti normalleştirip milliyetçiliği ritüelleştirmektir. Milletin depolitizasyonunu amaçlayan tüm bu yollarda ortak olan, “milleti siyasal alandan ayırma ve sanki kötü cinin tekrardan şişesine hapsedilmesi mümkünmüş gibi onu içinden çıktığı kültür ve sivil toplum alanına yönlendirmektir.”<sup>1084</sup>

Smith'e göre bu kavrayış iki açıdan sorunludur: Birincisi, burada kültürel milliyetçilik ile siyasal milliyetçiliğin birbirlerinden ayrı olgular oldukları ve birbirleriyle ilişkilerinin bulunmadığı varsayımı bulunur. Ama bu yaklaşım temelden yanlıştır; çünkü bu, milliyetçiliğin gücünün esas unsurlarından birini –yani milliyetçiliğin, farklı toplulukların ve onların içindeki rakip tabakalar, gruplar ve bireylerin algılamalarına ve ihtiyaçlarına göre kendisini dönüştürme becerisini- gözden geçirir. İkincisi, bu yaklaşımda milliyetçilik, kültürel ayağın siyasal ayakla

---

<sup>1082</sup> SCHULZE; s. 312.

<sup>1083</sup> SCHNAPPER; Yurttaşlar Cemaati, s. 198.

<sup>1084</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 7.



uyumlu hale getirilmesini kılan tekbiçimli bir ilkeye indirgendiğinden, kültür ve politika ilişkisinin de yanlış kavranması söz konusudur. Milliyetçilik, tek boyutlu bir ilke olarak ele alındığında hem diğer önemli ilkeleri göz ardı edilmiş olur, hem de herhangi bir milliyetçiliğin gelişiminin, o cemaatin kendi kültürel ve ahlaki, canlanışının siyasal mobilizasyon ve üyelerinin hür iradesiyle yakından ilişkilendirilmesine dayandığı gerçeği ıskalanmış olur. “Dolayısıyla milliyetçiliğin herhangi bir alana, hatta kültür alanına “iade edilebileceği” düşüncesi safça ve temelde yanlış anlaşılmış düşüncedir. Bu düşünce, milliyetçiliğin ana kaynağını, insan yaşamının herhangi bir alanında ve tüm alanlarında cemaatsel yeniden canlanma idealini elden geçirir.”<sup>1085</sup>

Amprik verilere bakıldığında da, farklı ulusal kültürlerin halen mevcut oldukları, değişen koşullara paralel olarak kendilerini yeniden yarattıkları, varoluşa bir anlam yükleyebilecek bir merci haline geldikleri ve birçok konuda ağırlıklarını fazlasıyla hissettirdikleri tespit edilebilir. Öyle ki, herkesin ortak çıkarına işaret eden barışın veya çevrenin korunması gibi bile -sadece devletlerin değil- ulusların da birbirinden farklı tavır ve davranış içinde bulunduğunu gözlemlemek mümkündür. Yaşamsal derecede mühim sorunlarda dahi birlikte hareket etmeyi engelleyen ve bazı durumlarda ekonomik çıkarlara baskın gelen ulusal bir duygudaşlığın varlığı, ulus-devletlerin de en büyük teminatıdır. Her bir ulusun çıkarını farklı bir yerde görmesi- bir kıta veya daha genel olarak dünya çapında- tüm ulusların ortak bir duruş sergilemelerini imkânsız hale getiriyor; bu da ulus üzerine şekillenen devletin, süreçlere müdahil olup kendi varlığını koruma yeteneğinin artmasına sebebiyet veriyor.

(c) Siyasal bağlamda ulus-devletin mecalini artıran iki önemli husustan bahsedilebilir: İlki, modern dünyada bütün siyasal kurumların ulus-devlet paradigması içinde yapılanmış ve kurumsallaşmış olmalarıdır. Seçim sistemleri, parlamentonun teşekkülü, devletin oluşum ve çalışma yöntemi, siyasal partilerin örgütlenmeleri ve çalışma biçimleri, vs. gibi siyasal yaşamın temel taşları ulusal düzeyde ifade edildiğinden, ulus-devlet halen demokratik siyaseti meşrulaştıran bir

---

<sup>1085</sup> SMITH; Küreselleşme Çağında Milliyetçilik, s. 8.

mekan olma işlevini sürdürmektedir. Gerçi son dönemlerde, siyaseti ulus-devletin sınırlarının dışına taşıma girişimlere ve bu girişimlerin somut ifadesi olan birtakım ulus-ötesi siyasal kurumlara tanık olunmadı değil. Söz gelimi AB bünyesinde, Maastricht Antlaşması ile birlikte bir “Avrupa Birliği Vatandaşlığı” düzenlemesi getirildi ama bu düzenleme herhangi bir devrimci değişim yaratmadı. Bu yeni düzenlemenin, yerel seçimlerden ve Avrupa Parlamentosu seçimlerinde seçme ve seçilme hakkına ilişkin kısıtlı bir genişleme haricinde etkin bir vatandaşlık hakları demeti sunduğu söylenemez.<sup>1086</sup> Yurttaşların sayesinde tanımlandıkları vatandaşlık hakkı hala tek bir ulusal egemenliğe bağlıdır. “Şu anda sadece ulus devletin çatısı özgür ve demokratik kurumlara kalkan vazifesi görecektir.”<sup>1087</sup>

İkincisi, ulus-devlet yurttaşlığının insanlar için değerli olmayı sürdürmesidir. Zira yurttaşlık sıfatını taşıyan kişi, bu sıfatı olmayanlara karşı daha fazla hak, özgürlük ve imtiyazlı donatılmış haldedir. Ama bundan daha önemli olanı, bizzat yurttaşlık fikrinin kendisinin korumaya değer olduğuna dair var olan yaygın kanattır. Schnapper, bir konuyu bıkmadan usanmadan, sürekli olarak tekrarlanması gerektiğini belirtir: “Yurttaşlık bir öz değil, bir tarihtir. Farklı düzeylerde çeşitli kurumsal biçimlerde uygulanabilir.” O halde yapılması gereken, verili yurttaşlığın sınırlarını ve başarısızlıklarını bulup çıkarmak olmalıdır, yoksa bu ilkenin kendisini mahkûm etmek ya da bertaraf etmek değil. Bu meyanda Schnapper, yurttaşlık kavramının eskidiği ve artık müzeye kaldırılması gerektiği yolundaki düşüncelere<sup>1088</sup> iltifat etmez; yurttaşlığın, tarihsel deneyimin doğruladığı ve demokratik toplumu düzenlemek için insanlığın elinde bulundurduğu tek düşünce olduğunu savunur.<sup>1089</sup>

---

<sup>1086</sup> ERÖZDEN; s. 129.

<sup>1087</sup> SCHULZE; s. 312.

<sup>1088</sup> Wallerstein, bu kapsamda değerlendirilebilir; çünkü o yurttaşlığın sınırlarını genişletmenin derde deva olmayacağını, bu nedenle “yurttaşlığın ötesine geçilmesi” gerektiği görüşündedir. “Özetle, ben bütün entegrasyon ve marjinalleştirme tartışmasının bizi bir çıkmaz sokağa getirdiğini savunuyorum. Bu tartışmaya hiç girmemek ve yurttaş kavramının ötesine nasıl geçebileceğimizi düşünmeye başlamak daha iyi. Tabii ki bu da içinde bulunduğumuz modern dünya sisteminin ötesine geçmek anlamına geliyor.” WALLERSTEIN; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 132–133.

<sup>1089</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 548.

Cari yurttaşlığın eksiklikleri ve hataları bulunabilir; bugünün insanlarına düşen görev bu eksiklikleri ve hataları teşhis etmek, anlamlarını çözümlenmek, açtıkları yaraları tedavi etmek ve birbirlerine açılan toplumların gerçekliklerine somut olarak nasıl uyarlanabileceğini bulmaktır. “Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, yurttaşlık düşüncesinin ve kurumlarının, somut kökler ve tikel aidiyetler üstündeki aşkınlığı düşüncesi, tarihsel gönderimleri, dinleri ve yaşam koşulları farklı olan nüfusların fiilen bir arada yaşamasını sağlayacak tek düşüncedir. Bu aşkınlığı şu demokrasi düşüncesinden yola çıkar: Farkların ve eşitsizliklerin ötesinde bütün insanlar saygınlık bakımından eşittir ve hukuksal-siyasal bakımdan eşit muamele görmelidirler.”<sup>1090</sup>

Kısaca denilebilir ki; küreselleşme, ulus-devlette büyük bir değişim yaratmış ve bu kurgu kendine has özelliklerinin bir kısmını kaybetmiştir. Ancak bu, ulus-devlete bir ihtiyaç kalmadığına ve onun bittiğine delalet etmez. Schulze’un belirttiği üzere; ulus-devletin -geçmişe kıyasla- önemini yitirmiş olduğu söylenebilir ama gereksizleştiği söylenemez. “Çünkü hala ulus-devletin çeşitli siyasi ve hukuki işlevlerine ve idari organlarına ihtiyaç duyuyoruz.”<sup>1091</sup>

### III. MEŞRULUKTA YENİ ÖLÇÜLER

Ulus-devlet, içinde büyük değişim ve dönüşümlere maruz kaldığı bir devri idrak ediyor. Uluslar arası iktidar odakları ve mali piyasalar, hem içte hem de dışta ulus-devletlerin serbestliğini sınırladığından ulus-devlet kendi tanımında içkin olan bazı asli kabiliyetlerini yitiriyor veya –en iyi ihtimalle- bu kabiliyetlerinin aşındığına tanıklık ediyor. Ulus-devletin üzerinde varlık bulduğu zemin, artık eski sağlamlıkta değil. Buna karşın, ulus-devlet gerek ekonomide gerek siyasette, gidilecek yönü tayin eden hâkim kuvvet olma özelliğini devam ettiriyor. Bazı alanlarda (sosyal yardım, işgücü piyasaları ve sanayi politikaları gibi) güç kaybı sebebiyle geleneksel birtakım işlevlerini terk etmek zorunda kalan devlet, bu alanlarda yeni işlevler edinerek merkezi konumunu sürdürüyor ve varlığını devam ettiriyor.

---

<sup>1090</sup> SCHNAPPER; Öteki İle İlişki, s. 548.

<sup>1091</sup> SCHULZE; s. 312.

Böylesi bir dönemde ulus-devlete karşı üç duruş öne çıkıyor: İlki ve belki de akla ilk gelip en kolay olanı, küreselleşmenin karşı konulanıp “ulusal ve popüler bir tepkinin, bugün geçmiştekinden çok daha önemli olduğunu” savunmaktır.<sup>1092</sup> İkincisi, Kukathas’ın yaptığı gibi, karşılaşılan sorunların ulus-devlet anlayışı içinde çözmenin imkânının olmadığını düşünüp, alternatif olarak tamamen hayalî veya ideal bir toplum tasavvuru ileri sürmektir.<sup>1093</sup> Her iki tavır da -saygıdeğer olmakla beraber- insanlığın çözmekle mükellef olduğu sıkıntıları gidermede yeterli enstrümanlara ve argümanlara sahip değildir. Ne pür bir ulusalcılığın ne de mutlak bir ulus-altıcılığın ya da ulus-üstücülüğün hâlihazırdaki sorunlara bir cevap teşkil edeceği söylenebilir. Bu itibarla, hem “ulus”u öz olarak kabul eden düşüncelerin sınırlarına hapsolmaktan kaçınmak, hem de ulusun çözüldüğünden hareketle ulus-altı ve ulus-ötesi ütopyik düşüncelerin kısırtıcılığına kapılmamak gerekir.<sup>1094</sup> Yapılması elzem olan, mevcut

---

<sup>1092</sup> Bu konuda bakınız: **GILLS/ROCAMORA/WILSON**; s.36–42; **AMIN**; s. 80 vd.

<sup>1093</sup> Kukathas; “özgür takımadaları” metaforuyla ifade edilebilecek, farklı yetki alanlarının rekabetine dayanan âdem-i merkezîyetçi bir model önerir. Bu modelin üç temel ilkesi vardır: Birincisi, bireyler ve gruplar olarak herkesin, hayatını kendi vicdani kanaatinin emrettiği doğrultuda şekillendirmesini ve kendisine herhangi bir hayat tarzının/ dünya görüşünün dayatılmamasını sağlayan, son derece geniş bir vicdan özgürlüğü ilkesidir. İkincisi, herkesin istediği topluluğa üye olabilmesine veya topluluk mensubiyetini isterse serbestçe değiştirebilmesine imkân veren örgütlenme özgürlüğü ilkesidir. Üçüncü ilke ise, toplumsal ilişkilerde zor kullanımını önlemek dışında, onu oluşturan kurucu unsurlarından ayrı ve üstün bir normatif çerçevesinin olmayacağını ifade eder. Gevşek bir beraberliği zorunlu kılan “özgür takımadaları” tarzı bir siyasal oluşumda, ulus-devlet modelinde olduğuna benzer ne bir türdeşleştirme (milliyetçilik) ideolojisine, ne de devletçi (devlet merkezli) bir ideolojiye yer vardır. Bu konuda bakınız: **KUKATHAS**; s. 69–76, **Mustafa ERDOĞAN**; “Azınlıklar, Çoğulculuk ve Özgürlük”, Demokrasi Platformu, Yıl 1 Sayı 1, Kış 2005, s. 37–38.

<sup>1094</sup> Löwy, bu durumu şöyle ifade eder: “Ulus-devletlerin geleceğini tartışırken kaçınılması gereken iki hata var: “İlki ulus-devletlerin çözülen, kaybolan kurumlar olduklarını veya kapitalistleşme sürecinin sonunda tüm siyasi ve iktisadi güçlerini kaybettiklerini düşünmek. İkincisi de küreselleşmiş pazarın karşısındaki tek ya da temel savunma hattının ulus ya da ulusal egemenliği savunmak olduğuna inanmak. İlk noktayla başlayalım: Genelde söylenenin aksine ulus-devletler siyasi ve iktisadi alanda belirleyici roller oynamaya devam ediyorlar... İkincisine gelince; kurtuluşun tamamen ‘ulusal’ bir direnişte yattığına inanmak tehlikeli bir yanılsamadır. Poulantzas’a göre; ‘kozmpolitan kurumlara’ karşı ‘kendi ulusal devletini savunma tuzağına düşmemek’ son derece önemlidir.” **LÖWY**; s. 70–71. Sancar da, ulusalcı bir tepkinin özünde özgürlükçü bir boyuta sahip olmadığını savunur: “Global iktidar odaklarına ve süreçlerine karşı, örneğin ulus-devleti bir ‘muhalefet öznesi’ olarak öne çıkarma hedefi üzerine oturtulan ‘yeni 3. Dünyacı’, ‘milliyetçi’, ya da ‘ulusal sol’ yönelimler gerçeklikten uzak

hali soğukkanlı olarak analiz etmek ve ileriye dönük gerçekçi bir yaklaşımı öne sürmektir.

