



# SIYASİ BELLEĞİN TAHRİFİ VE MİLLİYETÇİ SIYASET

PROF. DR. NADİM MACİT\*

## Giriş

Siyasi geleneğimiz, tarihî tecrübe içerisinde oluşan siyasi akılla tarihî ufkun buluşmasından teşekkül eden hamleciliği temsil eder. Bu yönüyle gelenekçilik millî ruha dayanır. Çünkü kültür, dünyayı algılamak, ifade etmek, amelî hayata taşımak ve manayı müşahhas (sanat ve estetik) hâle getirmek gibi unsurların tümünü içeren nazari ve amelî akıldır. Bu nedenle tarihî değişimin gereği olarak siyasi aklın yenilenmesi millî ruhun damgasını taşır. Bir milletin varlığa ve hayata yüklediği anlamın boyutu somut kültürel eserlerde, hamleciliği ise tarih içinde kurduğu devletlerde ve geliştirdiği sistemlerde/modellerde görülür. Tarih hem dilin ve kültürün hem de siyasi mefkûrenin ve egemenliğin somut aynasıdır. Aynalar yalan söylemez. Türk milletinin tarih içindeki etkinliğini ve oynadığı rolü görmek isteyen bu aynaya bakması yeterlidir.

Siyasi aklın girişi bilgiyle başlar. Göktürk Yazıtları'nda bütün felaketlerin arkasında ve önünde bilgisizliğin/cehaletin yattığı açıkça belirtilir. Bilgi, inanç ve değerlere eşlik ettiği kadar, gözlem ve tecrübenin verilerine de dayanır. Sadece bilmek yetmez, aynı zamanda bilgiyi gereği gibi ve amacına uygun olarak kullanmak esastır. Bu açıdan baktığımızda diyebiliriz ki Türk toplumu aynı zamanda pratik toplumdur. Bütün bunları anlamlı kılan toplumun ve devletin çıkarıdır. Dolayısıyla Türk kültüründe siyasetin ana konusu, hem milleti oluşturan fertle-

\* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi.

rin ilişki düzenini hem milletin kimliğini ve toplumsal rolleri belirleyen kültürün ve kültüre gömülü tasavvur biçimlerinin oluşturduğu sınırlar çerçevesinde millete ve onun örgütlenmiş biçimi olan devlete hizmettir.

Hür millet, bağımsız devlet ideali siyasi aklın ana omurgasını oluşturur. Çünkü devlet, bir arada yaşamının içtimai, ahlaki ve hukuki sonucudur. “Kötü kanunlarla devlet idare edilmez.” vurgusu birlikte yaşama iradesini teminat altına alır. Millet hâlinde yaşamının amacı, diğer milletlere karşı ortak menfaatleri korumak olduğu gibi aynı zamanda ortak inanışları, hayat tarzını, âdet, fikir, bilinç ve iradeyi devam ettirmektir. “Siyasi bir örgütlenmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan devlet”<sup>1</sup> özü itibarıyla iktidar-toplum ilişkisine dayanır. Bu ilişkiyi tanımlayan esaslar ve yöntemler ise idarenin şeklini belirtir. Esasen içtimai hare-

Eğer milliyetçi siyaset, sosyal zamanı ve kültürel değişimi dikkate almazsa kısa zamanda dar, kapalı ve lafızcı unsurları kapsayan bir entegrizme dönüşür.

ketler toplumun yapısını tanımladığı gibi iktidarın niteliğini de tanımlar. Tarihî ufkun etkinlik alanına göre idarenin şekli değişse de bir kültürün *dünya kurma* etkinliğini sağlayan kurucu ilkeler değişmez. Dolayısıyla siyaset, millîlik vasfını kültürel akıldan alır. Eğer milliyetçi siyaset, sosyal zamanı ve kültürel değişimi dikkate almazsa kısa zamanda dar, kapalı ve lafızcı unsurları kapsayan bir entegrizme dönüşür. Kendi içine kapanan her siyasi kültür, değişen hayatın problemleri karşısında duygusal ve tepkisel sığınmalara, uydurma bahane ve gerekçelere kapı açar. Toplumsal değişimi engeller. Bu nedenle bir kültürün içinden düşünmek, diğer kültürel evrenleri ve hayat biçimlerini algılama ve dile getirmeye açık olursa bir anlam ifade eder. Çünkü bir kültür, farklı bir kültürle yüzleşip bağlamına geri dönerse medeniyetin temeli olabilir.

Kültürel akla uygun düşen, çağın ufkuyla buluşan, imtiyaz türlerine karşı tavır alan, hukuku ve hakça paylaşımı siyasetin temeli gören bir anlayış toplumla buluşur. Eğer buluşmuyorsa bunun üç sebebi vardır: **a)** Siyasi hareket belirtilen unsurlar bağlamında toplumu ikna edememiştir. Yani bir güvensizlik söz konusudur. **b)** Siyaset tekelleşen sermayenin ve kitle iletişim araçlarının etki alanına girerek milletin kültürel aklını, siyasi algısını çarpıtmıştır. **c)** Siyasi bir kriz ya da toplumsal bir bunalım yaşanmaktadır. Bu durumu aşma konusunda siyasi hareketin çözüm önerilerinde belirsizlik söz konusudur. Bunu tespit etmenin iki yolu bulunmaktadır: **a)** Siyasi aklı ve çağın siyasi ufkunu oluşturan unsurlarla siyasi hareketin söylemi arasındaki uyum ve farklılaşmayı tespit etmek, **b)** Topluma ve çağa özgü meseleleri anlama ve çözüme ka-

vuşturma noktasında ileri sürülen görüşlerin ve çözüm önerilerinin ne ölçüde geçerli olduğunu ortaya koymaktır.

1990 sonrasında ideolojik kapanmaların ardından, liberal-kapitalist sistemin izdivacından mütevellit yeni birey ve iktidar tipi ortaya çıkmıştır. Üretilen bu siyasi söylem ve iktidar tipi Türk milletini tarihî ufkundan ve siyasi hedeflerinden koparmaktadır. Böyle bir algının/insan ve iktidar tipinin etkin olduğu bir ortamda milliyetçi siyasi söylemin bu durumu yapı-sökümüne uğratması ve bunu aşarak toplumla buluşan bir siyasi seçenek oluşturması gerekmektedir.

Tam bu noktada cevaplandırılması gereken iki soru karşımıza çıkmaktadır:

a) Fiilî olarak varlığını sürdüren siyasi algı birbiriyle bağdaşması mümkün olmayan kavramlara, siyasi geleneğin diline ve çağın siyasi ufkunu oluşturan görüşlere uymamaktadır. Böyle muharref/yapay bir siyasi algının üretilmesinin sebepleri nelerdir? b) Türk kültürünün içinde teşekkül eden siyasi akılla, çağın ufkunu yansıtan siyasi söylem, keza milliyetçi siyasetin ufkuyla toplumun ufku arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Zikredilen iki soruya dayalı olarak fikrî bir değerlendirme yapıp, geçerli ve uygulanabilir çıkarımlarda bulunmak için hem dünya tasavvuru ve siyasi algı hem de milliyetçi siyasi söylemin niteliği, kullandığı araçlar ve izlediği yöntemler açısından çözümlenme yapmak önem arz etmektedir.

### I. Siyasi Gelenek: Bellek ve Kimlik

Türk kültürünün içinde oluşan siyasi akıllı temel aldığımızda karşımıza çıkan ilk esas, “hür millet ve bağımsız devlet olma iradesi”dir. “Hür ve bağımsız olma” kaydı, Türk devlet geleneğinin her safhasında görülür. Hür millet ve bağımsız devlet ideali, siyasi belleğin ve kimliğin temel göstergesidir. Diğer esaslar bunun üzerine inşa edilir. Göktürk Yazıtları’nın tümünden çıkardığımız esaslar şunlardır: İşiten ve anlayan bir toplum olmak, düşmanlara karşı basiretli olmak, sonsuza kadar devlet sahibi olup hükmetmek, yoksul ve fakir halkı derleyip toplamak, güven vermek ve güven içinde olmak, devleti yönetmek için yasalar düzenlemek, hataların sebebi olan bilgisizliği aşmak, toplumu müreffeh kılmak için ekonomik değer üretmek ve paylaşmak, çalışıp çabalayıp toplumun birliğini sağlamak, insanlara eza ve cefa etmemek.<sup>2</sup> Kadim dönemde militleşmenin sosyal zaman ve mekânını dik-kate aldığımızda zikredilen esaslar, Türk milletinin siyasi ufkunu anlamak ve siyasi algısının muhtevasını görmek açısından son derece önemlidir.

Türk kültürünün içinde oluşan siyasi akıllı temel aldığımızda karşımıza çıkan ilk esas, “hür millet ve bağımsız devlet olma iradesi”dir. “Hür ve bağımsız olma” kaydı, Türk devlet geleneğinin her safhasında görülür.

Belirtilen esaslar, İslam sonrası kültürel akılda imani bir boyut kazanmıştır. İslam'ın sunduğu kurucu esaslar (adalet, ehliyet, şura, biat, maslahat) "Türk hükümdarları ve bunların asabiyet sahibi olan toplulukları tarafından kurulan devletlerde uygulanmıştır."<sup>3</sup> Bunun yanında Türk siyasi geleneğinde hükümdarın siyasi-icrai otoritesini ifade eden örf-i sultani önemli rol oynamıştır. Örf-i sultani toplumun hayrı için dinin dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunlardır.<sup>4</sup> Siyasi otorite ve icra fikrini ifade eden örfün, Türk siyasi tarihinde oynadığı rol kendine özgüdür. Türklerin İslam anlayışını göstermesi açısından da önemli bir göstergedir. İslam'ın kurucu ilkeleriyle örf-i sultani, yani siyasi aklın buluşmasıyla inşa edilen siyasetin dayandığı esasları şöyle sıralayabiliriz: Bilgiye dayalı olarak fert ve dolayısıyla toplum inşa etmek, adaleti sağlamak, işleri ehline vermek, toplumun sorunlarını istişare yoluyla çözümlenmek, maddi tekelleşmeyi ortadan kaldırmak, sosyal dayanışmayı sağlamak, merhamet etmek, anlaşmalara bağlı kalmak, toplumun maslahatını gözetmek. Zikredilen esasların yorumu tarihî şartların oluşturduğu duruma, toplumun maslahatına göre yapılmıştır. Çağlar arası değişen dilin belirtilen esasları yorumlama da farklılık arz etmesi gayet doğaldır.

Siyaset kuramları ve gelenekler açısından ister teolojik kaynaklara isterse siyasetnamelere bakalım aynı hususları görürüz. Teolojik açıdan dinin korunması, hukukun uygulanması, ihtilafların çözümü, ordunun hazırlanması ve donatımı, malın ve canın korunması, diplomatik münasebetlerin gerçekleştirilmesi, dış saldırılarının önlenmesi ve benzeri hususların öne çıktığını görüyoruz. Siyasi otorite ve icranın hak ve hukuk çerçevesinde yürütülmesi<sup>5</sup> teo-politik bakışın ana çizgisini oluşturmaktadır. Türk siyasi geleneği içinde özel yeri olan Yusuf Has Hacib aynı hususları seslendirir: ...Ey hâkim, memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanunu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanun ile ülke genişler ve dünya düzene girer; zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur... Beyler gönüllerini temiz tutar ve kanunu tatbik ederlerse beylik bozulmaz, uzun müddet ayakta durur. Ey devletli hükümdar en kötüsü beylerin adının yalancıya çıkmasıdır. Beyin sözü doğru olmalı, tavır ve hareketi itimat telkin etmelidir ki halk ona inansın ve huzur içinde yaşasın...<sup>6</sup> "İşleri doğrulukla çözmek, insanlar arasında ayırım yapmamak, hak arayan kişinin işini uzatmamak, zulme uğrayan insanın hakkını iade etmek, kanun karşısında

Türk milleti,  
İslam coğrafyası  
içinde kültürel  
mirası ile  
modern siyasi  
düşünce  
arasında fikrî ve  
siyasi irtibat  
kurarak yeni bir  
model  
geliştirmiştir.

herkesi eşit tutmak, doğruluktan ayrılmamak<sup>7</sup> siyasi belleği ve kimliği oluşturan unsurlardır.

Türk siyasi tarihinin tahlilini yapan bilim adamlarının yönetimle ilgili tespit ettikleri esaslar şunlardır: **a)** Devlet hayatında geleneklere bağlılık. **b)** Gelenekçilikle ilericiğin bağdaşması: Hamlecilik. **c)** Devlet kadrolarının uzmanlardan oluşması ve halka açık olması. **d)** Yönetimde kararlılık ve memuriyetlerde uzun süre tutulmak. **e)** Danışma Kurumu, bilime ve bilim adamına saygı. **f)** Devlet hayatında fikriyata ve yeni gelişmelere önem vermek ve açık olmak. **g)** Fikrî ve amelî düzlemde disiplinli olmak.<sup>8</sup> Siyasetin nazari boyutundan daha çok bizzat amelî/uygulamalı yönüne ilişkin olarak belirlenen bu esaslar siyasi belleğin ve kimliğin muhtevası hakkında bilgi vermektedir. Belirtilen siyasi belleği hafife alarak “hür millet ve bağımsız devlet” idealini neredeyse devletsizliği savunan bir dille ulus ötesi duruma, gerçek demokrasiyi ise zihnin ve bedeninin uluslararası dolaşımına bağlayanlar meseleye Türk milletinin tarihinden ve kültüründen bakmamaktadırlar. Dolayısıyla alıntıladıkları ve savundukları görüşler sahte / muharref bir siyasi dil oluşturmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

Modernleşme kuramları açısından Batı dışı modernleşmenin en tipik misallerinden biri olan Türk modernleşmesi, özel bir yere sahiptir. Türk milleti, İslam coğrafyası içinde kültürel mirası ile modern siyasi düşünce arasında fikrî ve siyasi irtibat kurarak yeni bir model geliştirmiştir. Siyaset düşüncesi açısından bugün dünyanın birçok düşünce mahfilinde tartışılan bu modelin dayandığı esasları şöyle sıralayabiliriz: **a)**Hür millet ve bağımsız devlet, **b)** Millî bilinç ve milletleşmek, **c)** Çağdaşlaşmak, **d)** Bilimsel bilgiyi ve yöntemi öncelemek, **e)** Millî iradeyi esas almak, **f)** Hukukun üstünlüğünü benimsemek, **g)** İnanç ve fikir hürriyetini esas almak, **h)** Fikrî, siyasi ve ahlaki modernliğin gereği olan laikliği benimsemek.<sup>9</sup> Çağlar arası değişen “dil, ben’in ve dünyanın karşı karşıya geldiği veya daha çok bu ikisinin aslında birbirine aidiyetlerini ortaya vurdukları bir araçtır. Bir başka deyişle dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir. İnsanın bir şekilde dünyasının olması da ona bağlıdır.”<sup>10</sup> Bir kültürün içinde siyasi dilin farklı tarihî ufuklara yansıma biçiminde değişiklikler olabilir. Fakat bir kültüre ait olmanın gereği olan siyasi aklın vaziyet alış biçiminin mahiyetinde bir değişiklik olmaz.

İnsan ve dünya arasındaki ilişkiyi sağlayan dil, bir varlığa sahiptir. Dış dünyada bir varlığa sahip olduğu için bir millete ve kültüre aidiyet, “muhayyel” ifadesiyle karşılanamaz. Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması üzerine B. Anderson’un “Hayali Cemaatler”<sup>11</sup> tanımı, temel önermesi açısından sorunludur. Çünkü “Eğer her dil bir dünya görüşü ise bu dil, belirli bir tipte olduğu için değil, söylediği ve naklettiği şeyden dolayı dünya görüşü demektir.”<sup>12</sup> Siyasi algının hem dile dökülen hem de dil yoluyla ifade edilen / nakledilen varlığı kültürel ai-

diyety hayali olmaktan çıkarır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş esasları, özü itibarıyla tarihî tecrübenin çağın ufkunda yeniden okunuşundan başka bir şey değildir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti Devleti birilerinin ileri sürdüğü gibi bir kopuşun değil, bir felsefi, siyasi ve ahlaki inşanın sonucudur.

