

Yayın ilkeleri, izinler ve abonelik hakkında ayrıntılı bilgi:

E-mail: bilgi@uidergisi.com

Web: www.uidergisi.com



Türkiye’de Barış Düşüncesi

Necati Polat

Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Bu makaleye atıf için: Polat, Necati, “Türkiye’de Barış Düşüncesi”, *Uluslararası İlişkiler*, Cilt 4, Sayı 14 (Yaz 2007), s. 217-253.

Bu makalenin tüm hakları Uluslararası İlişkiler Konseyi Derneği’ne aittir. Önceden yazılı izin alınmadan hiç bir iletişim, kopyalama ya da yayın sistemi kullanılarak yeniden yayımlanamaz, çoğaltılamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya herhangi bir şekilde kamunun ücretli/ücretsiz kullanımına sunulamaz. Akademik ve haber amaçlı kısa alıntılar bu kuralın dışındadır.

Aksi belirtilmediği sürece *Uluslararası İlişkiler*’de yayınlanan yazılarda belirtilen fikirler yalnızca yazarına/yazarlarına aittir. UİK Derneğini, editörleri ve diğer yazarları bağlamaz.

Uluslararası İlişkiler Konseyi Derneği | Uluslararası İlişkiler Dergisi

Söğütözü Cad. No. 43, TOBB-ETÜ Binası, Oda No. 364, 06560 Söğütözü | ANKARA

Tel: (312) 2924108 | Faks: (312) 2924325 | Web: www.uidergisi.com | E- Posta: bilgi@uidergisi.com

Türkiye'de Barış Düşüncesi

Necati POLAT*

ÖZET

Bu makale, 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar, Türkiye'de uluslararası barış, diyalog ve bütünleşme konuları etrafında üretilen entelektüel birikimi, iki farklı barış tasavvuru ekseninde aktarma amacı taşımaktadır. Sözü edilen tasavvurlardan biri, barışa yönelik algının merkezine uluslararası çatışma kavramını koymak suretiyle, barışı yalnızca bir savaşızsızlık durumu, böylece "olumlu" ya da kendine ait bir değerden yoksun bir keyfiyet olarak tanımlarken; öteki tasavvur, bizzatlı uluslararası çatışmayı, iç barışsızlığın bir uzantısı olarak algılama eğilimindedir; buna göre, aslolan çatışma değil, barıştır. Kendi başına bir barış kavramını ciddiye almayan ilk görüş, doğal olarak bir barış söylemi de oluşturmuş değildir. İkinci görüşe ilişkin olarak ise makale, sırasıyla, Namık Kemal, Prens Sabahaddin, Ahmed Rıza, Ziya Gökalp ve Ahmet Hamdi Başar ile İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde kısa bir süre için etkin olmuş bulunan Türk federalistlerinin dile getirdiği düşüncelere yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Barış, Savaş, Realizm, İdealizm.

The Idea of Peace in Turkey

ABSTRACT

This article seeks to provide an account of the ideas in Turkey, from the second half of the 19th century until the immediate aftermath of World War II, on international peace, dialogue and integration, based on two distinct concepts of peace. Peace is envisaged in one of these concepts via the notion of international conflict as the basic reality, an understanding which reduces peace to a state of affairs defined by the absence of war, thus devoid of a "positive" value. The other concept tends to perceive the very notion of international conflict as a possible extension of the absence of domestic peace; accordingly, peace should be the first principle, not conflict. The first concept does not take seriously the notion of peace as such, nor does it appear to have formed a discourse on peace. The second concept, on the other hand, is articulated in the article through ideas developed, respectively, by Namık Kemal, Prince Sabahaddin, Ahmed Rıza, Ziya Gökalp, Ahmet Hamdi Başar, and

* Prof. Dr., ODTÜ Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi, polatn@metu.edu.tr

finally the short-lived Turkish federalism active in the period following World War II.

Keywords: Turkey, Peace, War, Realism, Idealism.

Giriş

Amerika Birleşik Devletleri'nin (ABD) öncülüğünü yaptığı uluslararası koalisyonun Mart 2003'te gerçekleştirdiği Irak harekâtı öncesinde, ABD silahlı kuvvetlerinin Türkiye'yi bir geçiş yeri ve üs olarak kullanmasını mümkün kılmak amacıyla Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sevk edilen hükümet tezkeresi, Meclis'in 1 Mart 2003 tarihli oturumunda, salt çoğunluğun desteğini almayı başaramayarak reddedilecek, yakın dönemde ABD ile ilişkilerde bir dönüm noktası oluşturduğu düşünülen "tezkere krizi" ortaya çıkacaktı. Tezkerenin Meclis'e sevk edildiği süreçte, Meclis Başkanı'nın, bir yandan Türkiye'yi savaşa sokmayı amaçlayan tezkereye muhalefet ederken, bir yandan da, istisnai bir tedbir olan "savaş" ile bütünüyle sıradan bir durum arzeden "savaş hazırlığı" arasında bir ayırım yapmak gerektiği imasıyla, eski bir darb-ı mesele göndermede bulunduğu tanık olundu.¹ Meclis Başkanı'nın, Namık Kemal'e ait olduğunu düşündüğü darb-ı mesel, ya da deyiş, sürdürülebilir bir barış tasavvuru için savaş hazırlığının şart olduğu iddiasını dile getiriyor. Kemal'e ait olmadığı konusunda bir kesinlik bulunmakla birlikte; doğrusu, kime ait olduğuna dair muhtelif rivayetlerin dolaştığı; kısaca, müellifi konusunda belirsizliğin sürdürüldüğü deyişin bütünü şöyle: "Bu mesel ile bulur cümle düvel fevz ü felâh/Hazır ol cenge eğer ister isen sulh ü salâh" (devletler, zafer ve esenliği şu deyişte bulur: hazır ol savaşa, barış ve güvenlik istiyorsan).

Muhtelif rivayetler dikkate alındığında, Hekimbaşı Abdülhak Molla ile Muallim Naci, Kemal'e birlikte, deyişin kendisine atfedildiği olağan şüpheliler arasında. Daha güvenilir bir bilgi, bu sözün ilk defa 18. yüzyılda, şair devlet adamı Sadrazam Koca Rağıp Paşa tarafından kullanıldığı yönünde.² Bu arada, üzerinde daha az şüphe bulunan konu, sözün, çok daha eski bir Latince deyişin neredeyse lafzî bir çevirisinden ibaret olduğu: *si vis pacem, para bellum*. Yaygın kanaate göre, deyiş ilk kez 4. yüzyılda, Romalı askeri tarihçi Flavius Vegetius tarafından, Romalı yöneticilere bir nasihat olarak dile getirilmiş.³ Nihayet, üzerinde şüphe olmayan konu, deyişin, uluslararası politikada adına Realizm dediğimiz öngörüler toplamının temel varsayımları ile önemli ölçüde örtüşmesi. Buna göre, barış, soyut ya da ahlakî bir düzlemde var olan karşılıklı say-

1 Akşam, 5 Şubat 2003.

2 Bu bilgiyi, tarihçi Ali Birinci'ye borçluyuz.

3 J. David Singer, "Arms Control and Beyond: A Review", *The Journal of Conflict Resolution*, Cilt 5, No. 3, 1961, s. 312.

ğı ve sükûn temennisinin bir sonucu olmadığı gibi, akli ya da pragmatik bir gereklilik olarak güven, huzur ve işbirliği düşüncesinin de bir fonksiyonu değildir. Barış, hareketsizliği dayatan, mevcutu mecburiyete tahvil eden bir tür dengenin ürünüdür. Bu yaklaşıma göre, barış, kendine ait ya da kendinde bir değere sahip olan, müsbet bir keyfiyet, bir “oluş” hâli değil, bir menfiyet, bir “olmayış” hâlidir. Bir başka ifadeyle, barış, kendiyle kaim bir varlık durumuna işaret etmeyip, savaşın “yokluğu” hâlinde vuku bulan keyfiyete verdiğimiz isimdir.

Söz konusu barış algısının ekseninde bulunan varsayım, açık olduğu kadar tanıdık da: uluslararası ilişkilerde temel gerçeklik, çatışmadır. Ne var ki, esas alınan gerçekliğin, yani uluslararası çatışmanın, büyük ölçüde ulus-ıçi barışsızlığın imâl ettiği bir olgu gibi yorumlanabileceğini de biliyoruz. Uluslararası politikada Realizm’in dışında bir yaklaşıma tekabül eden bu görüşün, belki de en özlü anlatımlarından biri, yine Türkiye’den bir deyiş: “yurtta sulh, cihanda sulh.” Atatürk’ün bu ünlü sözüne, tarihsel Atatürk’ten bağımsız, konstrüktivist bir yorum kazandırarak ifade edersek, güvenlik bir algıdan ibarettir. Bu algının oluştuğu zemin ise zorunlu olarak “ulusal” zemindir. Ulusal zemin, dış politikada bir çatışma potansiyeli “okur” ya da okumaz; cihanda sulh, yurtta sulha bağlı olarak gerçekleşir ya da gerçekleşmez: aslolan, ulusal olandır. Kısaca, demokratik, siyasal katılımın geniş olduğu, devleti değil insanı esas alan bir hak ve hukuk anlayışının hâkim olduğu bir barış hâli olarak “yurtta sulh”ü, uluslararası barış, işbirliği ve bütünleşmenin, bir başka deyişle “cihanda sulh”ün bir ön koşulu olarak kabul eden bir yaklaşımdan söz ediyoruz.

Bu yaklaşımın, 19. yüzyıl Türk düşünce hayatındaki en önemli sözcüsü ise, hiç şüphesiz Namık Kemal’dir. Bu nedenle, Türkiye’de tezkere krizine yol açan süreçte Meclis Başkanı’nın, Kemal’i, savaş hâlini esas alan Realist düşünce damarı ile ilişkilendirmiş olması, bu mütefekkiye ait entelektüel mirasın ne denli az anlaşıldığını ortaya koyan, son derece mânidar bir olgu görünümündedir. Bu makalede, 19. yüzyılın ikinci yarısında Kemal’in dile getirdiği birey, toplum, devlet ve uluslararası işbirliği düşüncesinden yola çıkarak, Türkiye’de barışa ve uluslararası bütünleşmeye öncelik veren entelektüel geleneği tanıtmayı hedefliyoruz. Makale, sözü edilen gelenek içinde üretilen düşünceyi tüketici bir anlayışla ele almayı, deyim yerindeyse bir tür düşünce haritası sunmayı amaçlamıyor; çok daha sınırlı bir amaçla, bu gelenekten örnekler sergilemekle yetiniyor. Dahası, unutmamak gerekir ki, neredeyse bütünüyle güncel olaylar üzerinden üretilmiş olan bu görüşler, hem genel olarak pragmatik ve eklektik bir görünüm arz etmektedirler,

hem de önemli ölçüde uluslararası güvenlik reflekslerinin denetiminde geliştirilmişlerdir. Bu nedenle, Türkiye’de barış düşüncesi, genellikle ikircikli bir seyir izlemiştir. Şöyle ki, barış ve bütünleşmenin şampiyonluğunu yapar görünen bir mütefekkeri, bazan aynı bahiste, bu duruşla bağdaşmayan düşüncelerin sözcülüğünü yaparken görmek mümkün olmaktadır. Batı’da üretilen benzer görüşlerin de, muhtemelen daha durgun bir zeminde inkişâf etmiş olmakla birlikte, zaman zaman bu tür “savrulmaları” yansıttığı göz önüne alınırca, Türk mütefekkerlerinde tanık olduğumuz ikircikli tutumu mazur görmek gerekebilir.

Devlet Aklı: Bir Eleştiri

Bir tür devlet aklı eleştirisi yaptığına tanık olduğumuz Kemal’in, öncelikle üzerinde durduğu konu, devletin özerkliği konusudur. Kendi ifadesiyle, bir “şahs-ı manevi” olarak devlet, toplumdaki ayrı bir “vücut”a sahip midir? Nihai olarak seslendirdiği düşünce, bireyin ya da bireylerin oluşturduğu toplumun dışında, “devlet” diye bir varlığın mevcut olmadığı yönündedir. Bu hükme bağlı olarak, Kemal’e göre, “menâfi’-i devlet” (devlet yararı, ulusal çıkar) gibi bir kavram ciddiye alınmaz. Aynı şekilde, özerk bir varlık olarak devletin bekasını düzenleyen *raison d’état* kavramı, bir “safsahta”dan ibarettir. Nihayet, uluslararası politikada devletler, işbirliği ve bütünleşmenin sağladığı mutlak kazancı, çatışma ortamında edinilen nisbi kazanca tercih ederler. Bir başka deyişle, çatışma, uluslararası toplumun kaderi değildir.

Devlet, Kemal’e göre, temsil zorunluluğunun ortaya çıkardığı bir olgudur. Devletin hayata geçirilmesi sürecinde çoğunluk, doğal bir önceliğe sahiptir, “ekseriyetin ekalliyete galebesini [çoğunluğun, azınlıklara göre öncelik sahibi olmasını] dünyada bir akıl yoktur ki kabul etmesin.”⁴ Bu öncelik, çoğunluğun daha haklı olduğu düşüncesinden kaynaklanmaz; sadece, çoğunluğun hukuku icra gücüne sahip olması keyfiyeti ile ilgili olup, pratik bir yarar olarak karşımıza çıkar. Devamla, çoğunluğun bizatihi “hıfz-ı adalet” (adaletin sağlanması) görevini ifa etmesi maalesef mümkün olmadığı için; görev, çoğunluk tarafından “efradının [çoğunluğu oluşturan bireylerin] bir veya birkaçına havale” edilir; böylece ortaya “hükümet denilen hıfz-ı hukuk hizmeti” çıkar.⁵ Hükümet, düzenden so-

4 Namık Kemal, “Bazı Mülâhazât: Devlet ve Millet”, *İbret*, No. 27, 27 Eylül 1288 [1872], s. 1-2; Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, haz. N. Y. Aydoğdu ve İ. Kara, İstanbul, Dergâh, 2005 [buradan sonra, *Makaleler 1*], s. 147.