Varolan duruma dair dikkatli bir değerlendirme, ulus-devletin zayıfladığını ama ölmediğini teslim edecektir. Yaşanan değişim ve dönüşümler, gerek siyasal ve ekonomik, gerekse kültürel alanda, ulus-devletin elini güçsüzleştirmiştir, ama ulus-devlet son nefesini vermiş değildir. Elbette çok uzun bir vadede ne olacağını şimdiden kestirmenin bir ihtimali yoktur, belki geleceğin dünyasında ulus-devletin esamisi bile okunmayacaktır ama hiç değilse üzerinde konuşulabilir bir süre zarfında ulus-devletin varlığını idame ettireceğini söylemek mümkündür. Eğer ulus-devlet kendini belli bir süre daha ayakta tutacaksa o halde acil ihtiyaç duyulan şey; bu modelin toplumsal istikrar kaybına neden olan ve bir meşruiyet kriz yaratan arızalarına makul çözümler önermektir.

Laclau, bugünkü sorunları aşmak ve gelecekte toplumu yönetmeye aday siyasal programların üç temel noktayı göz önünde bulundurmasının şart olduğunu belirtir: İlk siyasal programlar artık toplumu bürokratik bir tarzda merkezileştirme yoluna heves etmemelidirler. Zira aşırı bir bürokratizasyonun egemen olduğu bir toplumda özgürlüğü ve işlevselliğini gerçekleştirmenin imkânı yoktur. İkincisi, geleceği biçimlendirme iddiası taşıyan bir siyasal program; güçler ayrılığı, meclis yoluyla temsil ve benzeri liberal değerlerin yeni bir yorumunu yapmalıdır. Liberalizmin demokratik meşruiyeti sağlayan kurum ve kuralları, ulus-devlet kurgusuna göre düzenlenmişlerdir, dolayısıyla bölgesel ya da küresel hacme uygun değillerdir. Bu sebeple bu kurumların daha geniş bir perspektifle ele alınıp yorumlanması icap etmektedir.<sup>1095</sup> Üçüncüsü, ortaya konulacak olan siyasi programların, “saf bir toplum” modeline yönelik olmaması gerektiğidir. Bugünün dünyasında hemen hemen hiçbir toplum etnik, dini, dilsel ve kültürel açılardan

---

olduğu gibi, bugünkü dünya düzeninin yerine daha ‘ilerici’, daha ‘demokratik’, daha ‘özgürlükçü’ bir projeyi de temsil etmemektedir.” **SANCAR**; Global Sivil Toplum, s. 32.

<sup>1095</sup> Aynı paraleldeki bir değerlendirme için bakınız: **HABERMAS**; The Globalization’s Valley of Tears, [http://www.npq.org/archieve/2000\\_fall/globalization.html](http://www.npq.org/archieve/2000_fall/globalization.html), **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 41.

homojen olma şansına sahip olmadığından “saf/arı toplum” yaratma düşüncesi, günün gerçeklerine ters düşer.<sup>1096</sup> Bu itibarla yapılması gereken, farklılıklardan oluşan toplumlarda, dayanışma ve ortak amaç duygusunu ilerletmenin bir yolunu bulmaya çalışmak olmalıdır. Şimdiye kadar ki deneyimler, bunu gerçekleştirebilmenin en geçerli yolunun, farklılıkları “bir” olmaya zorlamaktan değil, onları tanımaktan ve uzlaştırmaktan geçtiğini delillendirir.

Mevcut problemleri bir çözüme kavuşturmak için Batı toplumlarının “liberalizm”, “demokrasi” ve “sosyalizm” olmak üzere üç önemli esin kaynağının olduğunu belirten Poggi ise, devletin meşruiyet krizinin atlatabilmesi için -bir kez daha- liberal ve demokratik değerlere sarılmayı salık verir. Poggi bu öğüdünün; “liberalizm ve demokrasi denenmiş ve kusurlu bulunmuştur”, “liberalizm de demokrasi de, sorunun parçası oldukları için artık bugün ciddi olarak çözümün bir parçası olarak düşünülemezler” ve “liberalizm ile demokrasi arasında içsel ve belki çözümsüz çelişkiler bulunur” gibi itirazlarla karşılaşacağı için, “birçok açıdan umut kırıcı bir öğüt” olarak değerlendirileceğinin farkındadır. Daha ümitvar olanlar, liberalizm ile demokrasinin hudutları arasında kalmaktansa, hem liberalizmi hem de demokrasiyi aştığını düşündükleri sosyalizmi bir seçenek olarak ortaya koyabilirler. Fakat Poggi’ye göre, çağdaş toplumun karşı karşıya kaldığı çelişkileri bir açıklığa kavuşturma açısından liberalizm ve demokrasiden daha az uygundur.

“Sosyalizm ile karşılaştırıldığında liberalizm ile demokrasi, yönetimin gerekliliğinden kaynaklanan temel sorunları, üretim araçlarını denetime alan bir devrimden sonra kendiliğinden çözülecek teknik meseleler olarak küçümsemek yerine ciddiye almaktadır. Liberalizm ve demokrasi bu sorunlara belki (bugün) yanlış çözümler önerebilir. Ancak, doğru sorunlara yanlış çözümler, hem kuramsal olarak hem de pratikte, o sorunları görmezden gelen ya da es geçen yanlış yönlendirilmiş bir çabadan daha değerlidir... Liberalizm ve demokrasi geleneklerinin yapıcı ve

---

<sup>1096</sup> LACLAU; s. 30.

yaratıcı bir biçimde ele alınması, olumlu bir çabanın, kuşkusuz yeterli olmasa bile gerekli bir koşuldur.”<sup>1097</sup>

Bu çalışmada, ulus-devletin meşruluğu üç temel nokta üzerinden tartışıldı: Güvenlik, sosyal devlet ve yurttaşlık. Dünyanın maruz kaldığı ekonomik ve siyasal iklim değişiklikleri bu üç noktada ulus-devletin gücünü sınırlandırdı ve Habermas’ın sözleriyle “demokratik işleyişe sahip bu yegâne devlet numunesi”<sup>1098</sup> bir meşruiyet problemi yaşamaya başladı. Kanaatimizce bu problemin aşılması veya hafifletilmesi için, ulus-devletin meşruiyet temin ettiği zeminin, liberal ve demokratik değerlerle desteklenmesi gerekir. Çünkü liberalizmdeki “hukukun üstünlüğü” düşüncesi ile demokrasideki “yönetilenlerin yönetim sürecine katılmaları” düşüncesi, devlete hem aksaklıklarını giderip kendini düzeltme imkânı vermiş, hem de bir meşruiyet kaynağı sağlamıştır. Bu sebeple denilebilir ki ulus-devlete meşruluk konusundaki kaybettiği mevzileri yeniden kazanabilmesi; (a) güvenliğin, (b) sosyal devletin ve (c) yurttaşlığın tekrardan liberal ve demokratik yorumuna ihtiyaç gösterir.

(a) Bauman’ın belirttiği üzere; “bizatihi şiddet korkusu büyük bir endişe kaynağıdır.”<sup>1099</sup> Bir devlet yapılanmasının meşruiyeti, insanların bu endişelerini bertaraf etme ve güvenli bir ortam yaratma yeteneğiyle bağlantılıdır. Bir başka ifadeyle; devlet çeşitleri içerisinde kabul edilebilir olan ve bundan dolayı meşru olan devlet, toplumun iç ve dış güvenliğini sağlayan devlettir.<sup>1100</sup> Güvenliği tehdit eden faktörlerin küresel bir nitelik kazandığı çağdaş dünyada, ulus-devletin güvenliği sağlamak için iki tür yaklaşımı söz konusu olabilir: İlki, ABD’nin yaptığı gibi,

---

<sup>1097</sup> **POGGİ**; s. 170. Wallerstein, aynı fikri dillendirir: “Bugün bu iki yönelim ya da değer ya da kavram –liberalizm ve demokrasi- arasında makul bir ilişki kurmanın siyasetin esas görevlerinden biri olduğunu, yirmi birinci yüzyılın çok sert geçeceğini düşündüğüm toplumsal çatışmalarını olumlu bir biçimde çözümlenmenin önkoşulu olduğunu söyleyeceğim. Bu tanımlarla ilgili bir sorun değil, her şeyden önce toplumsal seçimlerle ilgili bir sorundur.” **WALLERSTEIN**; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 100. “Liberalizmin kuramsal tercihlerini yerine getirmesini sağlamak için, liberalizmi temposunu artırmaya zorlamak gerekir.” **WALLERSTEIN**; 21. Yüzyılda Siyaset, s. 16.

<sup>1098</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli-Devletlerin Akıbeti, s. 25.

<sup>1099</sup> **BAUMAN**; Bireyselleşmiş Toplum, s. 261.

<sup>1100</sup> **MANIN**; s. 338-339.

gerekirse askeri yolla bütün potansiyel tehdit içeren odakların ve ülkelerin kontrolünü içeren bir hegemonyayı tesis etmeye çalışmaktır. Bu yaklaşımın zayıf tarafı, ne kadar büyük bir kuvvete sahip olursa olsun hiçbir ulus-devletin tek başına bu denli ağır bir yükün altından kalkamayacak olmasıdır. Zira bu konsept uyarınca çok sayıda yere müdahale etmek gerektiğinde bunları takviye etmenin maliyeti çok yüksek olabilir ve daha önemlisi her bir yeni düşmanlıklara ve korkulara neden olabilir ki, bu da müdahale eden açısından yeni bir güvensizlik kaynağı demektir. “Bazen tedavi hastalığa son vermektten çok yayılmasına neden olabilir.”<sup>1101</sup>

İkincisi, Avrupa'nın yaptığı gibi, güvenliği sağlamaya dönük faaliyetlerde işbirliğinin çitasını sürekli olarak yükseltmektir. “Bu aslında, en doğal güvenlik politikasının açık bir tanımıdır.” İşbirliğinin sınırları genişletildiği oranda, her birinin ülkenin uğrayabileceği risk de o kadar azalır. Riskin azalması aşırı silahlanmayı ve aşırı güvenlik personeli istihdamını gereksiz kılacağından, bunları finanse etmek için ayrılan mali kaynakların başka alanlarda kullanılması söz konusu olur. Bu nedenle ulus-devletlerin geniş bir işbirliği ağı kurmaları ve bu ağ içerisinde birbirlerini gözetip desteklemeleri, onların güvenliklerinin anahtarıdır. “Kendimiz ve diğerlerinin sorunlarına, şimdi politik çözümler arayışına girmek zorundayız. Geçmişte bir ulus için sadece kendisinden sorumlu olması yeterliydi. Bugün için bu artık yeterli değil. Küreselleşme çağında hiçbir ülke bir ada değil. Keşmir'deki, Ortadoğu'daki veya Kore Yarımadasındaki bunalımlar her kıtanın güvenliğini etkiliyor ve herkesi kaygılandırıyor.”<sup>1102</sup>

Vatandaşlarının güvenliği için işbirliğine girecek ulus-devletler, şiddet tekelinin maliki olmayı sürdüreceklerdir. Çünkü güç kullanımını kişisellikten çıkarıp denetim altına almak ve böylelikle yurttaşların kendilerini güvende hissedecekleri bir ortam yaratmak, modern dönemle birlikte devlete meşruiyet kazandıran en önemli unsur olmuştur. Fakat şiddet tekelinin öngörülenin aksine işlev görebileceği ve arzu edilmeyen neticeler ortaya çıkarabileceği de asla unutulmamalıdır. Şiddet tekeli, topluma yönelik şiddet üretme potansiyelinin yüksekliği sebebiyle devleti,

---

<sup>1101</sup> COOPER; s. 82

<sup>1102</sup> COOPER; s. 87.



vatandaşların güvenliğinin en büyük tehditkârına dönüştürebilir. Şiddet ve güvensizlik üreten bir mihrak kimliği edinmemesi için devletin, vatandaşlarının iç ve dış güvenliğini sağlama işleviyle sınırlandırılması<sup>1103</sup> ve şiddet tekelinin de, şiddet tekelinin; demokrasi, hukuk devleti ve toplumsal barış gereklerine göre örgütlenmesi ve bu gerekler doğrultusunda işlemlerini sağlamak gerekir.

Sancar, devletin şiddet tekelinin yıkım potansiyelinin etkinleşmesini önleyebilecek faktörleri üçlü bir kombinasyon içinde değerlendirir. Öncelikle, **“hukuk devleti”** başlığı altında toplanabilecek olan kurallar ve mekanizmalardır. Şiddet tekeli ni biçimsel açıdan hukukileştiren ve söz konusu tekelin hiçbir unsurunu hukuki düzenlemenin dışında bırakmayarak sınırlarını belirleyen hukuk devleti vazgeçilmez bir önem arz eder. Fakat biçimsel sınırlama ve güvenceler, yalnız başlarına bu işlevi yerine getirebilmeye elverişli ve yeterli değildir. Bu nedenle hukuksal kural ve mekanizmaları etik değerlere bağlayacak bir referansa gereksinim duyulur ki, bu referans en genel ifadesini **“insan hakları”** ve **“insan onuru”** kavramlarında bulur. Son olarak, hukuki mekanizmaların işlevsiz kalmaması ve etik referansın bir kenara bırakılmaması için etkili bir toplumsal denetime ihtiyaç vardır. Böylesi bir denetimin varlık bulabileceği en uygun modelin ise **“çoğulcu demokrasi”** olduğunu söylemek mümkündür.<sup>1104</sup>

“En yalın anlamında bile demokrasi, hukukun muhataplarının neyin hukuk haline geleceğine ve öyle kalacağına karar verme haklarına dayanır. Bu da şiddet tekelinin muhataplarının şiddet tekelinin kullanım şartlarını ve şeklini belirledikleri demokratik mekanizmalar aracılığıyla denetlemeleri anlamına gelir. Böyle bir sistemde, teorik olarak, halkın hukuk kimliğine bürünmüş kuralları ve davranış normlarını benimseme oranının yükselmesi, bunun sonucu olarak hukuk kurallarına gönüllü uyumun yaygınlaşması ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerde şiddete başvurma nın önemli ölçüde azalması çok güçlü bir ihtimal haline gelir.”<sup>1105</sup>

---

<sup>1103</sup> Manin, bunu “minimal devlet/en az yöneten devlet” olarak tarif eder. **MANIN**; s. 339

<sup>1104</sup> **SANCAR**; Şiddet Tekeli, s. 42–45.