Yapılan araştırmalara göre günümüz Türkiye'sinde siyasi algıyı dindarlık, muhafazakârlık, milliyetçilik, Atatürkçülük ve laiklik gibi unsurlar oluşturmaktadır. Dindarlık olgusu şaşırtıcı biçimde ve oranlarda bütün seçmen kitlelerinde ortak bir özellik olarak öne çıkmaktadır.<sup>13</sup> Elbette ki belirtilen unsurlar arasında bir geçişlilik söz konusudur. Fakat bunların simgesel bir hüviyet kazandığı da bir gerçektir. Türk milletinin siyasi algısı bu çerçevede olduğu hâlde bir kimlik bunalımını aksettiren iktidarın ben-öteki ayrımını derinleştiren vurguları dikkat

Etnik ayrımcılık üzerine bindirilen ileri demokrasi vurgusu toplumu, kültürel belleğine ve ortak kimliğine karşı yabancılaştırmaktadır.

çekmektedir. Etnik ayrımcılık üzerine bindirilen ileri demokrasi vurgusu toplumu, kültürel belleğine ve ortak kimliğine karşı yabancılaştırmaktadır. Şu an itibarıyla Türkiye'nin en önemli sorunu, tarihî tecrübenin içinde çağın ufkuna taşınarak yorumlanan ve oluşturulan siyasi algının çarpıtılmasıdır. Millet hürriyeti ve devletin bağımsızlığı konusunda bazen liberallik bazen de İslam adına ileri sürülen görüşlerin, Türk milletinin siyasi belleğini ve kimliğini tahrif etmeye ve husumet oluşturmaya dönük olduğu giderek açığa çıkmaktadır.

Toplumsal algıyı yıpratın iki önemli amil söz konusudur: **Birincisi**, toplumsal değerlerin ideolojik biçimselliğe dönüştürülerek onun üzerinden geçinme ve yer edinme çabasıdır. **İkincisi**, demokrasinin gereği olan birey yerine dinî ve etnik cemaat-

leri merkeze alan ve bunun üzerinden federatif sisteme geçişi amaçlayan siyasi dilin kutsal değerler altında topluma yedirilmesi, yani sahte bir siyasi algının üretilmesidir. Böyle olmasına karşın siyasi algı üzerinde yapılan araştırmalar toplumun üretilmek istenen siyasi algının dışında "dinî değerler, temel hak ve özgürlükler, adil paylaşım gibi hususlarla" ilgilenmektedir. Çünkü siyasi algıyı yansıtan unsurların ideolojik dile dökülen boyutu halk tarafından yeterince kabul görmemektedir. Toplum aşırı, biçimsiz, tanımlayıcı ve cepheleştirici siyasi dile ilgi duymamaktadır. Ayrıca siyasi algının dayandığı unsurlarla siyasi tutum ve tercihler arasında önemli bir sapma söz konusudur. Olgu ve olayı ölçülebilir kıstaslar açısından değerlendirirsek Türk milletinin tekelleşmiş kitle iletişim araçları vasıtasıyla baskı altında tutulduğunu ve kara propaganda yoluyla yönlendirilmek istendiğini söyleyebiliriz. Böyle bir tablonun oluşmasında kitle

iletişim araçlarının ve sermayenin tekelleşmesi, hukukun siyasallaştırılması ve toplumun en hassas ve özel değeri olan İslam'ın siyasi cepheleşmenin aracı yapılması önemli rol oynamaktadır.

## II. Çağın Siyasi Ufku: Esaslar ve Yönelişler

İçinde bulunduğumuz çağ farklı dinî ve felsefi kanaatlere sahip olan insanların yan yana ve iç içe yaşadığı, karşılıklı olarak onaylanmamış felsefi, siyasi ve dinî tutumların buna eşlik ettiği bir toplum yapısına tanıklık etmektedir. Bu durum, daha önceki dönemlerde hiç olmadığı kadar hukuk devleti anlayışına ihtiyaç duymaktadır. Toplumun güvenliğini ve özgürlüklerini korumanın başka bir yolu yoktur. Akli ve hukuki esaslara dayalı olarak insan haklarının temelini teşkil eden konularda toplumsal uzlaşmayı sağlamak önem arz etmektedir. Fakat bu, kendi kültürel mirasını ve siyasi geleneğini yok sayarak liberal politik teorisinin amaçları ve doğasıyla ilgili olarak geliştirilen görüşleri alıntılama ve kopyalama yoluyla gerçekleştiremez. Muhafazakâr-liberal-İslamcı bir çerçevede böyle bir siyasi algı kalıbının üretildiği ve topluma sunulduğu bir gerçektir. Sunulan siyasi algı ile mevcut siyasi iktidarın uygulamaları arasında bağdaşması mümkün olmayan çelişkiler söz konusudur. Bu kadar kaba çelişkilerin varlığı/ daha doğrusu fiilî durumun söylemle çatışması, üzerinde düşünölmeye değer bir konudur.

Liberal siyasi düşüncenin yeni biçimi J. Rawls tarafından dile getirilir. Klasik liberalizmin yetersizliğini aşmak amacıyla geliştirdiği liberal adalet teorisi bu noktada dikkat çekmektedir. O, teorisinin başlangıcına *insanın doğasıyla ilgili bazı ahlaki ya da teleolojik iddialarla başlamamak gerektiği* fikrini yerleştirir. Ahlaki ve felsefi liberalizmi kapsamlı bir ideoloji gören J. Rawls, *değerlerden boşaltılmış* bir toplum inşa etmeyi<sup>14</sup> birlikte yaşamının mümkün formu olarak görür. Bu nedenle insan doğası ve ahlaki bir gerekçe üzerine kurulan klasik liberal öğretiyi eleştirir.<sup>15</sup> Ona göre ahlaki ve teleolojik iddialar siyasi eylemi ahlaki yetkilerin kaynağı hâline getirmiş, dinî bir motif taşımaya başlamıştır. Keza insanın mutluluğa ulaşması fikri, XIX. yüzyılda *yararcı etik* anlayışına dönüştürölmüştür. Öyleyse liberal siyasi öğreti *değerlerden boşaltılmış bir söylem geliştirmeli* ve *değerlerden soyutlanmış birey ve toplum inşa etmelidir*. Çağımızda birlikte yaşamının yolu budur. Klasik liberal siyasi teori insan doğasını veya birtakım ahlaki ilkeleri temele aldığı için<sup>16</sup> belli bir hayat tarzının iyiliğini sa-

İçinde bulunduğumuz çağ farklı dinî ve felsefi kanaatlere sahip olan insanların yan yana ve iç içe yaşadığı, karşılıklı olarak onaylanmamış felsefi, siyasi ve dinî tutumların buna eşlik ettiği bir toplum yapısına tanıklık etmektedir.

vunur ve onu bir hayat tarzı olarak benimsetmek ister. Çünkü böyle bir öğreti kapsamlı ahlaki öğretiler, her kapsamlı ahlaki öğretiler de iyi gördüğü hayat tarzını diğerine dayatır.

Modern dünya dil sisteminin siyasi boyutlarından birisini teşkil eden liberal siyasi öğretiler iki ana çizgiye eşlik eder: a) Yararcılık/hedonizm, b) Adalet ilkesi ya da Tanrı'nın insanları eşit ve özgür yarattığı düşüncesi üzerine kurulan insan hakları. Her iki ana çizgiyi temsil eden düşünürler, görüşlerinin temelinde özgürlüğe verdikleri önemin yer aldığını belirterek kişilerin bağımsızlığının her şeyin başında geldiğini belirtirler. Kişilerin kendi hayatlarıyla ilgili kararları özgür, eleştirel ve bağımsız bir şekilde kendilerinin verdiği görüşü üzerine kurulan *bireyin bağımsızlığı* ilkesi söz konusu teorisinin en cazip ancak en zayıf tarafıdır. Zira birey, toplumu biçimlendiren kültürel, tarihî ve dinî değerlerin etkisi altındadır. Üstelik modern toplumun her alanına sızan farklı türdeki iktidar biçimleri, bireyi ya biçimlendirir, yönlendirir ya da tanımlar ve deşifre eder.

Gerek *değer tarafsızlığı* gerekse *bireyin bağımsızlığı* ilkelerine dayalı olarak geliştirilen bir anlayış istese de belli bir hayat tarzının iyiliğini savunamaz. Bu ancak her bireyin kendi farklılığını koruyarak sınırsız ve hiçbir sorumluluğu gerektirmeyen, hiçbir kültürü ve değer dünyasını tanımayan,<sup>17</sup> sadece ekonomik hiyerarşinin istikrarlı bir şekilde işlemesini garanti altına alan, tüketimi artırmak için her türlü hazzın övgüsünü yapan bir anlayışla mümkündür. Gerçek demokrasinin bu olduğu şeklindeki tanımlama "birlikte yaşama erdemine zihni ve amelî düzlemdeki anarşizmi" karıştıran çarpık bir anlayışın ürünüdür. İslam adına ortaya çıkan kesimin izdivaca girdiği liberal anlayışın ülkemizdeki görüntüsü belirtilen düzeydedir. Muhafazakâr-liberal İslamcı kesimin değerleri altüst eden bir anlayışla yerel ve uluslararası sermayenin parçası hâline gelmesinin nedeni budur.

Cemaatçi grupların önüne konulan liberal ilkelerin anlamsızlığını dile getiren W. Kymlicka, şu yorumu yapmaktadır: Siyasi liberalizm her ne kadar cemaatçi grupların önüne liberal ilkeler ve liberal kurumlara ilişkin farklı bir görüş koysa da liberal ilkelerin ve kurumların kendilerinde önemli değişiklikler önermez. Çünkü siyasi liberalizm de temel özgürlüklere en az kapsamlı liberalizm kadar bağlıdır. Kaldı ki siyasi liberalizme kapsamlı liberal anlayış açısından bakıldığında, insanlara amaçlarını değiştirebilmeleri için belli biçimsel yasal hak-

Gerek değer tarafsızlığı gerekse bireyin bağımsızlığı ilkelerine dayalı olarak geliştirilen bir anlayış istese de belli bir hayat tarzının iyiliğini savunamaz.



lar sunmadığı, sadece bu hakların hayata geçirilmesi için fikrî, eğitsel ve hukuki şartlar sunduğu görülecektir.<sup>18</sup> Böyle bir söylemi liberal öğretinin parçası yapanlar teoriden hareket ettikleri zaman ikna etme güçleri artar fakat yaşantının politikasına bakıldığında karşımıza çıkan tablo her şeyin biçimsel olduğunu gösterir. Çünkü liberal öğreti millete değil, piyasayı ve sermayeyi elinde tutan seçkin zümreye dayanır. Bu nedenle W. Kymlicka, cemaatçi olan insanların kamusal hayatlarında neden liberal olmaları gerektiği konusunda tatmin edici bir açılımın yapılamadığını düşünür ve der ki cemaatçi gruplar için siyasi liberalizmi desteklemenin maliyeti hesaba katıldığında, liberalizmle ilgili örtüşen görüş birliğinin bir parçası olmaları,<sup>19</sup> onlar açısından külfetten başka bir şey değildir.

Vicdan özgürlüğü, hem J. Rawls, hem de cemaatçi düşünür olan M. Sandel tarafından değerli görülür. Fakat Rawls'un cemaatçilere sunduğu görüş, cemaatçilerin vicdan özgürlüğüne ilişkin taleplerini karşılayacak kapsamlı bir doktrin ortaya koymuş olmaktan ibarettir. Lakin J. Rawls, vicdan özgürlüğünden, *kişinin dinini akılcı olarak değiştirebilme özgürlüğünü ve benzeri şeyleri* anlarken, M. Sandel, vicdan özgürlüğünü kişinin amaçları peşinden gitme özgürlüğü olarak anlamaktadır.<sup>20</sup> İşte bu nedenle W. Kymlicka, Rawls'un cemaatçilere sunduğu modelin cemaatçiler için makul veya kabul edilebilir olmadığını belirtir. Zaten meselenin kırılma noktası burasıdır. Çünkü dinî-etnik cemaat için özgürlük, düşüncelerini gerçekleştirecek bir alanın açılmasıdır. Kendilerini hedeflerine ulaştıracak etkili ve verimli şartların oluşturulmasıdır. Böyle bir durumun parçası olanların derdi ne birey ne özgürlük ne de hukuktur. Nitekim ülkemizde hedeflerine ulaşmak için devletin kurumlarını taraftarlarının lehine kullanma eğilimi her türlü hakkı ihlal etmeye kapı açmış durumdadır.

Siyaset felsefesi alanında ortaya konulmuş eserlere bakıldığında, özgürlüğün doğasına ilişkin olabildiğince farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülür. Özgürlük kavramını tanımlamanın altında yatan güçlük, kavramın, farklı hayat tarzları, farklı ahlaki sistemler ve farklı benlik ve rasyonalite anlayışlarına sahip kişiler tarafından değişik şekillerde anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu güçlüğe rağmen, en genel olarak demokratik rejimlerde özgürlük, bireylerin eylemde bulunurken bir başkasının müdahalesine maruz kalmaması olarak tanımlanır.<sup>21</sup> Fakat burada karşımıza çıkan sorun, demokratik rejimlerde siyasi bir ideal olarak özgürlüğün nasıl telakki edildiği ve bundan ne anlaşıldığıdır.

Özgür eylem, gönüllü eylemdir. Tehditler ve çeşitli cibrî yollarla dayatılan bir eylem değildir. Diğer bir deyişle ferdî kararın ve tercihin ürünü olan bir eylemdir. Özgürlüğün gönüllü, zorlamaya dayalı olmayan eylem olarak anlaşılması, insan davranışı hakkında ahlaki bir değerlendirme yapmaya imkân sağlar. Zira bir kişinin eylemini bir tercihin sonucu olarak değerlendirmek, onun yaptı-

ğından farklı bir şekilde de eylemde bulunabileceğini söylemek olur. Böyle bir durum, kişilere sorumluluk yükler. Demek ki özgürlük ve sorumluluk arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Bu çıkarım da özgürlüğün ahlakla olan ilişkisini gösterir. Zaten bir eylemin ahlaki olması, o eylemin başkaları tarafından müdahale edilmeksizin gerçekleştirildiği anlamına gelir. Ancak bu, keyfi bağlılık anlamına gelmemelidir çünkü özgürlük kavramını oluşturan ilk sınır da keyfi bağlılığın yokluğu olarak ifade edilir. Bu noktada “değer tarafsızlığı/ değerlerden boşaltılmış birey ve toplum” görüşlerini yeniden düşünmemiz gerekmektedir.