5 Ibid.

rumlu olur ve adil olmak şartıyla toplumdan itaat bekler. Hükümetin düzensizlik ve hukuksuzluğu söz konusu olduğunda ise, toplum, normal sınırlar içinde “feryâd-ı şikâyetini ayyuka çıkarabilir.”⁶

Devletin varlık sebebine ilişkin bu temel kabul, devlet ile toplum arasında bir ayırım yapılamayacağı sonucuna işaret etmektedir. Kemal'e göre, herhangi bir işlemin toplum için yararlı olmakla birlikte devlet için zararlı olabileceği görüşü, “filan gıda vücuduma nâfi'dir [yararlıdır] fakat bana dokunuyor” gibi boş bir sözdür.⁷ Bir toplum içinde, diyor Kemal, “hukuk-ı müştereke” (ortak hukuk) bulunur, ancak “ferde hiç talluku olmaksızın” (bireyle ilişkilendirilmeyen) “bir hakk-ı umumî [genel hak] aklen mevcut olamaz.”⁸ Çünkü hukuk, sadece ve sadece insanla vardır (“hukukun mazharı insandır”), insan ise doğal olarak tekil ve özerktir (“tabii infirâd ve istiklâl halindedir”); kimsenin, kamu adına bu özgürlüğü kısıtlama hakkı asla bulunmamaktadır.⁹ Bu bahiste, Kemal, başka vesilelerle de tekrarladığı bir deyişe yer veriyor: “Her kimse kendi âleminin padişahıdır.”¹⁰ Dolayısıyla, egemenlik, devlete ait bir yetki değil, bireyin doğuştan sahip olduğu özerklik hakkının (“istiklâl-i zâtî levâzımından bir hak”) bir uzantısından başka bir şey değildir.¹¹ Bireyin sahip olduğu bu özel hak (“saltanat-ı hassâ”), herkesin doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. “Hiçbir vakit, hiçbir kimseye terk olunamaz.”¹²

Özetlersek: devlet, yönetimde temsil zorunluluğunun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır; ancak bu durum devleti toplumdan ayrı bir varlık ve buna bağlı olarak özel bir hak ya da yarar sahibi yapmaz. Hak, hukukun bir fonksiyonudur ve hukukun öznesi insandır. Maalesef, diyor Kemal, uygulamada keyfi olarak (“hod-serâne”) tercih edilen politikalara “menâfi'-i devlet” yakıştırması

6 Ibid., s. 148.

7 Ibid., s. 147.

8 Namık Kemal, “İfade-i Meram”, *İbret*, No. 20, 18 Eylül 1288 [1872], s. 1-2; *Makaleler 1*, s. 137.

9 Ibid.

10 Ibid. Kemal'in turnak içinde kullandığı bu ifade, Mustafa Nihat Özön'e göre, Mahmut Nedim Paşa'ya ait; aktaran *Makaleler 1*, s. 137, n. 16.

11 Namık Kemal, “Hukuk-ı Umumiye”, *İbret*, No. 18, 8 Temmuz 1288 [1872], s. 1-2; *Makaleler 1*, s. 124.

12 Ibid.

yapıldığı görülmektedir.¹³ Bunun anlamı şudur: devlet yararı ya da ulusal çıkara gönderme yapıldığında, her defasında, fiilen keyfi olarak tercih edilen ve sadece toplum içinde belli çıkarları yansıtan politikaları eleştirilmezlik zırhına bürünen retoriksel bir araçtan, bir kelime oyunundan söz ediyoruz. Bu oyunun ne ölçüde tehlikeli boyutlara varabileceğinin bir göstergesi, Kemal'in "ıztırrar-ı düvelî" (devlet zorunluluğu) olarak tercüme ettiği, Türkçe'de daha çok hikmet-i hükümet olarak bilinen, *raison d'état* kavramıdır. Kemal, şöyle diyor:

İtikadımızca [bize göre] devletin halktan ayrı bir vücudu yoktur. Kendine mahsus hiçbir menfaati olamaz ...

Vâkia [şurası gerçek ki] Avrupa'da bir takım zaleme mu'inleri [despot destekçileri] "devlet bir şahs-ı mânevîdir. Şu hakkı hâizdir. Şu işten menfaat görür" yollu safsata-perdâzlıklar etmişlerdir [safsatalar yumurtlamışlardır].

Hatta bu tuğyan-ı efkâr netâyicindendir ki [bu azgın düşünceler yüzündendir ki] *raison d'Etat* yani ıztırrar-ı düvelî namıyla bir kaide-i faside peyda oldu [sapık kural ortaya çıktı]. Onun sayesinde ma'hûd [fenalığıyla meşhur] Napolyon imparator olmak için alâ-mele'n-nas [bütün dünya önünde] ettiği yemini bozdu, bir gecenin içinde yirmi beş bin ashab-ı gayret ve fetaneti [çaba ve bilgelik sahibi insanı] bin türlü vesâit-i şeni'a [aşağılık yollar] ile mahvetti.

Yine o tuğyan-ı efkâr netâyicindendir ki *mesure administrati-*ve yani tedâbir-i idâre [idari tedbirler] namında bir beliyeye [bela] icad olundu ...

Bunlar çocuk demediler, kadın demediler sokaklarda pençe-i tasallutlarına [saldırgan pençelerine] düşen binlerce biçare-gâm [çaresizi] bilâ-sual, bilâ-cevap [sorusuz, cevapsız] kurşuna dizdiler.¹⁴

Kemal'in, despotik yönetimlerin muhalifleri susturmak için kullandığı özel bir araç olarak tanımladığı hikmet-i hükümet kavramı, terimde lafzî olarak da ifade edildiği üzere ("devletin hikmeti"), devletin kuruluş amacının "güvenlik" olduğu varsayımına yaslanır. Buna göre, devlet, herkes için belli ölçülerde güvensizliğin hüküm sürdüğü, devlet öncesi kuralsızlık hâline bir son vermiş, toplumda güven ihtiyacına cevap olmuştur. Doğrudan toplumun güvenliği

13 "İfade-i Meram", s. 137.

14 Namık Kemal, "Dostâne Bir Vesâtat", *İbret*, No. 10, 14 Haziran 1288 [1872], s. 2; *Makaleler 1*, s. 81.

için hayata geçirildiği için de, devletin güvenlik zaafı, bizatihi toplumun güvenlik zaafı anlamına gelmektedir. Devletin kuruluş amacının güvenlik olması, aynı zamanda, devletin önceliğinin de güvenlik olması demektir. Bunun anlamı ise şudur: devlet, güvenliği için her şeyi yapar. Toplumunu bağlayan sıradan ahlâk kuralları, devlet için geçerli değildir, çünkü bizatihi toplumun ahlâki kalabilmesinin şartı da devletin güvenliğidir. Devlet zaafa uğradığında, bu durum toplumda güvenliğin, dolayısıyla ahlâkın da sonu anlamına geleceğinden; deyim yerindeyse, ahlâk adına, devlet gerektiğinde ahlâk dışı davranabilmelidir. Kemal, devletin birey ve toplumdan ayrı, kendine özgü hak ve çıkarları olan bir varlık olarak tanımlanmasından doğduğunu düşündüğü bu “sapık kural”ın, despotlar elinde ne ölçüde tehlikeli bir durum aldığına, bu bahiste ve başka yerlerde, uzun uzun örnekler vererek dikkat çekiyor. Hep yaptığı üzere, İslam düşüncesi ve hukukuna da göndermede bulunmayı ihmal etmeyerek, kelâm ve fıkıh kitaplarına bakılsın, diyor, “hiç hükümet gibi, devlet gibi ... birer lügatten [sözden] ibaret olan şeylere hak veya vazife namıyla hiçbir şey tayin olunmuş mudur?”¹⁵

Kemal'e göre, kişiler hukuku (“hukuk-ı şahsiye”) dışında ve üstünde bir genel hukuk (“hukuk-ı umumiye”) kavramı, eşit ölçüde tehlikelidir. “Hep cemiyet-i medeniyede [çağdaş toplumda] efrâdın [bireylerin] hukuk-ı şahsiyesinden hariç ve ondan âli [onun üstünde] bir hak tasavvur olunduğundandır ki bir vakit papazlar teslise kâil olmayanları [inanmayanları] ateşe yaktılar.”¹⁶ Kemal, kişiler hukukunun dışında ve üstünde olduğu varsayılan bu genel hukuk kavramının, iktidar ve inanç kavgaları gibi görelî aşırı örnekler bir yana, sıradan hayat bakımından da hak ve özgürlükleri etkileyen son derece önemli sonuçları olduğundan söz ediyor. Örneğin, kamu görevlilerine bahşedilen yargı ayrıcalıkları. Yargılamaya ilişkin olarak devlet görevlilerini koruyan ve kollayan hukuk anlayışı, gücünü söz konusu genel hukuk varsayımından almaktadır. Genel hukuk kavramının bir uzantısı olarak, idarî yargı, kişi haklarının üstünde, kamu otoritesinin sahip olduğu özel bir hak tasavvurunu veri alır.

Hep öyle bir hak tasavvur olunduğundandır ki —Paris'te gözümle gördüm— bir zaptiye [güvenlik görevlisi], ahab-ı haysiyetten [haysiyet sahibi] bir âdemi alâ melei'n-nas [bütün dünya önün-

¹⁵ Ibid., s. 82.

¹⁶ “Hukuk-ı Umumiye”, *Makaleler I*, s. 126.

de] tahkir etti [aşağıladı], dövdü. Hükümet memuru olduğu için oranın Şura-yı Devlet’inden [Danıştay] başka bir mecliste muhakemesini rü’yet etmek kâbil olmadı [yargılamak mümkün olmadı]. Hükümet memuru olduğu için oranın Şura-yı Devlet’i tarafından beraat-i zimmetine [saliverilmesine] hükmolundu. Ne hâcet [işe bakın]! Eğer öyle bir hak tasavvuru mevcut olmasaydı zavallı bir gazeteciyi idam eden mahud [fenalığıyla meşhur] Pierre Bonaparte’i muhakeme için ayrı bir muhakeme yapılmak ve onda âdem öldürdüğü tebeyyün etmiş [kanıtlanmış] bir âdem iki gün hapse olsun müstahak görülmeden saliverilmek kâbil [mümkün] olur muydu?¹⁷

Kemal’e göre, gerektiğinde her devlet, toplumu oluşturan bireylerden fedakârlıklar elbette talep edebilir. Ancak, bu talep, yalnızca devlete ait olduğu varsayılan, genel hukukun devlete bahşettiği, devlete özgü bir hak ya da yarardan kaynaklanmamalıdır. Aksi takdirde, kişi hakları kamu otoritesi önünde önemli ölçüde zaafa uğratılmış olacaktır; şöyle ki, devlete özgü bu tür bir hak bir kez kabul edildiğinde, içinde bulunulan durum gerçekten gerektirsin ya da gerektirmesin, devlet, kişilere karşı bu hakkı kullanacak bir “baha’ie” bulmakta zorlanmayacaktır. Bu nedenle, behemehal, devlete bu bahaneyi vermekten kaçınmak gerekir.¹⁸

Kısaca, “hukuk-ı şahsiyeye mukabil ve ondan ayrı bir de hukuk-ı umumiye” bulunmamaktadır. Bir takım yazarların bu ayırımında ısrar ettiği görülse de, “zehâbları makrûn-ı hakikat değildir” (kanaatlerinin hakikatle ilgisi yoktur).¹⁹ Kemal’in aktardığı kadarıyla, bu yazarlar genel hukuku şu üç bölüme ayırıyorlar: devletler hukuku (“hukuk-ı beyne’l-ümem”), anayasa hukuku (“hukuk-ı siyasiye”) ve idare hukuku (“hukuk-ı idare”). Kemal, bu üç hukuk dalının da kişiler hukukuna indirgenebileceği düşüncesindedir.²⁰

Kamu kudretine hikmetinden sual olunmaz hak ve yetkiler tanıyan bir hukuk anlayışını şiddetle reddeden Kemal, kamu otoritesinin ticarete müdahaleden de uzak durması gerektiği kanaatinindedir.²¹ Kemal’e göre, “hükümet halkın ne pederidir, ne hocasıdır,

¹⁷ Ibid., s. 127.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., s. 123.

²⁰ Ibid.

²¹ Kemal’in, reji (tekeli) kurulacağı haberi üzerine yaptığı son derece ironik bir yorum için bkz. Namık Kemal, “Reji”, *İbret*, No. 30, 2 Teşrin-i evvel 1288 [1872], s. 1-2; *Makaleler 1*, s. 157-161.

ne vasîsidir, ne lalasıdır.” Kamu kudreti, enerjisini sadece “vazife-i asliyesi olan icra-yı adalete” (asli görevi olan hukukun uygulanmasına) yönlendirmelidir.²² Bir başka deyişle, patriarkal devlet anlayışı tasfiye edilmelidir. Bunun yolu ise bireyin güçlendirilmesinden geçmektedir. Bu bağlamda, Kemal’in ilginç bir paradoksa işaret ettiğini görüyoruz. İnsan hakları (“hukuk-ı beşer”) dahil, bireyi güçlendirecek bir dizi tedbirin sözünü eden Kemal, maddi gelişmişlik olmadan bu tür tedbirlerin işe yaramayacağı yollu muhtemel bir itiraza değiniyor. Kemal’e göre, asıl, bu tür tedbirler hayata geçirilmeden maddi gelişme beklenmemelidir.²³ Bir başka muhtemel itiraz, gelişmesine gelişiriz, ama “Avrupa mani olur” itirazıdır. Oysa, Kemal, devletlerin, çatışma ortamında sahip olacakları nisbi kazançtan çok, işbirliği ve bütünleşme şartlarında elde edecekleri mutlak kazanca önem verdiği kanaatindedir: “Avrupa’da kimse kalmamıştır ki bir kavmin [ulusun] terakkisi [gelişmesi] her kavmin terakkisine hizmet edeceğinden gafil [habersiz] olsun. Ashab-ı temeddün [medeniyet ehli] o kadar mecnun [çılgın] değildir ki gayrı ızrâr [başkasını zarara uğratmak] için kendi zararını ihtiyâr [tercih] eylesin.”²⁴

Buna karşılık, tıpkı kozmopolitanizmin şampiyonu olan Kant gibi, Kemal de, uluslararası işbirliği ve bütünleşmeye öncelik veren tutumunu, “yeryüzü yurttaşlığı” noktasına varan mutlak bir kozmopolitanizmden ayırmaktadır. Şinasi’nin, ünlü “Milletim nev’i beşerdir vatanım rüy-ı zemin” (ulusum insanlıktır, vatanım yeryüzü) mısırânı zikreden Kemal, bu temenninin bir ütopyadan ibaret olduğu düşüncesindedir.²⁵ Vatan sınırlarının ortadan kalkması, insanların tümünün tek tip olup, tek eğitim ve tek dil ile yetinmesi yolunda bir beklenti, Kemal’e göre, “bu âlemin başka bir âlem olması” beklentisi ile, hatta neredeyse bir tür öte dünya özlemi ile,

22 Namık Kemal, “İbret”, *İbret*, No. 3, 5 Haziran 1288 [1872], s. 1-2; *Makaleler 1*, s. 49.

23 *Ibid.*, s. 48: “Bir takım ukala biliriz ki ‘bu türlü esbâb servetle tedârik olunur. Bizde ise o yok. Binaenaleyh arzu olunan şeyleri yapmamakta mazuruz’ derler. Halbuki servet de bu türlü esbâb mevcut olmadıkça istihsal edilemez.”