<sup>1105</sup> **SANCAR**; Şiddet Tekeli, s. 42.

(b) Ulus-devlet, Sanayi Devrimi ile baş gösteren ve sistemi tehdit eden toplumsal sorunları, “sosyal devlet” çözümü ile makul düzeye çekmeyi ve muhalif hareketleri sisteme dâhil etmeyi başardı. Fakat küreselleşme, toplumsal ve ekonomik barışında önemli işlevler üstlenen sosyal devletin aleyhine işledi; istihdam, koruma ve sosyal politikalarının masraflarının bugünkü dünya ekonomisinin şartları altında kabul edilemez boyutlara ulaşması, özellikle II. Dünya Savaşı’ndan sonra tepeye çıkan sosyal devlet uygulamalarını işlemez hale getirdi.

Bugünkü halde ulus-devletin, ekonomisini güçlendirip üzerine düşen sosyal yükümlülükleri yerine getirmesi için izleyebileceği üç politikanın olduğu söylenebilir: Birinci olarak ulus-devlet, artık ekonomik sahanın tek hâkimi olmadığı bilincinde olmalı ve bu alanı düzenlerlerken gerek ulusal ve gerek uluslar arası kurumlarla ortak çalışmayı benimsemelidir. Önemli bir güç kaybına uğramasına karşın devlet, halen ekonomiyi yönetmenin ve yurttaşlarını refahını artırmanın temel aracı durumundadır.<sup>1106</sup> Burada önem taşıyan husus, yapısal değişimlerin sonucu olarak devletin, diğer güçlü araçlarla kendini çalışmaya hazırlamasıdır. Ulus-devletin bu yeni ekonomide başarılı olması, özel şirketlerle beraber çalışıp onları temsil ettiği güçten yararlanmasına ve birçok uluslararası organla koordineli bir biçimde çalışmasına bağlıdır. Kısacası “devlet artık gücü paylaşmak zorundadır.”<sup>1107</sup>

İkinci olarak devlet, kendi ekonomisini küresel ekonomiye eklemeyecek politik tercihlerde bulunmalıdır. Ekonominin aldığı yeni şekilde, bir ulus-devletin dünyadan tüm bağlarını kopartarak kendi hudutları dâhilinde kendi kendine yeten bir ekonomi yaratabilmesinin imkânı yoktur. Son derece akışkan ve geçişken olan mevcut iktisadi düzende, dünyanın herhangi bir yanındaki kısırdanma hemen tüm ülkeleri –farklı derecelerde- etkiler. Sınırların, duvarların ve gümrüklerin, bir ulus-devleti ne dünyanın geri kalanından izole edebilme kudreti, ne de başka bir yerde meydana gelen bir olayın menfi etkilerinden koruyabilme olanağı vardır. Böylesi bir ekonomik sistemde, devletin yapması lazım gelen, ulusal ekonomisini küresel

---

<sup>1106</sup> Bu konuda bakınız: HELD; s. 192–193, PIERSON, s. 297 vd.

<sup>1107</sup> ERDOĞAN; Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye, s. 55.

rekabete zamanında uygun hale getirmeye çalışan politikalar üretmeye yönelmektir. Ulus-devletin ekonomik manada geleceğe daha bir umutla bakmasını sağlayacak olan bu politika; ileriye görebilen bir sanayi politikasının izlenmesi, araştırmaların, gelişmelerin ve ani yeniliklerin takip edilmesi, işgücünün daha iyi bir ilave eğitimle kalifiyeleştirilmesi ve iş piyasasının esnekleştirilmesi gibi tedbirleri içerir.<sup>1108</sup>

Üçüncü olarak, elindeki imkânlar gittikçe azaldığından eskisi gibi bireylerin yaşamlarının her noktasına müdahale etme şansını yitiren ulus-devlet, iştilal etmesi gereken sosyal işlerin sınırlarını dikkatlice belirlemesi ve bu işlerin yürütülmesinde kendi dışındaki aktörlerle (sivil toplum kuruluşları, özel şirketler) işbirliği yapmalıdır. Devlet teşebbüslerinin ekonomik başarısızlığı ve ekonomik olanak kaybı, devletin ekonomik ve sosyal alanda hiçbir şey yapmaması gerektiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Liberal bir düzende dahi mutlaka devlet tarafından yerine getirilmesi gereken birtakım vazifeler vardır. Mesela Hayek, ondan faydalanan bireye bir ücret ödetilemeyeceği için rekabetçi teşebbüs tarafından üretilemeyecek hizmetlerin bulunduğu alanlarda, devletin faaliyette bulunmasının istenebileceğini belirtir. Kimi sağlık hizmetleri, çok defa yolların yapım ve muhafazası, şehir sakinlerine belediyeler tarafından sağlanan kimi hizmetler bu kapsamda sayılabilir. Ayrıca bunların dışında da devletin meşru olarak ilgilenebileceği başka faaliyetler de bulunabilir.<sup>1109</sup>

Keza Friedman, bir yurttaşlık düzeyinin yakalanabilmesi ve yurttaşlık bilincinin yaratılabilmesi için “genel eğitim”in devlet tarafından verilebileceğini kabul eder. Ona göre, yurttaşların çoğunun asgari okuma-yazma bilmedikleri ve bilgi sahibi olmadıkları, bir dizi ortak değeri yaygın bir biçimde kabul etmedikleri bir toplumda, istikrarı ve demokrasiyi yaşatmanın olanağı yoktur. Eğitim, hem istikrara hem de demokratik değerlerin yerleşmesine katkıda bulunur. Neticede bir çocuğun eğitilmesinden elde edilen kazanım, sadece çocuğun kendisi ve ailesi için değil, toplumun öteki üyeleri için de değer ifade eder. Herhangi bir çocuğun eğitimi, istikrarlı ve demokratik bir toplumun ilerlemesini sağlayarak, başkalarının da

---

<sup>1108</sup> **HABERMAS**; Küreselleşme ve Mili Devletlerin Akıbeti, s. 65.

<sup>1109</sup> **YAYLA**; Özgürlük Yolu, s. 140–141.

refahına müspet bir şekilde tesir eder. Bundan yararlanan belirli bireyleri ve aileleri saptamak mümkün olmadığından, verilen eğitim hizmeti için bir ücret talep edilemez. Çocuğuna en az düzeyde öğretim sağlamaya gücü yetmeyen ana-babadan çocuğun alınması veya bu çocuğun eğitim olanağından mahrum edilmesi, hem bireyin özgürlüğüne olan inanca aykırı düşer, hem de eğitimin değerini düşürür.<sup>1110</sup>

Dolayısıyla, ekonomik ve sosyal alanda ulus-devletin önündeki çıkar yol, hiçbir işe karışmayan bir devlet olarak değil, sınırlı ve sorumlu bir liberal devlet olarak örgütlenmesidir. Bu bağlamda devlet; ekonomik ve toplumsal yaşamda riayet edilesi gereken genel kuralları koymalı, bu kurallara uyulmasını sağlamalı ve bunun yanında toplumda –başta eğitim ve sağlık olmak üzere- temel ihtiyaçlarını karşılayamayacak olanların bu ihtiyaçlarını karşılamak için faaliyette bulunmalıdır. Ama bu, devletin bütün bu faaliyetlerini yürütürken mutlaka bunların fiili sorumluluğunu üzerine almasını da gerektirmez. Devletin sadece mali işlerin sorumluluğunu üzerine alması, fakat yürütülmesini bağımsız ve bir ölçüde rekabetçi kurumlara bırakması muhtemelen daha yararlı olacaktır.<sup>1111</sup>

(c) Bir meşruluk dayanağının içeriği; belli bir toplumun sahip olduğu özelliklere, toplumun taşıdığı değerler ve bu toplumun yaşadığı değişimlere bağlı olarak zaman ve zemin içinde değişimlere uğraması kaçınılmazdır. Bu bağlamda yakın dönemlerde meydana gelen gelişmelerin, ulus-devletin meşruluğunun istinat ettirildiği “yurttaşlık” anlayışında da bir dönüşüm yaratmasını olağan karşılamak gerekir.

Ulus-devlet yurttaşlığının iki yüzünün bulunduğu söylenebilir. Bir yüzünde yurttaşlık hukuki bir anlam taşır ve politik meşruiyetin ilkesi olarak işlev görür. Bu aydınlık yüzüyle yurttaşlık, belirli bir bölgede yaşayanları hak ve ödevlerin öznesi kılar ve onların kamusal alana katılımını sağlar. Diğer yüzünde ise yurttaşlık, genel

---

<sup>1110</sup> **Milton FRIEDMAN; Kapitalizm ve Özgürlük**, Çeviri: D. Erberk/ N. Himmetoğlu, Altın Kitaplar, 1988, İstanbul, s. 1401–41.

<sup>1111</sup> Bu konuda daha ayrıntılı açıklamalar için bakınız: **FRIEDMAN M.**; s. 143–177, **YAYLA**; **Özgürlük Yolu**, s. 158–160, **DRUCKER**; s. 61–76, **COŞKUN**; s. 151–160.

olarak, bir asimilasyon ve homojenleştirme programı ile el ele yürür. Çünkü ulus-devlette yurttaşlığın hudutları, ülke içindeki hâkim kütlenin özellikleri dikkate alınarak belirlenir; dil, kültür veya din bakımından farklı olanların yurttaşlık haklarından yararlandırılmaları, ana kütlenin kültürünü benimsemelerine ve bu kültüre intibak etmelerine bağlıdır. “Devlet kaçınılmaz olarak belli kültürel kimliklere arka çıkar ve dolayısıyla ötekileri dezavantajlı duruma düşürür.”<sup>1112</sup>

Azınlıkta kalanların kültürel ve cebri zorlamalara maruz kalma ihtimalini yükselten bu yurttaşlık anlayışının küreselleşen dünyada ciddi açmazlara düşmesi ve meydan okumalarla yüzleşmesi kaçınılmazdı. Çünkü bugünün toplumları daha önce hiç olmadık ölçülerde farklılıklardan müteşekkil hale geldi; ya da tersinden bir ifadeyle, dünyada kültürel bakımdan homojen bir insan topluluğundan oluşan bir siyasal toplum kalmadı. 1971 yılında BM üyesi 132 devlet üzerine yapılan bir araştırmada, bunların sadece % 12’sinin % 90 itibariyle aynı halktan oluştuğu ve 39 ülkede azınlıkların nüfusun % 50’sinden daha fazla olduğu tespit edilmişti.<sup>1113</sup> Kymlicka’nın verileri ise daha çarpıcıdır, ona göre 184 devlette tahminen 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik grup bulunmaktadır.<sup>1114</sup> Hemen her toplumda farklılıkların belirginleşmesiyle birlikte ulus-devlet yurttaşlığının kapsayıcılığı törpüledi ve etnik, dinsel, dilsel, kültürel ve cinsiyet rolleriyle belirlenmiş topluluklar, bireylerin aidiyet duygularının ve toplumsal dayanışma taleplerinin yöneldikleri birimler olarak önem kazanmaya başladı.<sup>1115</sup>

Bu durumda ulus-devletlerin iki alternatifi vardır: Ya geçmişe sadık kalarak farklı kültürel -özellikle etnik- grupların varlığını yadsıyan ve benzeş(tir)meyi esas alan yurttaşlık anlayışını devam ettirmek, ya da birden çok fazla kültürü içinde barındırdığının bilincinde olan, bu kültürlerin her birinin eşit olduğunu kabul eden ve kültürlerin kendi farklılıklarını yaşamalarını sağlayan kural ve mekanizmaları içeren

---

<sup>1112</sup> KYMLICKA; s. 173.

<sup>1113</sup> KOÇDEMİR; Milli Devlet ve Küreselleşme, s. 41.

<sup>1114</sup> KYMLICKA; s. 25.

<sup>1115</sup> Ayşe BUĞRA; “Ulus-Devlet Topluluk Aidiyeti ve Bireyin Özerkliği, Birikim, Sayı 125-126, Eylül-Ekim 1999, s. 185.

yeni bir çokkültürlü vatandaşlık anlayışı geliştirmek. Birinci yolun, sorunlarla dolu tekin bir yol olmadığı tecrübelerle kanıtlandı; kaldı ki globalleşme sürecinde devletin içinde eylemek zorunda olduğu koşulların değişmesi ulus-devletlerin farklılıkları inkâr etme ve onları yekpare hale getirme kudretlerini ve yeteneklerini büyük ölçüde zayıflattı.<sup>1116</sup> Değişimi inkar “nihai ölümü” getirebilir, o halde akılcı olan, ikinci yolu takip ederek değişimi karşılamak ve toplum içindeki tüm kültürlere eşit mesafede duran bir yurttaşlık anlayışı inşa etmektir.

Çokkültürlü bir yurttaşlığın temel esprisi; hiç kimsenin sahip olduğu farklı özelliklerin onun için bir dezavantaj olmaması, herkesin dil, din, etnik kimlik, renk ve cinsiyetlerine bakılmaksızın, herkesle aynı muameleye tabi olmak bakımından meşru bir hakkına sahip olduklarının kabulüdür. Vatandaşların her biri kendi kültürüne ait özellikleri, hem kamusal hem de özel alanda rahatlıkla kullanabilmeli, bundan ötürü bir ayrımcılığa veya kayba uğramamalıdır.<sup>1117</sup> Bunun aksi bir tutum takınıldığında, çağdaş toplumlarda söz misali farklı dillerin, geleneksel yaşam tarzlarının varlıklarını sürdürmeleri imkânsızlaşır.<sup>1118</sup> Yurttaşlığın, her bir bireyin özgürlüğünü ve eşitliğini teminat altına alan bir hukuk platformuna dönüşebilmesinin gerektirdiği bazı temel ilkeler vardır:

1. Öncelikli şart, “liberal siyasal tarafsızlık ilkesi”ni devlete hâkim kılmaktır. Raz; siyasal tarafsızlığın üç ilkesi olduğunu belirtir. Buna göre; a) bir iyi idealini

---

<sup>1116</sup> **TOURAINE**, Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 254-255, **BAUMAN**; Bireyselleşmiş Toplum, s. 263. “Bugün etnik, dinsel ve diğer alanlarda yaşadığımız kimlik taleplerini ulusal zaman-mekan boyutunu önplana çıkararak çözemiyoruz. Üstelik bu taleplere devlet egemenliği ve ulusal kimlik söylemleriyle yaklaşan devletçi zihniyet, bu taleplerin yanıtına değil, tam aksine körüklenmesine ve köktenci/toplulukçu siyasal stratejilere eklenmesine yol açıyor.” **KEYMAN**; Globalleşme Söylemleri, s. 202.

