
alternatif politika

Cilt 4, Sayı 3, Kasım 2012

**Fethullah Gülen’de Batı Algısı: Bir ‘İyi’, ‘Kötü’ Ve
‘Çirkin’ Hikâyesi**
Yavuz ÇOBANOĞLU

**Feminist Kuramların Kimlik Krizine Karşı Jean-
Jacques Rousseau’nun Eşitlikçi Ve Demokratik
Mirasını Yeniden Düşünmek**
Koray TÜTÜNCÜ & Fatma TÜTÜNCÜ

Küreselleşme, Neoliberalizm Ve Demokrasi
Faruk ATAAY & Ceren KALFA

**Kürt Milliyetçi Kimliğinin Kürt Popüler Müziği
Sözleri Üzerinden Kurulumu**
Rasim Özgür DÖNMEZ

**Hayek’in Epistemolojisi Ve Politik Sonuçları Üzerine
Bir Değerlendirme**
Ahmet ÖZALP

**SSCB Sonrası Coğrafyada Ulus İnşa Süreci:
Kazakistan Örneği**
Ayşe KAYA

**Türkiye’deki Yeni Anayasadan Beklentiler:
Liberalizmin Demokratikleşmesi Ya Da Demokrasinin
Liberalleşmesi**
Funda GENÇOĞLU ONBAŞI & Aybars YANIK

alternatif politika

Cilt 4, Sayı 3, Kasım 2012

Fethullah Gülen’de Batı Algısı: Bir ‘İyi’, ‘Kötü’ Ve ‘Çirkin’ Hikâyesi-Yavuz ÇOBANOĞLU, 262-284.

Feminist Kuramların Kimlik Krizine Karşı Jean-Jacques Rousseau’nun Eşitlikçi Ve Demokratik Mirasını Yeniden Düşünmek-Koray TÜTÜNCÜ & Fatma TÜTÜNCÜ, 285-303.

Küreselleşme, Neoliberalizm Ve Demokrasi-Faruk ATAAY & Ceren KALFA, 304-317.

Kürt Milliyetçi Kimliğinin Kürt Popüler Müziği Sözleri Üzerinden Kurulumu-Rasim Özgür DÖNMEZ, 318-341.

Hayek’in Epistemolojisi Ve Politik Sonuçları Üzerine Bir Değerlendirme-Ahmet ÖZALP, 342-353.

SSCB Sonrası Coğrafyada Ulus İnşa Süreci: Kazakistan Örneği- Ayşe KAYA, 354-378.

Türkiye’deki Yeni Anayasadan Beklentiler: Liberalizmin Demokratikleşmesi Ya Da Demokrasinin Liberalleşmesi-Funda GENÇOĞLU ONBAŞI & Aybars YANIK, 379-400.