Negatif özgürlük düşüncesinin temel siyasi aksiyomu, herkesin kendi çıkarını en iyi bildiği ve bireylerin hedefleri ve amaçlarını devletin belirlememesi gerektiği düşüncesi üzerine temellendirilir. Pozitif özgürlük düşüncesinde özgürlük ise kendi hâline bırakılmadan ibaret olarak değil, ancak kendine hâkim olma olarak yorumlanır ve bu şekilde temellendirilir. Bu iki ayrım dikkate alındığında en çarpıcı farkın *devlet ve müdahale alanı* noktasında ortaya çıktığı görülecektir. Negatif özgürlük açısından, devlet müdahalesi zorunlu olarak yasaklanmaz. Ama bu müdahale ancak özgürlük alanını genişleteceği gerekçesiyle meşru gösterilebilir. Oysa pozitif özgürlük açısından olaya bakıldığında görülecektir ki devlet müdahalesi, insanların fırsatlarını artırmak suretiyle özgürlüklerini de artırır.<sup>22</sup>

Özgürlük teorisi Rawls’un teorisinde şu şekilde ifade edilir: Herkes eşit temel özgürlükler sisteminde eşit olmak hakkına sahiptir ve bu özgürlük mümkün olduğu kadar kapsamlı olmalıdır. Rawls’da adaletin ilk ilkesi, özgürlük ilkesidir. Bu ilke temel özgürlüklerin bütün kişiler arasında eşit olarak dağıtımını şart koşar.<sup>23</sup> Rawls, özgürlük ilkesinin tüm ötekilere göre önceliğe sahip olması gerektiğini söyler ama bir eşitlik ilkesiyle birleştirilmesi gerektiğini de hemen ekler. Söz konusu eşitlik ilkesine ise iki açıdan bakılmalıdır: a) Fırsat eşitliği. b) Eşitsizlikleri azaltmaya yönelik özgürlüğün gerekliliğidir.<sup>24</sup> Bu nedenle Rawls, özgürlüğün sadece özgürlük adına kısıtlanabileceğini söyler. Buradaki asıl vurgu, eşitsizlikleri azaltmaya yönelik olarak özgürlüğü tesis etmektir. Rawls’un özgürlük ilkesi şunları kapsamaktadır: Toplanma ve konuşma özgürlüğü, kamu görevi elde etme ve seçim hakkı, vicdan ve düşünce özgürlüğü, kişisel mülkiyet edinme hakkı, psikolojik baskıya ve fiziksel eziyete, keyfî tutuklamaya ve tutmaya maruz kalmama.<sup>25</sup>

Belirtilen kapsam çerçevesinde adaletin ilk ilkesi, bütün kişiler arasında temel özgürlüklerin eşit olarak dağıtımıdır. Fakat düşünür, özgürlükler kapsamına aldığı hususlara ayrıntılı olarak değinmez. Bununla birlikte vicdan özgürlüğüne özel bir yer ayırır, ayrıntılı olarak üzerinde durur. Adaletin ilk ilkesinde *eşit temel özgürlükler* konusuna yaptığı gönderme dikkat çekicidir. Eşit temel özgürlükleri ise şu şekilde sıralamaktadır: İfade ve vicdan özgürlüğü, siyasi özgürlükler ve örgütlenme özgürlüğü, kişinin özgürlüğü ve onuruna ilişkin

özgürlükler ve son olarak hukuk devletinin içine aldığı hak ve özgürlüklerdir.<sup>26</sup>

Hakları ilk ilkelerine irca ederek ortaya koymaya çalışan Rawls özgürlük ilkesine öncelik verir. Ona göre özgürlük ilkesi olmadan bireyin ekonomik ve siyasi haklarından bahsedilemez. Ayrıca özgürlük ilkesi, özgün durum fikrine bağlı olarak bilgisizlik peçesi ardında tarafların anlaşmasıyla ilişkilidir. Bilgisizlik peçesi ardında taraflar, kabul edilmiş olan dinî, felsefi ve ahlaki anlayışlardan kaynaklanabilecek farklılıkları hoş görebilecek makullüğe sahiptirler. Bu makullük ve hoşgörü, vicdan özgürlüğünü gerekli kılar. Yani demokratik düşünce geleneğinin içerisinde var olan çoğulculuğun bireysel farklılıkları beraberinde getireceği düşüncesinden hareketle vicdan özgürlüğünün temel ve öncül hak olarak alınması konusunda tarafların hemfikir olacağı savunulur. Özgürlüğün önceliği vicdan özgürlüğünün güvence altına alınmasını sağlar. Çünkü

Negatif özgürlük düşüncesinin temel siyasi aksiyomu, herkesin kendi çıkarını en iyi bildiği ve bireylerin hedefleri ve amaçlarını devletin belirlememesi gerektiği düşüncesi üzerine temellendirilir.

liberal öğretinin bu yorumunda vicdan özgürlüğü ve dinî hoşgörü, hayati ve tarihi bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla Rawls geliştirdiği modelin dinî farklılıklardan dolayı ortaya çıkmış olan çeşitli problemleri sona erdirecek ve vicdan özgürlüğünü tesis edecek bir siyasî anlayış olduğunu ileri sürer.<sup>27</sup>

Herkes için eşit vicdan özgürlüğü, temel bir özgürlüktür ve önceliğe sahiptir. Özgün durumda, bilgisizlik peçesi altında taraflar temsil ettikleri kişilerce benimsenen inançların azınlıkta mı yoksa çoğunlukta mı olduklarını veya hangi dini benimsediklerini yahut böyle bir benimsemenin olup olmadığını bilmezler. Bunun için rasyonel taraflar daha fazla özgürlüğe sahip olmayı istediğinde tereddüt etmeyeceklerdir. Çünkü çoğunlukta olma ihtimalleri kadar azınlıkta olma ihtimalleri de vardır.<sup>28</sup> Farklı dinlere ve inançlara mensup azınlık gruplarının, toplumun çoğunluğu için sağlanmış ve teminat altına alınmış özgürlüklere sahip olma hakkı buradan kaynaklanır<sup>29</sup> ve bu, tarafların özgürlüğü güvence altına almaları için yeterli ve yegâne bir nedendir. Taraflar bu şekilde bir güvence altına alma düşüncesinden yoksun kalırlarsa dinî, felsefi ve ahlaki görüşlerini koruma fırsatı da tereddüde düşmüş olacaktır.<sup>30</sup> Böyle bir teorik temellendirme, dinî veya dünyevi nitelikte olsun, genel ve hatta büyük çoğunluğun sahip olduğu inançlara karşı düşünce ve vicdan özgürlüğünün inşasını sağlar.<sup>31</sup> Düşünce ve vicdan özgürlüğü, adalet ilkesinin geçerliliğini sağlayan iki esastır ve hakların korunması için bunların garanti altına alınması şarttır. Rawls'a göre *toplanma özgürlüğü, dü-*

*şünce ve vicdan özgürlüğüne anlam katar. Aynı düşünen insanların bir araya gelmeleri konusunda kesin olarak özgür olmaları gerekmektedir. Zaten toplanma özgürlüğü, kişilerin ortak amaçlar veya çıkarlar etrafında bir araya gelip ortak faaliyetler yapabilmeleridir. Toplanma özgürlüğüne bir kısıtlama olursa, bu, vicdan özgürlüğüünün kullanımının engellendiği anlamına gelir. Ayrıca vicdan özgürlüğü ve toplanma özgürlüğü, vatandaşların ömür boyu bir iyi anlayışı üretme, düzeltme ve bunu rasyonel olarak takip etmek üzere müzakereci akıllarını tam ve etkin kullanımını<sup>32</sup> güvence altına alır.*

Kendisini savunan düşünür, özgürlüğe, özgürlük denen şeyin öncelikli bir anlamı ve siyasi ve içtimai hayatın ana bir amacıymış gibi bir öncelik vermemiştir.

Liberal politik öğretiye yeni bir zemin sağlamaya çalışan Rawls'ın adalet ilkelerinde bir öncelik sıralaması yaparak özgürlüğe bir öncelik vermesi, hatta "Özgürlük, ancak ve ancak özgürlük adına kısıtlanabilir." Görüşü, H. L. A. Hart tarafından, eşitliği savunmak adına ortaya atılan teorinin aslında bir özgürlük savunusu olarak algılanabileceği/bazı boşluklar içerdiği gerekçe gösterilerek eleştirilir. Diğer bir eleştiri ise ileri sürülen teoride fark ilkesi önemli olduğu hâlde hiçbir şeyin özgürlüğün önceliği kadar önemli olmadığı yönündedir.<sup>33</sup> Kendisini savunan düşünür, özgürlüğe, özgürlük denen şeyin öncelikli bir anlamı ve siyasi ve içtimai hayatın ana bir amacıymış gibi bir öncelik vermemiştir. Yeterli bir neden olmadan eylemler üzerinde sınırlamaya gidilmemesi yönünde bir eğilime sahip olduğunu ancak bu eğilimin sanki özgürlüğe bir amaç olarak yaklaştığı gibi yanlış bir algıya da neden olduğunu

ifade etmiştir.<sup>34</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Rawls'ın özgürlüğe verdiği öncelik metodiktir. Yoksa düşünürün genel bir özgürlük ilkesine öncelik verdiğini söylemek yanlış olacaktır.<sup>35</sup> Daha doğrusu özgürlüğün önceliği ifadesi, eşitlikle ilişkilidir. Vicdan özgürlüğüne yönelik bir gönderme sınırında tutulmaktadır.

Teoriyi tanımlayan adalet kavramı hem ahlâkın, hem de siyaset kuramının anahtar kavramıdır. Siyasetten bahseden herkes ister kanun, ister sosyal ilişkiler isterse kurumları üzerine bir değerlendirme yapsın kaçınılmaz olarak adalet konusuna değinir. İster kadim felsefenin önemli şahsiyetlerine isterse İslam düşünürlerine ve modern çağın fikir öncülerine gidelim her düşünür bir şekilde adalet konusuna değinir. Adalet, bilinen ve yaygın sosyo-politik-ekonomik sistemlerin kendilerine atfettikleri unsurlardan biridir. Farklı görünimleri ve kullanımları olan bu kavram,<sup>36</sup> kadim felsefede siyasi hayatın ilk erdemi, devletin orta direği ve siyasi topluluğun temelidir.<sup>37</sup> Adaletin tabiatıyla ilgili amelî uyuşma, siyasi

toplum için bir öncelik durumundadır. Adalet erdemdir tanımı iki anlayışı üzerine kurulur: a) Adalet kuralları bir erdem olarak adaletten türemiştir. b) İnsan denilen varlık adaletin erdemine sahiptir ve adaletin temel kurallarına nasıl müraaat edeceğini de kendisi bilmektedir. Adaleti tanımlayan iki esas dikkate alınrsa şu çıkarımı yapmak mümkün olur: Siyasi bir toplum, medeni bir toplumdur.<sup>38</sup>

Farklı kullanımı olan adalet kavramı, ünlü düşünür Aristo'nun dilinde şeref ve malların denkleştirici şekilde dağıtılması karşılığında kullanılır. O, dağıtıcı ve denkleştirici adaleti şöyle tanımlar: Şeref ve malların paylaşılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içerisindeki durumuna göre kendine düşeni, yani payına düşeni alması gerekir.<sup>39</sup> Görüldüğü üzere dağıtıcı adalet; fert- toplum, fert-devlet arasındaki ilişkileri tanzim etme anlamında kullanılmaktadır. *Denkleştirici veya düzeltici adalet ise hukukî ilişkilerde taraf olanların eşit muamele görmesini gerekli kılar.*<sup>40</sup> Şahsi durumların nazara alınmaması, zarar verenin neden olduğu zararı ödemesi, sözleşmeyi bozanın bunu tazmin etmesi ve suç işleyenin cezasını çekmesi<sup>41</sup> denkleştirici adaletin unsurlarını oluşturmaktadır.

Modern toplumda ferdî haklar ve özgürlükler farklı bir bakış açısıyla biçimlenmiştir. Modern toplumda ortak amaçlardan daha çok ferdî haklar önemlidir. Bu nedenle modern toplum, ortak bir pratikten yoksun kalmıştır. Dolayısıyla merkezî bir erdem olarak adalet düşüncesi, adaletin kuralları ve ferdî haklarla ilgili tartışmaya yerini bırakmıştır.<sup>42</sup> Erdemin önemi ve doğasıyla ilgili fikir birliğinin yoksunluğunda, adaletin kurallarıyla ilgili anlaşmazlıklar çözülemez bir hâl almaya başlamıştır. Modern hayatın en temel gerçeklerinden birisi budur. Erdem olarak adalet düşüncesi veya adaletin kurallarının neler olduğuyla ilgili bir fikir birliğinden söz etmek artık mümkün görünmemektedir. Çünkü erdem olarak görülen adalet düşüncesi, yerini yetki olarak adalet fikrine ve dağıtıcı adalet kavramına bırakmıştır. Günümüzde hem yetki olarak adalet fikri hem de dağıtıcı adalet fikri sıkça dile getirilmektedir.<sup>43</sup>

Yetki olarak adalet fikri, fertlerin kendi mülkleri üzerinde hakları olduğu ve toplum içinde zenginliğin dağılımının yeniden düzenlenmesinin veya bu yöndeki bir talebin ahlaki bir haklılığı bulunmadığı noktasında belirir. Dolayısıyla üretim ve dağıtım arasındaki ayırım şiddetle eleştirilir. Söz konusu anlayışa göre mülklerin dağılımı insanların kendi mal varlıklarını mübadele etmelerinin so-

Adaleti tanımlayan iki esas dikkate alınrsa şu çıkarımı yapmak mümkün olur: Siyasi bir toplum, medeni bir toplumdur.

nucudur, dağıtmalarının değil.<sup>44</sup> Oysa *dağıtıcı adalet fikri bütün eşitsizliklerin giderilmesini ve zayıfın yararının korunmasını esas alır*. Bunun olduğu yerde adalet fikrinin tesis edildiğini kabul eder. Bu görüşü savunan çağdaş düşünür J. Rawls'a göre: **a)** *Rekabetçi piyasa adil fırsat eşitliğine göre düzenlenmelidir. Amaçlanan hedef, fırsat eşitliğinin miras ve benzeri yollarla gerçekleşen avantajlı durumu ortadan kaldırmaktır.* **b)** *Doğal yeteneklerden kaynaklanan avantajlar, en az avantajlı olanın yararına olduğu sürece hak edilmiş sayılır. Bunun anlamı şudur: Doğal yeteneklerinden dolayı avantajlı olanların, en az avantajlı olanlara yardım etmesi gereklidir.* **c)** *Bireylerin tabiatlarından getirdikleri yetenekler, hak edilmiş olmadığı için bunların kullanımı sonucu elde edilen ödüllerin dağıtılması eşitlik ilkesiyle çelişmez.*<sup>45</sup> Bu önermelerle sınırları çizilen adalet fikri, *hakkaniyet olarak adalet* şeklinde tanımlanmaktadır.

Hakkaniyet olarak adalet, toplumsal kurumların birincil erdemi olarak tanımlanır. Toplumsal adaleti gerçekleştirmenin bu yolla mümkün olduğu belirtilir. Toplumsal kurumlardan kasıt, düşünce ve vicdan özgürlüğünün hukuken korunması, rekabet piyasası, üretim araçlarında özel mülkiyet ve tek eşli evliliklerdir.<sup>46</sup> Belirtilen kurumlar üzerine inşa edilen adalet teorisinin temel zemini şu ifadelerle tanımlanmaktadır: Hakkaniyet olarak adalet, toplumsal sözleşme geleneğine dayanır. Bu sözleşmenin amacı, herhangi bir hükümet biçimi tesis etmek değildir. Hakkaniyet olarak adaleti toplumun temel yapısıyla sınırlandırmak ve toplumun temel yapısı için adaletin ilkelerini bir kılavuz olarak konumlamaktır.<sup>47</sup> Özgün durumda herkesin bir diğeriyle olan ilişkisi simetrik olduğuna göre ahlaki ve hukuki esaslar fertler arasında adaleti sağlar.