24 Namık Kemal, “Vatan”, *İbret*, No. 121, 10 Mart 1288 [1872], s. 1-2; *Makaleler 1*, s. 479.

25 *Ibid.*, s. 475. Kemal’in makalelerini derleyen editörlerden Aydoğdu, mısırânı Tevfik Fikret’e ait olduğunu not ediyor; bkz. *ibid.* Oysa, Kemal’in makalesi yayımlandığında, Fikret sadece beş yaşındadır. Ancak, Fikret de, Şinasi’nin muhtemelen eski bir Latince deyişten uyarladığı bu mısırâda dile getirilen düşünceye, “Halûk’un Amentüsü” başlıklı şiirde yer vermiştir: “Toprak vatanım, nev-i beşer milletim.”

eş anlamlıdır. Kaldı ki, bu düşünce “vatan muhabbetinden tecrid-i nefis” (vatan sevgisinden uzaklaşma) anlamına gelebilir ki, o zaman, hâlâ bir vatan tutkusu olan başkalarına karşı vatanı koruma konusunda acze düşmek kaçınılmaz olur.²⁶

Toplumsal Barışın Ekonomi Politikası

Atatürk’ün “yurtta sulh, cihanda sulh” sözü üzerinden yaptığımız yorumu hatırlayalım. Buna göre, dış politikaya yön veren çatışma ve işbirliği, önemli ölçüde bir “algı” sorunudur. Çatışmaya değil, işbirliği, diyalog ve bütünleşmeye öncelik veren algının ön koşulu ise, yurtta katılımcı, iktidarı demokratik paylaşımına açık tutan, kısaca “barışçıl” bir siyasal örgütlenmenin varlığıdır. Bu anlamda, izini sürdüğümüz düşünce geleneği içinde, Kemal’in, devlet aklına karşı öne çıkardığı “özerk ve kendine yeten birey” ile “katılımcı bir yönetim” anlayışına, dolayısıyla yurtta barışa, Türk düşünce hayatında belki de ilk kez açıkça vurgu yapan Prens Sabahaddin’in özel bir yerinin olduğunu düşünmek mümkün.

Sabahaddin’in, 20. yüzyılın başında, bir dizi polemik üzerinden ayrıntılandığına tanık olduğumuz siyaset tasavvurunun ekseninde, iki ayrı toplumsal örgütlenme modeli ile bu iki ayrı modelle tekabül eden iki ayrı yönetim anlayışı bulunuyor. Sabahaddin’e göre, Doğu toplumlarının esef verici gelişmişlik düzeyine esas oluşturan bilgi ve beceri yoksunluğu, büyük ölçüde, Doğu toplumlarının tâbi olduğu cemaatçi (“tecemmü’i,” *communaux*) örgütlenme modeli ile ilgilidir. Buna karşılık, Batı toplumlarında gördüğümüz göz kamaştırıcı gelişmişlik düzeyi, bu toplumların tercih ettiği bireyci (“infirâdî,” *particulariste*) örgütlenme modelinin bir sonucudur. “Şark kâmilin [bütünüyle] teşekkül-i tecemmü’ünün [cemaatçi oluşumun], Garb ise bi’l-hâssa teşekkül-i infirâdînin [bireyci oluşumun] te’siri altında!”²⁷ Sabahaddin, cemaatçi oluşumun, hem ekonomik hem de siyasal olarak “cılız” toplumlara yol açtığı görüşündedir. Bu toplumlarda, ekonomik olarak, yüksek eğitim kapasitesinin üretim becerisine dönüştürülemediği; siyasal olarak ise, en özgürlükçü yasal düzenlemelerin bile temel hak ve özgürlükleri teminat altına almaya yetmediği görülmektedir.²⁸

Cemaatçi oluşum, sadece “Asya ahâlisi”ne özgü bir olgu da de-

26 “Vatan”, *Makaleler I*, s. 476.

27 Prens Sabahaddin, “Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?” [1918]; Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzâhlar*, çeviriyazı F. Unan, Ankara, Ayraç, 1999 [buradan sonra, *Türkiye*], s. 25.

28 Bkz. Prens Sabahaddin, “İttihâd ve Terakkî Cem’iyeti’ne Açık Mektûblar: Altıncı Mektûb” [1910]; *Türkiye*, s. 154.

ğildir. Sabahaddin'e göre, Avrupa'nın doğusu ve güneyi ile orta ve güney Amerika toplumlarının hâkim örgütlenme modeli de esas itibariyle cemaatçidir. Öte yandan, Avrupa'nın batısı ile kuzey Amerika toplumları, bireyci örgütlenme modeline mensuptur. Bu toplumların ortaya koyduğu ezici ve hayret uyandırıcı üstünlük, bireysel yetenek ve kişisel güç ("kâbiliyyet-i ferdiyye ve kudret-i şahsiyye") konusunda sahip oldukları toplumsal evrim ve gelişmişlik düzeyinden kaynaklanmaktadır. Bu toplumlarda, "[f]erd, â'ile cemâ'ati, kabile, fırkalarla hükûmetin vesâyet ve tahakkümünden tamâmen sıyrılmıştır."²⁹

Sabahaddin, bu iki toplumsal örgütlenme modelinden her birinin, kendi yönetim anlayışını getirdiği görüşünde. Buna göre, "hayât-ı husûsiyyenin [özel hayatın] istiklâl ve metânetten [özerklik ve dayanıklılıktan] mahrûmiyeti merkeziyeti, istiklâl ve metâneti ise adem-i merkeziyeti [merkeziyetsizliği] tevlid ediyor [doğuruyor]."³⁰ Bir başka ifadeyle, diyor Sabahaddin, özel hayatın kudreti, kamu otoritesi tarafından üstlenilen hizmetlerin sınırlı olmasını gerektiriyor.³¹ Bu arada, "adem-i merkeziyyet" (yerinden yönetim) teriminin, ayrı iki yerde, iki ayrı kavramın çevirisi olarak önerildiğini görüyoruz; 1908'te kaleme alınan bir yazıda *decentralization*³² olarak; daha sonra, 1918'de ise, *self-government*³³ olarak.

Sabahaddin'in, özgürlük ve çoğulculuk tartışmalarının yoğunluk kazandığı, İkinci Meşrutiyet'in çalkantılı siyasal ikliminde öne sürdüğü bireysel girişimcilik modelinin, sadece ekonomik bir tasavvur olmayıp; şimdilerde, bir defada ve son kez, tarihe gömülmeğe çalışılan siyasal baskı ("istibdât") olgusu bakımından da önemli sonuçları bulunan bir tasavvur olduğu konusunu ısrarla dile getirdiğine tanık oluyoruz. Buna göre, siyasal baskı, arızî olmayıp, yapısaldır, doğrudan cemaatçi bir toplumsal örgütlenmenin ve buna bağlı olarak merkeziyetçi idari yapının bir fonksiyonudur. Kısaca, istibdât, kişilerin, örneğin Sultan Hâmid'in yol açtığı, sadece keyfî bir tercih değildir; aksine, doğrudan sistemden kaynaklanmakta, "tarz-ı ma'îşet ve nakâ'is-i ictimâ'iyemizden" (geçim tarzı ile toplumsal sakatlıklarımızdan) doğmaktadır.³⁴ Şöyle ki, kamu

29 "Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?"; *Türkiye*, s. 25.

30 *Ibid.*, s. 41.

31 *Ibid.*

32 Prens Sabahaddin, "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyyet Hakkında İkinci Bir İzâh" [1908]; *Türkiye*, s. 87.

33 "Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?"; *Türkiye*, s. 42.

34 Prens Sabahaddin, "Teşebbüs-i Şahsî ve Tevsî'i Me'zûniyyet Hakkında Bir İzâh" [1908]; *Türkiye*, s. 64.

hayatının özel hayatı baskı altında tuttuğu cemaatçi bir oluşumda, “sevk ve idâre zarûrî olarak me’mûr sınıfı eline düşüyor.”³⁵ Ülkede siyasi mücadelenin ekseninde bu nedenle memurlar bulunmaktadır. Bu mücadeleye “tabî’atıyla ordu da karışır; çünkü me’mûr sınıfı içindeki bi’l-hassa harb için tertib edilmiş olan kısım odur” ve gelişmelere seyirci kalması düşünülemez. Sabahaddin’e göre, bunun anlamı, içeride siyasal iktidarın “orduya dayanması”dır. Oysa, bırakınız dahili siyaseti, dış siyasette bile sadece silahlı kuvvetlere dayanıyor olmak, zayıf bir toplumsal örgütlenme modelinin varlığına ilişkin belirgin bir kanıttır: “bir cem’iyyetin siyâset-i hâriciyyesinde dahi sırf askerliğe istinâd etmesi [yaslanması], o cem’iyyetin intişâr [yayımla] ve istilâ kâbiliyyeti i’tibâriyle de za’if bir nûmune-i ictimâ’iye [zayıf bir toplumsal modele] mensûb olduğuna en sarîh bir alâmet [açık bir işaret] oluyor!”³⁶ Özetle, cemaatçi toplumsal oluşum, doğal olarak merkezîyetçi bir yönetim anlayışını doğurmakta; merkezîyetçi bir yönetim ise kısaca memur yönetimi anlamına gelmektedir. Bu tür bir toplumsal örgütlenme modelinde memurlar, kaçınılmaz olarak siyasal mücadelenin en önemli aktörleri olmaktadır; özellikle de, memur sınıfı içinde olup, mücadele için eğitilmiş ve hazırlıklı olan silahlı kuvvetler. Siyasal baskı, bu nedenle, arızî değil, yapısaldır.

Çözüm, Sabahaddin’e göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da olduğu gibi, bireyin aileden, toplumdan ve siyasal otoriteden bağımsızlaşarak güç ve özerklik kazandığı, bireysel girişimciliğe dayalı bir ekonomik gelişme modelini esas alan, buna karşılık merkezdeki bürokrasinin etkinlik alanının olabildiğince küçültüldüğü, yeni bir toplumsal, ekonomik ve yönetsel anlayışı ülkede hâkim kılmaktır. Peki, merkezdeki bürokrasinin yetkilerinin sınırlandırılması; bir başka ifadeyle, yerinden yönetim anlayışı, ülkenin birlik ve bütünlüğünü tehlikeye atan güvenlik açıkları yaratmak anlamına gelmeyecek midir? Bu durum, özellikle Osmanlı toplumu gibi etnik olarak parçalı bir toplumda, ülkesel ve toplumsal bütünlüğü tehdit edici bir nitelik taşımayacak mıdır?

Sabahaddin’in bu soruya cevabı bir anlamda şaşırtıcı. Kuramsal olarak bir tutarlılık sergilemek suretiyle, katılımcı bir yönetim anlayışının, kısaca toplumsal barışın, birlik ve bütünlüğün bir teminatı olarak ulusal güvenliği sadece tahkim edici bir etki üretmesinin beklenmesi gerektiği yönünde bir açıklama yerine, Sabahaddin, İttihad ve Terakki yönetiminin seçkinleri ve düşünürleri ile

³⁵ “Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?”, *Türkiye*, s. 46.

³⁶ *Ibid.*

girdiği polemiklerde temayüz etme talihsizliğine sahip düşüncelerinde, muhtemelen bu keyfiyetin bir sonucu olarak, eklektik cevaplar vermekle yetiniyor; hatta, neredeyse muarızlarının önüne geçerek, devlet aklı ve devlet hukukuna dayalı tahlillere yöneliyor.