FETHULLAH GÜLEN'DE BATI ALGISI: BİR 'İYİ', 'KÖTÜ' ve 'ÇİRKİN' HİKAYESİ

Yavuz ÇOBANOĞLU

ÖZET

Türkiye'deki aydınların Batı'yı "nasıl algıladıkları" sorusunun yanıtı, aslında hem bir düşünsel mücadele tarihini, hem de kadim bir problemi içerisinde barındırır. Doğu ile Batı arasında sıkışmışlık, bu sıkışıklığın pratik çözümü olarak sentezcilik, bilim ve teknolojide geri kalmış olmanın tetiklediği sürekli bir hesaplaşma ve düşmanlık hâli bu kadim problemin öne çıkan bazı travmatik gerçekleridir. Bu ülkedeki tüm aydınların temel sorunu olsa da, özellikle Türkiye'deki İslâmcı aydınlar açısından Batı, öncelikle Hristiyanlık ve materyalizm biçiminde algılanmış, ona karşı üretilen tüm karşıt görüşler, bu iki kavram üzerine odaklanmıştır. Kendisi de İslâmcı bir aydın olan Fethullah Gülen de, zaman zaman bu politik kültürel damarlardan beslenir. Buradan derlediği referansları okuyucuları ile paylaşır. Fakat onun Batı'ya dair kendisine has bazı düşünceleri de mevcuttur. Bilhassa, Batı düşüncesi ve felsefesi, Hristiyanlık, komünizm, kapitalizm, ateizm başlıkları altında belirginleşen bu düşüncelerinde Gülen, aynı kavramların insanlık adına ortaya çıkardığı tek şeyin "kötülük" olduğuna inanır. Ona göre Batı'nın İslâm dünyasına dair fikirleri ile amaçları Haçlı Seferleri'nden beri hiç değişmemiştir. Fakat aynı amaçların kaynağı kimi zaman Batı olsa da, çoğu kez bu amaçları gerçekleştirmek için yerli işbirlikçiler (aydınlar, sanatçılar, yazarlar vb.) görev alırlar. Gülen bu vahim tehlikeye karşı, yazdıklarıyla "masum Anadolu insanı"nı uyarmayı da ihmal etmez. Gülen'in uyarıları, milletin geleceğini kurtarmak amacını taşır. Sonuç olarak, bu ve benzeri öngörülere sahip olan Gülen için Batı ve düşüncesi, bir süre sonra ebedî ve ezeli bir mücadele nesnesine dönüşür. Bu sebeple, Gülen'in bu çabası, aslında, "kötü" ve "çirkin"e karşı "iyi"nin onur mücadelesinin tarihidir. Çünkü "iyi"nin, yani İslâm'ın yeryüzüne hâkimiyeti ile bütün bu mücadele de artık sona erecek, insanlık bu belalardan ebediyen kurtulacaktır.

Anahtar kelimeler: Fethullah Gülen, İslâmcı Aydınlar, Batı Algısı, Komünizm, Kapitalizm, İslâmiyet

THE WESTERN PERCEPTION OF FETULLAH GÜLEN: A STORY OF ‘THE GOOD’, ‘THE BAD’ AND ‘THE UGLY’

ABSTRACT

Determining how intellectuals perceive the West requires understanding both the history of intellectual struggle and an ancient problem. Some prominent and traumatic truths of this ancient problem include being stuck between the East and the West, the application of synthesis as a practical solution to the matter, an on-going payoff, and a state of hostility triggered by backwardness. Although the West is a fundamental problem to all intellectuals in Turkey, it has been perceived especially by Islamist intellectuals as Christianity and materialism and all of the opposing ideas, uttered against it, have focused on these two concepts. Fethullah Gülen, an Islamist intellectual, also feeds on these political cultural veins at times. He shares the references he compiles from these veins with his readers; however, he has ideas of his own concerning the West. In his ideas, which become apparent under the titles of Western thought and philosophy, Christianity, communism, capitalism, and atheism, Gülen believes that the only thing such concepts lead human beings to is ‘evil’. According to him, the ideas and purposes of the West concerning the world of Islam have not changed since the Crusades. Although the source of the same purposes is the West, at times local collaborators (intellectuals, artists, writers, etc.) are also appointed to realise them. Gülen never neglects to warn ‘the innocent Anatolian people’ against this fatal threat through his writings as well. Gülen’s warnings aim to save the future of the people. Consequently, for Gülen, who has such foresight, the West and Western thought then transform into an eternal and sworn object of struggle. Therefore, Gülen’s efforts are actually the history of a struggle for honour of ‘the good’ against ‘the bad’ and ‘the ugly’. With the world domination of ‘the good’ (i.e., Islam), this struggle will come to an end, and humankind will dispose of this evil.