Hakkaniyet olarak adalet fikri **a)** Özgün durumda kişi ve toplum, **b)** Toplumsal istikrarı sağlayacak olan ilkelerin seçimi<sup>48</sup> fikrine dayanmaktadır. Fakat ilkelerin seçiminde sorun ortaya çıkmaktadır. Çünkü başlangıç durumunda seçimi belirleme ve kabul edilecek olan ilkelerin yerleştirilmesi problem olmaktadır. Bu nedenle bir siyasi düşünce ilkesi olarak dile getirilen *hakkaniyet olarak adalet* fikri, modern toplumda *makul çoğulculuk* gerçeğine bir kamusal temel sağlama ve bunu haklaştırma girişimidir.<sup>49</sup>

Hakkaniyet olarak adalet fikri, çözüm önerisi olarak siyasi bir düşünce kaynağının dışındaki değerlere karşı her zaman ihtiyatlıdır. Fakat çok çeşitlilikte olan kapsamlı görüşlerle uyum içerisinde olmayı benimser. Uyumdan kastedilen anlam şu hususları içerir: **a)** Siyasi bir düşünce her zaman kapsayıcı doktrinlerden özgün olarak ortaya konulmalıdır. **b)** Sadece siyasi değerleri dillendirmeli ve kendi değerlerinin diğer değerlerden daha önemli olduğu iddiasında bulunmamalıdır. **c)** Felsefe içinde var olan bitmez tükenmez tartışmalardan bağımsız olmalıdır.<sup>50</sup> Bu ölçütler açısından bakıldığında siyasi bir düşünce teorisi olarak adaletin amacının pratik olduğu görülür. Adaletin metafizik ve epistemik bir

amacı yoktur. Yegâne gaye, eşit ve özgür vatandaşların görüşleri arasında adil bir toplumsal iş birliğini belirleyecek olan siyasi adalet<sup>51</sup> anlayışında uzlaşmaktır.

Adalet, sosyal kurumların öncelikli erdemi olmalıdır. *Adalet adına ortaya atılmış bir teori, denkleştirici ve ekonomik değilse reddedilmeli ve yeniden düzenlenmelidir. Eğer kanunlar ve kurumlar adaletsizlerse, etkileri nasıl olursa olsun ve ne kadar iyi düzenlenirse düzenlensin reforme edilmeli ya da kaldırılmalıdır.* Bir bütün olarak toplumun refahı önemsense bile her insan adalet üzerine temellenen bir dokunulmazlığa sahip olmalıdır. Bunun içindir ki adalet, diğerleri tarafından paylaşılan daha büyük bir iyilikten dolayı bazılarının özgürlük kaybının haklı kabul edilmesini şiddetle reddeder. Çoğunluğun sahip olduğu daha geniş çıkarlardan dolayı baskı altına alınan azınlığın kurban olarak seçilmesine izin vermez. Bunun için *adil bir toplumda, eşit vatandaşların özgürlükleri, kabul edildiği gibi ele alınmalı ve haklar, siyasi pazarlıklara ya da sosyal çıkar hesaplarına konu olmayan adalet tarafından güvence altına alınmalıdır.* Yanlış bir teoriye boyun eğmemize izin veren tek şey, daha iyisinin olmamasıdır. Benzer şekilde, bir adaletsizliğe yalnızca daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğu zaman dayanılabilir. Doğruluk ve adaletin insan fiillerinin birincil değeri olması, kesin ve kati olmalarından ileri gelir.<sup>52</sup>

Toplum, az ya da çok kendine güvenen kişilerin bir birliğidir. Bu kişiler, birbirleriyle olan ilişkilerinde bağlayıcı olan kuralların farkındadır. Her ne kadar bir toplum, karşılıklı çıkar / yarar için bir ortaklık girişimi olsa da genel olarak çıkarların özdeşleştiği kadar çıkarların uyuşmazlığının da var olduğu bir gerçektir.<sup>53</sup> Bu nedenle toplumsal iş birliğinin, herhangi bir kişinin sadece kendi çabasıyla yaşayabileceğinden daha iyi bir hayatı herkes için mümkün hâle getirdiğine yönelik ortak bir kabul vardır. Bununla birlikte iş birliğinin dağıtımı ve çıkarların nasıl üretilceği ve paylaşılacağı konusu gündeme geldiğinde, insanlar arasında bir çatışmanın kaçınılmaz bir hâl aldığı görülür. İşte böylesi sorunların ortaya çıkma ihtimali dikkate alındığında çeşitli toplumsal birlikler arasında birtakım ilkelere seçilmesi gerekir. Öne sürülen bu ilkeler toplumsal adaletin ilkeleridir. Bu ilkeler toplumun temel kurumlarında hak ve görevlerin belirlenmesinde bir yön tayin edecektir ve yine bu ilkeler, toplumsal iş birliğinin sorumluluk ve kazançlarının uygun dağıtımında belirleyici olacaktır.<sup>54</sup> Belirtilen çerçevede şu iki ilke toplumu etkili bir biçimde düzenlenmeye rehberlik edebilir: a) *Toplumdaki herkes*

Adil bir toplumda, eşit vatandaşların özgürlükleri, kabul edildiği gibi ele alınmalı ve haklar, siyasi pazarlıklara ya da sosyal çıkar hesaplarına konu olmayan adalet tarafından güvence altına alınmalıdır.

aynı adalet ilkelerini diğerlerinin de kabul ettiğini bilir ve kabul eder. **b)** Temel sosyal kurumlar genel olarak memnun edicidir ve onların genel olarak bu ilkelere uygun olduğu bilinir.

Hakkaniyet olarak adalet düşüncesi içerisinde diğer önemli olan öge, adaletin konusuyla ilgilidir. Birçok farklı türdeki şeylerde adalet ve adaletsizlik ortaya çıkabilir. Bu sadece kanunlar, kurumlar ve sosyal sistemlerde değil, aynı zamanda hükümler ve suçlama kararlarını içeren birçok türdeki özel aksiyonda da görülebilir. Bununla birlikte adalet konusu toplumun temel yapısını ifade eder. Temel yapı adaletin öncelikli konusudur çünkü başlangıçtan şu ana kadar onun etkileri çok derindir. Temel yapı, toplumsal durum ve ekonomi tarafından olduğu kadar kısmen politik sistemler tarafından da belirlenmektedir. Hatta hayatı belirleyen

Hakkaniyet olarak adalet teorisinin diğer bir özelliği başlangıç durumundaki tarafların rasyonel ve karşılıklı olarak tarafsız olduğu fikridir.

farklı beklentilere sahip farklı durumlarda doğan insanın ve çeşitli toplumsal durumları içeren bu sosyal yapının sezgisel fikri de aslında buradadır. Bunlar özellikle derin eşitsizliklerdir. İşte bu derin eşitsizlikler hakkaniyet olarak adalet adı altında değerlendirildiğimiz özgün durumda seçilecek olan adaletin ilkeleriyle giderilecektir.

İnsanların bilgisizlik peçesiyle sınırlandırıldığı sözleşme durumunun hayati özellikleri arasında şunlar vardır: Hiç kimse ne kendisinin toplum içerisindeki yerini, sınıfını ne de doğa tarafından dağıtılan yeteneğini, gücünü, zekâsını bilemez. Hatta taraflar kendilerinin iyi düşüncesinden ya da özgül psikolojik eğilimlerinden dahi haberdar değildir. Adalet ilkeleri bilgisizlik peçesi arkasında seçilir ve bu kimsenin, adalet ilkelerinin seçiminde doğal şans sonucu veya toplumsal şartların olumsuzluğu nedeniyle avantajlı ya da dezavantajlı olmasını temin

eder.<sup>55</sup> Daha doğrusu bu, derin eşitsizliklerin olmadığı bir durumu garanti etmeyi sağlar. Doğal olarak teorisinin temel fikrini ise özgün durumda, bilgisizlik peçesi altında seçilen ilkelerin, derin eşitsizliklere neden olmayacağını garanti etmesi oluşturmaktadır.

Hakkaniyet olarak adalet teorisinin diğer bir özelliği başlangıç durumundaki tarafların rasyonel ve karşılıklı olarak tarafsız olduğu fikridir. Belirtilen anlayışa göre kişiler, sadece belirli türden egemenlik, saygınlık ve zenginlik gibi ilgi türlerinde egoist davranırlar.<sup>56</sup> Bu görüş son derece zayıftır. İlişkiler ağı içerisinde yerleştirilen insan anlayışı temelde egoisttir. Çünkü karşılıklı olarak tarafsızlık ilkesinin tasvir ettiği insan, diğerleriyle paylaşacağı amaçtan daha ziyade kendi



kişisel amaçlarını kovalayan bir insandır.<sup>57</sup> Bunun en güzel örneği 'her bireyin diğerlerinin ilgilerinden habersiz'<sup>58</sup> olmasıdır. Oysa A. MacIntyre ve M. Sandel gibi düşünürler adalet teorisinin birey kavramsallaştırmasını yetersiz görürler. Çünkü *böyle bir birey, sosyal, tarihî ve kültürel bağından koparıldığı için benliğini kaybeden bireydir*. Her bireyin kendi tanımladığı iyi hayatın peşinden koşması, ölçsüz bir bencilliğe kapı açar.<sup>59</sup> Kendi bireysel amaçlarını kovalayan liberal birey, başkalarının ilgilerinden habersiz kaldığı ölçüde egoizme kayar. Arzularına ve alışkanlıklarına uygun olmayan her şeyi dolaylı olarak öteki kalıbına yerleştirir.

Çağdaş siyaset düşüncesinin temel kavramlarından bir diğeri de eşitliktir. Modern öncesi zamanlarda eşitsizlik, kast düşüncesi ve genetik özsel niteliklerden türemiş yakıştırmalarla haklılaştırılır. Buna karşın insanların bir bütünün parçası olduğundan hareketle eşit değere sahip olduğu görüşü de savunulmuştur.<sup>60</sup> Modern zamanlarda ise eşitlik veya eşitsizlik durumu, bazen ekonomik gücü elinde bulundurmayla ilişkili olarak meşrulaştırılırken bazen de bizatihi bu olgudan dolayı eşitsizliğin kaçınılmaz kılındığı gerekçesiyle haklılaştırılmaya çalışılmıştır. Günümüzde ise eşitlik ve eşitsizlik düşüncesi adına birçok farklı yaklaşım söz konusudur: **a)** Eşitliğin hukuk önünde sağlanması gerektiği ve diğer türden eşitsizliğin telafisi için herhangi bir girişimin makul olmadığını benimseyen liberal yaklaşım, **b)** "İnsanlar arasında değişik muamelelere kapı aralayacak derecede farklılıklar yoktur. Bütün insanlar eşit muamele görmelidirler." düşüncesini teorik hareket noktası alan egalitarian politikalar, **c)** "Kişilerin iktisadi bakımdan eşitlenmesi bütün eşitsizliklerin giderilmesinde temel yapı taşıdır. İnsanların iktisadi mahrumiyetlerinden dolayı gördükleri haksız muamele ahlaki olarak temellendirilemez." fikri üzerine inşa edilen iktisadi eşitlik, **d)** Bunların hiçbirini doyurucu bulmayan ve eşitliğin belirli bir oranda telafi edilmesi gerektiğini savunan ve bunu da fırsat eşitliği bağlamında ortaya koyan sosyal eşitlikçi yaklaşım.

Batı düşünce geleneği içerisinde bir taraftan insanların eşitliğine yönelik modern söylemler inşa edilirken diğer taraftan insanların eşit olmadığı düşüncesi bir siyasi tavır olarak modernleşme süreciyle birlikte ortaya çıkmış olan çeşitli politik/ideolojik eğilimler tarafından tabii bir duruma indirgenmiştir.<sup>61</sup> Söz gelimi modern geleneğin rahminde mayalanan faşist politik ideolojinin eşitliğe ilişkin bakış açısı kısaca şöyledir: Faşist devlette, insanların eşit ve özgür olması önemli

Kendi bireysel amaçlarını kovalayan liberal birey, başkalarının ilgilerinden habersiz kaldığı ölçüde egoizme kayar. Arzularına ve alışkanlıklarına uygun olmayan her şeyi dolaylı olarak öteki kalıbına yerleştirir.

değildir. Önemli olan, insanların sosyal kuruluşlarda örgütlenip bu kuruluşlarda disipline ve otoriteye boyun eğmeleridir.<sup>62</sup> Toplumsal organizasyon karmaşık bir yapı içerdiği ve devamlı olarak içerisinde çeşitli, sınıflar, gruplar ve düzenleri barındırdığı; liderlik, hiyerarşi ve farklılıkların, sivil toplumun karakterleri olduğu, bunun içinde eşitliğin olmadığı bu teorinin hareket noktasını oluşturur.<sup>63</sup> Otorite sahibi kuralları koyar, diğerleri bu kurallara itaat etmekle yükümlü olur. Muhafazakârlara göre ise bazı grup ya da insanlar, doğal liderlik güçlerine sahip oldukları için, eşitsizlik kaçınılmaz bir şekilde, hem doğal hem de politik şartlarda kendini gösterir.<sup>64</sup> Klasik muhafazakârlardan E. Burke'nin, doğal aristokrasi görüşünü kolayca benimsemiş olmasının nedeni de budur. Çünkü böylesi bir bakış açısı itibarıyla, vücuttaki çeşitli organlar nasıl farklı işlevler gerçekleştiriyorsa, toplumu oluşturan farklı sınıf ve gruplarında kendilerine özgü birtakım rolleri vardır.<sup>65</sup> Dolayısıyla toplumsal eşitlik bir hayaldir. Toplumsal konumlar açısından doğal bir eşitsizliğin varlığı kaçınılmaz<sup>66</sup> demektir.

Toplumsal eşitsizliklerin baskın hiyerarşik değer terimleri içerisinde meşrulaştırılmış olduğu ve bu değerlerin insan üzerindeki manevi etkisinden dolayı bir katlanılabilirlik oluşturduğu, her dönemde sıkça başvurulan temel bir model olmuştur. Her türlü eşitlik talebi, isyan, hareket, kıymıdanma, var olan eşitsizlik durumunun meşruiyetinden duyulan şüpheyle ortaya çıkmış ve var olan düzene karşı isyan olarak algılanmıştır.<sup>67</sup> Bu eşitsizlik durumunun telafisi için R. H. Tawney gibi eşitlikçi düşünürler tarafından çeşitli politik görüşler ortaya atılmış ancak bu politik görüşlerin de eşitsizliğe ve yeknesaklığa kapı aralayacağı ve farklı doğalara aynı muamelenin adaletsizlik olacağı düşüncesi hemen dile düşmüştür. Eşitlikçi politikalar imalarla da olsa bir aynileştirme, diğer bir deyişle bütün kişileri bir diğerine eşitleme ve aynı muameleyi görme beklentisine dönüşmüştür. Lakin bilindiği üzere bu hem mümkün değildir hem de kabul edilebilir olmaktan ötedir.<sup>68</sup>

Belirtilen bakış açısını dile getiren eşitlikçi politikalar aslında en zayıf olan alanlarını da açığa çıkarmaktadırlar. "Bunun için böylesi bir algı, eşitliğin özüne zarar vermektedir." savonusuna ciddi bir zemin oluşturmaktadır. Zira bu bakış açısı *hak edişi* ortadan kaldırmaktadır. İnsanlar, insan olmak bakımından aynı değere sahiptirler ve bu anlamda eşit muamele ahlaki olanı niteler. Ancak hak ediş, değer içeren bir terim olmaktan daha ziyade, kişi tarafından kazanılmış her türlü

Toplumsal eşitsizliklerin baskın hiyerarşik değer terimleri içerisinde meşrulaştırılmış olduğu ve bu değerlerin insan üzerindeki manevi etkisinden dolayı bir katlanılabilirlik oluşturduğu, her dönemde sıkça başvurulan temel bir model olmuştur.

vasıf ve etkinliğe bir göndermedir. İnsanları hak ediş noktasında insan olmak bakımından eşitlemeye dönük her teşebbüsün ahlaki ve adil olanın dışına sürüklemekle kalmayıp bir eşitsizlikçi muameleyi beraberinde getireceği düşünürler tarafından ısrarla vurgulanmıştır.