Bu bağlamda, merkezîyetçiliğe karşı önerilen yerinden yönetim anlayışının, halihazırda Türkiye'yi bölme uğraşında olan "Hıristiyanlarla Avrupalılara karşı bir cemile [lütuf]" olduğu görüşünü bilgisizlikle itham eden Sabahaddin, Hıristiyan Osmanlıların, yerinden yönetim anlayışının öngördüğü hakların çoğuna zaten sahip olduğunu kaydediyor ve ülkeyi bölmekten korkulan bu teb'anın merkezi yönetimden zaten ne ölçüde bağımsız olduğu konusunda örnekler veriyor.³⁷ Kısaca, öneri, Hıristiyanların zaten yararlandığı görülen yerinden yönetim sistemini, Mülüman çoğunluğa açmaktan ibarettir. Kaldı ki, merkezîyetçi yönetim anlayışının, uluslararası güvenliğin teminatı olduğu kanaati doğru değildir. Bu bahiste, Sabahaddin, özellikle Hüseyin Cahit'in *Tanin*'de çıkan bir yazısında yer alan görüşler üzerinde duruyor. Cahit'e göre, Sabahaddin ve çevresinin yaydığı ve merkezîyetçiliği hedef alan düşünceler, "Midilli'nin, Sakız'ın ve sâ'ir adaların hep birer Girid olması, hep Yunan âğûşuna [kucağına] atılması" anlamına gelmektedir. Bu görüşü aktardıktan sonra, Sabahaddin, "El-hayâ' mine'l iman!" (insan biraz utanırlı) diye haykırıyor.³⁸ Güvenlik, merkezîyetçilikle değil, askeri güçle sağlanır; askeri güç ise ekonomik güç ile ilgilidir. Peki ekonomik olarak güçlenmenin, bireysel girişimcilik dışında bir yolu var mıdır? Bireysel girişimciliğe, dolayısıyla ekonomik gelişmeye imkân tanıyan tek yönetim anlayışı yerinden yönetim değil midir? Özetle, Sabahaddin'e göre, merkezdeki bürokrasinin küçültülmesi, güvenliği zayıflatmak bir yana, güçlendirmenin bir yoludur.³⁹ Askeri beceri ve üstünlük ("fezâ'il-i askeriyye"), toplumsal beceri ve üstünlüğün bir uzantısından ibarettir. Toplumsal gelişmenin ihtiyaç duyduğu bireysel girişimcilik, bu nedenle, sadece hayat mücadelesinde değil, savaş meydanında da başarının teminatıdır.⁴⁰ Sonuç olarak, bireysel girişimciliğe uygun ortam sağlayan yerinden yönetim anlayışına sırt çevrildiği sürece, sadece ulusal düzeyde değil, uluslararası düzeyde de başarısızlık kaçınılmazdır.⁴¹

37 "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyyet Hakkında İkinci Bir İzâh"; *Türkiye*, s. 97.

38 *Ibid.*, s. 100.

39 *Ibid.*

40 Prens Sabahaddin, "İttihâd ve Terakkî Cem'iyyeti'ne Açık Mektûblar: Sekizinci Mektûb" [1911]; *Türkiye*, s. 184.

41 *Ibid.*, s. 191.

İlginç olan, Sabahaddin'in bu polemiklerde, ulusal düzlemde radikal bir yeniden yapılandırmayı amaçlarken, uluslararası politika konusunda güç ve denge eksenli tahlillerle yetindiği görüntüsünü vermesidir. Buna göre, Türkiye (Sabahaddin'in, Türkiye Cumhuriyeti öncesi bu dönemde, yazılarında ısrarla "Türkiye" ifadesini kullanıyor olması, ayrıca üzerinde durulması gereken bir olgudur), büyük güçlerin hem ekonomik hem de siyasal taarruzuyla mücadele etmek durumunda olan bir ülkedir. Bu şartlar altında izlenmesi gereken politika, gelişmeleri iyi okuyan bir güç dengesi politikası olmalıdır.

Türkiye, düvel-i mu'azzamadan ba'zılarının [büyük devletlerden bazılarının] istilâ-yı iktisâdî veya askerîsine [iktisadi ve askeri yayılmacılığına] dâ'imâ hedef! ... Ne fâ'ide ki Türkiye'nin hâricî politikası "verdiği dostluğa mukâbil (?) alacağı dostluğa bağlı bulunduğ"u fikrine saplanıyor. İşlerimizi münâkasaya [açık eksiltmeye] korken dostluğumuzu müzâyedeye [açık artırmaya] çıkarıyoruz. Zâhiren [ilk bakışta] mantıkî görünen bu fikir, hadd-i zâtında menâfi'-i hakikiyye-i siyâsiyyemizi [gerçek siyasi çıkarlarımızı] takdîr ve tahlîlden külliyyen âciz bulunduğumuzu isbât etmede! Eğer tahlilimiz biraz daha ileri sürülseydi, kimlerin düşmanlığını kazanmak lâzım geldiği zamanında anlaşılır ve o zaman, dostluğumuz pazarda, elimiz koltuğumuzda kalmazdı.

(...) Fransa ve İngiltere dostluğu, Karadeniz havzasında, Rusya'nın aleyhimizdeki tecâvüzkâr tasavvurâtına [planlarına] en kavî bir mâni'a [kuvvetli bir engel] teşkil edeceği gibi Balkanlar'da da tek bir silâh patlamadan sulhün devâmına en mükemmel bir zaman olacak!

(...) İngilizlerle Fransızların da şarkta gittikçe çoğalan menfa'atleri, Türkiye dostluğuna lüzüm gösteriyor, ve müdâfa'a ettiğimiz muhâdenet-i siyâsiyye [karşılıklı siyasi dostluk] menâfi'-i mütekâbile [karşılıklı çıkar] esâsına istinâd ediyor [dayanıyor]. Bununla berâber, ittifâk-ı müsellese [üçlü ittifaka] karşı hasmâne bir siyâset ta'kîb edelim demiyoruz. Bi'l-akıs umum devletlerle olduğu gibi Almanya ve Avusturya ile de münâsebâtımızın [ilişkilerimizin] iyileşmesini istemeli ve buna çalışmalıyız. Yalnız, siyâset-i hâriciyyemizin [dış siyasetimizin] temel taşı dâ'imâ Fransa ile İngiltere dostluğu olmalıdır.⁴²

Sabahaddin'in, açıkça, uluslararası politikada bir tür düşman kazanma sanatından söz ettiği görülüyor; "kimlerin düşmanlığını ka-

42 Ibid., s. 191-194.

zanmak lâzım geldiği"ni bilmek gerektiği fikri, dostluğun başka, siyasal çıkar ve denge ihtiyaçlarının başka olduğu varsayımı, kısaca, belli bir güç dengesi tasavvuru gereği, bilerek ve isteyerek düşman kazanma, kazanabilme düşüncesi, Sabahaddin'in, liberal bir muhayyile ile anti-liberal, *Realpolitik*'çi bir siniklik arasında zorunlu olarak bir kan uyuşmazlığı görmediğini düşündürüyor. Esasen, bu tutumun şaşılacak bir tarafı olmayabilir, çünkü fiili taarruz altında bulunan, beka mücadelesi veren bir ülkenin dış politikasından söz edilmektedir. Dahası, iç politikada liberal, dış politikada *jingoist* bir tutumun, genel olarak Realizm adını verdiğimiz uluslararası politika tasarısının bir özelliği olduğunu hatırlayalım. Öyleyse, dünyada barışın ön koşulu olmakla birlikte; yurttan barış, her defasında ya da zorunlu olarak dünyada barış anlamına gelmeyebiliyor. Atatürk'ün özdeyişi üzerinden yaptığımız barış yorumu ile adına "demokratik barış kuramı" dediğimiz yaklaşımın tam da burada ayrıldığını düşünmek mümkün.

Millet, Beynelmîliyyet, Dünya Devleti

Bireyin hukukuna öncelik veren cephede, Sabahaddin, iç ve dış politika arasında bir ayırım yapmak ve dış politikayı bir tür zaruret ya da istisna hâli olarak güç mücadelesi dairesinde bırakmak suretiyle ilginç bir savrulma örneği oluştururken; bu arada, adı bir bakıma devletin hukuku ile özdeş olan İttihad ve Terakki'nin lider ve seçkinlerinin, devlet aklını âdetâ bir tarafa bırakarak, uluslararası düzen, işbirliği ve bütünleşme üzerine düşünce alıştırmaları yapmış olduğunu görmek, eşit ölçüde ilgi uyandırıcı olmalıdır. İttihad ve Terakki'nin önde gelen düşünürleri olan Ahmed Rıza ile Ziya Gökalp'in barış ve bütünleşme tasarımları, birer örnek.

Tilmizi olduğu Comte'un, "beşeriyet [insanlık], aynı gelişme hedefine yönelmiş insanların devamlı birliğidir" sözünü aktaran Rıza, uluslararası düzen ve barışın temini için bir "beşeriyet tarikatı"nın varlığını esas aldığı dile getiriyor; barış, sözü edilen insanlık tarikatının bir fonksiyonu olacaktır.⁴³ "Vatanımı severim," diyor Rıza, "fakat aynı zamanda insanlığı da, gerçeği de, aynı aşkla severim."⁴⁴ Şinasi'den Tevfik Fikret'e uzanan Osmanlı kozmopolitan düşüncesine bir anlamda sahip çıkarak, Aydınlanma düşünü-

43 Ahmed Rıza, *Batı'nın Doğru Politikasının Ahlâken İflâsı* [La faillite morale de la politique Occidentale en Orient, 1922], çev. Z. Ebuzziya, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1982, s. 226.

44 Ibid., s. 31.

rü Lessing’in temennisini paylaştığını ifade ediyor: “Cenab-ı Hak benim, bir dünya vatandaşı olmamı önleyecek kadar vatanperver olmamı önlesin!”⁴⁵

Savaş, Rıza’ya göre, uluslararası ilişkilerde asgari güven unsurunu yok etmiş; “hak” ile “kudret”i eşitleyen bir denklem, politikaların temeli olmuştur.⁴⁶ “Her devlet, kendi bencil görüş ve çıkarlarını, hiçbir fedakârlıkta bulunmadan kullanıyor.”⁴⁷ Bu koşullar altında yapılacak şey, uluslararası işbirliğine esas oluşturmak üzere, güvenin yeniden tesisidir.⁴⁸ “Milletlerarası kardeşlik ve yardımlaşma devri, milletleri birbirinden ayıran, bölen, düşman eden yalan ve kin devrinin yerini almalıdır. Diplomasi, artık, dünyayı aldatmak sanatı olmaktan çıkmalıdır.”⁴⁹ Rıza, ülkeler arasında düşünce alışverişinin “gıda maddeleri” alışverişi kadar önemli olduğu kanaatinde. Bu alışverişin, bir tür uluslararası akıl adamlar oluşumu yaratılmak suretiyle sağlanması gerekir. “Bu niyetle kurulacak milletlerarası bir teşekkül, bütün memleketlerin aydın, iyi niyet sahibi ve meselelere hakkiyle vukufu olan kimselerini bir araya getir[melidir].”⁵⁰ Çok sayıda Türk aydını gibi, Rıza da, yeni kurulmuş Cemiyet-i Akvam’ın (Milletler Cemiyeti), adına yaraşır bir işbirliği platformu olmaktan çok, uluslararası güç mücadelesinin bir uzantısı olduğu kanaatinde.

Ziya Gökalp, Milletler Cemiyeti konusunda bu görüşü paylaşır. “İstikbalde, Milletler Cemiyeti, şimdiki gibi yalandan değil, gerçekten teşekkül ederse, bunun en samimî âzası, hiç şüphesiz Türkiye devleti ve Türk milleti olacaktır.”⁵¹ Gökalp’in, Milletler Cemiyeti konusunda ortaya koyduğu tutum, kullandığı kavramlardaki yoğun belirsizliğe bağlı olarak ikircikli, mütereddit bir görünüm arzeder. Buna göre, Milletler Cemiyeti, sahici olmayan, iyi niyet taşıdığı son derece kuşkulu bir bütünleşme girişimidir; çünkü bu oluşum, nesnel ya da evrensel değerler olan eğitim, bilgi ve teknoloji-den değil, dinsel mensubiyetten kaynaklanmaktadır; günümüzün moda ifadesiyle bir Hıristiyan kulübüdür. Oysa, Gökalp, aynı bağlamda, Milletler Cemiyeti’nin, yine bugün kullanılan bir başka mo-

45 Ibid.

46 Ibid., s. 224-225.

47 Ibid., s. 225.

48 Ibid., s. 224.

49 Ibid., s. 46.

50 Ibid., s. 223.

51 Ziya Gökalp, “Türkçülüğün Esasları” [1923], haz. M. Koç, Ziya Gökalp, *Kitaplar*, Cilt 1, İstanbul, YKY, 2007 [buradan sonra, *Kitaplar 1*], s. 282.

da ifadeyle, bir medeniyet projesi olduğu görüşüne de yer verir. Türkiye, bu projede yerini almalıdır. Ancak, Gökalp'e göre, ulusal bir dönüşüm gerçekleştirmek suretiyle, sözü edilen medeniyet projesine, yani Batı medeniyetine fiilen dahil olmadıkça, Milletler Cemiyeti üyeliğinin bir anlamı yoktur. Bu bağlamda dahi, sözü edilen medeniyet kavramının, uluslararası bilgi ve birikim ortaklığının ötesinde, jeopolitik unsurlar ile iç içe olduğu görülüyor.

Birkaç ay evvel, Türkiye'yi Milletler Cemiyeti'ne idhal için İstanbul'da bir cemiyet teşekkül etmişti. Hâlbuki Avrupa medeniyetine katı bir sûrette girmedikçe, Milletler Cemiyeti'ne girmemizden ne fayda hâsil olabilecekti? Kapitülasyonlarla siyasi müdahalelere mahkûm edilmek istenilen bir millet, Avrupa medeniyetinin hâricinde telâkki olunan bir millet demektir. Japonlar, Avrupai bir millet sayıldıkları hâlde biz hâlâ Asyaî bir millet addolunmaktayız. Bunun sebebi de Avrupa medeniyetine tam bir sûrette girmeyişimizden başka ne olabilir?⁵²

Gökalp'in, medeniyet, yani bilgi ve birikim ortaklığı ötesinde, jeopolitik unsurlar taşıyan; bu anlamda, yine kendisinin, bir başka yerde değil, aynı bağlamda ileri sürdüğü üzere "yalandan" ibaret bir platform olan Milletler Cemiyeti'ni Türkiye için hâlâ doğru hedef olarak tarif etmekten geri durmadığı görülüyor. Buna göre, bir hedef olan Milletler Cemiyeti üyeliği, Avrupa medeniyetine "tam bir sûrette girme"mizle bir anlam ifade edecektir. "Japonlar dinlerini ve milliyetlerini muhafaza etmek şartıyla Garb [Batı] medeniyetine girdiler, bu sâyede, her hususta Avrupalılara yetiştiler."⁵³ Öyleyse, Japon örneğini izleme konusunda "niçin tereddüt ediyoruz? Biz de Türklüğümüzü ve Müslümanlığımızı muhafaza etmek şartıyla Garb medeniyetine katı olarak giremez miyiz?"⁵⁴ Gökalp'e göre, bunu yaparken, zorunlu olarak Türk ve Müslüman aidiyeti üzerinden bir bedel ödemek zorunda kalacağımız görüşüne itibar etmemeliyiz. Unutmayalım ki, sadece bilgi, bilim ve eğitime tekabül eden bir düzlemde cereyan eden medeniyet değişimi, bizim ilk defa tecrübe ettiğimiz bir macera olmaktan uzaktır. "Evvelce, eski ilimlerimizin cümlesini Bizans'tan almıştık. Şimdi Rumların ilimlerini Avrupa ilimleriyle mübadele edersek [değişirsek], dinen ve harsen [kültürel olarak] ne kaybederiz?"⁵⁵

⁵² Ibid., s. 209.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., s. 209.