Keywords: Fethullah Gülen, Islamist Intellectuals, Western Perception, Communism, Capitalism, Islamism

Giriş

Türkiye’nin Batı ile olan tarihsel imtihanının görüntüsüne şöyle bir baktığımızda, bu ideolojik kıblenin her daim sorunlu bir pozisyonda yer aldığı tespit edilebilir. Doğu ile Batı’nın *araf*’ında kalmış, yüzünü Batı’ya dönse de, sosyolojik gerçeklik nedeniyle, ne “Doğululuk”tan tam anlamıyla sıyrılabilmiş, ne de “Batılı” olabilmiş bir ülkenin, bu kadar çelişki içerisinde mevcut bulunduğu pozisyonu sıkıntısız biçimde devam ettirebileceğini

söylemek de zaten çok zordur. Ülke insanı için uzun yıllar “muasır medeniyetler seviyesi” olan Batı, aslında, bir türlü kavuşulamayan bir sevgili gibi duygusal, bitmek bilmeyen bir aşk gibi romantik bir hâlin de karşılığıdır. Aynı sıkıntılı hâle, alttan alta devam eden ama arada sırada ortaya çıkan bir nefret ilişkisi de eşlik eder. Bu “aşk-nefret” duygusallığının yarattığı ruhsal kompleksi tedavi adına aydınlar/halk nezdinde Batı, çoğu kez “emperyalizm”, “haçlı zihniyeti”, “yozlaşma”, “ahlâksızlığın” merkezi ya da “asıl hata bizde” tarzı, kusuru kendinde arayan düşünce biçimleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Doğu’nun mevcut hâli, bilim ve teknolojik açıdan Batı’nın gerisinde kalması, geleneksel değerlerin kırılması ama dönüşmemesi, modernleşmenin yavaşlığı ve buna direnen yapılar gibi vb. etkenler, modernitenin “ilerlemeci” düşüncesinin büyüüne kapılmış politik yelpazenin bütün uçlarındaki siyasî aktörler için Batı’yı bir nebze de olsa çekici kılarken, “Batı’ya rağmen Batılı olmak” gibi garip bir durumu temsil eden Türkiye insanının imdadına modernizmin eleştirisinin yetiştigi söylenebilir.

Postmodern ekolün temsilcisi olan yazarlar çoğunlukta olmak kaydıyla, akademik anlamda *modernite*’nin aldığı yoğun eleştiriler, küreselleşmenin etkisiyle bilgi ve teknoloji (*network*) toplumuna geçişin yarattığı hızlı toplumsal değişimlerle de üst üste eklenince, sonuçta politik alanın bu hızlı toplumsal değişim ile onun yarattığı tazyike karşı koyması mümkün görülüyordu. Netice itibarıyla, günlük hayat içerisine ustaca sızan, üstelik sızdığı her alanda zorlayıcı baskılar yapan ideolojik söylemlerinin etkisiyle siyasetin içeriğini de değiştiren bir politik tazyik ile beklenmedik bir anda karşı karşıya kalındı. Nitekim aynı baskıdan, politik alan ve bu alanın aktörleri de fazlasıyla nasiplerini aldılar. Bu politik tazyikin asıl içeriği ise, dil, etnisite, inanç ve kültürel değerlerin yeniden keşfedilmesi ve meşru bir biçimde yüceltilip, politik alandaki ısrarlı hak taleplerine dönüşmesinden oluşuyordu. Üstelik, yeniden keşfedilen ve değerlendirilen bu kültürel farklılıklar, tarihin hiçbir döneminde bu derece meşru olmamıştı. Öte yandan, sınırları içerisinde farklı etnik unsurlar taşıyan bütün ulus devletlerin böylesi bir baskıya dayanmaları da giderek zorlaştı. Bu farklılıklara demokratik bakımdan imkânlar sağlayan devletler, daha az sıkıntı yaşadı. Lâkin yeni politikaları sert bir biçimde karşılayan birçok devlet ya siyasî anlamda bölündü ya da bu ülkelerde politik alan meşruiyetini yitirdi. Bu gelişmelerle beraber Birleşmiş Milletler’deki üye devlet sayısı son yirmi yılda iki katına ulaşırken, etnik ayrımcılık sonucunda çıkan iç savaşlarda milyonlarca insan öldü. Dahası, yerelliğin uyandığı, *yerel olan*’ın kültür, inanç ile kimlik üzerinden hiç olmadığı kadar değer kazandığı bu postmodern zamanlarda, bilhassa İslâm coğrafyasında, Batı’nın artık bir düşünsel referans merkezi olma konumundan yavaş yavaş çıktığı da görüldü. Kendi kültürünü ve inanç değerlerini, bu değerlerin önemini yeniden