Liberal düşünürler, insan olmak bakımından eşit değer ve hukuk önünde eşit olma gibi temel kavramları teorilerine dayanak noktası alırlar. Hukuk devletin temel yapı taşının da bu iki ilke aracılığıyla inşa edildiğini savunurlar. Ancak insanların ekonomik yoksunlukları ve benzeri etkenler dikkate alındığında bu teorik örgünün bir pratik tezahürü olacağı, birçok düşünürün zihninde ciddi derecede rasyonel bir şüpheye ve soruşturmaya yol açmıştır. Bu şüphe, özü itibarıyla *kapitalist toplumlarda derin eşitsizliklerin olduğu* inkâr edilemeyecek bir realitedir görüşünden kaynaklanır. *Kapitalizmin savunucuları da bu realiteyi kabul etmektedirler. Ancak kapitalizm savunucuları bu gerçek hakkındaki düşüncelerini eşitlikle adalet arasında birebir ilişkinin olmadığı ve eşitsizliğin olduğu her yerde bir adaletsizliğin var olmasının geremediği görüşüyle temellendirirler.* Her ne kadar eşitsizliğin olduğu her yerde bir adaletsizliğin var olması gerekmeseydi ve hatta eşitleme girişimlerinin adaletsiz olacağı birçok reel durum var olsa da *kapitalizmin derin eşitsizlikler yarattığı* savının yukarıda ifade edilen görüşle bertaraf edilmesi birçok düşünür açısından tatmin edici bulunmamıştır. Çünkü kapitalizme yönelik dile getirilen eleştiriler, derin iktisadi farkların hakların kullanımında eşit mücadele hakkını / imkânını ortadan kaldırdığı düşüncesinden hareketle yapılır ve bu yabana atılır bir eleştiri değildir.

Belirtilen eleştiriye karşılık liberal düşünürler, eşitliğe ilişkin politik görüşler ve uygulamalar konusunda devleti, yönettiği kişiye ilgiyle, yani onları kendi hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini belirlemeye ve bunu gerçekleştirmeye ehil insanlar olarak muamele etmelidir düşüncesiyle sınırlandırır. *Devletin insanlara sadece ilgi ve saygıyla değil, aynı zamanda eşit ilgi ve saygıyla muamele etmesi gerektiğini* savunurlar. Liberallere göre devlet, herkese ahlaki ve siyasi bakımdan eşit davranmalıdır; toplumsal kaynaklardan herkese eşit pay sağlanması gerekmez ama herkese eşit ilgi ve saygıyla muamele edilmesi gerektiği de göz ardı edilemez. Liberal politik öğretiyi savununlar açısından, siyasi kararların mal ve fırsat eşitliği gibi eşitsizliklere kapı aralaması doğal kabul edilebilir. Fakat bu eşitsizliklerin eşit ilgi ve saygıyı zedelemesi ahlaki açıdan kabul edilemezdir.<sup>69</sup> Lakin tüm insanları teorik düzeyde eşit kabul ediyor olmak, insanların iktisadi yoksunlukları göz ardı edildiğinde yapay bir söylemden öteye geçemez.

Teorik olarak inşa edilen birçok düşüncenin pratik olarak bir işlevsellik görmediği salt bir gerçektir. Teorik olarak yasa önünde eşitlemek veya herhangi bir fırsat eşitliği sunmak, pratik olarak bundan yararlanmayı beraberinde getirmeye sürece kavramsal bir hak olmaktan ileri gidemez. Daha açık bir ifadeyle bazı

düşünörlere göre, insanlar arasında *iktisadi eşitsizlik* var olduğu veya bu tür eşitsizliklerin özellikle derin olduğu bir siyasi yapıda, insanlara eşit ilgi ve saygı gibi kavramlar sunmanın hiçbir geçerliliği yoktur. Hatta bu iddianın ahlaki bir temelini olduğu da şüphelidir.

Eşitlik ve eşitsizliğin özüne yönelik sürüp giden tartışmalar eşitliğe ilişkin bir başka kapıyı aralamış ve insanları mutlak olarak eşitleme, ekonomik açıdan eşitleme veya eşitliği sadece ve sadece hukuk karşısında eşit olma düşüncesine indirgemeneden bir kopuşu getirmiştir. Gelir, kaynak ve refahın dağıtılmasında, fırsat eşitliğinin, eşitliğe ilişkin en sağduyulu yaklaşım olacağı fikri ciddi bir düzeyde savunulmuştur. Eşitliğe ilişkin değerlendirmeler, özellikle son zamanlarda ya *fırsat eşitliği* ya da *sonuca ilişkin eşitlik* üzerinden yapılmış ve bu birbirini dışlayan iki normatif ilkedenden biri<sup>70</sup> olan fırsat eşitliği teorik olarak dillendirilmiştir.

Gelir, kaynak ve refahın dağıtılmasında, fırsat eşitliğinin, eşitliğe ilişkin en sağduyulu yaklaşım olacağı fikri ciddi bir düzeyde savunulmuştur.

Fırsat eşitliği, herhangi bir politik toplumda bütün vatandaşların yapmak istedikleri şeyi kendi fiilleri aracılığıyla yapabilmesi konusunda eşit fırsatın olması gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilir.<sup>71</sup> Esasen fırsat eşitliği, herkesin aynı başlangıç noktasına yahut eşit hayat şanslarına sahip olması gerektiği anlamına gelir.<sup>72</sup> Fırsat eşitliği insanları bir aynileştirme teşebbüsü değildir. Bu eşitlik biçimi, eşit olarak dağıtılmamış olan yetenekleri ve ciddi çalışma sonucu ortaya çıkan toplumsal eşitsizlikleri meşru görür. Bunun içindir ki, *fırsat eşitliğini talep etmenin, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirmesinin önünde duran engellerin kaldırılmasını talep etmek olduğu düşüncesi* savunulur. Bu görüş yaygın olarak, toplumsal sınıf, cinsiyet, din ve ırk gibi çeşitli tercih dışı veya iradi olarak tercih edilmiş inançlardan dolayı fiilî başarı veya doğal yetenekler üzerine kurulmuş bazı toplumsal iyilere ulaşmanın önünde var

olan engellerin kaldırılması; yani toplumsal konum ve mevkilerin herkese eşit derecede açık olmasını ihtiva eder. Bir başka deyişle kişinin hayat karşısındaki şansı kendi potansiyeline dayanmalıdır düşüncesi temel hareket noktasını oluşturur.

İlk işitildiğinde gayet rasyonel ve ahlaki olan bu tavrın daha özellikli incelemeler yapılmış, sosyal, iktisadi ve siyasi mevkilerin ırklar ve ya çeşitli sosyal sınıflara tanınan imtiyazlara yönelik bir itirazdan daha fazlasını bünyesinde barındırdığı görülür. Daha açık bir ifadeyle, şansın bir sonucu olarak sahip olunan imtiyazlarında ahlaki olmadığı gibi bir çıkarıma varılır. Çünkü bu görüşe

göre, bir başarılı girişimcinin çocuğu olmak tamamıyla şansın bir ürünüdür ve bu hak edilmiş değildir. Ancak bu anlamda ortaya çıkan eşitsizliklere müdahale etme girişimi diğer taraftan miras hakkı gibi belli özgürlüklerin ilgasını beraberinde getirir ki, böyle bir talebin ahlaki olarak haklılaştırılması da mümkün görünmemektedir.<sup>73</sup>

Günümüzde fırsat eşitliğine ilişkin ciddi değerlendirmeler sosyal eşitlikçi liberaller tarafından yapılmıştır. Sosyal eşitlikçi liberallere göre, iktisadi kaynaklar toplumda en az menfaat görene fayda sağladığı müddetçe bu kaynakların eşitsizliğine göz yumulabilir.<sup>74</sup> Sosyal eşitlikçi liberaller açısından, iktisadi ve sosyal eşitsizliklere rağmen, her bir kişi öz saygısını, bir yurttaş olarak eşit haysiyetten türetebilir. Tam bu noktada da sosyal eşitlikçi liberallere yönelik çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir. Sosyal ve iktisadi eşitsizliklerin normal görüldüğü bir yerde siyasi eşitliğe mutlak anlamda gölge düşecektir. Bunu en güzel şekilde L. Arnhart şöyle ifade etmiştir: Tüm insanlar nazari olarak siyasi haklarında eşit olsalar dahi en fakir olan yurttaşların iktisadi araçlardan yoksunluğu göz önüne alınınca bu haklarını kullanmalarında diğerleriyle eşit mücadele şansına sahip oldukları söylenemez. Sözel olarak insanlara eşit fırsat şansı vermek gerçekte insanların bu eşit şansı yakalamalarına yeterli değildir.<sup>75</sup> Yine aynı paralelde L. Arnhart, sosyal eşitlikçi liberallere şu eleştiriyi yöneltir: Ahlaki varlıklar olarak insanların eşit haysiyeti dikkate alınıp, zenginler ve fakirler arasındaki farklılıkların devam ettiği göz önünde tutulursa, yoksullar iktisadi yoksunlukları gereği kendilerini aşağılanmış hissederler.<sup>76</sup> Fırsat eşitliğinin tesisine ilişkin dillendirilen bir başka eleştiri ise eşitlik ve özgürlük arasındaki bağla alakalıdır. Çünkü insanlar arasında bir eşitliğin sağlanması için itici kuvvete ihtiyaç vardır ve bu itici kuvvetin devlet olduğu gerçeği de aşikârdır. Eşitliği sağlamak için devlet gücünü kullanmak, kişisel özgürlükte bir kısıtlamanın doğmasına da vesile olacaktır.<sup>77</sup>

Fırsat eşitliğiyle ilgili güçlü kanıtlar eğitimle ilgili olarak ileri sürülmüştür çünkü fırsat eşitliğine ilişkin bütün problemlerin en kolay örneklendirilebileceği alanda eğitimdir. Bu nedenle *toplumdaki eşitsizlikleri azaltmak, yani fırsat eşitliğini sağlamak gibi bir gaye ortaya konulduğunda, ilk müdahale edilmesi gereken alanlardan birinin eğitim sistemi olduğu sıkça söylenir.*<sup>78</sup> Toplumdaki sosyoekonomik eşitsizlikleri azaltmaya yönelik bir kaygı için hareket noktası olarak en makul başlan-

Sosyal eşitlikçi liberaller açısından, iktisadi ve sosyal eşitsizliklere rağmen, her bir kişi öz saygısını, bir yurttaş olarak eşit haysiyetten türetebilir.

gıcı da eğitimde fırsat eşitliğini tesis etme oluşturur. Eşitlikçi bir bakış açısıyla çalışma yapmış birçok düşünür, eşitsizliğin hem sosyoekonomik hem de etik-politik kaynağının eğitimde aranması gerektiği konusunda hem fikirdir.

Modern toplumda eğitim, artık *hayat adına* zorunlu kılınmıştır. İşte bu zorunluluk nedeniyle ortaya çıkan eğitim sektöründe, hiçbir kimsenin etnik, cinsiyet ve dinî inancına bakılmadan, bizatihi eğilimleri ve yetenekleri doğrultusunda eşit şansa sahip olmaları nasıl sağlanacaktır veya doğabilecek eşitsizliklerin telafisi için ne yapılacaktır? Bunu yapma konusunda devlet yetkili kılınmalı mıdır yoksa devlet bu konuda da mı tarafsızlığını korumalı mıdır? Son olarak herhangi bir müdahale veya müdahalesizlik durumunun ahlaki dayanağı ne olabilir? Zikredilen problemlere yönelik sağlıklı ve demokratik çözüm önerilerinin büyük bir çoğunluğu, eğitim faaliyetinin etnik, cinsiyet ve dinî inançlar açısından belirlenmemesi gerektiği konusunda hemfikirdirler. Yine genel olarak, eğitimde doğan eşitsizliklerin telafisi için bir müdahale makamının, meşru müdahalesi konusunda da fikir birliği söz konusudur. Bugün Batılı demokratik ülkelerin büyük bir çoğunluğunda burs vb. birçok telafi yöntemini eğitimde uygulanmaktadır ve bunlar örnek olarak gösterilebilir. Fakat bu noktada esas mesele eğitime müdahale etmenin veya etmemenin ahlaki sınırır.

Liberal-kapitalist toplumda her ne zaman eşitlikten söz edilse zenginlere sınırsız imkân sağlanarak yoksullara pay verme politikası öne çıkmaktadır. Bireyin yoksulluğunu aşma konusunda *karnını doyurmaya yönelik yardımlar* kurumsal içerik kazanmadığı için bağımlı bir toplumun tesisine kapı açmaktadır. Rasyonel ölçütlere dayalı bir eşitlik uygulaması son derece önemlidir. Fakat her alanda mutlak eşitlik anlayışını gerçekleştirmenin imkânı yoktur, böyle bir uygulama toplumda derin adaletsizliklere kapı açar. Çünkü herkesin eşit mülkiyete sahip olacağı bir başlangıç durumu oluşturulabilse de insanlar arasındaki yetenek, ilgi ve çalışkanlık gibi faktörler bu eşitliği derhâl bozacaktır. Bu durumda ya bireysel ilgi, yetenek ve çalışkanlık gibi erdemleri kısıtlamak gerekir ki böyle bir uygulama mutlak bir yoksulluk durumu yaratır. Ya da söz konusu erdemleri geliştirmeye yöneleceksiniz ki, bu da eşitsizliği beraberinde getirir.

Siyaset felsefesiyle ilgilenen ve eşitlik üzerine değerlendirme yapan birçok düşünür, insanları mutlak anlamda eşitlemenin mümkün olmadığı gerçeğini çok

Bireyin yoksulluğunu aşma konusunda karnını doyurmaya yönelik yardımlar kurumsal içerik kazanmadığı için bağımlı bir toplumun tesisine kapı açmaktadır.

açık bir biçimde göz önüne sermişlerdir.<sup>79</sup> Hatta kapitalist ekonominin insanlar arasında derin eşitsizlikler yarattığı konusunda neredeyse bir uzlaşma söz konusudur. Öyleyse eşitliğe ilişkin taleplerin sınırının ne olduğu ve kapitalist mantığın ürettiği toplumsal çatlakları aşmanın mümkün yollarını üretmek gerekmektedir. Bu noktada eşitliğe ilişkin taleplerin insanların özgürlüğünü kısıtlama derecesine varmaması arzulanacak sağduyulu bir beklenti olabilir. Dolayısıyla eşitlikle alakalı en sağduyulu tavır; *güç, akıl, güzellik ve benzeri doğal eşitsizlikleri kabul etmek fakat insan yapısı ve teamülün ürünü olan sosyal eşitsizlikleri olabildiğince gidermek olmalıdır*. Bu da siyasetin temel konusudur.

### III. Muharref Siyasi Algı ve Görüntüleri

Ülkemizde farklı bir siyasi algının inşa edildiği bir gerçektir. Türk kültürü içinde oluşan siyasi algının tahrif edilerek yerine "liberal-kapitalist sistemin rahminde mayalanmış muhafazakârlıkla-dinin izdivacından mütevellit bir siyasi" algı koyulmuştur. Dolayısıyla fiilî olarak Türk kültürü içinde şekillenen siyasi aklın esasları açısından meseleyi değerlendirmenin bir anlamı yoktur. Liberal-kapitalist muhafazakârlığın ürettiği siyasi esaslardan yapılan alıntı-kopyalama / muhafazakâr / liberal İslamcı söylemin yapay ve uydurma olduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. İslam'a şu veya bu şekilde atf yapan bir siyasi bakışın liberal öğretinin her yorumunda temel ilke olarak belirtilen "değer tarafsızlığı" ilkesini İslam'la bağdaştırması mümkün değildir. Birbiriyle bağdaştırılması mümkün olmayan kavramları ve önermeleri bir araya getirmek kelimenin tam anlamıyla tahriftir. İslam'ın içini boşaltmanın en sinsi biçimidir.