⁵⁵ Ibid., s. 210.

Ölümünden çok kısa bir süre önce, Musul sorununun Milletler Cemiyeti'nde görüşüldüğü günlerde kaleme aldığı bir yazıda, bu uluslararası örgütün dinamikleri ile mevcut yapı ve işleyişine ilişkin karamsarlığını muhafaza etmekle birlikte; Gökalp'in, bir tasavvur olarak uluslararası işbirliği ve bütünleşme düşüncesine son derece sıcak baktığı görülüyor:

Milletler Cemiyeti, bir gün olacak. Fakat, bugün henüz zamanı değildir. Çünkü Milletler Cemiyeti vücuda gelmek için, çok kuvvetli bir cihan efkâr-ı ammesinin [kamuoyunun] mevcut olması lâzımdır. Hâlbuki bugün cihan efkâr-ı ammesi, millî efkâr-ı ammelere nisbetle çok zayıftır. Bugün zavallı kadımlar ve çocuklar üzerine tayyarelerle bomba atılmasını kabul eden bir efkâr-ı ammeye, cihan efkâr-ı ammesi denilemez. Hür milletlerin manda altına alınıp esaret içinde ezilmesini kabul eden bir hey'ete de, Milletler Cemiyeti denilemez.

Sâniyen [ikinci olarak], her devlet istiklâlından ve hâkimiyetinden [bağımsızlık ve egemenliğinden] bir kısmını terk ederek, bir Cihan Devleti'nin tâbiyeti [bağımlılığı] altına girmeyi kabul etmelidir. Bu Cihan Devleti, yalnız Avrupa olamaz. Zira Avrupa efkâr-ı ammesi, cihan efkâr-ı ammesi demek değildir. Avrupa âlemi tek başına insanıyeti temsil edemez. Ancak Avrupalı, Asyalı, Afrikalı, Okyanusyalı ve Amerikalı ne kadar iptidai, mutavassıt, müterakkî [ilkel, gelişmekte olan, gelişmiş] aşiretler ve milletler varsa, bunların hepsinin mümessillerinden [temsilcilerinden] mürekkep [oluşan] bir meclise itimat edilebilir. Bugünkü Milletler Cemiyeti'nde böyle bir mahiyet var mıdır? Olmayınca, ona nasıl Milletler Cemiyeti nâmı verilebilir?

Sâlisen [üçüncü olarak], hakikî bir cihan efkâr-ı ammesi ve bütün cemiyetlerin mümessillerinden mürekkep bir hey'eti mevcut farzedelim. Millî teşkilâtlarda olduğu gibi, teşriî, kazâî ve icrâî [yasama, yargı ve yürütme] nâmları verilen üç kuvvete mâlik [sahip] değilse, yine onun hiçbir hükmü olamaz.⁵⁶

Musul sorunu nedeniyle, Türkiye'de Milletler Cemiyeti'ne yönelik kuşku ve güvensizliğin yoğun olduğu bir dönemde uluslararası bütünleşme konusunda sergilenen bu iyimser yaklaşım, savaş sonrası siyasal iklim ile ilişkilendirdiğimiz ve uluslararası politika-da adına İdealizm dediğimiz tutumun, sadece liberal çevrelerle sınırlı olmadığını ortaya koyuyor. Aksine, dönem itibarıyla, genel

⁵⁶ Ziya Gökalp, "Milletler Cemiyeti", *Cumhuriyet*, 28 Temmuz 1340 [1924]; Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, haz. Ş. Beysanoğlu, İstanbul, Kültür Bakanlığı, 1980 [buradan sonra, *Makaleler IX*], s. 134-135.

olarak, diyalog ve işbirliğini öne çıkaran, ne surette olursa olsun savaşı önleme azmi taşıyan, ortak bir ruh hâlinin varlığından söz etmek mümkün görünüyör.

Gökalp'e göre, küresel bütünleşme için öncelikle sahici bir irade gerekmektedir. Dahası, bütünleşme, Avrupa-merkezli bir oluşumdan ibaret kalmamalı, gerçek anlamda küresel bir nitelik taşımalıdır. Nihayet, söz konusu bütünleşmenin önemli bir koşulu, ulus-devletlerin mutlak bağımsızlık ve egemenliklerinden, ortak oluşum lehine vazgeçmesidir. Böylece güç ve etki kazanan bu oluşum, tıpkı bir ulus-devlet gibi, yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarına sahip olmalıdır. Gökalp, adına "Cihan Parlamentosu" dediği yasama organını oluşturacak temsilcilerin, siyasal kurullar tarafından değil, sivil toplum örgütlerince seçilmesi gerektiğini kaydediyor. "Siyasi heyetlerin intihabı [seçim yapması] hiçbir işe yaramaz."⁵⁷ Bağımsız ve özerk üniversiteler, barolar, tabip odaları ve öğretmen dernekleri gibi "ilmî ve ahlâkî" örgütlerin seçtiği temsilciler tarafından oluşturulacak dünya parlamentosu, kendi üyeleri arasından bir "Cihan Kabinesi" çıkaracaktır. Kara kuvvetleri Fransız ordusundan, deniz kuvvetleri İngiliz donanmasından, bütçesi Amerikan hazinesinden üstün bir askeri güce sahip bulunacak bu yürütme organı, devletler arasındaki siyasi ve ekonomik uyumsuzlukları çözüme kavuşturmak ile görevli "Cihan Mahkemeleri"nin verdiği âdil ve tarafsız kararları hayata geçirme yetki ve sorumluluğunu taşıyacaktır.⁵⁸

Gökalp, gerçek anlamda bir uluslararası bütünleşme için gerekli gördüğü unsurları sıraladıktan sonra, soruyor: "Şimdi, bu gibi teşkilâtlar mevcut mudur? Hayır! Fakat, böyle bir teşkilâtın uzak, yahut yakın bir yarında vücuda geleceğine kuvvetle imanım ve ümidim vardır."⁵⁹ Milletler Cemiyeti'nin, sözü edilen türden, sahici bir bütünleşme girişiminin yalnızca "mevsimsiz bir turfandası" olduğu görüşüne sahip bulunan Gökalp'in, yine de, müstakbel bir dünya devleti konusunda iyimserliğini muhafaza etmesi, anlamlı görünüyör: "İstikbale [geleceğe] ait [bu] büyük mefkûreye [ideale] ruhen rabt-ı kalb edelim [yürekten bağlanalım]."⁶⁰

Doğrusu, uluslararası siyaset düşüncesinde adına Rasyonalizm dediğimiz (ve yenilerde İngiliz Mektebi'nin geliştirdiği) yakla-

57 Ibid., s. 135.

58 Ibid., s. 135-136.

59 Ibid., s. 136.

60 Ibid.

şım ile ilişkilendirilebilecek bir “uluslararası toplum” tasarımı, Gökalp’in sadece Milletler Cemiyeti etrafında ortaya koyduğu düşüncelerden değil, entelektüel üretiminin bütününden çıkarılabilecek bir kavram olarak önümüzde duruyor. Şöyle ki, Gökalp’in bir toplumsal hedef olarak tanımladığı “muasırlaşmak” (çağdaşlaşmak), yine kendi deyiimiyle, ulus-üstü uyum ve bütünleşmenin bir göstergesi olan “beynelmileliyet” (uluslararasılık) kavramıyla yakından ilgilidir. Gökalp’e göre, ulus, başat olarak “dil” zümresine ait bir örgütlenmedir; bir üst zümre olan “medeniyet” ise beynelmileliyete ya da uluslararası örgütlenmeye tekabül eder. Beynelmileliyet, başlangıçta dine dayalı olmakla birlikte, dünyevileşme yolunda evrildiğine tanık olduğumuz bir kavramdır. “Gittikçe, dine müstenit olan [dayanan] beynelmileliyetler yerine ilme müstenit hakiki bir beynelmileliyet kaim olmaktadır.”⁶¹ Yakın zamanlarda Japonya ve Türkiye’nin Avrupa uluslar hukukuna dahil edilmiş bulunması olgusu, dünyevi (“lâ-dîni”) olan beynelmileliyet düzeyi ile dini olan ümmet düzeyinin ayrışmakta olduğunu göstermektedir.⁶² Buna göre, “bir medeniyete mensup milletler bir beynelmileliyetdir.”⁶³ Gökalp’i, on yıl sonra kaleme aldığı *Türkçülüğün Esasları*’nda, beynelmileliyet konusunda daha kesin bir dille konuşurken görüyoruz. Din, mukaddes kurumlardan ibarettir; medeniyet daireesinde ise bilim, teknoloji ve estetik gibi “mukaddes olmayan” kavramlar bulunur.⁶⁴ “Binâenaleyh, hiçbir medeniyet, hiçbir dine nisbet edilemez [ulanamaz]. Bir Hıristiyan medeniyeti olmadığı gibi, bir İslâm medeniyeti de yoktur.”⁶⁵ Gökalp’in, medeniyet üzerinden tanımlanan beynelmileliyetin, başlangıçta “dine müstenit” olduğu, ancak yenilerde lâ-dîni bir nitelik kazanmaya başladığı yönünde olan önceki görüşünü terk ettiği görülüyor. Ulus, aynı ortak kültüre sahip bireylerin; beynelmileliyet ise aynı ortak medeniyete sahip ulusların toplamıdır. “Beynelmileliyete, ‘medeniyet zümresi’ de denilebilir.”⁶⁶

Beynelmileliyet düzeyi, tıpkı ulus düzeyi gibi, bir uyum ve kay-

61 Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* [1912-1913 yıllarında *Türk Yurdu*’nda yayımlanmış dizi; kitaplaştığı yıl: 1918], haz. İ. Kutluk, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976 [buradan sonra, *Türkleşmek*], s. 13.

62 Ibid.

63 Ibid., s. 10.

64 “Türkçülüğün Esasları”, *Kitaplar 1*, s. 204.

65 Ibid., s. 205.

66 Ibid., s. 230.

naşmaya işaret etmektedir. Gökalp, uluslararası düzeyde gerçekleşen bu uyum için “çarşı esnafı” metaforunu kullanır; çarşıda bulunan muhtelif esnaf gibi (“terzi, kunduracı, ekmekçi, tuhafiyeci”), her devlet kendi çıkarını düşünür, ancak “bunların kendi menfaatlerine çalışmalarından umumî [genel] menfaat husule gelir [oluşur].”⁶⁷ Bu anlamda, nasıl, ulus düzeyini oluşturan toplumsal zümreler arasında savaş durumu doğal olmaktan uzak (“gayr-i tabii”) ise, uluslararası düzeyde de çatışma durumunun doğal olduğu düşünülemez; doğal olan, uyumdur. Gökalp’e göre, ulusal düzeyde “harp halini sulh vaziyetine kalbetmek” (savaşı barışa dönüştürmek) sosyolojinin (“ictimaiyat”) görevidir.⁶⁸ Bu tesbitten yola çıkarak, Uluslararası İlişkiler’in de, herhalde, bir tür barış araştırmaları disiplini gibi algılanması gerektiğini düşünmek mümkün olmalı. Bu düşünce, Gökalp’i, adına İdealizm dediğimiz görüşe yaklaştırıyor.

Nihayet, son yazılarından biri olan “Milletlerin Sevişmesi” başlıklı makalede, Gökalp’in, uluslararası ilişkilerde doğal olanın çatışma değil uyum olduğu yönündeki görüşünü ayrıntılandığına tanık oluyoruz.⁶⁹ Devletlerin, doğada olduğu gibi, kendi bekaları için sürekli olarak husumet ve mücadele hâlinde bulunmalarının kaçınılmaz olduğu yönünde Darwin’ci görüşlere işaret eden Gökalp; öncelikle, toplum hayatı bir yana, biyoloji alanında dahi evrim kuramının bir “yasa” gibi algılanmasının sakıncalarını dile getiriyor. Kuramın bütünüyle doğrulanmış bir yasa olduğunu düşünmek mümkün olsa bile, toplum hayatında uygulama bulması düşünülemez. Çünkü, diyor Gökalp, “vicdan” düzeyinde seyreden toplum hayatı, hem bilinç düzeyinde konumlanan psikolojik (“ruhi”) hayattan, hem de sadece mekân (“fezâ”) düzeyinde yer bulan organik (“uzvî”) hayattan farklıdır. Bilinçle doğan insan, toplum hayatı içinde vicdan sahibi olur.

İnsanı insan yapan, bir taraftan vicdan sahibi olması, diğer taraftan akıl sahibi bulunmasıdır. İnsanı hayvanlardan ayıran, vicdanla akıldır. Vicdanla akıl, insana ruhi bir hürriyet temin ettiği gibi, ictimai bir mesuliyet [toplumsal bir sorumluluk] de teklif eder. Halbuki hayvanlarda ne ruhi bir hürriyet vardır, ne de ictimai bir mesuliyet mevcuttur.⁷⁰

67 *Türkleşmek*, s. 39.

68 *Ibid.*, s. 38.

69 Ziya Gökalp, “Milletlerin Sevişmesi”, *Yeni Türkiye*, 5 Temmuz 1339 [1923]; *Makaleler IX*, s. 72-76.

70 *Ibid.*, s. 75.