<sup>1117</sup> **BALI**; s. 23.

<sup>1118</sup> “Aslında kamusal hayatta kullanılmadıkça dillerin modern endüstri toplumlarında varlıklarını sürdürmeleri çok zordur. Standart eğitimin yaygınlığı, çalışma hayatında okur-yazarlığa yüksek talep ve yönetim organlarının yaygın müdahalesi düşünüldüğünde, kamusal dil olmayan herhangi bir dil o kadar marjinalleşir ki, serpilen bir kültürün dayanağını oluşturan canlı ve gelişen bir değil, en iyi ihtimalle az sayıda seçkinin konuştuğu bir dil ya da ritüel olarak varlığını koruyabilir.” **KYMLICKA**; s. 132-133.

yücelten ve bireylerin bir iyi idealini izlemelerini sağlayan, b) gayri-siyasi yollarla bütün bireylerin herhangi bir iyi idealini yaşamlarında takip etmek ve yüceltmek konusunda eşit bir imkân sağlamanın dışında bir iyi idealini yücelten, c) siyasi yollarla bütün bireylerin herhangi bir iyi idealini yaşamlarında takip etmek ve yüceltmek konusunda eşit bir imkânı sağlamanın dışında bir iyi idealini yücelten, bir eylem meşru olarak nitelendirilemez.<sup>1119</sup>

Siyasal tarafsızlık, çoğulculuk kavramıyla yakından ilintilidir. Zira her toplum, genellikle sanıldığı gibi herkesin aynı “iyi” amaçlar hiyerarşisi etrafında kenetlendiği monolitik bir yapı değildir; aksine her toplumda farklı amaç ve idealleri taşıyan, farklı değerlere ve yaşam biçimlerine sahip kişi ve gruplardan meydana gelir.<sup>1120</sup> Siyasal tarafsızlığın gayesi; vatandaşların sahip oldukları farklılıklarını barışçı birlikteliğine dayanan hür, demokratik, çoğulcu bir toplum ve kültürün oluşmasını sağlamaktır.<sup>1121</sup> “Liberal tarafsızlık farklı düşüncelere sahip olanların hoş görülmesiyle, farklı değerlerin ve yaşam biçimlerinin yerleştirilmesiyle ve yurttaşlara eşit haklar sağlanmasıyla özdeşleştirilmektedir.” Siyasal tarafsızlığın ihlalini, liberalizmin temeli olan eşitlik ilkesinin çiğnenmesiyle eşdeğer gören Dworkin, bunu çok net dile getirir: “Siyasal kararlar belli bir iyi yaşam anlayışından veya yaşamı değerli kılan özel bir anlayıştan mümkün olduğunca bağımsız olmalıdır. İr toplumdaki vatandaşlar farklı iyi anlayışına sahip olduğundan, eğer devlet bu anlayışlardan birini diğerine tercih ederse onlara eşit muamele etmemiş olur.”<sup>1122</sup>

---

<sup>1119</sup> **Joseph RAZ**; “Liberalism, Autonomy and The Politic of Neutral Concern, Midwest Studies in Philosophy, 7, 1982, s. 92–93.

<sup>1120</sup> **ERDOĞAN**; Liberal Toplum Liberal Siyaset, s. 139.

<sup>1121</sup> “Demokrasi, hiç kimsenin tam/mutlak olarak ‘doğru’ ve ‘adalet’i –yani herkesin yönetebilmek için gereksinim duyduğu şeyleri bilmediği; fakat, herkesin bunları gerçekleştirmek için babalayabileceğini öngörür. Hiçbir birey, ‘doğru’ya, ‘gerçek’e ve ‘adalet’e, diğerlerinden daha yakın olduğunu ileri süremez.” **Wolfgang FIKENTSCHER**; “Democracy – A Primer”, Law and State, Vol. 49/50, 1994, s.129.

<sup>1122</sup> **Zühtü ARSLAN**; “Anayasal Devletin Normatif Temelleri: Siyasal Tarafsızlık–1”, Liberal Düşünce, Sayı 16, Güz 1999, s. 9–10.

Lyotard, modern cumhuriyetlerin doğuşları esnasında “öteki” ile başarılı bir şekilde özdeşleşmelerinin, onların ilerlemelerinde ve başarılı olmalarında en önemli etken olduğunu belirtir. Fakat modernitenin aşıldığı çağdaş toplumlarda, “ötekinin engellendiği” görülür ki, Lyotard hoşnutsuzluk yaratan bu durumu “postmodern ıstırap” olarak tanımlar.<sup>1123</sup> İşte fark-eksenli bir kimlik ve bu kimlikleri karşılayan bir vatandaşlık anlayışı, ötekinin engellenmesi olarak nitelendirilen “postmodern ıstırap”ı sona erdirmeyi amaçlar.<sup>1124</sup> Bu proje, pratikte toplumda azınlık halde bulunanları diğerlerine nazaran daha güçsüz ve zor bir konuma düşüren homojen bir ulusal kimlik yerine, çeşitli kültürel ve siyasal kimliklerin toplamından oluşan heterojen bir siyasal kimliği esas alır. Çünkü ancak böyle yapmakla, farklı kimlikler taşıyan bireylerin, farklılıklarını koruyarak ortak bir siyasal kimliği kabul etmeleri ve bu kimlikleri gereği ortak bir amaç etrafında birleşmeleri mümkün olabilir.<sup>1125</sup>

Tarafsızlık, devletin meşruluğunun bir faktördür. Plant; modern siyasal düşüncede, devletin meşru olup olmadığı belirlenmesinde, devletin bireylerin kendilerinin belirlediği “iyi”yi kendi bildikleri ve tercih ettikleri şekilde kazanabilmeleri için gerekli koşulları hazırlayıp hazırlanmadığının, artık devletin insanlar için bazı temel hedefleri koruyup koruyamamasından daha önemli hale geldiğini bildirir.<sup>1126</sup> Bu sebeple, devletin anayasal düzeyde tarafsız bir konum edinmesi, demokratik bir siyasal yapının olmazsa olmazıdır. Aksi takdirde, devletin belirli “iyi” anlayışlarını dışlaması ve sürekli “öteki” yaratması, toplumsal ve siyasal alanda bir barış ortamının doğmasını engelleyecektir.<sup>1127</sup> “Dahası taraflı devlet, toplumun bir kesiminin güvenini kaybederek meşruluk krizine yol açabilir. Dolayısıyla anayasal tarafsızlık, siyasal iktidarların karabasanı olan meşruiyet krizini önleme ve çözme noktasında önemli bir araçsal fırsat sunmaktadır.”<sup>1128</sup>

---

<sup>1123</sup> **Jean François LYOTARD**; “Ötekinin Hakları”; Çeviri: Zühtü Arslan, *Liberal Düşünce*, Sayı 14, Bahar 1999, s. 149.

<sup>1124</sup> **ARSLAN**; *Anayasal Devletin Normatif Temelleri*, s. 11.

<sup>1125</sup> **BALI**; s. 48.

<sup>1126</sup> **R. PLANT**; *Modern Political Thought*, 1991, Oxford, s. 253.

<sup>1127</sup> “Demokrasinin gücünün derecesi, tek bir görüşün var olduğu zaman değil, muhalif görüşlerin var olduğu ve bunlara saygı duyulduğu zaman ortaya çıkar.” **FIKENTSCEHER**; s. 130.

<sup>1128</sup> **ARSLAN**; *Anayasal Devletin Normatif Temelleri*, s. 14.



2. Çoğul bir yurttaşlığın olumlu bir seyir izlemesi için, devletin tarafsızlığı içselleştirmesinin yanında, yurttaşlığın katılımı öne çıkartan bir çerçeveye oturtulması ve geniş bir haklar sistemi ile bezenmesi gerekir. Topluluğa aktif katılım vaadi, her zaman yurttaşlığın birincil özelliklerinden biri olmuştur; ama hemen belirtmek gerekir ki, bugün geçmişe kıyasla çok daha büyük bir önemdedir. Çünkü siyasi yaşamdan beklentilerin karşılanmaması, devletin sosyal hizmetler yükünü azaltmaya çalışması ve kamusal tavırlardaki gerilemeye gösterilen ahlaki tepkiler gibi nedenlerden dolayı hem katılıma yönelik bir talebin yükseldiği, hem de katılımın bir ihtiyaç olarak kendini dayattığı görülür. Bu durumda katılımın koşullarını yeniden değerlendirmek ve alternatif katılım kanallarını devreye sokmak bir zorunluluktur.<sup>1129</sup>

Geniş bir haklar sistemi, bazı somut politik düzenlemeleri ve hukuki mekanizmaları gerekli kılar. Kamusal gücün kişisellikten uzak yapılandırılması ve merkezi önemi, hakları koruyacak ve garanti edecek bir anayasanın varlığı, sivil toplumun kuvvetlendirilmesi, alternatif politik platformlar arasında açık tartışmayı ilerletme mekanizmaları, güçlendirici ve meydan okuyucu hakların kurumsal çerçevesi bu kapsamda ilk akla gelenlerdir. Bu türden genişletilmiş bir haklar düzenine, ne tür hakların dahil edileceği zaman, mekân ve kültüre göre farklılıklar gösterebilir. Fakat burada asıl gözetilmesi gereken, devletin, yurttaşların haklarını asla çiğneyemeyeceği bir dokunulmazlık alanı yaratmak, devletin sorumluluklarını tek tek sırlamaktır. “ Böylelikle devlet otoritesi –şu an olduğundan çok daha demokratik bir otorite bile olsa- ilkesel olarak, açıkça koşula bağlanacaktır; faaliyet özgürlüğü açısından yetkisi belli bir dereceye kadar sınırlanacaktır.”<sup>1130</sup>

3. Birden fazla kültürü içinde barındıran bir toplumda, huzur ve güvenliğin sağlanması için mutlak bir rölativizmden kaçınmak gerekir. Çokkültürlülük, Touraine'nin de işaret ettiği üzere, kültürel alanın sınırsızca bölünmesi veya her kültürün kendi sınırlarına çekilmesi değil, kültürel deneyimlerin çeşitliliği ile kültür

---

<sup>1129</sup> PIERSON; s. 234–239.

<sup>1130</sup> HELD; s. 183.

ürünlerinin kitlesel üretimi ve dağıtımını bağdaştırmaya dayanan bir düşüncedir.<sup>1131</sup> Berlin'e göre; kültürlerin farklı değerlere sahip olmaları doğaldır; keza kültürlerin birbirlerinin değerlerini eleştirmeleri ve onlar hakkında olumsuz hüküm vermeleri de doğaldır. Ama doğal olmayan, kültürlerin birbirlerini anlamak için bir çaba sarf etmemeleri, anlamamış gibi yapmaları ve kendinden farklı değerleri savunan kültürlerin insanlarını başka şartlarda yaratılmış, kendisine hiç hitap etmeyen değerler olarak görmektir. Bu nedenle çokkültürlü bir vatandaşlık, "Ben kahveyi tercih ediyorum, siz şampanyayı. Zevklerimiz farklı; söylenecek fazla bir şey yok" diyen bir rölativizm üzerine değil, "insanların izleyebilecekleri farklı amaçları vardır; ama yine de onlar birbirlerini anlayabilen, birbirine sempati duyabilen, birbirinden ışık alabilen tamamıyla rasyonel insanlar olabilirler" diyen çoğulculuk üzerine bina edilebilir.<sup>1132</sup>

Bir toplum içindeki farklı değerlerin birbirleriyle asla uzlaşamayacakları birtakım değerlerin olabileceği açıktır ve böyle bir sorunu giderebilecek kesin ve ideal bir çözüm de yoktur.<sup>1133</sup> Bu durumda çokkültürlülüğe uygun düşen, kültürlerin değerlerini teslim etmekle birlikte onların önemini abartmadan, farklılıkları bulunan gruplar ve bireyler arasında bir iletişim ve diyalogu beslemektir. Farklı yerlerde konumlanmış olan bireylerin ve grupların sahip oldukları değerleri ve bilgileri dile getirebilecekleri, bu bilgi ve değerlerin sorgulanabileceği ve onlara karşı çıkılabileceği bir iletişim ve müzakere ortamı, bütün katılımcıların toplumsal bilgisini artırır. "Her konum kendi bakış açısını terk etmeden, farklılığa kulak verme yoluyla önerilerin ve taleplerin farklı konumdaki ötekileri nasıl etkilediği konusunda

---

<sup>1131</sup> **TOURAINE**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 223.

<sup>1132</sup> **Isaiah BERLIN**; "İdeal Arayışı Üstüne", Çeviri: Mustafa Erdoğan, Liberal Düşünce, Sayı 12, Güz 1998, s. 99–100.