Eğer bir ortak söylem söz konusu ise-öyle görünüyor- bu ne İslam'dır ne de liberalizmdir. *Liberal İslam* tabiri üzerinden yapılan yorumun dayandığı gerekçeler; Türkiye'deki din karşıtlığı, liberalizmin ideoloji olmadığı ve İslam'ın kurucu ilkeleri ile demokratik sistemin siyasi yönetime ilişkin esasları arasındaki benzerliği, içtihat, birey-cemaat, piyasa ekonomisi gibi unsurlardır.<sup>80</sup> Bu gerekçelere yaslanan yorum, ülkemizde İslam üzerinde oluşturulan terminolojik kargaşa ve din-din karşıtlığı düzleminde oluşturulan ideolojik cepheleşme açısından haklı sebeplere dayansa da bir din olarak İslam'ın, bir siyasi öğreti olarak da liberalizmin arkasını önünü kırarak birbirine uydurma girişiminden başka bir şey de-

Kapitalist ekonominin insanlar arasında derin eşitsizlikler yarattığı konusunda neredeyse bir uzlaşma söz konusudur.

ğildir. İslam'da ticaretin saygın görülmesi/âdil kazanç ve malların mübadelesi ve benzeri meseleler liberal öğretinin dayandığı esaslarla bağdaşmaz. Kurucu il-keler bağlamında içtihat yoluyla bir siyasi modelin geliştirilmesi diyanet-siyaset ayırımına, örfe ve toplumun maslahatına gönderme yapılarak üretilebilir. Tarihî tecrübe esas alındığında değişen dünya ve dil karşısında siyaset düşüncesini ye-niden inşa etme faaliyeti belirtilen çerçevede gerçekleşmiştir.

Ülkemizde üretilmek istenen muhafazakâr-liberal İslamcı gibi yapay söyle-min özgün bir durumdan kaynaklandığını ileri sürmek oldukça zordur. Uzun sü-redir küresel siyasi otoritenin bağlantısız arkı olarak tanımladığı coğrafyayı liberal-kapitalist sistemin siyasi-ekonomik kurallarına uydurma amacıyla ol-duğu bilinmektedir. Belirtilen amacı gerçekleştirmek için bir hareket yöntemi ge-liştirdiği de bilinen bir gerçektir.<sup>81</sup> Afganistan, Irak ve ardından Tunus'tan başlayarak Suriye'ye uzanan toplumsal dalgalanmayı müdahaleye gerekçe yapan küresel güçlerin eylemlerini meşrulaştırmak ne yazık ki İslam üzerinden oluşturu-lan liberal söylemle imkân bulmuştur. Daha önce bu coğrafyada ideolojik mer-kezli baskıcı / totaliter siyasi kiliseler üreterek toplumu / dolayısıyla enerji havzalarını ve kanallarını kontrol eden güçlerin yeni iktidar tipi üreterek muha-fazakâr-liberal-din izdivacına yaslanan yeni siyasi kiliseler üretme yöntemine karşı gösterilen bu sessiz tavrın bir anlamı olmalıdır. Daha önce dinî bir sembol üzerinden sokaklara dökülen insanların şimdi söz konusu coğrafyaya demokrasi geldiğini ileri sürmeleri yaşanan bilinç kaymasının boyutunu göstermektedir. Be-lirtilen bilinç kayması üzerine temellendirilen siyasi bakışın Tunus ve Mısır'da demokrasi istemesi, Arabistan ve Suriye konusunda sessiz kalması Batı siyasi pa-radigmasının içinden meselelere baktığının en somut göstergesidir.

Liberal öğretinin yeni biçimine göre *insanın doğasıyla ilgili bazı ahlaki ve teleo-lojik iddialar olmamalıdır*. Böyle bir fikirden başlamanın dinî ve kültürel tahakkümü beraberinde getireceği ileri sürülerek reddedilmektedir. Keza "Düşüncenin ve be-denin her türlü kimlikten ve değerden sıyrılarak sosyal cinsiyetin olmadığı, ar-kadaşlık ve sevgililik arasındaki sınırların anlamsızlaştığı, düalizmin belirleyece-ğini kaybettiği, ilerlemenin değil cehaletin ve mevcudiyetin yüceltildiği, cinselli-ğin cinsel kimlikler olmadan yaşanabildiği bir ortam, tam insanların yaşadığı ve gerçek demokrasinin olduğu yerdir."<sup>82</sup> şeklindeki tanım demokrasiye yüklenen anlamın ne olduğunu yeterince göstermektedir. Son günlerde sıkça dile getirilen ileri demokrasi söyleminin aktörleri ilhamlarını böylesi düşüncelerden alıyorlar herhâlde. Fakat bilinmelidir ki böyle bir bakış açısının sosyolojik karşılığı, bütün değerlerden soyutlanmış şekilsiz kitlelerdir. Gerçek demokrasi adına sunulan bu görüş "içeriksiz bir toplum/biçimsiz bir kitle üreterek" toplumu kontrol etme-nin yeni biçimini sunmaktadır. Bireylerin ortak tutunma noktalarını yıkarak top-



lumu kendi sinesine taşıyarak bağımlı kılma politikası her türlü tahakkümü ve şiddeti meşrulaştırmanın dolaylı anlatımıdır.

Herkesin her şeyi sınırsızca yaptığı, terörle-hukukun eşitlendiği, bütün kimliklerin ortadan kalktığı, bir insanın herkesle her şey olduğu/kurallarına uygun yolsuzluğun geçerli olduğu bir sosyal zaman-mekân ortamında ileri demokrasi-den bahsetmek yalancılıkla şöhret bulmuş kişilerden rivayet yapmakla eş değerdir. Üretilen bu muharref siyasi algı nedeniyle son zamanlarda tarihinden, kültürel değerlerinden nefret eden bir siyasi bakış giderek yaygınlaşmaktadır. Çünkü istismarı, yolsuzluğu, şiddeti ve saldıryı reddetmenin ve önlemenin geçerli ve uygulanabilir bir kuralı kalmamıştır. İleri demokrasi adı altında farklı tari-

Afganistan, Irak ve ardından Tunus'tan başlayarak Suriye'ye uzanan toplumsal dalgalanmayı müdahaleye gerekçe yapan küresel güçlerin eylemlerini meşrulaştırmak ne yazık ki İslam üzerinden oluşturulan liberal söylemle imkân bulmuştur.

hî tecrübelerin içinde üretilen siyasi görüşleri aktaran kozmopolit kesimin tuzağına düşen muhafazakâr İslamcı kesim, toplumun dinî duygusunu siyasi uygulamalara maske yaparak ülke sathında onarılmaz yaralar açmıştır. Tarihin süzgecinden geçerek günümüze kadar taşınan siyasi esaslar ve fertlerin birbirine, kurumlara duyduğu güven yok edilmiştir. Özgür ve güven içinde yaşaması gereken insanlar sadece birbirinden değil, tarafsız olması gereken devletin kurumlarından kuşku duymaktadırlar. Bırakın vicdan özgürlüğünü, eğitimde fırsat eşitliğini, tarafsız olması gereken kurumların belli bir kesime çıkar sağladığı bir devlet görüntüsü söz konusudur. Bu nedenle Türk milletinin dayandığı sosyopolitik gerçekliği yeniden inşa etmek için kendi tarihinden, kültüründen ve değerlerinden utanmayan, kayırmacılığı, yolsuzluğu ve hukuksuzluğu bir milletin ölümü olarak gören milliyetçi

siyasi bakışı gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Milliyetçi siyasi söylemin temsilcileri hem bu çarpıklığı somut bir şekilde ortaya koymak ve bu konularda topluma güven vermek durumundadırlar. Bu sadece bir siyasi tavır değil, millî bir görevdir.

Birçok düşünür tarafından dile getirildiği üzere liberal öğretisi; millete değil, piyasa ve sermayeyi elinde tutan seçkin zümreye dayanır. Ekonomik alanda seçkin zümreyle izdivaca giren bir siyasi söylemin yoksuldan ve yoksulluktan bahsetmesi lafızcılığın ve siyasi hitabın sınırlarını aşamaz. Bu noktada ileri demokrasi iddiası şu iki ilke açısından test edilebilir: a) Yoksulu itip kalkan, miskini doyurmayan, yani düzenli bir toplum sistemi içinde bunu kurumsal esaslara bağlamayan bir anlayış dinî değerler açısından şaibelidir, b) Sıkça atıf yaptıkları liberal

öğreti açısından ise *adalet adına ortaya atılmış bir teori, denkleştirici ve ekonomik değilse reddedilmeli ve yeniden düzenlenmelidir. Eğer kanunlar ve kurumlar adaletsizlerse, etkileri nasıl olursa olsun ve ne kadar iyi düzenlenirse düzenlensin reforme edilmeli ya da kaldırılmalıdır.* Hayata bakışın iki ufku açısından ülkemizde sahnelenen tablo son derece biçimsiz ve ürkütücüdür. Mevcut siyasi söylemin oluşturduğu siyasi algıyla gerek siyasi bakışı tanımlayan esaslar arasında bağdaşması mümkün olmayan çelişki söz konusudur. Millî hasılanın paylaşımını gösteren resmî rakamları, yoksulluk ve açlık sınırını gösteren resmî ve gayiresmî yayınları, zengin-yoksul arasındaki ekonomik ve eğitim imkânı alanındaki dengesizlikleri dinî, millî ve medeni bir esasla telif etmenin imkânı yoktur. Böyle olduğu hâlde dinen, ileri demokrasiden, bölgesel güç olmaktan bahsetmek kelimenin tam anlamıyla kara propagandadır.

Cemaatlerin söylemleri ve tutumları ile liberal öğretinin esasları arasında açık bir çelişki söz konusudur. Bu duruma göre liberal öğretiyi vurgulayan liberallerle bazı dinî cemaatler arasındaki ittifak kelimenin tam anlamıyla muhayyel ve muharref bir ittifaktır. Hakikaten ülkemizde liberal olduğunu söyleyip, özgürlük kalıbı üzerinden dinî-etnik cemaatlere yaslananlarla zihinlerini klasik teolojinin bütün temalarıyla dolduran kesim arasında kurulan diyalog, ancak ekonomik çıkarla açıklanabilir. Dolayısıyla insan hakları ve özgürlük adına üretilen siyasi düşüncelerin, özgürlüğü yok eden bir bağlamda kullanılmasının en çarpıcı misali belirtilen ortaklıktır. Buluştukları tek nokta İslam'ın değil, klasik teolojinin içine sinen otoriter dille ekonomik gücün ürettiği otoriter dili, özgürlük ve hukuk gibi etiketler altında işler hâle getirmekten ibarettir. Demek ki çelişkileri gizleyerek iktidar düzleminde serdedilen ittifak başka bir amaca yöneliktir.

Eğer vicdan özgürlüğü bireyin kendi amaçları peşinde gitmek ise tercihe dayalı düşünceye, toplanma özgürlüğüne saygı duymak ise haksızlığa uğrayan insanların iddialarına katılmaksak bile tahammül etmemiz gerekmektedir. İleri demokrasinin sunduğu siyasi esas budur. Zira liberal öğreti bunu vicdan özgürlüğünün gereği sayıyor, diğer hakların varlık kazanmasının temeli görüyor. Geleceğin siyasi dilinde ise "Devletin kapısı hak arayana her zaman açık olmalı, bu kapıyı kapatan zulmün haklılık kazanmasına zemin oluşturur." esası sürekli olarak tekrarlanır. Eğer bu esasları demokrasinin gereği görüyorsak, devletin hangi toplantıya hangi şartlarda müdahale edeceğini ve bunun sınırlarını hukuki olarak belirtmesi ve ilan etmesi gerekir. Oysa bu ülkede hakkını arayan işçiler, henüz basılmamış kitap, haksızlığa uğradıklarını düşünen öğrenciler ya soruşturmaya tabi tutulmakta ya da tutuklanmaktadır. Devletin müdahale alanını bu kadar genişleten ve siyasi iktidarın taleplerine ve beklentilerine aykırı düşen fiillere karşı baskı ve sindirme politikası üreten bir anlayışın ileri demokrasiden söz etmesi şu iki hususla bağlantılıdır: a) Demokrasi başka bir amaca ulaşmak için uygun ve iş-

levsel bir araçtır. b) Toplumun önemli bir kesimi için özüne değil ve görüntüye bakar. Görüntüyü öne çıkararak kurumları dönüştürme faaliyetini sürdürmek için ileri demokrasiye aşırı vurgu yapmak gerekir.

Eğer böyle değilse yaşanan durumun hangi demokrasi ve siyasi algıyla bağdaştığı açıklanmalıdır. Çünkü düşünce özgürlüğünün temel ölçütü, toplanma ve konuşma hakkıdır. “Eşit temel özgürlükler ve haklar” herkes için geçerli ise ister hukuki isterse siyasi anlamda olsun bir imtiyaz alanı oluşturmak demokrasinin ruhuyla bağdaşmaz. Çünkü demokrasi gerek maddi güce gerekse ruhani masumiyete bürünen imtiyazları ortadan kaldırarak herkesi hukuk karşısında eşit görme ve herkesin hakları eşit bir şekilde kullanma esasına dayanır. Aksi takdirde, “Bizden olan zalimde olsa mazlumdur, muhalif olan mazlumda olsa zalimdir.” esası geçerli sayılmış olur. Böyle bir siyasi algı çoğulculuğu değil kabileciliği, hukuku değil imtiyaz türlerini meşrulaştırmaya kapı açar. Siyasi şiddete dönüşen bu uygulama her ne kadar zihin yönlendirme araçlarıyla inceltip gizlense de yer yer açığa çıkan tepkiler söylemin arkasındaki bakış açısını dışa vurmaktadır. YGS’ de şifre iddiaları nedeniyle seslerini duyurmak isteyen gençlere “Bizde karşınıza on bin genç çıkarırız.” demek sadece şaşırtıcı değil, aynı zamanda haksızlığı meşrulaştırma ve zulme hayır deme iradesini yok etmeye yönelik politik tehdit ve güç gösterisidir. Siyasi algının bu denli çarpıtıldığı bir zemini ve çelişkiler yumağını muharref siyasi algı olarak tanımlamak her hâlde haksızlık sayılmaz.

Kadim felsefenin öncülerinden günümüze kadar “Siyasi toplum, medeni toplumdur.” görüşü ittifakla kabul edilir. Siyasi dilin kabalaşması, tanımlayıcı ve dışlayıcı bir retoriğe dönüşmesi bu kabulün uzağına düşer. Medeni olmanın sınırlarını aşar. Fırsat eşitliğini ortadan kaldıran ve bu yönde özel sektör oluşturan kesimlerin eline eğitimi bırakan, toplumsal uzlaşmayı sağlama yerine özel toplum ve özel inisiyatif geliştirmenin önünü açan anlayışı demokratik kültürle telif etmek imkânsızdır. Liberal öğretinin önemli çıkarımlarından birisi de “Temel haklar ve özgürlükler konusunda kendini başkasından üstün tutmamaktır.” İslami açıdan ise hak ihlalinin en ağırı kul hakkıdır, böyle bir hakkı ihlal eden ve bunu meşru sayan dinin dışına çıkar. Hangi açıdan ele alırsak alalım insanların temel haklarını bu kadar hafife alan bir siyasi söylem, “muharref, çarpık ve yapay” bir söylemdir.

Eğer vicdan özgürlüğü bireyin kendi amaçları peşinde gitmek ise tercihe dayalı düşünceye, toplanma özgürlüğüne saygı duymak ise haksızlığa uğrayan insanların iddialarına katılmaksak bile tahammül etmemiz gerekmektedir.