Vicdan ve aklın kayıtsız kaldığı bir çatışma durumunun doğallaştırılması, bir uluslararası toplum, dolayısıyla bir devlet vicdanı bulunmasa bile, uluslararası politikanın bir öznesi olduğundan kuşku duyulmaması gereken insanın, insan vicdanının askıya alınması anlamına gelmektedir. Kaldı ki, Gökalp'e göre, uluslararası topluma ilişkin ortak bir vicdanın sözünü etmek mümkün olmalıdır. Bu ortak vicdanın sesine kulak verildiğinde, uluslararası toplumu oluşturan her bir ulusu kültürel bir zenginlik kaynağı olarak algılamak gerektiği gibi, esasen, toplumun üyelerinin karşılıklı olarak bilimsel ve medeni dayanışma ve alışveriş yönünde sorumluluk taşıdığı da görülmektedir.⁷¹ "O halde," diyor Gökalp, "milletler birbirine tabiaten düşman değildir, bilâkis dostturlar."⁷²

Bütünleşme ve Dağılıma: Bir Tarih Vizyonu

Uluslararası kriz ve çatışma yılları olan 1930'lu ve 1940'lı yıllarda, Türkiye'de beynelmileliyet düşüncesinin yalnız bir takipçisi görüntüsünü veren Ahmet Hamdi Başar, kriz ve çatışmanın ekseninde liberal kapitalizmin bulunduğu kanaatindedir. Başar'a göre, savaşsız ve bütünleşmiş bir "yeni dünya" tasavvuru, demokrat ve hümanist bir sosyalizm ile mümkündür. "Enternasyonal kurmaya imkân vermeyen liberal-kapitalist sistem, yerini insancı ve ileri bir sosyalist sisteme terkedinceye kadar harbler, buhranlar ve ihtilâllerden ibâret bu felâketli sarsıntılar devam edecektir."⁷³ Bunalım ve çatışma ortamı, liberal kapitalizmin, uluslararası bütünleşmeye esas oluşturacak bir evrensel ideoloji (Başar, "din" diyor) ortaya koyma konusundaki zaafı ile yakından ilgilidir. Buna karşılık, "insanı kucaklayan" bir sosyalizm ile geniş, sekteryan olmayan bir milliyetçiliğe dayanan insan sevgisi, uluslararası bütünleşmenin eksenini olabilir. Başar, beynelmileliyet amacına uygun olarak öncelikle "yeni bir insan" yaratma hedefi taşıyan bu düşüncenin başlıca unsurlarını şöyle sıralıyor: rasyonel olarak örgütlenmiş bir toplum tasarımı, sosyalist öğretinin verdiği ilhâm, büyük dinlerin bilgeliğinden beslenen bir ahlâki temel.⁷⁴

71 Bu anlamda, *Türkçülüğün Esasları*'nda yer alan "Ahlâki Türkçülük" başlıklı üçüncü bölümün bir alt başlığının, "Beynelmillel Ahlâk" olduğunu hatırlayalım. Gökalp, bu ahlâki "milletlerin birbirine hayırhah ve hayırkâr [iyi niyetli ve hayırsever] olması" olarak tanımlıyor. Bkz. "Türkçülüğün Esasları", *Kitaplar 1*, s. 282.

72 "Milletlerin Sevişmesi", *Makaleler IX*, s. 76.

73 Ahmet Hamdi Başar, *Dâvalarımız*, İstanbul, Arkadaş Basımevi, 1943 [buradan sonra, *Dâvalarımız*], s. 285.

74 *Ibid.*, s. 285-286.

Bu yalnız ve az bilinen mütefekkir, 1944 yılından itibaren *Barış Dünyası* adında bir süreli yayın hazırlamış, bu dergide ve kitaplarında, genel bir barış tasarımı ekseninde kendine özgü bir gündem izlemek suretiyle, uluslararası barış ve bütünleşme yanında, Türkiye’de kalıcı bir iç barış için, ülkede bugün de birer fay hattı görünümünde olan din ve modernleşme ile Kürt sorunu gibi konular dahil olmak üzere, sessiz ama derinlikli düşünceler üretmiştir. Örneğin, 1930-1931’de, bizzatıhi Atatürk’e eşlik ettiği, üç ay süren ve 20 ili kapsayan yurt gezisinde dile getirdiği üzere, Başar, gelecekte kopuk bir çağdaşlaşma kavramına muhalif olmuş, belki de bu nedenle (sonradan kendisinin sıkça ve hayıflanarak tekrarladığı üzere) Atatürk’ün çevresinden uzaklaştırılmıştır. Bu gezide, lâiklik konusunda Başar’ın dile getirdiği görüş, “dini cemiyetin dışına atmak” yerine “bilakis inkılabın emrine vererek yaşatmak” yönündedir.⁷⁵ “Layiklik, inkılap namına ne yapıyorsak,” diyor Başar, “hepsini İslam olduğumuz halde yapabiliriz.”⁷⁶ Dinin, Türk toplumunda birlik ve dayanışmayı sağlayan en önemli duygu olduğunu kaydettikten sonra, soruyor: “Şimdi bu kadar büyük bağı, bu kadar büyük kuvveti yok etmek ne büyük felaket olacak?”⁷⁷ Yine, ülke gündeminden düşmeyen bir konu olarak, “Doğu davamız” üzerine, Başar, ana dili Kürtçe olan ve başka dil bilmeyen çocuklarımıza, neden kendi dillerinde eğitim veren okullar açmayalım, diye soruyor; neden yerel üniversite Kürtçe dilbilim ve edebiyat konularında araştırmalar yapmasın, neden Kürtçe gazeteler basılsın, kitaplar yayımlansın.⁷⁸

Serbestiyet yanlısı görüşleri ile dikkat çeken Başar, ekonomide liberal bir tutum sergilemekten uzaktır. Serbest Fırka’nın feshini hemen izleyen günlerde Atatürk’le çıktığı gezide, Serbest Fırka programında tecelli eden liberalizmin “bir asır evvelki hayata ait” olduğunu, “geri” bir düşünce tarzına tekabül ettiğini dile getirmektedir. Dahası, Başar’a göre, “liberalizm, Türkiye’nin müstemleke [sömürge] haline gelmesi, geri bir Şark memleketi olarak kalması, parçalanıp ortadan kalkması demektir[r].”⁷⁹ Başar, bir medeniyete katılmanın iki temel koşulu olduğundan söz etmektedir.⁸⁰ İlki,

75 Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk’le Üç Ay ve 1930’dan Sonra Türkiye* [1945], Ankara, AİTİA, 1981 [buradan sonra, *Atatürk’le*], s. 47.

76 *Ibid.*, s. 45.

77 *Ibid.*, s. 46.

78 Ahmet Hamdi Başar, “Doğu Davamız: Doğu’nun Kalkınması, Türkiye’nin Kalkınması Demektir”, *Barış Dünyası*, Mayıs 1962, s. 13.

79 *Atatürk’le*, s. 28.

80 *Ibid.*, s. 1-5.

sözkonusu medeniyetin kurumlarıyla birlikte, hatta kurumlarından önce, o medeniyete hâkim olan düşünceyi almaktır. İkinci koşul ise, bunu zamanında yapmaktır. Buna göre, Türkiye'de adına yaraşır bir Batılılaşma hamlesi, 18. yüzyıl sonu ya da 19. yüzyıl başında gerçekleşmeliydi; ancak maalesef Tanzimat'a kadar beklemiştir. Avrupa medeniyetine dahil olma yolunda bu ilk hamle gerçekleştiğinde ise, gecikme bir yana, söz konusu medeniyetin sadece kurumlarını almak ile yetinilmiş, hâkim düşünce olan demokrasi ve özgürlüğe itibar edilmemiştir. Batı'dan hâkim düşünceyi almak, bizzatihi Batı'da bu düşüncenin bir krize doğru yuvarlandığı İkinci Meşrutiyet'e kadar mümkün olmamıştır. Başar'a göre, Türkiye ilk kez bu medeniyete dahil olma yönünde güçlü bir iradeyi, Batı'da krizin yoğunlaşarak sürdüğü bir dönemde, Atatürk devrimi ile ortaya koymuştur. Ne var ki, Batı'da krizin sürmesi, ekonomik gelişmede devlet kudretini kullanma zorunluluğunu doğurmuştur. Ancak, Başar, *Kadro*'nun, ekonomide otarşik olan, siyasette ise ideolojik disipline öncelik veren, sürekli bir devletçilik düşüncesine de karşıdır.⁸¹ Başar, adına "idari devletçilik" dediği, devletin genişlemesini esas alan *Kadro*'cu ekonomik örgütlenmenin, hem hantal ve liyakati dışlayan bir yapı önerdiği, hem de siyasal olarak giderek artan yoğunlukta bir baskı rejimi sonucunu doğuracağı kanaatindedir. Buna karşılık, kendisinin önerdiği "iktisadi devletçilik," bir yandan demokrasi, öte yandan uluslararası işbirliği ve alışveriş esasına dayalı olarak, aksine, idari devleti giderek küçültme ve hatta bütünüyle tasfiye etme amacına yöneliktir. Nihai amaç, toplumun ekonomik serbesti ve bireysel girişimcilik etrafında örgütlenmesi olmalıdır.

Çok partili siyasal hayatın başlangıcında, tıpkı Atatürk devrimi ile ortaya konan, ancak sonradan akim kalarak hayal kırıklığı yaratan irade gibi, Başar, beklenen medeniyet hamlesi için yeni bir iradenin şartlarının oluştuğu kanaatindedir; fiilen çok partili hayata geçişi sağlayan 14 Mayıs 1950 tarihli genel seçimler ve seçimlerin ardından gelen Demokrat Parti iktidarı, yeni bir devrim vadedi olarak belirmiştir. Başar'a göre, Osmanlı devleti, bütünüyle bir "kapıkulu devleti" niteliği taşıyordu; siyasal katılım düşüncesine yabancı ve sahip olduğu ayrıcalıkları kıskançlıkla koruma eğiliminde bulunan bir memur sınıfına, bir bürokratik oligarşiye dayalı siyasal örgütlenmeden ibaretti. "Bütün dünyada demokrasi inkılabları kapıkulunun elinden iktidarı almak ve millete mal etmek suretiyle başlamıştır. Halbuki bizde Cumhuriyet İnkılabından son-

81 Bkz. Ahmet Hamdi Başar, *İktisadi Devletçilik*, Cilt 1, İstanbul, 1931, ve Cilt 2, İstanbul, 1932.

ra bu sınıf yine işe hâkim olmuş ve bundan dolayı da Cumhuriyet kurulamamıştır.”⁸² Bu anlamda, “hakikî mânada Cumhuriyetin 14 Mayıs 1950 İnkılâbıyla başladığını söylemek doğrudur.”⁸³ Başar’a göre, tek parti döneminde bürokratik elit, yönetilenlerin ekonomide devlet müdahalesinden korkması sonucunu doğurmuştur, çünkü kapıkulunun iş başında olduğu devlet, doğal olarak “burjuvayı kendine rakip addetmiş,” bireysel girişimcilere muarız muamelesi yapmıştır. “Devletçiliğin kapıkulu elinde ne geri, ne zararlı bir müessese haline gelebileceğini gördük.”⁸⁴ Oysa şimdi, kapıkulunu ebediyen tasfiye etme imkânının belirdiği yeni bir dönemin eşiğinde bulunduğumuza göre, ekonomide devletçi müdahaleden endişe etmemiz gerekmiyor: “halkın elinde ve halk için bir devletçilik tatbik edersek bundan neye korkalım?”⁸⁵

Başar’ın, Türkiye’de ekonomik kalkınmaya ilişkin görüşlerinden çok, İkinci Dünya Savaşı yıllarında, doğrudan uluslararası barış ve bütünleşme üzerine ortaya koyduğu, belli bir tarih vizyonunu yansıtan düşüncelerin önemli olduğu iddia edilebilir. Kendisinin sıklıkla ifade ettiği üzere, yeni bir insan ve yeni bir dünya arayışının ürünü olan bu düşünceler, atavistik bir olgudan ibaret olan ve sorunların çözümünde işe yarar bir araç olmadığı çoktan anlaşılmış bulunan savaşın sona erdirilmesi konusunda, insanlığın bir dönüm noktasında bulunduğu mahşerî uyarısı eşliğinde dile getirilir.⁸⁶ Başar’a göre, tarih, temel bir çelişki arzeden “bütünleşme” ve “dağılma” dönemleri arasında, âdetâ bir sarkaç seyri izleyerek kendini tekrar eder.⁸⁷ Bütünleşme dönemleri, “sükûn ve refah” olarak temayüz eden medeniyet rejimleri, imparatorluklar ve beynelmilel (“enternasyonal”) düzenlerdir. Dağılma dönemleri ise bütünleşme dönemlerinin çözüldüğü “buhran ve intikal” (bunalım ve geçiş) dönemleridir. Bütünleşmenin esasında bulunan medeniyetler, her bir medeniyetin kendine özgü bir insan tipi ve reel bir ulus anlayışı oluşturduğu, işbirliğine dayalı olarak ortak bir kültür ve tekniğin, üretim ve değiş tokuş ile toplumsal ilişkilere yön verdiği beynelmileliyetlerdir.⁸⁸

Her medeniyet dönemi, kendi batı’sını (“garp”) ve doğu’sunu (“şark”) yaratır. Batı ve doğu, yön ifade eden deyimler olmayıp, “ile-

82 Ahmet Hamdi Başar, *Milletçe Kalkınma Dâvamız*, İstanbul, Tan Matbaası, 1951, s. 11.

83 Ibid., s. 13.

84 Ibid., s. 17.

85 Ibid.

86 Bkz. Ahmet Hamdi Başar, *Bir Medeniyetin Sonu*, İstanbul, 1942.

87 *Dâvalarımız*, s. 280.