<sup>1133</sup> "Eğer bize, bu çelişkilerin, bütün iyileri temsil eden ilkelerin içinde uyumlu bir biçimde yer aldığı mükemmel bir dünyada çözümleneceği söylenirse, bize bunu söyleyenlere demeliyiz ki, ... bağdaşmaz olduğunu düşündüğümüz değerlerin çatışmasız bir biçimde içinde yer aldıkları bir dünya, bizim idrakimizin dışında bir dünyadır; bu dünyada uyum içinde bulunan ilkeler, günlük hayatımızda bildiğimiz ilkeler değildir. Eğer onlar başka şeylere dönüşmüşlerse, bizim yeryüzünde bilmediğimiz anlayışlara dönüşmüşlerdir. Ne var ki biz yeryüzünde yaşıyoruz ve inanıp eylemde bulunmamız gereken yer burasıdır." **BERLIN**; s. 101.

bir şeyler anlayabilir. Katılımcılar, kendi kısmı deneyimlerinin yer aldığı toplumsal süreçler hakkında bu çoğul konumların ışığında bir farkındalık sağlayabilir.”<sup>1134</sup>

İletişimin ve müzakereden yoksun bir çoğul toplumda iki ihtimal belirir: İlki, kültürel göreceliğin galebe çalması ve kendi özelliklerine göre tanımlanan kültürlerin birbirinden ayrılarak türdeş toplumların kurulmasıdır. Aynı toplumsal yapıda birbirleriyle ilişkisi bulunmayan, birbirlerine değmeyen paralel toplulukların varlığını içeren bu ihtimalde; kamusal alanın aşınması, siyasetin etkinliğini kaybetmesi ve ayrımcılık ile şiddetin egemen öğeler haline gelmesi beklenebilir. İkincisi, birbirlerini tanımayan kültürlerin bir evrenselcilik tuzağına düşmeleridir. Çokkültürlü topluma uymayan bu iki ihtimali de saf dışı etme olasılığı, farklı kültürleri bireylerin yaşam deneyimlerinde ve tasarılarında birleştirme yolları aradıkça, farklı kültürlerin mensuplarının dışlamaya değil içermeye çaba harcadıkça artacaktır.<sup>1135</sup>

Özetle çokkültürlü yurttaşlığın temel amacı –özellikle nüfusu giderek kültürel ve etnik bakımdan farklılaşan toplumlarda- köken, tarih ve kültür bakımından farklılıkları ne olursa olsun, toplumdaki kalıcı unsurların kendi kültürel kimliklerinden vazgeçmeden ortak haklar ve yetkiler iddiasında bulunabilmelerini sağlamaktır. Elbette bu amacı gerçekleştirmek kolay değildir; nitekim çokkültürlü vatandaşlık da bu bağlamda çok çeşitli eleştirilere uğramaktadır.<sup>1136</sup> Fakat hemen

---

<sup>1134</sup> **Iris Marion YOUNG**; “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde, (b.y: Demokrasi ve Farklılık, Derleyen: Şeyla Benhabib), WALD Yayınları, Demokrasi Kitaplığı, 1998, s. 187.

<sup>1135</sup> **TOURAINÉ**; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla, s. 226–255. “Demokrat dediğimiz insanlar, önceliği dışlamayla mücadele etmeye veren insanlardır. Topluma dâhil etmek güç olabilir ama dışlamak ahlaksızlıktır.” **WALLERSTEIN**; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 115. “Çoğunluktan farklı düşünenlere saygı... dinsel, dilsel, etnik ya da yaşam tarzı itibarıyla muhalif kümelerin muhalefet olarak toplumdaki dışlanılmamalarını ve toplumla entegre olarak görülmelerini gerektirir.” **FIKENTSCHER**; s. 130.

<sup>1136</sup> Çokkültürlü vatandaşlık anlayışına yönelik bazı değerlendirmeler ve eleştiriler için bakınız: **SCHNAPPER**; Öteki İle İlişki, s. 500–501, 531–543; **WALLERSTEIN**; Bildiğimiz Dünyanın Sonu, s. 114 vd., **HABERMAS**; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti, s. 94 vd., **ERDOĞAN**; Azınlıklar, Çoğulculuk ve Özgürlük, s.37, **BİLGİN**; s.47, **PIERSON**; s. 234–239, **LECA**; s. 18–19. “Milliyetçi önderlerin ya da cemaatçilik ve çok-kültürcülük yandaşlarının hemen ele alıp taktik icabı

belirtmelidir ki; yurttaşlığın çokkültürlülüğe uygun bir şekilde kurgulanması doğrultusundaki talepleri istikrar veya dayanışmaya yönelik bir tehdit olarak görmek, Kymlicka'nın sözleriyle, “mantıksızdır ve genelde bu gruplara karşı bir cehaleti ve hoşgörüsüzlüğü yansıtır.”<sup>1137</sup> Hiç kuşkusuz, çokkültürlülük ve çok-etnililik kapsamında dile getirilen taleplerin tanınması, toplumlarda sıkıntılara yol açabilir ve özellikle büyük ülkelerde “ulus olma duygusu”nu potansiyel olarak zedeleyebilir. Ama bunların inkârı da çıkar yol değildir; zira inkâr, temsil edilmeyen ve tanınmayan kesimlerin öfkelerini artırır, hatta ayrılmayı körükler ve dolaysısıyla istikrarı ortadan kaldırır. “Bundan dolayı liberal teorisyenlerin karşısına dikilen asıl meydan okuma, demokratik ve çok-uluslu bir devlette birliğin kaynaklarını tespit etmektir. 19. yüzyılda İngiliz teorisyen A. V. Dicey, istikrarlı bir çok-uluslu federasyonun yurttaşlar arasında ‘çok özgün bir duygu halini’ gerektirdiğini söylemişti.”<sup>1138</sup> Bugünün çokkültürlü toplumlarında farklılıkların barış ve istikrar içinde beraber yaşamaları için gerekli olan bu özgün ruh halinin doğasını açığa çıkarabilecek en mantıklı alternatif; farklılıkların temsil, katılım ve büyük toplumun üyesi olma taleplerini karşılayacak potansiyele sahip olan çokkültürlü vatandaşlık anlayışıdır.

---

dramatik bir hale getirdikleri bazı sarsıntılar söz konusu olsa da ‘toplumsallaşma’ ve ‘kültürlenme’ süreçleri hiç kesintiye uğramadı. Eğitim sistemi, kültürel bütünleşme işlevini görmeye devam ediyor. Siyasi etkinlik ise, geleneksel (bir siyasi partide çalışmak) veya yeni tarz (insani yardım ve dayanışma derneklerine katılmak), ulusal yurttaşlık öğrenimini teşvik etmeyi sürdürüyor. Kısacası yurttaşlık hiçbir şekilde gayri-millî bir biçim almıyor ve ulus her şeye rağmen ‘yurttaşların topluluğu’ olmaya devam ediyor. Fransız Cumhuriyeti'nin tarihi henüz sona ermedi.” **Pierre André TAGUIEFF**; “Milliyetçilik ve Anti-Milliyetçilik”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul, s. 113.

<sup>1137</sup> **KYMLICKA**; s. 287-288.

<sup>1138</sup> **KYMLICKA**; s. 290-291.

## SONUÇ YERİNE

Ulus-devlet, modern çağda ekonominin ve siyasetin dinamik merkezlerinin yer değiştirmesinin bir sonucu olarak, artık köhneleşen ve arkaik bir hal alan Ortaçağ krallıklarının yerine geçen bir kurumdu. Ekonomik gelişmenin motoru vazifesini görmesi, kültürel/siyasal aidiyetinin odak noktasını teşkil etmesi ve uluslararası ilişkilerin üzerinde yürüdüğü geçerli politik model vasfını edinmesi, bu kuruma büyük bir itibar kazandırdı. Zaman içerisinde ulus-devlet, bütün siyasal hareketlerin ortak paydası/amacı olacak ve adeta insanlık için bir “zorunluluk” şeklinde düşünülecek kadar bir göz kamaştırıcılığa sahip oldu. “Öyle göz kamaştırıcıydı ki, dünyayı silip süpürdü. Devlet, insanoğlunun yapabileceği sınırsız güce en yakın şeyi temsil etmekteydi ve teknolojik bir dünyada bütün hayallerin ortak noktasını oluşturmaya başlamıştı.”<sup>1139</sup>

Ne var ki bir toplumsal değişim olgusu olarak globalleşme; iktisadın, kültürün ve siyasetin karşılaştığı sorunları ulus-devlet bağlamında çözmeyi imkânsız kıldı ve tüm bu alanları ulus-ötesi/ulus-sonrası bir toplumsal bağlamda ele almayı gerektirdi.<sup>1140</sup> Böylece ulus-devletin evrensel muzafferiyeti tehdit altına girmeye başladı. Kimilerine göre bu, eski yapıların parçalanıp veya sökülüp dağıtılırken onları yerine eşit bir kuramsal sağlamlığa sahip hiçbir alternatif yapının konulmadığı bir geçiş dönemdir, hem de “tarihte modern toplumun doğuşuna kadar uzanandan aşağı kalmayan bir derinlik ve kapsayıcılıkta bir geçiş.”<sup>1141</sup> Kimilerine göre ise bu, ne yalnızca ulus-devletlerden ne genel olarak bir dünyadan bahsetmenin mümkün olmadığı ve birçok ara kademenin mevcut bulunduğu yeni durumdu.<sup>1142</sup> İster bir geçiş dönemi, ister yeni bir durum olarak kabul edilsin, mevcut halde kesin olan bir şey varsa, o da; yeni birtakım güç dengelerinin oluştuğu ve bunların, ulus-devletin sınırlarını zorlayıp onu bir krize soktuğudur.

---

<sup>1139</sup> MINOGUE; Siyaset ve Despotizm, s. 52.

<sup>1140</sup> KEYMAN; Globalleşme Söylemleri, s. 202–203.

<sup>1141</sup> BAUMAN; Bireyselleşmiş Toplum, s. 257–258.

<sup>1142</sup> LACLAU; s. 32.

Her krizde olduğu gibi burada da, hem umut veren hem de umutsuzluk yaratan, hem yıkıcı hem de yapıcı öğeler vardır. Kanımızca bu kriz halinden çıkabilmek için iki yol tutturulabilir: İlki, her ne kadar ulus-devletleri bir krize iten bir yıpranma süreci başlamışsa da, kısa vadede ulus-devletlerin ortadan kalkmasının pek de ihtimal dâhilinde olmadığını akılda tutmak gerekir. Eğer daha belli bir süre ulus-devletle birlikte yaşanacaksa, bu takdirde çabaları, bu modeli revize etmeye ve onda bulunan –ve farklılıkların birlikte yaşamasını güçleştiren- demokrasi karşıtı öğeleri arındırmaya yoğunlaştırmak büyük yararlar sağlayabilir.

Bu meyanda öncelik, mesela “yurttaşlığın ve devletin milliyetçilikten arındırılmasına”<sup>1143</sup> ve etnik referanslı devletçi bir ulus anlayışının yerine toplumsal bir ulus anlayışının geçirilmesine verilebilir. “Toplumsal ve kültürel çeşitliliğin üstünde bütünleşmiş bir yurttaşlık yaratımı” biçiminde tanımlanan ulus, vadesini doldurmuştur ve böyle tanımlanan bir ulusun kapsayıcı olmasına imkân yoktur. Bu sebeple; iktisadi, kültürel ve toplumsal çeşitliliğe saygı duyulmasını gerektiren liberal bir demokrasi bağlamında<sup>1144</sup> ulusu, “kültürler arası iletişim ve toplumsal dayanışma arayışı” olarak yeniden tanımlamak gerekir. Kültürler arasındaki mesafeleri azaltan, duvarları alçaltan ama aynı zamanda kültürleri birbirleriyle diyalog kurmaya yönlendiren bütünleşmiş toplum, ulusun ve yurttaşlığın bu şekilde algılanmasıyla mümkün olabilir. “Bir ekinin kendi kendini belirleyebilmesi; başka bir deyişle bağımsızlaşması, temel bir siyasi haktır, bunun kabul edilmediği yerlerde demokrasi adına konuşulması imkânsızdır. Tersten baktığımızda da, bağımsızlığa yapılan çağrı, ancak bütün yurttaşların medeni, toplumsal ve ekinel haklarının tanınmasıyla birleştiğinde meşruluk kazanır.”<sup>1145</sup>

Elbette, dünyada cari devlet yapısını temsil eden ulus-devletlerin geleneklerinin sağlamlığı ve direniş mahfillerinin fazlalığı nedeniyle, onu ıslah

---

<sup>1143</sup> **BORA**; s. 76.

<sup>1144</sup> “Liberaller, daima farklılığın; ilerlemenin ve seçmenin ön koşulu olduğuna ve gerçeğin ancak farklı yaşam biçimleri arasındaki barışçıl rekabetle ortaya çıkabileceğine haklı olarak inandılar.” **PAREKH**; s. 95.

<sup>1145</sup> **TOURAINE**; Eşitlik ve Farklılıklarımızla, s. 305.

etmeye dönük çalışmalarda bir ilerleme kaydedilemeyeceği veya bir ilerleme sağlansa bile bunun hem yavaş hem de kısıtlı bir şekilde gerçekleşeceği ileri sürülerek, bu yola itiraz edilebilir. Haklılık payı taşıdığına kuşku olmayan bu itiraza karşı iki hususu belirtmek gerekir: Biri, herhangi bir yapının farklılıklara hoşgörü gösteren çoğulcu bir yapıya dönüşmesi anlamında, demokratikleşmenin zaten böyle - yavaş yavaş ve adım adım ilerleyen- bir süreç olmasıdır. Bu nedenle, “Demokratik gelişimi tedrici bir mücadele ve büyüme süreci olarak anlamak, ‘bütün önkoşulların oluşacağı güne kadar beklemeliyiz’ fikrine kıyasla daha kapsayıcı ve daha ümit verici bir perspektif sunar.”<sup>1146</sup> Diğeri, toplumsal sorunlarda herkesi kayıtsız şartsız mutlu eden bir tercihin mümkün olmamasıdır. “Fakat felsefi tercihlerin tabiatı genellikle böyledir; şöyle ki, teori bizi sürekli olarak, saçma değilse bile, uygunsuz veya rahatsız edici neticelere götürür. Gerçek hayattaki bu tür ikilemlerin, aklın gücüyle dahi çözülemediği durumlarda, ancak medeni olmakla ve iyi niyetle zamanla ortadan kalkacağını ümit edebiliriz.”<sup>1147</sup>

Evet, ulus-devletin çöktüğüne dair iddialar karşısında ihtiyatlı olmak ve halen mevcudiyetini sürdüren bu yapılanmadaki aksaklıkları gidermeye çalışmak gerekir; bu, krizden çıkmanın veya krizi hafifletmenin anahtarlarından biridir. Ama bu ihtiyat ve çaba, ulus-devletin insanlığın ürettiği/üretebileceği en mükemmel devlet biçimi olduğu ve bu nedenle insanlığın ilelebet bununla yaşayacağı şeklinde, ulus-devleti abartan, büyüten ve hatta bir ölçüde mitleştiren bir düşünceye de sebebiyet vermemelidir. Höffe, birlikte yaşamının belirli kuralları koyan ve bunların uygulanmasını gözeten bir kurumu zorunlu kıldığını, bu nedenle “bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı olduğunu”<sup>1148</sup> belirtir ama bu varlığı zorunlu devletin, mutlaka modern bir ulus-devlet olması gerekmediğinin de altını çizer.<sup>1149</sup>

---

<sup>1146</sup> **Carl GERSHMAN**; “Dünya Demokrasi Hareketi’nin Amaçları”, Çeviri:Murat Aygen, Liberal Düşünce Sayı 24, Güz 2001, s. 238.