Muharref siyasi söylemin diğer göstergesi farklı dinî, etnik ve kültür gruplarının taleplerini millî devlet sisteminin karşılayamadığını gerekçe göstererek toplumsal uzlaşmanın esaslarını yıkmaya dönük politiklardır. Nitekim talepleri karşılayıp birlikte yaşayabilmek için Osmanlı Devleti'nin çoğulcu sistemini yeniden inşa etmeye ihtiyaç olduğu 1990'lı yıllardan itibaren farklı düzlemlerde dile getirilmektedir.<sup>83</sup> Osmanlı millet sistemini liberal çoğulculuk görüşüyle birleştiren bu anlayışın temsilcileri yeni bir ortak kültürel hafıza üretme adına muhayyel bir sistem özlemiyle toplumu bir arada tutan esasları şaibeli kılmaktadırlar. "Müslüman olan ve olmayan üzerine kurulan millet sistemini, modern kamusal alanın bir ürünü olan azınlık-çoğunluk mantığı temelinde yeniden üretme"<sup>84</sup> eğilimi bir

Muharref siyasi söylemin diğer göstergesi farklı dinî, etnik ve kültür gruplarının taleplerini millî devlet sisteminin karşılayamadığını gerekçe göstererek toplumsal uzlaşmanın esaslarını yıkmaya dönük politiklardır.

çöküş döneminin ardından hiçbir şekilde azınlık statüsünde görülmeyen kesimleri hem yerel hem de küresel düzlemde azınlık kategorisine yerleştirmeye yol açmıştır. Sosyal zamanı-mekânı dikkate almayan ve uluslararası güç denklemi içinde küresel aktörlerin coğrafyamıza yönelik stratejik hamlelerini görmeyen bu yaklaşım, toplumsal dokuyu parçalamaktan âdetâ zevk almaktadır. Milletleşme sürecini değil de kabilecilik mantığını öne çıkaran bu söylemin ülkeyi getirdiği nokta terörü hak, teröre karşı mücadeleyi terör kuralına bağlayan anlayışa işlerlik kazandırmak olmuştur.<sup>85</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş esaslarına karşı sürdürülen siyasetin çarpıtmalarını demokratik yöntem ve bilgiye dayalı bir mücadele ile bozacak siyasi bakış açısı vardır. Milliyetçi siyasi bakış açısı şu süreçte tarihî bir görevi yerine getirmektedir. Geldiğimiz bu hassas dönemde milliyetçi

siyasetin temsilcileri, ülkemizde inşa edilen muharref siyasetin dilini ve uygulamalarını ayrıntılı olarak topluma taşımak için gönül seferberliği ilan etmelidirler. Bütün toplum kesitlerini gönüllülük esasına dayalı olarak siyasi faaliyetin içine taşımak zorunludur. Ayrıca ileri demokrasi adı altında yedirilmek istenen hususlar, yani sahnelenen siyasi oyun tahlil edilerek deşifre edilmeli ve anlaşılabilir şekilde topluma sunulmalıdır. Çünkü atıf yaptıkları düşünürler ve dile getirdikleri görüşlerle uygulamaya koydukları siyaset anlayışı arasında derin çatlaklar söz konusudur. Milliyetçi aydınların gazete kültürünü aşarak geleneğin ve çağın dilini felsefi ölçekte tahlil eden fikrî hamleye girişmeleri acil bir ihtiyaçtır. Bilinmelidir ki felsefi dilden kopan her düşünce kısa zamanda kendini tüketir ve duygusal tepkilere sığınır. Anlaşılmayan ve tartışılmayan görüşleri eleştirmek ona katkı sağlamaktan başka bir işe yaramaz.

#### IV. Milliyetçi Siyaset: Ufukların Buluşması

Her millet, bir kültür üzerine inşa edilmiş dünya görüşünün içinde yaşar. Bu dünya görüşünün hayata dönük ifadeleri zamana karşı direnen sabitelerin oluşmasını sağlar. Siyaset, dünya görüşünün amelî boyutunu ifade ettiği için “geleneğin içinde oluşmuş esasları” dile getirmek şimdikiyi paylaşmaktır. Bunun içindir ki kültürel mirasın içinde oluşan siyasi algı milliyetçi siyasetin yaslandığı tarihî ufuktur. Çağlar arası dilin ve kültürel tecdidin gereği olarak oluşan siyasi ufuk, tarihî tecrübenin çağdaş yorumunu ifade eder. Milliyetçi siyaset belirtilen iki ufukun kaynaşmasından teşekkül eden hamleci bir bakış açısını temsil eder. Dolayısıyla milletin ait olduğu dünyayı anlamlı kılmak ve geliştirmek için siyasi geleneği çağın ufkunda yeniden inşa edebilen bir bakış açısı toplumun meselelerini anlar ve çözüme kavuşturabilir. Çünkü milliyetçi siyaset, kültürel mirası önemser ve onun içinden konuşur.

Devlet; bir milletin belli bir toprak parçası üzerinde siyasi bir örgütlenme sonucu ortaya çıkan kişiliğidir. Bu durumda devlet dört öğeden oluşur: Millet, ülke, egemenlik ve siyasi örgütlenme. Millet hâlinde yaşayan bir topluluğun amacı diğer milletlere karşı ortak menfaatlerini korumak zorunda olmakla beraber ortak inanışları, hayat tarzını, âdet, fikri bilinç ve iradeyi devam ettirmektir.<sup>86</sup> Dolayısıyla millet siyasi bir örgütlenme sonucunda iradesini gösterebilecek duruma gelmekle devlet şeklini alır. Bu siyasi örgütlenme kurucu iradeye ve kuruluş esaslarına dayanır. Bir devletin kuruluş esaslarına dönük faaliyet, bir siyasi-sosyal yapının içini boşaltmak olduğundan her ne adına yapılırsa yapılırsa devletsizliği beraberinde getirir. Bu nedenle demokratik sistemi, hukuk devlet idealini, temel hak ve özgürlükleri geliştirmek ayrı şey, devletin egemenliğini tartışmaya açmak, siyasi kimliğine karşı alternatif siyasi kimlik geliştirmek ya da devlet içinde devlet olmak ayrı şeydir.

Her şeyin uluslararası boyut kazandığı/iletişim ağlarının yoğunluğu nedeniyle her yere nüfuz edildiği, dolayısıyla artık ülke kavramının önemini yitirdiği görüşü her türlü sömürgeci eğilime kapı açar. Bu ülkede özgürlükler adına “Görsel basında milletin gözünün içine bakarak günümüzde toprağın artık değeri yoktur.” demek ülkesi olmayan bir topluluk icat etme hevesinden başka bir şey değildir. Bir devletin var olabilmesi için belli ve sınırları tespit edilmiş bir ülkede bulunması zorunludur. Çünkü “Ülke devlet egemenliğinin veya devlet kudreti-

Bir devletin kuruluş esaslarına dönük faaliyet, bir siyasi-sosyal yapının içini boşaltmak olduğundan her ne adına yapılırsa yapılırsa devletsizliği beraberinde getirir.

nin kullandığı bir çevredir.”<sup>87</sup> Sınırların anlamını yitirdiği gibi uydurma gerekçelere sarılarak millî egemenlik idealini şaibeli kılmanın özgürlükle, temel insan haklarıyla hiçbir alakası yoktur. Bilinmelidir ki egemenliğini yitirmiş kudretsiz devlet, başkasına tabi olan devlettir.

Milliyetçi siyaset hür milletin ve bağımsız devletin demokratik kültürü geliştireceğine ve koruyacağına inanır. Egemenliğini, yani diğer devletlerle hukuken eşit durumda olması gerektiği iradesini yitirmiş bir devlette hak, hukuk, özgürlük ve eşitlik gibi değerlerin tümü bir görüntüden ibaret kalır. Son zamanlarda Libya’ya müdahaleye karşı çıkan ve müdahalenin petrol için olduğunu söyleyen bir siyasi iktidarın, bu görüşünü dile getirdikten birkaç gün sonra müdahalenin bir parçası olarak yer alması, etnik ayrımcılık üzerinden siyaset yapan kişinin “Silaha sarılırız.” tehdidi karşısında sessiz kalması egemenlik iradesini şaibeli kılan bir anlayışın ileri demokrasiden, haktan ve hukuktan bahsetmesi fantezidir. Keza devlet, siyasi örgütlenmenin gereği olan hukuku esas almıyor, hiçbir ayırım yapılmadan hukuku herkes için geçerli kılmıyorsa, insanlar arasında imtiyaz alanı üretip fırsat eşitliğini ortadan kaldırıyorsa bu devlet, tahakkümün her türünü uydurma gerekçeler üzerinden topluma uygular. Bu nedenle milliyetçi siyaset hukuk devletinden yanadır ve türlü imtiyaz türüne karşıdır.

İnsanı en fazla yaralayan ve şahsiyetini parçalayan şey, güvensizlik, korku ve açlıktır. Güvenliğin yitirildiği, korkunun egemen kılındığı, açlığın yaygınlaştığı ve istismar edildiği bir ortam her türlü değer, insanlığın öldüğü bir ortamdır. Böyle bir ortamda devlet iktidarını bütün millet için değil de belli bir grup için kullanıyorsa bu devlet demokratik, hukuk, sosyal ve laik devlet olma özelliğini yitirmiş, kiliseye dönüşmüştür. Milliyetçi siyaset; güvenin, refahın ve dayanışmanın kurumsallaştığı ve kayırmacığın ortadan kalktığı şeffaf ve tarafsız devletten yanadır. Kendi vatandaşları arasında taraf tutan devlet, demokratik-laik olma vasfını yitirir. Bu nedenle milliyetçi siyaset; vatandaşları arasında ayırım yapmayan, herhangi bir mezhebin ve seçkin zümrenin aracı olmayan, farklı düşüncelere karşı eşit mesafede olan, fırsat eşliğinin zeminini oluşturan ve bütün topluma açan, milletin manevi değerlerine, inanç özgürlüğüne saygı duyan ve bunun gereklerine ortam oluşturan laik devletten yanadır.<sup>88</sup> Laikliği, din karşıtlığını yaymanın ve körüklemenin bir aracı değil, farklı inanç ve düşüncelere sahip

Milliyetçi siyaset;  
güvenin, refahın  
ve dayanışmanın  
kurumsallaştığı ve  
kayırmacığın orta-  
dan kalktığı şeffaf  
ve tarafsız devlet-  
ten yanadır.

insanların yaşantı alanlarını ve tercihlerini korumanın siyasi ve ahlaki bir yöntemi olarak görür.

Geleneğin ve çağın dilinde yer alan siyasi ilkeleri yok sayan ve devletin ya da iktidarın gücünü hayatın her alanına müdahale edip biçimlendirmek için kullanan bir siyasi söylem “Türk milliyetçisi” tanımının dışına düşer. Bu nedenle tarihî tecrübenin gerisine düşen ve adaletsizliğe sebep olan siyasi görüşleri ve uygulamaları değiştirmek için çağlar arası dilin ve kültürel yenilenmenin gereği olarak tarihî ufkun etkinlik alanını sosyal-zaman ve mekân düzleminde dikkate alıp siyasi geleneğini yeniden inşa etmek durumundadır. Çünkü milliyet mef-

Türk milleti üst kimliği altında herkesi kucaklayan söylem değişen dünya-dil sisteminin ürettiği siyasi bağlamda önemli bir yer edinmeye namzettir.

kûresi, milletin sinesinde fiilî olarak doğan ve çağın ufkuyla buluşan örnek modeli esas alır. Çağın vicdanlar üzerinde bıraktığı etkiyi ihmal eden bir anlayış çok kısa zamanda toplumda oluşan yeni algının karşısında zaafiyete düşer. Etkinliğini ve sahip olduğu dünyayı kayıp eder.

Türk milliyetçiliği, modern burjuvanın ve seçkin zümrenin ürettiği milliyetçilikten farklı olup milletin iradesini esas alır ve buna saygı gösterir. Yakın siyasi olaylarda muhalif olmasına rağmen millî iradenin gereği olan olaylarda taraf olması bunun göstergesidir. Bu yönüyle doğrudan demokratik bir toplum yapısını delalet eden içeriğe sahiptir. Milletin, yurttaş bağıyla bağlanmış bireylerden oluştuğunu kabul eder ve vatandaşlık bağıyla bağlı olan bireyler arasında hiçbir ayırım yapmadan siyasi uygulama “anlamını ve işleyişini” hukuktan alır. Bir

başka deyişle milliyetçilik bir karşıtlık ve ötekine göre var olan bir dünya görüşü değildir. Ötekine göre var olan milliyetçilik kolektivist, organik ve etnik temelli olduğu için ayrılıkçı ve dışlayıcı olmaktan kendini kurtaramaz. Türk milleti üst kimliği altında herkesi kucaklayan söylem değişen dünya-dil sisteminin ürettiği siyasi bağlamda önemli bir yer edinmeye namzettir. Aynı tarih ve kültür içinde yer alan herkesi kapsayan bir söylem üzerinden üretilen siyasi anlayış siyasi varoluşun temeli olan güveni sağlama yönünde önemli bir mesafe almıştır.

Keza, devlet içerisinde yaşayan milletin aynı etnik kökenden olmasının getireceği düşünülen iç huzur vurguları<sup>89</sup> tarihi olarak elenmiştir. Bu noktada merkeze alınması gereken husus: Dünyaya barış ve adalet hâkim olacaksa milletlerin özgür ve güvenlik içinde bulunmaları gerekir.<sup>90</sup> Ancak özgür ve güvenli milletler demokratik kültür üretip, birlikte yaşamanın esaslarını oluşturabilirler. Çünkü dünya paylaşımında etkin olan aktörlerin özgürlük adına ürettikleri bazı fikirler,

esasinda, siyasi ve stratejiktir. Bir devletin temeli olan halkın etnik kökeninin aynı olması millet olmanın ne felsefi ne de sosyopolitik nedenidir. Dünya üzerinde yaşayan milletlerin sadece yüzde onunun bu anlamda bir devlet formuna sahip olduğu göz önüne alınırsa, her milletin kendi kaderini tayin etme hakkının ne kadar güç ve hayalî olduğu görülebilir. Böyle bir anlayışın milliyetçilikle değil, doğrudan ırkçılıkla bağlantısı vardır. Milliyetçilik; sosyopsikolojik ve kültürel kurallara dayanır. Mana ve ruhu arar. Irkçılık ise toplumsal dayanışmayı, birlikteliği yıkar ve kanı arar. Milliyetçi siyaset; içinde yaşadığı kültürün dile getirdiği dünyayı daha yaşanılabilir ve kalıcı olmasının fikrî, ahlaki, hukuki vb. temellerini arar.

Bir milletin kendi kaderini tayin etmesi hakkı, teoride demokratik bir niteliğe delalet eder. Ancak birçok problem alanında olduğu gibi bu demokratik yaklaşım pratikte uygulama alanı bulamaz.<sup>91</sup> Bunu pratik alanda mümkün kılmamanın yolu, etnik dili genişleterek eğitim dili hâline getirmektir. Nitekim Kürt Meselesi, nihai noktada ana dilde eğitim talebi üzerine oturmuştur. Demokratik ülkede ana dil resmî dilden farklı ise ana dilini öğrenmek demokratik bir hak, devletin öğretim hakkını ve imkânını sağlaması ise demokratik devlet olmasının gereğidir.<sup>92</sup> Pozitif özgürlüğün gereği olarak terörle siyasi katılım ve düşünceleri ifade etme arasında milliyetçi siyasi söylemin yapmış olduğu ayırım önemlidir. Çünkü konunun temel hak ve özgürlükler bağlamı ile etnik ayrımcılık üzerinden sürdürülen siyasi-stratejik amaçlara dönük terörün bağlamı farklıdır. Küresel siyasi otoritenin ana kurumları ve temsilcileri tara-

Demokratik ülkede ana dil resmî dilden farklı ise ana dilini öğrenmek demokratik bir hak, devletin öğretim hakkını ve imkânını sağlaması ise demokratik devlet olmasının gereğidir

fından ilan edilen bağlantısız arkı ve demokratikleştirme projesinin<sup>93</sup> önemli parçası Güneydoğu bölgemizde sahnelenen oyundur. Böyle bir oyunu ileri demokrasi altında meşrulaştırmak demokrasi geleneğini ve dayandığı esasları temelden yıkar.