88 Ibid., s. 280-281.

ri ve yeni medeniyet dünyası” ile “geri ve eski medeniyet dünyası” arasındaki çelişkiye işaret eder. “Her yeni medeniyet nerede ise garp orasıdır.”⁸⁹ Yeni bir medeniyet dönemi, batı ile doğu arasındaki mücadeleden, batı lehine sonuçlanması ile olgunlaşır. Direnç göstermeksizin “yeni medeniyet halkasına karışan memleketler buhran halinden kurtulmuş olurlar.”⁹⁰ Son medeniyet, Birinci Dünya Savaşı ile birlikte bir dağılma ve bunalım dönemine girmiş olan, liberal kapitalizmin doğurduğu medeniyettir. Bir yandan “madde ve ihtiras,” öte yandan vicdan ve sorumluluğu dışlayan, uluslararası politikada uzantısı ise mutlak egemenlik ile dizginlenmemiş bir ulusal çıkar kavramından ibaret olan “hürriyet” düşüncesinin oluşturduğu bu medeniyet, uluslararası bütünleşme ve işbirliğine esas teşkil edecek evrensel bir ideoloji, bir “din” yaratma konusunda başarılı olamamıştır.⁹¹ Başar’a göre, büyük ve etkili beynelmileliyetler, büyük dinler eşliğinde, “maddî ve şeytanî değil, insanî ve rabbanî” olana öncelik veren düşüncelerden doğmuştur.⁹²

Başar, kapitalist sistemin yol açtığı üç büyük çelişkinin sözünü eder: sömürge ve metropol (ya da doğu ve batı) çelişkisi; dar, sekteryan bir milliyetçilik (“nasyonalizm”) anlayışı ile baş-tanımaz bir uluslararası toplum tasavvuruna yol açan, uluslararası “farklılık” (ya da millet) çelişkisi; ve nihayet sınıf çelişkisi.⁹³ Millet çelişkisi milliyetçiliği, sınıf çelişkisi ise sosyalizmi doğurmuştur. Bu iki ideolojinin, özgürlük düşüncesinin yarattığı iki ayrı çelişkiyi kontrol etme yönünde işlev verdiğini düşünmek mümkündür. Buna göre, sosyalizm, bireyin bencilliğini kontrol altına alırken; sekteryan olmayan bir milliyetçilik ise devletlerin ulusal çıkar iştahının yol açtığı uluslararası tahakküm olgusunun kontrol edilmesi anlamına gelebilir. Başar, bu iki çelişki ve denge ideolojisinden oluşturulacak bir terkinin, “insanı kucaklayan” yeni bir beynelmileliyet doğurabilecek bir düşünce, bir “din” olabileceği kanaatindedir.⁹⁴ Bu yeni medeniyet düşüncesinin bir unsuru olarak sosyalizm, büyük dinlerden, özellikle İslamlıktan yararlanmalıdır.⁹⁵ Öteki unsur

89 Ibid., s. 281.

90 Ibid.

91 Ibid., s. 283.

92 Ibid.

93 Ibid., s. 284.

94 Ibid., s. 283.

95 Ibid., s. 289-292.

olan milliyetçilik, ulusal düzlemde “düzenli cemiyet” amacına yönelmeli, uluslararası düzlemde ise “coğrafi birlikler”den oluşan “üniteler” ile bu üniteleri motive eden yeni ve “geniş” bir milliyetçilik anlamı taşımalıdır.⁹⁶ Başar’a göre, milliyetçilik, bunalım dönemlerinde daralma eğilimi gösterir ve şöven bir nitelik kazanır, sükûn dönemlerinde ise genişler ve hoşgörülü, uluslararası bütünleşmeye açık bir durum alır.⁹⁷ “Kapitalist sistem içinde nasyonalizm, milletler arasında düşmanlık doğurmaya ve her milleti diğerinden üstün görmeye ve tanımaya giden hodkâm [bencil] ve şöven bir milliyetçiliktir.” Buna karşılık, “yeni milliyetçilik,” aşırılık ve kışkırtıcılıktan uzak duran bir milliyetçilik olacak, plânlı üretim ve nüfus politikalarına öncelik vermekle birlikte, teknik, toplumsal, kültürel, eğitsel konular dahil, kapsamlı uluslararası dayanışma ve bütünleşme hedefine sahip olacaktır.⁹⁸

Başar, Birinci Dünya Savaşı ile baş gösteren bunalım ve geçiş döneminin, yeni bir medeniyet tasavvurunu bağı olarak, yerini bir sükûn ve refah dönemine bırakacağından kuşku duyulmaması gerektiği düşüncesindedir. Bu yeni dönemin en önemli habercisi, bunalım ve geçiş dönemine özgü “küçük ve dar milliyetçi parçalar”ın, yeni bir beynelmileliyet oluşturmak üzere bütünleşmesi süreci olacaktır.⁹⁹ Bu bütünleşme, bunalım dönemlerine özgü “hodkâm milli menfaat” düşüncesinin sonu olacaktır.¹⁰⁰ Başar’a göre, sükûn ve refah dönemlerini oluşturan uluslararası bütünleşme düzenleri, imparatorluk düzenleridir. İmparatorluk düzeninin esasında ise, yerinden yönetime dayalı, özgürlükçü, demokratik bir yapı bulunmaktadır.

Her imparatorlukta az çok geniş bir ademi merkezîyet vardır. Bu ademi merkezîyet, hattâ hürriyet, topluluklara şâmil olduğu gibi, fertlere de şâmil olur, ve yeni millet ve rejim yaratmış olan her imparatorluk, bünyesi bakımından kendi şartlarına göre demokratik bir varlık olarak tetkik ve mütalâa olunabilir. En yakın imparatorluklardan biri olan Osmanlı imparatorluğunda olduğu gibi, son medeniyet devrine ait imparatorluklarda dahi vaziyet bu merkezdedir. Son imparatorluklarda müstemlekelerin bulunmasına ve onun imparatorluk nizamının esası olan demokratik

96 Ibid., s. 292-293.

97 Ibid., s. 293.

98 Ibid.

99 Ibid., s. 48.

100 Ibid., s. 62.

bünyeden mahrum ve farklı olarak yaşatılmasına gelince bu, esasen imparatorluğu parçalayarak tezada düşüren sebeplerden biri olup, sükün ve refah devresi şartlarına tezat halidir.¹⁰¹

Bir başka deyişle, tanımlayıcı özelliği, merkezizetçilikten uzak, özgürlüklere saygılı, demokratik bir yapı olan imparatorluklar, bu yapının bir eseri olarak değil; aksine, bu yapıdan uzaklaşmanın bir sonucu olarak çözülmüşlerdir.

Nihayet, Başar, yeni bir imparatorluk ya da uluslararası bütünleşme düzeni doğrultusunda, Türkiye'nin özel bir misyona sahip bulunduğu görüşünü ileri sürer.¹⁰² Buna göre, Türkiye, yeni bir medeniyet düşüncesi yaratma konusunda "en müsait" zemini oluşturmaktadır; çünkü, öncelikle, yeni düşünce, eski düşüncenin güçlü olduğu yerde değil, eski düşüncenin yarattığı çelişkilerin en çok hissedildiği yerde doğacaktır. Dahası, "coğrafi mevkii" itibariyle bir geçiş ülkesi olan Türkiye, "tarihî mevkii" itibariyle de Batı dünyasının tecrübe ettiği mücadele evrelerinin dışında kalmıştır. Bu özellikler, yeni bir uluslararası bütünleşme düşüncesi, dolayısıyla yeni bir sükün ve refah dönemi yaratılmasına imkân sağlama konusunda Türkiye'yi avantajlı bir ülke konumuna getirmektedir. Başar, bu nedenle, dünyayı içinde bulunduğu bunalımdan kurtarma konusunda Türklerin "tarihî vazifeler verilmiş bir millet" olduğu görüşünü dile getirir.¹⁰³

Soğuk Savaş ve Federal Barış

Başar'ın, Türkiye'nin tarihî misyonuna ilişkin sözlerinden beş yıl sonra, 1948 yılında İstanbul'da kurulan "Avrupa ve Dünya Federasyonu Fikrini Yayma Cemiyeti," barışçıl ve bütünleşmiş bir dünya idealini dile getirmekle birlikte, paradoksal olarak, bir başka savaşın, Soğuk Savaş'ın açmış bulunduğu yeni ideolojik cephenin yerli bir uzantısından ibaret olma görüntüsü taşımıştır.¹⁰⁴ Hedef-

101 Ibid., s. 65.

102 Ibid., s. 288.

103 Ibid.

104 Derneğin kurucu ve danışmanlarının, dönemin mümtaz simalarının önemli bir kısmını kapsadığı görülüyor. Kurucu üyeler şunlar: Enver Adakan, Adnan Adıvar, İzzet Akosman, Cihat Baban, Aziz Tahsin Balkanlı, Nihat Reşat Belger, Mahmut R. Belik, Selim Ragıp Emeç, Feridun Ergin, Mümtaz Faik Fenik, Fevzi Lütfi Karaosmanoğlu, Hazım Atıf Kuyucak, Nadir Nadi, Mehmet Ali Sebük, Hamdullah Suphi Tanrıöver, Kemal Tosun, Mustafa Şekip Tunç, Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Emin Yalman. Kurucu üyeler dışında kalan danışmanlar heyeti ise şöyle: Yavuz Abadan, Salamon Adato, Ali Fuat Başgil, Kerim Erim, Cemal Eyüboğlu, Burhan Felek, Fahrettin Kerim Gökay, Kâzım İsmail Gürkan, Bedri Nedim Göknil, Haşim Refet Hakarar, Refik Koraltan, Fuat Köprülü, Sıddık Sami Onar, Necmettin Sadak, Ömer Celâl Sarç, Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Sıtkı Yırçalı. Bkz. Kemal Tosun, *Dünya Devleti*, İstanbul, Avrupa ve Dünya Federasyonu Fikrini Yayma Cemiyeti, 1952 [buradan sonra, *Dünya Devleti*], s. 227-230.

lerinden biri de, heyhât, Başar'ın hâlâ savunduğu devletçiliğin ilgası olan derneğin genel sekreteri Kemal Tosun, Cemiyet'in ilk yayını olarak basılan *Dünya Devleti* adlı kitapta, ekonomide devlet müdahaleciliğini komünizmin bir tür oyunu olarak değerlendirir. Tosun'a göre, "harbin sonsuz fenalıklarından biri de, devletçiliği, devlet müdahaleciliğini temin etmek ve komünizme çeşitli yollardan zemin hazırlamaktır."¹⁰⁵ Dünya barışı önünde en büyük engel olan komünizm, savaşı bu nedenle kutsallaştırır, "dünyayı kana boyamak için" fırsat kollar. "Kızıl lâkabını taşımalarının, herhalde sebebi budur."¹⁰⁶

Tüzükte tanımlandığı kadarıyla, derneğin amacı, "insan şahıslarının ve milletlerin hakiki ve devamlı bir sulh, emniyet, hürriyet, adalet ve refah içinde yaşamaları için insanlık câmiasının bir Dünya Federasyonu hâlinde birleşmesi ve teşkilatlanmasının zarurî olduğu fikrini yaymak ve benimsetmektir." Yine tüzüğe göre, kurulması öncelikli olarak amaçlanan bir "Avrupa Birliği," sözü edilen küresel bütünleşmenin bir aşamasıdır.¹⁰⁷ Derneğin ilk başkanı olan Adnan Adıvar, Tosun'un kitabına yazdığı önsözde, "dünya devleti" düşüncesinin, bütün ulusların sahip olduğu kutsal ve meşru "savunma" hakkını, en azından böylesi bir birlik gerçekleşinceye kadar zaafa uğratmamak koşuluyla, "zararsız ve belki faydalı" olduğu görüşünü dile getirir.¹⁰⁸ Adıvar, aynı ihtiyatlı tutumla, söz konusu idealin bir ütopya olarak algılanabileceği görüşüne yer verir; ancak, ekler:

Bütün dünya, kuvvetlerini hayra sarf etmek için birleştirence, harbin ortadan kalktığını, insan haklarının bütün dünya tarafından tanındığını, içtimai [toplumsal] adaletin insanî işlerde kayıtsız şartsız hâkim olduğunu, ihtilâfların silâhların çarpışmasıyla değil, fikirlerin çatışmasıyla halledileceğini bir kere tasavvur ediniz. Bunun pek mübarek bir câmia olacağını kim inkâr edebilir ve kim böyle bir fikre doğru yürümek üzere hazırlanan genç kafaları bu güzel sevdadan vaz geçirmek için Dünya Devleti'ni bir hayâl-i ham [ham hayâl], bir *utopie* [ütopya] diye tasvir etmek cür'etini kendinde bulur?¹⁰⁹

Birleşmiş Milletler'in, bu yönde beklenti ve çabaların sürekliliğine bir örnek oluşturduğuna işaret eden Adıvar'a göre, bütün üyeler aynı içtenlikle Birleşmiş Milletler çatısı altında toplanmış olsaydı, dünya devleti düşüncesini hayata geçirme yolunda bir başlangıç yapılmış olurdu. Geleceğin "meşru sahipleri," diyor Adıvar, bu tür

105 Ibid., s. 69.

106 Ibid., s. 61, 69-70.

107 Ibid., s. 228.

108 Ibid., s. 6.

109 Ibid.

bir irade birliğinin henüz gerçekleşmemiş olmasına bakıp ümitsizliğe kapılmayanlardır.¹¹⁰

Kemal Tosun, dünya devleti düşüncesinin, biri maddi, öteki ahlâki olmak üzere, iki farklı düzlemde ele alınabileceği kanaatinde.¹¹¹ Maddi düzlemde, söz konusu düşüncenin gerçekleşme şansının ne olduğu sorusuna cevap aramak gerekirken; ahlâki düzlemde, bu düşünceye ihtiyaç olup olmadığı sorulmalıdır. Tosun’a göre, bir dünya devletinin kurulabilmesi için gerekli maddi imkânlar (ülke, insan nüfusu, yönetim organları), ulus devletin kurulabilmesi için gerekli imkânlardan farklı değildir. Ülkenin devâsâ genişliği ve buna bağlı olarak yönetim organlarının ülke üzerinde sahip olması gereken tasarruf ve denetim, ulaşım teknolojilerinde alınan mesafe dikkate alındığında, bir sorun oluşturmayacaktır. Asıl sorun, insanların bu düşünce yönünde ikna edilebilmesi; birey ve ulus düzeyinde alışkanlık hâline gelmiş bencilliği giderecek, böylece dünya devletine giden yolu açacak bir aydınlanmanın sağlanabilmesidir. Dünya devleti düşüncesinin ele alınması gereken ahlâki düzlem, tam da bu türden bir aydınlanma için başlangıç noktasıdır. Ahlâki düzlemde, bir dünya devletinin kurulması, öncelikle, insanlık için yıkım, ızdırap ve çileden ibaret olan savaşı sona erdirecektir. Dahası, savaşın tarihe gömülmesi ile gerçekleşecek barış ekonomisi, genel olarak yeryüzü refahına imkân sağlayacaktır. Nihayet, kabul etmek gerekir ki, dünya devleti düşüncesi, inkâr edilemez bir gelişme ilkesi olan evrim yasasının bir sonucudur; evrim, doğaya ait olduğu kadar, toplum hayatının da bir gerçeğidir. Buna göre, dinler alanında tanıklık ettiğimiz gibi; insanlık, teklük ve birlik yönünde evrilmektedir. Öyleyse, önünde maddi bir engel bulunmayan dünya devleti düşüncesi, aynı zamanda ahlâki bir ihtiyaç, hatta bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dünya devletinin gerçekçi olmadığı, bir hayâlden ibaret bulunduğu yönündeki eleştirilere değinen Tosun; zamanın, gerçekçilerden çok idealistleri haklı çıkarmış olduğu görüşüne yer veriyor. Bu bağlamda ayrıntılı olarak aktarılan bir örnek, “nüfus kâğıdı ile pasaportunu yırtarak, kendisini Bir Numaralı Dünya Vatandaşı ilân etmiş” bulunan Garry Davis.¹¹² Başlangıçta aklından zoru olduğu