<sup>1147</sup> **KUKATHAS**; s. 76.

<sup>1148</sup> “Bir şeytan halkının bile devlete ihtiyacı vardır –yeter ki bu şeytanlar sağduyudan nasip almış olsunlar ve her zaman, her yerde, hesaplı bir biçimde, kendi yararlarını arasınlar.” **HÖFFE**; s. 338.

<sup>1149</sup> “Devletten söz ederken, bir siyasi düzenlenmenin özgül modern biçimini kastetmiyorum. Adaletin sağlanması için vazgeçilmez olan kamusallaşmış hukuki güç, modern devlet özellikleri göstermek zorunda değildir.” **HÖFFE**; s. 338.

Çünkü devletlerin yüzyüze geleceği durumlar -kaçınılmaz olarak- değişiklik gösterir ve bu değişikliklere kendisini uyarlamak zorunda olan devletin atacağı adımlar ise, bizatihi devletin şeklinde birtakım dönüşümlerin meydana gelmesine sebebiyet verir.<sup>1150</sup> Bu nedenle insanlığın devletle karşılaşma biçimleri de –geçmişte olduğu gibi şimdi ve gelecekte de- kesinlikle değişebilir. Pierson, içinde bulunulan dönemden çıkarılacak olan en önemli dersin, devletin neredeyse tamamen ve sadece “ulus-devlet” şeklinde ele almak düşüncesinden vazgeçmek olduğunu belirtir. “Kuşkusuz ‘ulus-devletin ölümü’ ölçülemeyecek kadar uzun bir yoldur fakat aynı zamanda da, devlet etkilerinin yaratıldığı ve bunların kendi potansiyel yurttaşlarına hesap verilebilir olma tarzlarını içeren öteki bağlamların (ulus-devletin üzerindeki ve altındaki) farkına varmamız gerekir.”<sup>1151</sup>

Sonuç olarak, hem ulus-devletin gücünü ve geçirdiği değişimleri doğru tahlil etmek, hem de zihinleri ulus-devlet kurgusundan farklı modellere açık tutmak gerekir; ulus-devlet, insanlığın son durağı değildir. Ayrıca bu fenomenin kudretinin yitirmesinin ve insanların hayatlarını belirleyen iktidar tekeli olmaktan çıkmasının, nesnel olduğu kadar, özü itibariyle, “iyi bir şey” olduğunun da altı çizilmelidir. İnsanlığın önündeki gaye, herkes tarafından kabul edilebilir “yeni bir evrensel paradigması”<sup>1152</sup> gerçekleştirmek ile sosyal bölünmüşlükleri elimine etmeye çalışan ve kültürel özelliklerin yitirilmesine neden olmayan bir “dünya toplumu”<sup>1153</sup> yaratmaya çalışmak olmalıdır. Bu doğrultudaki girişimler, kısa vadede (hatta belki de uzun vadede) elle tutulur bir sonuç meydana getirmeyebilir; ama bu yöndeki bir gayretin mevcut sorunların çözümü noktasında insanlığın biraz daha aydınlığa kavuşmasına yardım edeceği kesin gibidir. “İnsan uğraşları açısından her zaman önemli olan hedefi gerçekleştirmek değildir; onun yolunu açmak da önemlidir.”<sup>1154</sup>

---

<sup>1150</sup> HALL/IKENBERRY; s. 143.

<sup>1151</sup> PIERSON; s. 313.

<sup>1152</sup> Şeyla BENHABİB; *Modernizm Evrensellik ve Birey*, Çeviri. Mehmet Küçük, Atrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 52.

<sup>1153</sup> HABERMAS; *The Globalization's Valley of Tears*,  
[http://www.npq.org/archieve/2000\\_fall/globalization.html](http://www.npq.org/archieve/2000_fall/globalization.html)

<sup>1154</sup> Lyndall Lorna TAMELLO; “Adaletin Özü Olarak Eşitlik”, Çeviri: Murat Önderman, (b.y: HFSA-1, Haz: Hayrettin Ökçesiz), Alkım Yayınları, 1997, İstanbul, s. 395.



## KAYNAKÇA

**ACAR Mustafa;** “Ekonomik, Siyasal ve Sosyo-Kültürel Boyutlarıyla Küreselleşme: Tehdit mi, Fırsat mı?”, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002.

**AĞAOĞULLARI Mehmet Ali;** **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitapevi, 1994, Ankara.

**AĞAOĞULLARI Mehmet Ali;** **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, İmge Kitapevi, 2006, Ankara.

**AKAL Cemal Bali;** **Sivil Toplumun Tanrısı**, Engin Yayıncılık, 1995, İstanbul.

**AKKAYA Rukiye;** **Küreselleşme Olgusu Karşısında Ulus Sorunu**, Legal Yayıncılık, 2004, İstanbul.

**ALTHUSSER Louis;** **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çeviri: Yusuf Alp/Mahmut Özışık, İletişim Yayınları, 1994, İstanbul.

**AMIN SAMİR;** “Bugünkü Üçüncü Dünyada Demokrasi Sorunu”, Çeviri: Ahmet Fethi, (b.y: Düşük Yoğunluklu Demokrasi, Der: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul.

**ANDERSEN Gosta Esping;** “Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri”, Çeviri: Burcu Yakut Çakar/Utku Barış Balaban, (b.y: Sosyal Politika Yazıları, Der: Ayşe Buğra/Çağlar Keyder), İletişim Yayınları, 2006, İstanbul.

**ANDERSON Benedict;** **Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çeviri: İskender Savaşır, Metis Yayınları, 1993, İstanbul.

**ARAL Vecdi;** “Dünya Görüşü Nedir?”, M. Halil Arslanlı'nın Anısına Amağan'dan Ayrı Bası, İÜHF, 1978, İstanbul.

**ARENDT Hannah;** **Şiddet Üstüne**, Çeviri: Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1997, İstanbul.

**ARISTOTALES;** **Politika**, Çeviri: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, 1993, İstanbul.

**ARNHART Larry;** **Siyasi Düşünce Tarihi Plato'dan Rawls'a**, Çeviri: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 2005, Ankara.

**ARSLAN Zühtü;** “Anayasalar ve Meşruluk Sorunu”, (b.y: 21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye’de Siyasal Hayat, Editörler: Adnan Küçük/Selahaddin/Bakan, Ahmet Karadağ), Cilt 1, Aktüel Yayınları, 2005, İstanbul.

**ARSLAN Zühtü;** “Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı”, (b.y: HFSA, y.h: Hayrettin Ökçesiz), Sayı 6, 2003.

**ARSLAN Zühtü;** “İdeoloji, Türk Militarizmi ve Post-Militarist Açılımlar”, Doğu-Batı, Yıl 7, Sayı 28, Ağustos-Eylül-Ekim 2004.

**ARSLAN Zühtü;** “Anayasal Devletin Normatif Temelleri: siyasal Tarafsızlık-1”, Liberal Düşünce, Sayı 16, Güz 1999.

**BALÇIK MEHMET BERK;** “Milliyetçilik ve Dil Politikaları; (b.y: Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik), İletişim Yayınları, 2002, İstanbul.

**BALI Ali Şafak;** “Çokkültürlülük, Hukuk ve Adalet”, HFSA, Sayı 8, İstanbul Barosu Yayını, 2003, İstanbul.

**BALIBAR Etienne / WALLERSTEIN Immanuel; Irk Ulus Sınıf/Belirsiz Kimlikler,** Çeviri: Nazlı Ökten, Metis Yayınları, 1995, İstanbul.

**BARRY Norman; Modern Siyaset Teorisi,** Çeviri: Mustafa Erdoğan/Yusuf Şahin, Liberte Yayınları 2004, Ankara.

**BARRY Norman;** “The Promise of Globalisation”, Liberal Düşünce, Yıl 7, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002.

**BATİFFOL Henri;** “Yasa ve Özgürlük”, Çeviri: Tuğba Ballıgil, (b.y: HFSA-1, y.h: Hayrettin Ökçesiz), Alkım Yayınları 1997, İstanbul.

**BAUMAN Zygmunt; Bireyselleşmiş Toplum,** Çeviri: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, 2005, İstanbul.

**BAUMAN Zygmunt; Küreselleşme/Toplumsal Sonuçları,** Çeviri: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1999, İstanbul.

**BAUMAN Zygmunt;** “Modernity and Ambivalence”, Theory, Culture and Society, Vol. 7, 1990.

**BAUMAN Zygmunt;** “Soil, Blood and Identity”, The Sociological Review, Vol. 40, No. 4, November 1992.

**BAUMAN Zygmunt**, “The Ethical Challenge of Globalization”,  
[www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ethical.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ethical.html)

**BAUMAN Zygmunt; Yasakoyucular ve Yorumcular**, Çeviri: Kemal Atakay, Metis Yayınları, 1996, İstanbul.

**BEETHAM David** ; “The Future of The Nation State”, (b.y: The Idea of The Modern State, Der: G. McLennan/D.Held/S.Hall), Open University Press, 1984, Philadelphia.

**BENHABİB Şeyla; Modernizm Evrensellik ve Birey**, Çeviri. Mehmet Küçük, Atrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

**BERGER Peter L.**; “Moral Judgement and Political Action”, Dialogue, 2/1989, n.84.

**BERLIN Isaiah**; “İdeal Arayışı Üstüne”, Çeviri: Mustafa Erdoğan, Liberal Düşünce, Sayı 12, Güz 1998.

**BİLGİN Nuri**; “Teoriden Pratiğe, Modelden Temsile... Yurttaşlık”, Türkiye Günlüğü, Sayı 67, 2001–04.

**BORA Tanıl**; “Şiddet ve Milliyetçilik Üstüne Bir Deneme”, Birikim, Sayı 195, Temmuz 2005.

**BORELY Rolende**; “Marx, Serbest Ticaretin Müdafii mi?”, Çeviri: Görkem Doğan, Birikim Sayı 170-171, Haziran-Temmuz 2003

**BORNE Dominique**; “Fransız Eğitim Sisteminde Tarih, Coğrafya ve Yurttaşlık Bilgisi Tasarımı ve Bu Tasarımın Yurttaşın Oluşumuna Katkısı”, Çeviri: Hülya Tufan, (b.y: Dersimiz Yurttaşlık, Hazırlayan: Tufan Ilgaz), Kesit Yayıncılık, 1998, İstanbul.

**BOUİNEAU Jacques**; Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık, Çeviri: Yeşim Küey, (b.y: Dersimiz Yurttaşlık; Haz: Turhan Ilgaz), Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1996.

**BOURETZ Pierre**; “Anarşizm”, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynauld / Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul.

**BRANCOURT Jean-Pierre;** “Estat’lardan Devlete: Bir Sözcüğün Evrimi, Çeviri: Beki Haleva/Pınar Güzelyürek, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara.

**BRZEZINSKI Zbigniew; Büyük Çöküş,** Çeviri: Gül Keskil-Gülsev Pakkan, TİB Yayınları, 1994, Ankara.

**BUĞRA Ayşe;** “Ulus-Devlet Topluluk Aidiyeti ve Bireyin Özerkliği”, Birikim, Sayı 125-126, Eylül-Ekim 1999.

**BÜYÜK TÜRKÇE SÖZLÜK;** Hazırlayan: Mehmet Doğan, Rehber Yayınları, 1990, Ankara.

**CHAMBERS’S ENCYCLOPEDIA;** Legal Theory, Vol. VII, George Newners Ltd., 1964, London.

**CICERO Marcus Tullius;** “Kamu Devleti ve Yasalar’dan Seçme Parçalar”, Çeviri: Mete Tunçay, (b.y: Batı Siyasal Düşünceler Tarihi-I, Derleyen: Mete Tunçay), AÜSBF Yayınları, 1969, Ankara.

**CLASTRES Pierre; Devlete Karşı Toplum,** Çeviri: Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları, 1990, İstanbul.

**CONNOLLY William E.;** “Meşruiyet”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**COOPER Robert; Ulus-Devletin Çöküşü,** Çeviri: Berrin Karahan, Güncel Yayıncılık, 2005, İstanbul.

**COŞKUN Vahap; İnsan Hakları – Liberal Bir Tahlil,** Liberte Yayınları, 2007, Ankara.

**CRANSTON Maurice;** “John Locke ve Rızaya Dayalı Hükümet”, Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, der: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul.

**ÇETİN Halis;** “İktidar ve Meşruiyet”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara.

**DE WENDEN Catherina Withol;** “Ulus ve Yurttaşlık: Hem Rakip Hem Ortak”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Derleyen: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul

**DELANNOI Gil;** “Milliyetçilik ve İdeolojik Kataliz”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca) Metis Yayınları, 1998, İstanbul.

**DEL VECHIO Giorgio; Hukuk Felsefesi Dersleri,** Çeviri: Sahir Erman, İÜ Yayınları, 1952, İstanbul.

**D’ENTREVES Alessandro Passerin;** “Devlet Kavramı”, Çeviri: Başak Baysal, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara.

**DEUTSCH Karl W.;** **Nationalism and Social Communication,** 1953, New York-Londra.

**DÖNMEZER Sulhi / ERMAN Sahir; Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Genel Hükümler,** Cilt 2, Beta Yayınları, 1997, İstanbul.

**DRUCKER Peter F.;** **Yeni Gerçekler,** Çeviri: Birtane Karanakçı, TİB Kültür Yayınları, 1994, Ankara.

**DUGUIT Leon;** “Egemenlik ve Özgürlük”, Çeviri: Didem Köse/Sedef Koç, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Kitapevi, 2000, Ankara.

**EAGLATON Terry; Kuramdan Sonra,** Çeviri: U. Abacı, Literatür Yayınları, 2004, İstanbul.

**ERDEM Fazıl Hüsnü;** “Türkiye’de Azınlıklar Sorununun Vatandaşlık Kavramı Bağlamında Genel Bir Analizi”, (b.y: Süryaniler ve Süryanilik II, Haz: Ahmet Taşgın ), Ankara, 2005.