ve şiddetli bir biçimde keşfeden insanlar için yerelliğin olağanüstü bir anlam kazandığı bu dünyada artık Batı ve düşüncesi, “demokrasi” mitosu hariç, “olsa da olur, olmasa da olur” ile ifade edilebilecek bir yeri işgal etmeye başladı.

Dolayısıyla, Türkiye’nin siyasî yelpazesinde yer alan aydınların Batı’yla olan maceraları da bundan farklı bir seyir izlemedi. Hatta başlangıç olarak ilk sıkıntının, yüz yıl öncesine kadar uzandığı ve Türkiye’de “aydın” kavramının içeriğiyle ilgili olduğu da bilinmektedir. Öyle ki, Cumhuriyet ile birlikte “Batıcı münevverler”in iktidarı tek başlarına almalarından dolayı, modernleşmeci/Batılılaşmacı gücün bir tek ordu tarafından dinamikleştirildiği bir ülkede, “aydın”/“münevver” dendiğinde sadece bu kesim akla gelmekteydi. Meselâ bu ezber nedeniyle uzun yıllar, “İslâmcı olmak”, “aydın” olmayı engelleyen bir nitelik biçiminde ele alınmıştı (Özlem, 1995: 209). Üstelik Türk modernleşmesinin iki yüz yıllık serüveninde ülke aydını için Batı’nın, hep bir mücadele alanı, ne kadar unutmak istenirse o kadar akla gelen, sürekli ve değişmez bir referans/tepki noktası olduğu da bir başka tespit olarak değerlendirilebilir. Aslına bakılırsa, Türkiyeli aydının kafasındaki Batı imajının, bir *düşünsel kible* şeklindeki bu merkezî pozisyonu, duygusal, ideolojik, insanî, politik ya da dinsel tepkilerin sürekli muhatabı olan, oldukça garip ve bir o kadar da esnek bir zemin üzerinde durmaktadır. Çünkü Türkiye’de Batı algısının mevcut bulunduğu zeminin esnekliği, bu algının her duruma/olaya/hâle göre değişebilme özelliği ile de doğrudan ilgilidir. Bundan dolayıdır ki, Türkiye’deki aydınlar için Batı, *yeni*’nin reddedilemediği, *eski*’nin harabeleri arasında da yaşanamayacağının anlaşılması üzerine, hep bir sentez fikri (Doğu-batı sentezi) vasıtasıyla karşılanan ve meşruiyet kazandırılmaya çalışılan bir hakikat olmuştur. Bilhassa Türk sağı başta olmak kaydıyla, Türkiyeli aydının en kemikleşmiş düşüncelerinden biri olan bu sentez fikri, aynı zamanda Ziya Gökalp’in *hars* (kültür) ve *medeniyet* arasındaki ayrımından beridir sürüp giden bir gerçekliği de bizlere gösterir. Batı’dan “neyi alalım?”, “neyi atalım?” şeklinde basitleştirilebilecek bu gerçeklik, yanıtını “teknîği alalım, kültürü almayalım” biçiminde bulsa da, tekniğin aslında beraberinde Batı kültürü, düşüncesi ve yaşam biçimini de getirdiği anlaşıldığında, bu an Türkiyeli aydınlar açısından, Batı travmasının başladığı milat olarak da tespit edilmelidir.