110 Ibid., s. 6-7.

111 Ibid., s. 11-14.

112 Ibid., ss. 18-9. Bir Broadway aktörü olan Davis, İkinci Dünya Savaşı’nda taarruz uçağı pilotu olarak askerlik görevini tamamladıktan sonra bir barış eylemcisi olmuş; 1948 yılında ABD yurttaşlığını reddederek “dünya yurttaşı” olduğunu ilan etmiştir. Davis’in Paris’te kurduğu *World Service Authority*, başvuruda bulunanlara dünya pasaportu vermektedir. 1986 yılında Dünya Yurttaşı Partisi’nin adayı olarak Washington’da belediye başkanlığı seçimlerine giren Davis, 1988’de aynı partinin ABD başkan adayı olmuştur. Bkz. wikipedia.org.

düşünülen bu genç Amerikalı, şimdilerde “Paris’teki geniş bürosunda, dünyanın dört bir tarafından aldığı mektuplarla dünya vatandaşları kaydetmektedir.”¹¹³ Tosun, Nadir Nadi’nin *Cumhuriyet* gazetesindeki bir başyazısından, Davis üzerine şu sözleri aktarıyor: “Dünyaya hükmeden iğrenç bir oportünizm balçığı ortasında, hangi fikir etrafında olursa olsun, bir ideal kıvılcımının parladığını görmek insana ferahlık veriyor. Eğer bir gün sahici bir aydınlığa kavuşacak olursak, bunu, işte böyle yarı meczup sanılan tek tük fedailerin gayretine borçlanacağız.”¹¹⁴

Tosun’a göre, bir başka idealist gayret, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, uluslararası dayanışmanın bir göstergesi olarak mağlûp Almanya’ya yapılan, eşi benzeri görülmemiş Amerikan yardımdır. Bu yardımı “yalnız menfaat ile izah etmek,” diyor Tosun, “hakikatin tam kendisi olmasa gerek.”¹¹⁵ Bununla birlikte, Tosun, Amerika Birleşik Devletleri’nin, Avrupa’da Sovyet uydularına muadil uydular yaratmaya yönelik bir siyasi proje olarak, Marshall planı eşliğinde, bir Avrupa Birliği yaratma çabası içine girdiğinden de söz ediyor.¹¹⁶ Oysa Tosun, Avrupa Birliği’nin, Soğuk Savaş koşullarında, bu koşulların dayatması ile hayata geçirilmiş siyasi bir birlik olarak dünya barışına katkıda bulunamayacağı kanaatindedir. Avrupa konusunda Tosun’un aktardığı bir başka görüş, bir siyasi birlikten çok, ortak bir gümrük ve maliye politikasının hedef alınması gerektiği yönündedir.¹¹⁷ Ekonomide dünyaya kapalı bir Avrupa “otarşi”si yaratma amacı güden bu görüş de kabul edilebilir değildir; bizatihi Avrupa ekonomisinin selâmeti için, geniş, sınırlayıcı olmayan, küresel ekonomik ilişkilere ihtiyaç bulunmaktadır. Tosun’a göre, bir ideolojik birlik ya da ekonomik bir otarşi oluşturmanın ötesinde; amaç, güçlü bir bölgesel dayanışma eşliğinde, evrensel ekonomik bütünleşmeyi esas alan bir Avrupa projesi olmalıdır.

Sonuç: İki Barış Tasavvuru

Hikmet-i hükümet kavramının yön verdiği; barışı, “ceng”e hazırlık görev ve yetkisine sahip bir devlet hukuku ekseninde algılayan barış tasavvuru ile yurttan barışı, uluslararası barışın bir teminatı değilse bile, bir ön koşulu olarak algılayan, böylece devletin değil,

113 *Dünya Devleti*, s. 19.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, s. 22.

116 *Ibid.*, s. 45-46.

117 *Ibid.*, s. 47.

toplumun hukukunu esas alan barış tasavvuru arasında önemli farklar bulunduğu görülüyor. İlk tasavvur, barışı bir yokluk hâli olarak algılamaktadır. Hegel’e başvurarak söylersek, devletin asli niteliği münferit (*individual*) olmasıdır; münferit olmak ise kaçınılmaz olarak menfiyet, olumsuzlama (*negation*) içerir.¹¹⁸ Uluslararası politikada adına Realist dediğimiz görüş, bu nedenle, radikal bir olumsuzlamadan ibaret olan savaşı doğallaştırır; savaşı, sistemi oluşturan devletleri tanımlayan menfiyetin doğal bir uzantısı yapar; barış, savaşın sadece arızî olarak bir imkân olmaktan çıktığı denge durumunun, kısaca bir “yokluğun” ifadesidir.

Barışa kendine özgü, kendiyle kaim bir değer yüklemekten kaçınan bu görüşe karşılık, “yurtta sulh, cihanda sulh” sözü üzerinden yaptığımız yoruma bağlı olarak, bizatihi devleti; bir başka deyişle, Realizm’in ciddiye aldığı tek siyasal gücü, barış ekseninde tanımlamak mümkün görünmektedir. Şöyle ki, yurt, ya da devlet, barışın tecellisi ile mümkündür. Weber’in devlet için ortaya koyduğu “şiddet tekeli” (ya da iç barış) ölçütü ile ilişkilendirebileceğimiz bu görüş için sembolik bir dayanağın, Ziya Gökalp’in eski Türkçe’de “il” kavramı etrafında yaptığı etimolojik analizde bulunduğu düşünebiliriz. Buna göre, il, aynı anda hem devlet, hem de barış anlamına gelmektedir.¹¹⁹ Hatta, Gökalp, il’i, eski Türklerde bir “din sistemi” olarak algılama eğilimindedir; bir “sulh dini.”¹²⁰ Paradoksal olarak, Hegel’ci çağrışıma açık bir kavramla, kısaca bir “din olarak devlet” kavramıyla karşı karşıyayız. Ancak, devletin kurucu ilkesinin, Hegel’in varsaydığının aksine bir tür “barış” ya da “olumlama” olduğu dikkate alındığında, bu anlayışın, Realist barış tasavvurunu âdetâ yapısızlaştırıcı (*deconstructive*) bir etki ürettiğini iddia etmek mümkün: Realizm’in “yokluk” olarak algılandığı barış, bizatihi devletin kurucu unsuru, kısaca “varlığın kendisi” olarak karşımıza çıkmaktadır. Barış olarak devlet, bir menfiyetten çok, bir olumlama; bir kaçıştan çok, bir “varış” görünümündedir. Eski Türkçe’de “barış” ifadesinin, “varış” ifadesi ile aynı şey olduğunu eklemeye gerek var mı?¹²¹ Barış, sadece ulaşma ya da varış anlamı ile de sınırlı bir ifade olmayıp, muhtemelen “veriş” ile de etimolojik olarak ilişkilidir. Barışmak, bir yandan “varışmak,” birlikte gitmek, yoldaşlık etmek, ziyaret etmek, kısaca toplumsallaş-

118 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right* [1820], çev. S.W. Dyde, Kitchener, Batoche Books, 2001, s. 259.

119 Ziya Gökalp, “Türk Medeniyeti Tarihi” [1923-1925], haz. Y. Çotuksöken, *Kitaplar* 1, s. 425.

120 *Ibid.*, s. 425-426.

121 Bkz. Gerald Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, Clarendon, 1972, s. 354, 369.

mak; bir yandan da “verişmek,” karşılıklı bir dayanışma, değişim ve alışveriş ikliminde bulunmaktır.

Kaynakça

- Başar, Ahmet Hamdi, *İktisadi Devletçilik*, Cilt 1, İstanbul, 1931, ve Cilt 2, İstanbul, 1932.
- _____, *Bir Medeniyetin Sonu*, İstanbul, 1942.
- _____, *Dâvalarımız*, İstanbul, Arkadaş Basımevi, 1943.
- _____, *Atatürk’le Üç Ay ve 1930’dan Sonra Türkiye*, Ankara, AİTİA, 1981.
- _____, *Milletçe Kalkınma Dâvamız*, İstanbul, Tan Matbaası, 1951.
- _____, “Doğu Davamız: Doğu’nun Kalkınması, Türkiye’nin Kalkınması Demektir”, *Barış Dünyası*, Mayıs 1962.
- Clauson, Gerald, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, Clarendon, 1972.
- Gökalp, Ziya, *Kitaplar*, Cilt 1, haz. Ş. Beysanoğlu et al., İstanbul, YKY, 2007.
- _____, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, haz. İ. Kutluk, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976.
- _____, *Makaleler IX*, haz. Ş. Beysanoğlu, İstanbul, Kültür Bakanlığı, 1980.
- Hegel, G.W.F., *Philosophy of Right*, çev. S.W. Dyde, Kitchener, Batoche Books, 2001.
- Kemal, Namık, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, haz. N. Y. Aydoğdu ve İ. Kara, İstanbul, Dergâh, 2005.
- Rıza, Ahmed, *Batı’nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*, çev. Z. Ebuzziya, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1982.
- Sabahaddin, Prens, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzâhlar*, çeviriyazı F. Unan, Ankara, Ayraç, 1999.
- Singer, J. David, “Arms Control and Beyond: A Review”, *The Journal of Conflict Resolution*, Cilt 5, No. 3, 1961.
- Tosun, Kemal, *Dünya Devleti*, İstanbul, Avrupa ve Dünya Federasyonu Fikri ni Yayma Cemiyeti, 1952.

Summary

The fact that efforts towards a thematic grasp of international politics continue to be perceived through a long-standing binary of Realism and Idealism is largely a function of the simplicity that defines the binary. It is blind to details, historical as well as theoretical, and yet is a useful heuristic device precisely because of the crude purview it entails. Ideas in Turkey on peace may also be set in the familiar moulds of Realism and Idealism. The Realist notion is well reflected in a rhyming, aphoristic statement in Turkish, arguably based on the Latin maxim *si vis pacem, para bellum* (if you desire peace, prepare for war). It is attributed, albeit with some controversy, to the 18th century statesman and poet Koca Ragıp Paşa. Accordingly, peace is a state of affairs defined primarily by the absence of war, or conflict, the only positive value (the only reality) extant in the system of independent states. The Idealist notion of peace, on the other hand, tends to treat the very concept of conflict, pivotal to the Realist approach, as a construction (rather than reality) linked to the absence of peace on the domestic plane. This Idealist take on peace can be articulated through a constructivist reading of the well-known statement by Atatürk, the founder of the modern Turkey: peace at home, peace in the world. In this reading, not necessarily related to the historical Atatürk, "peace at home," as the ground where perceptions concerning foreign policy are formed, is a clear prerequisite for a peaceful foreign policy, namely "peace in the world."

Central to this Idealist notion of peace is an understanding of the state constituted, not through a "negation" as dictated by absolute autonomy, which renders conflict inevitable, but by an "affirmation," namely as peace ending domestic conflict. Akin to the Weberian concept of the monopoly of violence as constitutive of statehood, peace appears in the Idealist notion as the founding principle at the heart of the state. In other words, conflict as the sole positive value in the Realist understanding is effectively replaced by peace as the original principle behind the state. The state, the sole actor Realism takes seriously, *is* peace. This reading is symbolically bolstered in an interpretation of the Turkish concept of *il* by Ziya Gökalp, a key thinker in modern Turkey. According to Gökalp, *il* meant in old Turkish both the "state" and "peace." He even speaks of *il* historically as a kind of religion, a religion of peace.

This Idealist notion of peace emerged in Turkey through various intellectual contributions, roughly from the mid-19th century. Namık Kemal (1840-1888), an early liberal, was a critic of the con-

cept of the state as an autonomous entity relying on the principles of national interest and of *raison d'état* (reason of state), hence oblivious to common morality. The reason of state, he argued in 1870s, was mere sophistry devised to justify arbitrary state violence. Next, the idea of domestic peace, in the form of a new social structure based on individual autonomy and decentralization, conducive to international peace, would be voiced by Prince Sabahaddin (1877-1948), a self-styled, early modern sociologist and a liberal. Interestingly, basic Idealist notions of peace, as dialogue and integration beyond the nation-state, including the idea of a world government, also captured the hearts and minds of otherwise non-liberal intellectuals, such as Ahmed Rıza (1858-1930) and Ziya Gökalp (1876-1924), noted adversaries of Sabahaddin. Gökalp, in particular, not only made "internationality" one of his pivotal notions, but also mused boldly on a future world state, complete with a parliament, an executive organ, a judiciary, and an army of its own. Active from the early 1930s, and once close to Atatürk, Ahmet Hamdi Başar (1897-1971) outlined a project of integration in the world based on a humanist socialism and an inclusive, non-sectarian form of nationalism, a combination not shy to draw on the basic morals preached by great religions. Finally, immediately following World War II, Turkey had its own federalist movement, formed around a Society for Disseminating the Idea of a European and World Federation (1948). Dubiously incorporating much of the Cold War propaganda newly hatched up by the United States, the objective of the movement was to facilitate the development of an intellectual climate for a future world government, a project of global integration which would aim the creation of a "European Union" as its initial stage.