**ERDOĞAN Mustafa;** “Azınlıklar, Çoğulculuk ve Özgürlük”, Demokrasi Platformu, Yıl 1 Sayı 1, Kış 2005.

**ERDOĞAN Mustafa;** “Fukuyama Tarihin Sona Erdiğinde Israr Ediyor”, Açık Toplum, 21.08.2002, [www.liberal-dt.org.tr](http://www.liberal-dt.org.tr);

<http://islab.oregonstate.edu/koc/favorites/yazilar/mustafa-erdogan-020821.html>.

**ERDOĞAN Mustafa;** “Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye”, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002.

**ERDOĞAN Mustafa;** **Liberal Toplum Liberal Siyaset**, Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara.

**ERDOĞAN Mustafa;** “Milliyetçilik İdeolojisine Dair”, Liberal Düşünce, Sayı 15, Yaz 1999.

**ERÖZDEN Ozan;** **Ulus-Devlet**, Dost Yayınları, 1997, Ankara.

**FIKENTSCHER Wolfgang;** “Democracy – A Primer”, Law and State, Vol. 49/50, 1994.

**FINER S. E.;** **The Man on Horseback**, Pall Mall Pres, 1962, London.

**FORTSYH Murray;** “Devlet”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıraç, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi), I. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**FOSTER John Bellamy;** “Monopoly Capital and The New Globalization, Monthly Review, Volume 53, Number 8, January 2002.

**FRANK André Gunner;** “Demokratik Olmayan Bir Piyasada Piyasa Demokrasisi”, Çeviri: Ahmet Fethi, (b.y: Düşük Yoğunlu Demokrasi, y.h: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul.

**FREYER Hans;** **Sosyolojiye Giriş**, Çeviri: Nermin Abadan, AÜSBF Yayını, 1963, Ankara.

**FRIEDMAN Milton;** **Kapitalizm ve Özgürlük**, Çeviri: D. Erberk/N.Himmetoğlu, Altın Kitaplar, 1988, İstanbul

**FRIEDMAN Thomas L.;** **Dünya Düzdür**, Çeviri: Levent Cinemre, Boyner Yayınları, 2006, İstanbul.

**FUKUYAMA Francis;** **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çeviri: Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, 1999, İstanbul.

**GALTUNG Johan;** **Bir Başka Açıdan İnsan Hakları**, Çeviri: Müge Sözen, Metis Yayınları, 1996, İstanbul.

**GAUCHET Marcel;** “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri: İlkelerde Din ve Siyaset”, Çeviri: Ozan Erözden, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara.

**GEERTZ Clifford;** “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in The New States”, (b.y: Old Societies and New States, Der: C. Geertz), The Free Pres of Glencoe, 1963. Londra.

**GELLNER Ernest; Uluslar ve Ulusçuluk,** Çeviri: Büşra Ersanlı Behar/Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, 1992, İstanbul

**GERSHMAN Carl;** “Dünya Demokrasi Hareketi’nin Amaçları”, Çeviri:Murat Aygen, Liberal Düşünce Sayı 24, Güz 2001.

**GIDDENS Anthony; Elimizden Kaçıp Giden Dünya,** Çeviri: Osman Akınhay, Alfa Yayınları, 2000, İstanbul.

**GIDDENS Anthony; Modernliğin Sonuçları,** Çeviri: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, 1994, İstanbul.

**GIDDENS Anthony; Ulus-Devlet ve Şiddet,** Çeviri: Cumhur Atay, Devin Yayınları, 2005, İstanbul.

**GIEBERNAU Montserrat;** “Ulusalçılığın Siyasal Karakteri, Çeviri: Neşe Nur Domaniç, Türkiye Günlüğü, sayı 50, Mart-Nisan 1998.

**GILLS Barry / RACOMORA Joel / WILSON Richard;** “Düşük Yoğunluklu Demokrasi”, Çeviri: Ahmet Fethi, (b.y: Düşük Yoğunluklu Demokrasi, Der: Samir Amin vd.), Alan Yayıncılık, 1995, İstanbul.

**GIRARDET Raoul; Milliyetçilik,** Çeviri: Yıldızhan Yayla, Köprü Yayınevi, 1967, İstanbul.

**GÖNENÇ Levent;** “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyet Problemi”, AÜHF Dergisi, (Ayrı Bası), Cilt 50, Sayı 1, 2001.

**GRAMSCI Antonio; Hapishane Defterleri,** Çeviri: Kenan Somer, Onur Yayınları, 1986, İstanbul.

**GREEN Thomas Hill;** “Siyasal Boyun Eğme Yükümünün İlkeleri Üzerine Dersler’den Seçme Parçalar”, Çeviri: Oğuz Onaran, (b.y: Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi-III, Der: Mete Tunçay), AÜSBF Yayını, 1969, Ankara.

**GÜRBÜZ Ahmet; Hukuk ve Meşruluk: Evrensel Erdem Üzerine Bir Deneme,** Beta Yayınları, 1998, İstanbul.

**HABERMAS Jürgen; Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti,** Çeviri: Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, 2002, İstanbul.

**HABERMAS Jürgen; Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları”,** Çeviri: Tanıl Bora, Birikim, Sayı 118, 1998.

**HABERMAS Jürgen; “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak,** Çeviri: İlknur Aka, YKY, 2002, İstanbul.

**HABERMAS Jürgen; “Postmoderniteye Giriş: Bir Dönüm Noktası Olarak Nietzsche”,** Çeviri: Mehmet Küçük, (b.y: Modernite Versus Postmodernite, Der: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, 1994, Ankara.

**HABERMAS Jürgen; “Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denek Taşı. Almanya’da Otoriter Legalizm Karşıtlığı”,** Çeviri: Yakup Coşar, (b.y: Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik, y.h: Ender Ateşman), Ayrıntı Yayınları, 1997, İstanbul.

**HABERMAS Jürgen; “The Globalization’s Valley of Tears,**  
[http://www.npq.org/archieve/2000\\_fall/globalization.html](http://www.npq.org/archieve/2000_fall/globalization.html)

**HABERMAS Jürgen; Ulus-Devlet: 20. Yüzyıldan Ders Çıkarmak”,** İdea-Politika, Sayı: 2000/07, 2000.

**HALE J. R.; “Machiavelli ve Bağımsız Devlet”,** Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul.

**HALL John A. / IKENBERRY John; Devlet,** Çeviri: Yeşeren Olgu Alibeygil/Murat Şipal, Doruk Yayınları, 2000, Ankara.

**HALL Stuart / HELD David; “Yurttaşlar ve Yurttaşlık”,** Çeviri: Abdullah Yılmaz, (b.y: Yeni Zamanlar, Der: Stuart Hall/Martin Jacques), Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul



**HAYEK Friedrich A.; Kanun, Yasama ve Özgürlük**, Çeviri: Atilla Yayla, TİB Yayınları, 1994, Ankara.

**HAYEK Friedrich A.;** “Liberal Bir Devletin Anayasası”, Çeviri: Mustafa Erdoğan, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara.

**HEGEL G.W.F.; Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çeviri: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, 1991, İstanbul.

**HELD David;** “Ulus-Devletin Çöküşü”, Çeviri: Abdullah Yılmaz, (b.y: Yeni Zamanlar, Der: Stuart Hall/Martin Jacques), Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul.

**HEYWOOD Andrew; Siyaset**, Çeviri: Bekir Berat Özipek/Bican Şahin vd., Liberte Yayınları, 2006, Ankara.

**HIPPLER Jochen;** “Ulus İnşası”, Çeviri: Algan Sezgintüredi/Burhan Şayli, (b.y: Ulus İnşası- Editör: Jochen Hippler), Versus Kitap, 2007, İstanbul.

**HIRSCH Ernst;** “İktidar ve Hukuk”, Çeviri: Hayrettin Ökçesiz, HFSA, Sayı 1, Alkım Yayınevi, 1997, İstanbul.

**HIRSCH Ernst; Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri**, AÜ Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayını, 1996, Ankara.

**HOBBS Thomas; Leviathan**, Çeviri: Semih Lim, YKY, 1992, İstanbul.

**HOBSBAWM Eric J.; 1870’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik/ Program, Mit, Gerçeklik**, Çeviri: Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1995, İstanbul.

**HOBSBAWM Eric J.; Sanayi ve İmparatorluk**, Çeviri: Abdullah Ersoy, Dost Yayınları, 2003, Ankara.

**HÖFFE Otfried;** “Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır: Tabii Adaletin İkilemi”, Çeviri: Özgür Türesay, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara.

**HUBERMAN Leo; Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, Çeviri: Murat Belge, İletişim Yayınları, 1991, İstanbul.

**HUNTINGTON Samuel P.;** “Medeniyetler Çatışması mı?”, Çeviri: Mustafa Çalık, (b.y: Medeniyetler Çatışması – Derleyen: Murat Yılmaz), Vadi Yayınları, 2000, Ankara.

**HUNTINGTON Samuel P.;** **Political Order in Changing Societies**, Yale University Press, 1968, London.

**INTERNATIONAL ENCYCLOPEDIA OF THE SOCIAL SCIENSES;**  
Ed: David L. Sills, The Macmillan Company & The Free Pres, 1968, Vol. 8.

**JAFFRELOT Christophe;** “Bazı Ulus Teorileri”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998.

**KARAKAŞ Mehmet;** **Türk Ulusçuluğunun İnşası**, Vadi Yayınları, 2000, Ankara.

**KAPANİ Münci;** **Politika Bilimine Giriş**, Bilgi Yayınevi, 1989, Ankara.

**KAPTANOĞLU Cem;** “Panapticondan F Tipine Tecrit, Birikim, Sayı 136, Ağustos 2000.

**KAZGAN Gülten;** **Küreselleşme ve Ulus Devlet**, İBÜ Yayınları, 2000, İstanbul.

**KEETLE Donald F.;** The Transformation of Governance: Globalization, Devolution and The Role of Government”, Public Administration Review, Nov/Dec 2000, Washington, <http://www.proquest.umi.com>

**KETTLER David;** “İdeoloji”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I.Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara.

**KEYMAN E. Fuat;** “Globalleşme Söylemleri, Özgürlük Sorunsalı ve Türkiye”, (b.y: Liberalizm Devlet Hegemonya, Der: E. Fuat Keyman), Everest Yayınları 2002, İstanbul.

**KEYMAN E. Fuat;** “Küreselleşme, Modernite ve Devlet Sorunu”, (b.y: Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye: Siyaset Küreselleşiyor mu?, Ed: M.C. Yalçın), Aydoğan Matbaacılık, 2000, İstanbul.

**KILINÇ Ramazan;** “Egemenliğin Dönüşümü Olarak Küreselleşme”, Liberal Düşünce, Sayı 25-26, Kış-Bahar 2002.

**KOÇDEMİR Kadir;** Jürgen Habermas ve Toplum Teorisi, Türkiye Günlüğü, Sayı 54, Şubat 1999.

**KOÇDEMİR Kadir;** Milli Devlet ve Küreselleşme, Ötüken Yayınları, 2004, İstanbul.

**KOÇDEMİR Kadir;** “Milli Devlete (ve Siyasete) Veda mı?”, Türkiye Günlüğü, Sayı 59, Şubat 2000.

**KOLAKOWSKI Lezsek;** “Totalitarizm ve Yalan”, Çeviri: Aydın Yalçın, (b.y: Sosyal & Siyasal Teori – y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara.

**KÖKER Levent;** Demokrasi Üzerine Yazılar, İmge Kitapevi, 1992, Ankara.

**KUKATHAS Chandran;** “Liberal Bir Toplum İlliberal Unsurlara Müsamaha Gösterebilir mi?”, Çeviri: Özlem Çağlar Yılmaz, Liberal Düşünce, Sayı 30-31, Bahar-Yaz 2003.

**KYMLICKA Will;** Çokkültürlü Yurttaşlık/Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Çeviri: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998, İstanbul.

**LACLAU Ernesto;** “Post-Marksizm, Küreselleşme, Evrensellik ve Etik”, Birikim, Sayı 158, Haziran 2002.

**LACOSTE Yves;** “Ulus ve Demokrasi: Doğal Bir Çift mi?”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul

**LARRERE Catherine;** “Jean-Jacques Rousseau”, Çeviri: Emel Ergün, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul.

**LECA Jean;** “Neden Söz Ediyoruz?”, Çeviri: Siren İdemen, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul.

**LIPSON Leslie;** Demokratik Uygarlık, Çeviri: Haldun Gülalp/Türker Alkan, TİB Yayınları, 1984, Ankara.

**LIVELY Jack;** “Sanayi Toplumu”, Çeviri: Bülent/Peker Nevzat Kırac, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller, vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara.

**LLACH Lucas;** “Engelleri Ortadan Kaldırım: Hakiki Bir Küresel Dünyaya Doğru”, Çeviri: Caner Erkan, Liberal Düşünce, Sayı 25-26, Kış-Bahar 2002.

**LOCKE John; Hükümet Üzerine İkinci İnceleme,** Çeviri: Fahri Bakırcı, Babil Yayıncılık, 2004, Ankara.

**LOURAU René; Bilinçaltında Devlet,** Çeviri: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul.

**LÖWY Michael;** “Ulus-Devlet, Milliyetçilik, Küreselleşme, Enternasyonalizm”, Çeviri: Asena Günal, Birikim, Sayı 156, Nisan 2002.

**LYOTARD Jean François;** “Ötekinin Hakları”; Çeviri: Zühtü Arslan, Liberal Düşünce, Sayı 14, Bahar 1999.

**MACHİAVELLİ; Hükümdar,** Çeviri: Mehmet Özay, Şule Yayınları, 1998, İstanbul.

**MAHÇUPYAN Etyen;** İdeolojiler ve Modernite, Yol Yayınları, 1996, İstanbul.

**MAIRET Gerard;** “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Doğuşu”, Çeviri: Cemal Bali Akal, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara.

**MALHERBE Michael;** “Thomas Hobbes”, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul.

**MANHEİM Karl; İdeoloji ve Ütopya,** Çeviri: Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, 2002, Ankara.

**MANIN Bernard;** “On Legitimacy and Political Deliberation”, Political Theory, Volume 15, No 3, August 1987.

**MARDİN Şerif; İdeoloji,** Turhan Kitapevi, 1982, Ankara.

**MARSHALL T. H.;** “Yurttaşlık ve Sosyal Sınıf”, Çeviri: Burcu Yakut Çakar- Utku Barış Balaban, (b.y: Sosyal Politika Yazıları, Der: Ayşe Buğra-Çağlar Keyder), İletişim Yayınları, 2006, İstanbul.