Ana dili öğrenme konusunda dile getirilen siyasi taleple ana dilde eğitim yapma talebi arasında da fark vardır. C. Ülserver'in belirttiği gibi herhangi bir etnik dili eğitim dili hâline getirmek, yani müfredatın etnik dille verilmesini istemek demokratik bir talep değildir. Bu bölücülüğü resmî anlamda ilan edilmesidir. Eğitim sadece dilin doğru öğretilmesi ve bu bilgilerin kazanılması değildir. Eğitim aynı zamanda ortak kültürün, inançların, değerlerin, örf ve geleneklerin, ideallerin, toplumu bir arada tutan bütün öğelerin tartışıldığı ve hazmedildiği



süreçtir. Birlikte yaşamak isteyen herkesin ve her kesimin yapması gereken şey belirtilen öğelerin tümüne sahip çıkmaktır.<sup>94</sup> Çünkü bu hususlar bir milletin çağlar arası dil yoluyla yorumlayarak yeniden inşa ederek günümüze taşıdığı siyasi akıldır. Siyasi akıl aynı zamanda tarihî tecrübenin bir unsuru olarak toplumsal uzlaşmayı sağlayan esasları kapsar.

Özgürlük ve demokrasi adına bunun tersini iddia edenlerin amacı, devlet-toplum buluşmasına, toplumun birlikte yaşama iradesine bir katkı yapmak değildir. Bunların istediği Türk milletini kabile toplumuna dönüştürmek ve hukuku: “Zalim de olsa mazlum da olsa kabile üyesine yardım et.” mantığına dönüştürmektir. Milliyetçi fikrî geleneğin ve siyasi bakışın karşı çıktığı budur. Ve bu tutum, demokrasinin ve özgürlüğün gereğidir. Aksini iddia edenlerin yapmak istedikleri ayrımcılığı meşrulaştırmaktır. Bir kez bölücülük meşrulaştırıldığı da bölücülüğün kendisi toplumsal ufkumuzun alanından gider, yeni maskelerle karşımıza çıkar. İşte bu tarihî noktada milliyetçi siyasetin varlığı son derece önemlidir. Hür millet, bağımsız devlet ideali bir kez daha milliyetçi siyasi ufukta gerçekleşecektir. ■

<sup>1</sup> Aydın Taneri (1981: 25), *Türk Devlet Geleneği: Dün-Bugün*, Ankara: Töre-Devlet Yayınevi.

<sup>2</sup> Bakınız: Talat Tekin (2010), *Orhon Yazıtları*, hzl. Talat Tekin, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

<sup>3</sup> İbn Haldun (1989: 1 / 420), *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: MEB Yayınları.

<sup>4</sup> Halil İncalcık (2006: 81), *Makaleler I*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

<sup>5</sup> Ebu Muîn en-Nesefî (2003: 2 / 431), *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd Din*, Thk: H. Atay, Ş. Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

<sup>6</sup> Yusuf Has Hacib (1988: 155 / 2033-2038 vd), *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

<sup>7</sup> Yusuf Has Hacib (1988: 69-70 / 792-822)

<sup>8</sup> A. Taneri (1981: 105)

<sup>9</sup> Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş esaslarının ayrıntılı açıklaması için bakınız: Nadim Macit (2011), IV. Baskı *Küresel Güç Politikaları, Türkiye ve İslam*, Ankara: Sarkaç Yayınları.

<sup>10</sup> Hans-George Gadamer (2009: II / 253), *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

<sup>11</sup> Benedict Anderson (1995), *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>12</sup> Hans-George Gadamer (2009: II / 250)

<sup>13</sup> MHP MYK Üyesi Nusret Okumuş'un on beş milyonu aşan İstanbul'da, seçmen algısı üzerine yaptırdığı ayrıntılı bir anket çalışması, Türk milletinin siyasi algısını somut olarak ortaya koymaktadır. Bakınız: İstanbul Seçmen Algı Haritası, Ankara: 2011.

<sup>14</sup> Liberal çoğulcuğu temellendirmek için liberalizmin bütün yorumlarında “değer tarafsızlığı” temel bir ilke olarak ifade edilir. Bu anlayışa göre değerlerin hepsinin veya bir kısmının bir siyasi ve sosyal düzene herhangi bir çatışma ve sürtüşme olmadan yerleştirilmesini beklemek doğru değildir. Bakınız: Anthony de Jasay (Ts: 7) *Tercih, Sözleşme ve Rıza: Liberalizme Yeni Bir Bakış*, çev. Alişan Oktay, Ankara: Liberte Yayınları.

<sup>15</sup> Robert B. Talisse, (2001: 56-58), *On Rawls*, New York: Hunter Collage / The City University of New York.

<sup>16</sup> Robert B. Talisse, (2001: 58)

<sup>17</sup>“Hakları insanlarla birlikte yeni keşfetmek yeni bir demokrasinin keşfi olacaktır” önermesi üzerine bindirilen hak ve hukuk kavramının taşıdığı nokta şöyledir: Düşüncelerin/bedenlerin sınırsız dola-

şına açılması demokrasinin ön koşuludur... Düşünülen artık ulusal kimliğinden olduğu kadar etnik, dinsel, cinsel tüm diğer kimliklerinden sıyrılmış gerçek insanların hakkıdır... Hiçbir kimliğe gön-derme yapmaksızın insanın düşünsel/bedensel özerkliğinin korunabileceği yerde haklar da korunmuştur. Bakınız: Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal (2006: 11-19) “**Kimlik Bedenin Hapishanesidir.**” *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 38, Düşüncenin ve bedenin bütün kimliklerden sıyrılarak küresel düzlemde dolaşıma çıkması ülkemizde demokrasinin bir gereği olarak sunulmakta ve bu gerçek demokrasi olarak tanımlanmaktadır.

<sup>18</sup> Will Kymlicka, (2004: 338), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>19</sup> W. Kymlicka (2004:339)

<sup>20</sup> W. Kymlicka (2004: 340)

<sup>21</sup> H.J. McCloskey (1965: 215, 217 483), “**A Critique of the Ideals of Liberty**”, *Mind*, (New Series, Vol. 74, No. 296, Oct., 1965).

<sup>22</sup> Norman P. Barry, (2004: 228) *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan- Yusuf Şahin, Liberte Yayınları.

<sup>23</sup> Robert B. Talisse (2001: 42)

<sup>24</sup> Alain Touraine (1997: 56) *Demokrasi Nedir?* çev. Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>25</sup> J. Rawls (1971: 61) *A Theory of Justice*, The Belknap-Press of Harvard University.

<sup>26</sup> John Rawls (2006: 321) *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>27</sup> Andrew R. Murphy (1998: 251, 247), “**Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience**”, *The Review of Politics*, Vol. 60, No.2. Spring., 1998.

<sup>28</sup> J. Rawls (2006: 339).

<sup>29</sup> David Beetham- Kevin Boyle (2005: 96), *Demokrasinin Temelleri*, çev. A. Zeynep Kopuzlu, Ankara: Adres Yayınları.

<sup>30</sup> A. Murphy (1998: 250).

<sup>31</sup> D. Beetham – K. Boyle (2005: 96)

<sup>32</sup> J. Rawls (2006: 361-362).

<sup>33</sup> Henry Shue (1975: 195), “**Liberty and Self-Respect**”, *Ethics*, Vol. 85, No.3. Apr., 1975.

<sup>34</sup> J. Rawls (2006: 321).

<sup>35</sup> W. Kymlicka (2004: 78).

<sup>36</sup> N. P. Barry, (2004: 153) .

<sup>37</sup> Aristoteles, (2002: 83), *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

<sup>38</sup> E. Clinton Gardner, (1984: 394-395), “**Justice, Virtue and Law**”, *Journal of Law and Religion*, Vol.2, No.2. 1984.

<sup>39</sup> Adnan Güriz (1994: 5), *Adalet Kavramı*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

<sup>40</sup> A. Güriz, (1994: 6).

<sup>41</sup> A. Güriz, (1994: 6)

<sup>42</sup> E. C. Gardner, (1984: 394-395).

<sup>43</sup> E. C. Gardner,(1984: 395)

<sup>44</sup> N. P. Barry, (2004: 167-168).

<sup>45</sup> N. P. Barry, (2004:180- 181).

<sup>46</sup> John Rawls (1971: 7), *A Theory of Justice*, The Belknap-Press of Harvard University.

<sup>47</sup> J. Rawls, (1971: 11- 12), Thomas Pogge, (2006: 167) *Küresel Yoksulluk ve İnsan Hakları*, çev. Güneş Kömürçüler, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

<sup>48</sup> Leif Wenar (1995: 32), “**Political Liberalism: An Internal Critique**” *Ethics*, Vol.106, No.1.Oct., 1995.

<sup>49</sup> Thomas McCarthy (1994: 59) “**Kantian Constructivism: Rawls and Habermas in Dialogu**”, *Ethics*, Vol.105, No.1. Oct., 1994)9.

<sup>50</sup> L. Wenar, (1995: 33).

- <sup>51</sup> George Klosko (1997: 637), “Political Constructivism in Rawl’s Political Liberalism”, *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, Sep., 1997)
- <sup>52</sup> J.Rawls, (1971: 3-4 )
- <sup>53</sup> J. Rawls, ( 1971: 4).
- <sup>54</sup> J.Rawls, ( 1971: 4-5).
- <sup>55</sup> J. Rawls, (1971: 11 )
- <sup>56</sup> J. Rawls, (1971: 12, 15).
- <sup>57</sup> Samuel Freeman (2002: 491-492), *Cambridge Companion to Rawls*, -Stephen Mullhal and Adam Swift, *Rawls and Communitarianism*, New York: Cambridge University.
- <sup>58</sup> Susan Moller Okin (1987: 91), “Justice and Gender”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol.16, No.1, Winter, 1987.
- <sup>59</sup> Andrew Heywood, (2007: 81), *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- <sup>60</sup> Walter A. (1973: 163), “Weisskopf, The Dialectics of Equality”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol.409, Income Inequality 1973.
- <sup>61</sup> Pulin B. Nayak (1991: 587), “On Equality and Distributive Justice”, *Economic and Political Weekly*, Vol.26, No.11/12, Mar.1991.
- <sup>62</sup> M.Hanifi Macit (2007: 88), *Faşizm ve Nazizm*, Ankara: Savaş Yayınları..
- <sup>63</sup> Samuel P. Huntington (1957: 456), “Conservatism as an Ideology” *The American Political Science Review*, Vol. 51, No.2, Jun., 1957.
- <sup>64</sup> Andrew Vincent (2006: 108), *Modern Politik ideolojiler*, çev. A. Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- <sup>65</sup> Andrew Heywood (2007: 99), *Siyasi İdeolojiler*, çev. A. Kemal Bayram vd. Ankara: Adres Yayınları.
- <sup>66</sup> A. Heywood (2007: 99).
- <sup>67</sup> Walter A. Weisskopf (1973: 163).
- <sup>68</sup> Lawrence B. Joseph, (1980: 393), “Some Ways of Thinking about Equality of Opportunity”, *The Western Political Quarterly*, Vol.33, No.3, 1980.
- <sup>69</sup> Jack Donnelly (Ts: 77), *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, çev. Mustafa Erdoğan, Levent Korkut, Ankara: Yetkin Yayınları.
- <sup>70</sup> Lawrence B. Joseph (1980: 393)
- <sup>71</sup> S. J. D. Green (1988: 5), “Is Equality of Opportunity a False Ideal for Society”? *The British Journal of Sociology*, Vol. 39, No. 1, Mar. 1988.
- <sup>72</sup> A.Heywood (2007: 584).
- <sup>73</sup> Norman P. Barry, (2004: 197-198), *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan- Y. Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.
- <sup>74</sup> Larry Arnhart, (2005: 397), *Siyasi Düşünce Tarihi: Platon’dan Rawls’a* çev. A. K.Bayram, Ankara: Adres Yayınları.
- <sup>75</sup> L. Arnhart (2005: 398).
- <sup>76</sup> L. Arnhart (2005: 399).
- <sup>77</sup> Norman P. Barry, (2004: 192).
- <sup>78</sup> Norman P. Barry, (2004: 200).
- <sup>79</sup> Pulin B. Nayak (1991: 589).
- <sup>80</sup> Mustafa Erdoğan (98: 163-184), *Liberal İslam / Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- <sup>81</sup> Bakınız: Thomas P. M. Barnett (2005), *Pentagon’un Yeni Haritası*, çev. Cem Küçük, İstanbul: 1001 kitap yayınları.
- <sup>82</sup> R. Ergün, Cemal B. Akal (2006: 15).
- <sup>83</sup> 1990’lı yıllarda dini-politik ayrışma söz konusu olduğu için merkez sağ parti düzleminde Batı ile uyumlu bir model, liberal esaslara bağlı olarak dile getirilmiştir. Söz konusu siyasi iktidara karşı olan dinî-politik yapılar İslam’ın belirleyici olduğu, Doğu-Batı ayrımına dayanan bir bakış açısını sa-

vundular. Fakat 2001'den itibaren belirtilen siyasi ve dinî yapılar birleştiği için ileri sürdükleri değişim kavramı altında muhafazakâr-liberal ve İslamcı bakış açısını yansıtan bir Osmanlıcılık modelinden açık ve dolaylı bir şekilde bahsetmeye başladılar.

<sup>84</sup> Yılmaz Çolak (2006: 127), “1990’lı Yıllar Türkiye’inde Yeni-Osmanlıcılık ve Kültürel Çoğulculuk Tartışmaları”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 2006, Sayı: 38.

<sup>85</sup> Osmanlı Millet Sistemi’nin felsefi yapısı, kuruluşu, bir model olarak oynadığı rol, çöküş döneminde Osmanlı Devleti’nin parçalanması sürecinde politik-diplomatik işlevi ve bu modelin günümüzde yeniden dillendirilmesi ve gerekçeleri için bakınız: Nadim Macit (2010: 4-19) “Millet Sistemi ve Millî Devlet Bağlamında Yeni Osmanlı Projesi”, *2023 Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: 116.

<sup>86</sup> A. Taneri (1981: 25)

<sup>87</sup> A. Taneri (1981: 26)

<sup>88</sup> Bakınız: Nadim Macit (2011), *Dünya-Dil Sistemi ve Dini Söylem: Laik-Demokratik Sistem ve Teoloji*, Ankara: Sargaç Yayınları.

<sup>89</sup> Ernest Gellner (1992: 20-219), *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev.S. Coşar, S. Özertürk, N. Soyarı, İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>90</sup> Antony D. Smith,(1999: 121), *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>91</sup> Jean Leca (1998: 16), *Uluslar ve Milliyetçilikler*, çev. Siren Edemen, İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>92</sup> Geniş bilgi için bakınız: Nadim Macit (2010), *Uzun Savaş: Açılım mı Vassallık mı?* Ankara: Berikan Yayınları.

<sup>93</sup> Bağlantısız arkı: Küresel siyasi otoritenin ürettiği ekonomik ve siyasi kurallara bağlı olmayan ülkelerin yer aldığı coğrafyadır. Orta Doğu söz konusu arkın öncelikli bölgesini oluşturur. Belirtilen çerçevede Türkiye sınır ülkedir. Yani küresel müdahaleye % 50 açıktır. Türkiye’nin bölgede kontrol edilmesi köprü ülke olmasına bağlanmakta ve petrol-doğalgaz kanallarını ve taşıma ağlarını sağlam bir şekilde sürdürmek açısından Türkiye’nin önemli bir ülke olduğu çeşitli siyasi-stratejik belgelerde dile getirilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bakınız: Nadim Macit (2011: 4. Baskı) *Küresel Güç Politikaları Türkiye ve İslam*, Ankara: Sargaç Yayınları.

<sup>94</sup> Cüneyt Ülsever, (28. 09. 2010), “İki Hata”, *Hürriyet Gazetesi*.