Bu travmayı en çok yaşayanların da milliyetçi ve İslâmcı kanatta yer alan aydınlar oldukları, yine aynı bulgu içerisine iliştilerilebilir. Öyle ki, milliyetçilik ve İslâm’dan beslenen muhafazakâr değerlerin savunucuları, günlük hayat içerisindeki pek çok Batılı kültür ve değeri eleştirip, tasfiye etmek isterken, bir anda Batılı bilgi ve teknolojinin tüketicisi konumuna düştüler. Özellikle teknolojinin günlük hayatı hızla değiştirmesiyle, farklı düşüncelerin ve bunları dillendirecek ortamların çoğalması, muhafazakârlığın daha fazla *özcü*

bir yola girmesiyle sonuçlanırken, bu durum onu, yeni dönemin gözde kavramı kültür ile başa bıraktı. Böylelikle “kültür, muhafazakârlık tarafından kompleksli, gerçeküstü, dokunulmazlık kazanmış, yani kitabi haliyle yeniden dünyaya çağırıldı. Ondan dünyanın şiirinin yeniden yazması istendi” (Öğün, 1997: 209). Dolayısıyla, politik söylemde artık alıcısı kalmayan sentez fikri bir kenara bırakıldı ve herkesin kendi farklılığını keşfe çıktığı bir dönemde, kültürün toparlayıcılığının peşine düşüldü. Burada ilginç olan, kültürün toparlayıcılığı uygulamasının bir ulus devlet söylemi olduğuydu. Kezâ kültür toplumunda, birleştirici olduğu kadar önemli bir ayırım noktası işlevini de görüyordu. Bu sıkışmada ise imdada, İslâm ve onun muhafazakâr değerleri bütünleştirici ahlâkî yetiştirdi. Yerel inanç ve değerlerin “laik”/“modern” olma barajlarına takılmadan kendi meşruiyetlerinin peşinden koştuğu postmodern dönemde, İslâm artık toplumsal anlamda bir proje olmaya adaydı. Bunun sonrasında, giderek yüzyılların birikimi olan bir İslâm kültürünün, etnik ve kültürel ayrımları perdeleyeceği ve buradaki toplumsal sorunları tedavi edeceği öngörölmeye başlandı. Çünkü İslâm’ın, ahlâkî gücüyle hem ülke içinde huzur ve düzeni sağlayacağı, hem de kültürel birikimiyle Batı’ya karşı zamanla önemli bir direnç noktasının olacağı düşünölüyordu. Sonuçta, Türkiyeli aydınların Batı ile imtihanı yine bitmedi, sadece mahiyet değıştirdi.

Bununla birlikte İslâm’ın Batı’ya karşı bir tutunum noktası olarak görölmesi düşüncesinin, yeni bir fikir olduğunu söylemek de çok güçtür. Sait Halim Paşa’dan, Mehmet Akif Ersoy’a ve Peyami Safa’ya, Necip Fazıl Kısakürek’ten Nurettin Topçu’ya kadar daha birçok İslâmcı aydın, Batı’nın düşünsel hegemonyasına karşı İslâm’ı kendi fikrî dünyalarına dayanak noktası olarak almışlar, halkı da bu fikrî merkez etrafında toplanmaya ve düşünmeye çağırmışlardır. “Hristiyanlık” ve bu dinsel ayrımın yarattığı bir *öteki* olarak kodlansa da, “İslâmcılar açısından Batı dünyası ve düşüncesi, temelinde Hristiyanlığın yattığı farklı bir medeniyete gönderme” yapar (Şen, 2012: 150). Kısacası Batı İslâmî düşüncedeki aydınlar için, hep bir din (Hristiyanlık), sürekli bir medeniyet (Batı medeniyeti) şeklinde düşünölmiş, bütün zihnî kodlamalar bu iki karşı duruş noktası yardımıyla yapılmıştır.