**MARX Karl / ENGELS Friedrich;** “Komünist Parti Manifestosu”, Çeviri: Muzaffer Ardos, (b.y: Komünist Manifestonun Doğuşu – Dirk J. Struik), Sol Yayınları, 1976, Ankara.

**MARX Karl; Felsefenin Sefaleti,** Çeviri: A. Kardam, Sol Yayınları, İstanbul.

**MERKL Peter H.; Political Continuty and Change,** Harper & Row Publishers, 1972, New York.

**MILLER David;** “Siyaset”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**MILLER David;** “Anarşizm”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I.Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**MINOUGE Kenneth R.; Siyaset ve Despotizm,** Çeviri: Ünal Gündoğan, Liberte Yayınları, 2002, Ankara.

**MINOGUE Kenneth R.;** “Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik”, Çeviri: Kollektif, (b.y: Siyasi Düşünce Tarihi, Editör: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul.

**MOGGACH Douglas;** “Egemenlik Kavramları: Devlet, Ekonomi ve Kültür Üzerine Tarihsel Yansımalar”, (b.y: Devlet Liberalizm Hegemonya, Der: E. Fuat Keyman), Everest Yayınları, 2002, İstanbul.

**MORIN Edgar; Avrupa’yı Düşünmek,** Çeviri: Şirin Tekeli, Afa Yayınları, 1995, İstanbul.

**NORBERG Johan; Küresel Kapitalizmi Savunmak,** Çeviri: Mustafa Acar/Metin Toprak vd., Liberte Yayınları, 2003, Ankara.

**OKTAY Cemil; Siyaset Bilimi İncelemeleri,** Alfa Yayınları, 2003, İstanbul.

**OOMEN T. K.; Citizenship, Nationality and Ethnicity**, Polity Press, 1997, Cambridge.

**OPPONHEİMER Franz**; Devlet, Çeviri: A. Şenel/Y. Sabuncu, Kaynak Yayınları, 1984, İstanbul.

**OXFORD WORDPOWER DICTIONARY**; Edited by: Sally Wehmeier, Oxford University Press, 1997, Oxford.

**ÖKÇESİZ Hayrettin**; Sivil İtaatsizlik, Afa Yayınları, 1996, İstanbul.

**ÖZBİLGEN Tarık**; Hukukta Meşruiyet Meselesi Üzerine Bir Deneme, Anıl Matbaası, 1960, İstanbul.

**ÖZDEK Yasemin**; “Küreselleşme Sürecinde Ceza Politikalarındaki Dönüşümler, Amme İdaresi Dergisi, Sayı 33/34, Aralık 2000.

**ÖZİPEK Bekir Berat**; “Devlet”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara.

**ÖZKAZANÇ Alev**; “Refah Devletinden Yeni Sağa: Siyasi İktidar Tarzında Dönüşümler”, Mürekkep, Sayı 7, 1997.

**PAREKH Bhikhu**; “Liberal Demokrasinin Nevi Şahsına Münhasırlığı”, Çeviri: Erdem Türkgözü, Birikim, Sayı 173, Eylül 2003.

**PIERSON Christopher**; Modern Devlet, Çeviri: Dilek Hattatoğlu, Çivi yazıları, 2000, İstanbul.

**PLAMENATZ John**; The English Utilitarains, Basil Blackwell, 1949, Oxford.

**PLANT R.**; Modern Political Thought, 1991, Oxford.

**POGGi Gianfranco**; Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım; Çeviri: Şule Kut /Binnaz Toprak, İBÜ Yayını, 2005, İstanbul.

**POULANTZAS Nicos**; Faşizm ve Diktatörlük, Çeviri: Ahmet İnel, İletişim Yayınları, 2004, İstanbul.

**PYE Lucion W.**; “Armies in The Process of Political Modernization”, (b.y: The Role of The Military in Underdeveloped Countries, Der: John J. Johnson), Princeton University Press, 1962, Princeton.

**RAND Ayn;** “İnsan(ın) Hakları”, Çeviri: Atilla Yayla, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara

**RAYNAUD Philippe;** “John Locke”, Çeviri: Necmettin Kamil Sevil, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul.

**RAZ Joseph;** “Liberalism, Autonomy and The Politic of Neutral Concern, Midwest Studies in Philosophy, 7, 1982.

**RENAN Ernest;** “Millet Nedir?”, (b.y: Nutuklar ve Konferanslar), Çeviri: Ziya İhsan, MEB Yayınları, 1946, İstanbul.

**ROBERTSON Roland;** “Glokalleşme: Zaman-Mekân ve Homojenlik-Heterojenlik, (b.y: Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm, Der: Abdullah Topçuoğlu/Yasin Aktay), Vadi Yayınları, 1996, Ankara.

**ROBERTSON Roland; Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür,** Çeviri: Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, Ankara.

**ROUSSEAU Jean Jacques; İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,** Çeviri: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, 1990, İstanbul.

**ROUSSEAU Jean Jacques; Toplum Sözleşmesi,** Çeviri: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, 1999, Ankara.

**RUNKLE Gerald; A History of Western Political Theory,** The Ronald Press Company, 1968, New York.

**RUSSEL Betrand; History of Western Philosophical Thought,** Published by Simon and Schuster, 1948, New York.

**RUSTOW Dankwart A.;** “The Military: Turkey”, (b.y: Political Modernization in Japan and Turkey, Der: Robert E. Ward/Dankwart A. Rustow), Princeton University Press, 1964, Princeton.

**RYAN Alan;** “Yurttaşlık”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırac, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1995, Ankara

**RYDER;Andrew** “Anti-Globalisation: Bad Wine in New Bottles?”, Economic Affairs, September 2003, Institute of Economic Affairs, Publishing by Blackwell Publishing, Oxford.

**SABINE George; Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çeviri: Özer Ozankaya, Cem Kültür Yayınları, 1997, İstanbul.

**SANCAR Mithat; “Devlet Aklı” Kıskaçında Hukuk Devleti**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

**SANCAR Mithat; “Global Sivil Toplum mu?”**, Birikim, Sayı 130, Şubat 2000.

**SANCAR Mithat; “Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti”**, Doğu Batı, Yıl 4, Sayı 13, Kasım-Aralık-Ocak 2000–2001.

**SANTAMARIA Yves; “Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi”**, Çeviri: Siren İdemem, (b.y: Uluslar ve Milliyetçilikler, Haz: Jean Leca), Metis Yayınları, 1998, İstanbul.

**SARIBAY Ali Yaşar; Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji**, Alfa Yayınları, 2000, İstanbul.

**SARITAŞ İbrahim; Küreselleşme**, (b.y: Feodaliteden Küreselleşmeye, Editör: Tevfik Erdem), Lotus Yayınları, 2006, Ankara.

**SARITAŞ İbrahim; Sosyal Demokrasi Geçmişten Günümüze**, Orion Yayınları, 1996, Ankara.

**SARTORİ Giovanni; Demokrasi Kuramı**, Çeviri: Deniz Baykal, Siyasi İlimler Türk Derneği Yayını, Tarihsiz, Ankara.

**SCHMITT Carl; “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”**, Çeviri: Bertil Emrah Oder, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara.

**SCHMITTER P.C. / KARL T.L.**, “Demokrasi Nedir, Ne Değildir?”, Çeviri: Levent Gönenç, (b.y: Sosyal&Siyasal Teori, y.h: Atilla Yayla), Siyasal Kitapevi, 1993, Ankara.



**SCHNAPPER Dominique; Yurttaşlar Cemaati Modern Ulus Fikrine Dair**, Çeviri: Özlem Okur, Kesit Yayıncılık, 1995, İstanbul.

**SCHNAPPER Dominique; Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki**, Çeviri: Ayşegül Sönmezay, İBÜ Yayınları, 2005, İstanbul

**SCHULZE Hagen; Avrupa’da Ulus ve Devlet**, Çeviri: Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, 2005, Ankara.

**SELÇUK Sami; “Türkiye İçin Yeni ve Meşru Bir Anayasa Zorunludur”**, Demokrasi Platformu, Sayı 1, Kış 2005.

**SEN Amartya; “Ten Theses On Globalization”**, [www.npq.org/archieve/2001\\_fall/ten\\_theses.html](http://www.npq.org/archieve/2001_fall/ten_theses.html)

**SEZER Duygu B.; “Uluslararası İlişkilerde Hukuk ve Gerçek: Kavramsal Bir Çözümleme”**, (b.y: İnsan Hakları ve Güvenlik), TBB Yayını, 2001, Ankara

**SHILS, Edward; “The Military In The Political Development of The New States”**, (b.y: The Role of The Military In Underdeveloped Countries, Der: John J. Johnson), Princeton University Press, 1962, Princeton.

**SMITH Anthony D.; Milli Kimlik**, Çeviri: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2004, İstanbul.

**SMITH Anthony D.; Ulusların Etnik Kökeni**, Çeviri: Sonay Bayramoğlu/Hülya Kendir, Dost Yayınları, 2002, Ankara

**SMITH G. W.; “Siyasal Yükümlülük”**, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**SPITZ Jean Fabien; “Doğal Durum ve Toplum Sözleşmesi”**, Çeviri: İsmail Yerguz, (b.y: Siyaset Felsefesi Sözlüğü, y.h: Philippe Raynaud/Stéphane Rials), İletişim Yayınları, 2003, İstanbul.

**STAMMLER Rudolf, The Theory of Justice**, Augustus M. Kelley Publishers– Rothman Reprints Inc, 1969, New York/New Jersey, 1969.

**STRAUSS Leo; “Tabii Hak ve Tarih”**, Çeviri: Ozan Erözden, (b.y: Devlet Kuramı, Derleyen: Cemal Bali Akal), Dost Yayınları, 2000, Ankara.

**ŞAYLAN Gencay; Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, İmge Kitapevi, 2003, Ankara.

**TAMELLO Lyndall Lorna;** “Adaletin Özü Olarak Eşitlik”, Çeviri: Murat Önderman, (b.y: HFSA-1, Haz: Hayrettin Ökçesiz), Alkım Yayınları, 1997, İstanbul.

**TANNEBAUM Donald G. / SCHULTZ David; Siyasi Düşünce Tarihi**, Çeviri: Fatih Demirci, Adres Yayınları, 2005, Ankara.

**THE ONLINE ETYMONLINE DICTIONARY,**

<http://www.etymonline.com/index.php?search=Legitimate&searchmode=none>.

**THOMSON David;** “Rousseau ve Genel İrade”, Çeviri: Kolektif, b.y: (Siyasi Düşünce Tarihi, y.h: David Thomson), Şule Yayınları, 2000, İstanbul.

**TILLY Charles; Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu**, Çeviri: Kudret Emiroğlu, İmge Kitapevi, 2001, Ankara.

**TİMUR Taner; Küreselleşme ve Demokrasi Krizi**, İmge Kitapevi, 2000, Ankara.

**TOMLINSON John; Küreselleşme ve Kültür**, Çeviri: Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, 2004, İstanbul.

**TOPRAK Metin / DEMİR Ömer;** “Özgürlük, Ekonomik Gelişme ve Küreselleşme, Liberal Düşünce, Sayı 25–26, Kış-Bahar 2002.

**TOURAINÉ Alain; Demokrasi Nedir?**, Çeviri: Olcay Kunal, YKY, 2004, İstanbul.

**TOURAINÉ Alain; Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz**, Çeviri: Olcay Kunal, YKY, 2002, İstanbul.

**TUCK Richard;** “Thomas Hobbes”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kıracı, (b.y: Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), I. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**TÜRK Bahadır;** “İdeoloji”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz’er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara.

**TÜRKÇE SÖZLÜK;** TDK Yayını, Ankara, 1982.

**TÜRKÖNE Mümtaz'er;** “Siyaset Nedir?”, (b.y: Siyaset, Editör: Mümtaz'er Türköne), Lotus Yayınları, 2005, Ankara.

**ÜSTEL Füsün;** **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Dost Yayınları, 1999, Ankara.

**ÜŞÜR İşaya;** “Kamuculuk mu, Devletçilik mi?”, Toplum ve Hekim Dergisi, Cilt 16, Sayı 5 Eylül-Ekim 2001.

**WALDRON Jeremy;** “John Locke”, Çeviri: Bülent Peker/Nevzat Kırac, (b.y: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, y.h: David Miller vd.), II. Cilt, Ümit Yayıncılık, 1994, Ankara.

**WALLERSTEIN Immanuel;** “Culture as The Ideological Battleground of The Modern World System”, Theory, Culture and Society, Vol. 7, No. 2-3, 1990.

**WALLERSTEIN Immanuel;** **Bildiğimiz Dünyanın Sonu**, Çeviri: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2003, İstanbul.

**WALLERSTEIN Immanuel;** **Liberalizmden Sonra**, Çeviri: Erol Öz, Metis Yayınları, 1998, İstanbul.

**WEBER Max;** **Sosyoloji Yazıları**, Çeviri: Taha Parla, İletişim Yayınları, 2002, İstanbul.

**WIKIPEDIA-THE FREE ENCYCLOPEDIA;**

[http://en.wikipedia.org/wiki/Legitimacy\\_\(political\\_science\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Legitimacy_(political_science))

**YAYLA Atilla;** **Liberal Bakışlar**, Turhan Kitapevi, 1993, Ankara.

**YAYLA Atilla;** **Liberalizm**, Turhan Kitapevi, 1992, Ankara

**YAYLA Atilla;** **Siyaset Teorisine Giriş**, Liberte Yayınları, 2003, Ankara.

**YAYLA Atilla;** **Siyasi Düşünceler Sözlüğü**, Adres Yayınları, 2005, Ankara.

**YEĞEN Mesut;** “Türkiye Solu ve Kürt Sorunu: Bugün Değilse Ne Zaman?”, Birikim, Sayı 134–135, Haziran Temmuz 2000.

**YILMAZ Aytakin;** **Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar**, Vadi Yayınları, 1996, Ankara.

**YOUNG Iris Marion;** “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde, (b.y: Demokrasi ve Farklılık, Derleyen: Şeyla Benhabib), WALD Yayınları, Demokrasi Kitaplığı, 1998.

**YÜRÜŞEN Melih; Çeşitlilikten Özgürlüğe: Çokkültürlülük ve Liberalizm,** LDT Yayınları, 1998, Ankara.

**ZARARSIZ Mehmet E.;** “Devlet Egemenliği Kavramı ve İnsan Haklarının Korunması”, Liberal Düşünce, Sayı 12, Güz 1998.