Bununla beraber, bu makalenin asıl meselesine gelmek gerekirse, kendi metinlerinde kullandığı söylemler üzerinden nasıl bir Batı algısı tahayyül ettiğinin çerçevesini çizmeye çalışacağım Fethullah Gülen için de aynı durum geçerlidir. Gülen de kendisine bağlı ve sayısı milyonlarla ifade edilen bir cemaat önderi ve bir İslâmcı aydın olarak Batı ve onun içeriğine dair yazdığı pek çok metinde, Batı düşüncesi ve felsefesi, Hristiyanlık, kapitalizm, komünizm vb. kavramlara açıklık getirmeye çalışır. Bu metinlerdeki Batı algısının daha anlaşılır olacağı düşüncesiyle ben onun bu konular üzerine ürettiği söylemleri, iki büyük ideoloji açısından ele aldım ve ikili bir ayrıma gittim. Üstelik bir din olmasına rağmen toplumsal anlamda hayatı

düzenlemeye aday projeleriyle ideolojik bir işlevi yerine getiren ve Gülen'in inancından dolayı kendi fikrî merkezine aldığı İslâm'ı da, bunlara alternatif bir düşünce ve karşı duruş noktası olarak, ayrı bir başlık altında inceledim.¹

Komünizm: 'Kötü'nün Anatomisi

Gülen'in Batı algısının ilk ayağını komünizm üzerine yazdıkları oluşturur. Gülen aslen *maddecî* ve *pozitivist* olarak nitelendirdiği Batı medeniyetinin içinde, kapitalizme ve Hristiyanlığa başka bir yer ayırırken, yine aynı eleştirilerin arasına ama bu kez başka bir başlık altında, sosyalizmi ve komünizmi de yerleştirir. Çünkü Gülen'e göre kapitalizmin yarattığı fakirlik ve işsizlik sonucu "fırsatçılar ve bulanık devirlerin karanlık avcıları bunu ganimet bilmiş" ve işçinin alın teriyle kazandığının karşılığını alamaması sonucu birileri bunu bir "tuzak ve malzeme olarak kullanarak" yığınları başka bir gaileye doğru sürüklemiştir (Gülen, 2009: 202-203). Gülen, böylesi bir atmosferde de kapitalizmin için "kendisine uzanan yılan da olsa ona sarılacaktı ve nitekim sarıldı da (...) 40-50 yıl sonra yeryüzünün büyük bir kısmında insanlık için en büyük gaile olacak korkunç bir nifak sistemi, böylece kapitalizm bataklığında ortaya çıkmış oluyordu" diye ekleyerek (Gülen, 2009: 204) komünizmin dünya üzerinde ortaya çıkış nedenini kendince anlatmaya başlar.

Yine aynı yorumların paralelinde komünizm, "insan tabiatına ters bir sistemdir" ve hatta Gülen komünizmin "kapitalist zalimlere" bir "ceza" olması amacıyla Allah tarafından yeryüzünde ortaya çıkarıldığını ileri sürer;

"Allah, Marks'ın komünizmiyle zulüm ve cevir devrine, zalim ve gaddar insanlara, acımasız kapitalist ve sefih² maddecîye büyük bir darbe vuracaktır. Evet, Allah, komünizmle kapitalist zalimlerden bir bakıma intikam alıyordu. Ne var ki, bu tür cezaların umumî gelmesi sebebiyle, bundan geniş halk kitleleri de hissesini alıyordu" (Gülen, 2009: 206).

Bunun yanı sıra, komünizmin, kapitalizm sonucunda ortaya çıktığı ve aslında kapitalizme karşı tanrısal bir ceza olduğu düşüncesindeki Gülen'in komünizm algısı, birbiri içine geçmiş, karmakarışık düşüncelerden oluşur. Gülen çoğu kez komünizmi, *anarşizm*, *nihilizm*, hatta *ateizm*'le karıştırır ve sanki bunların tümü aynı kavrammış, aynı anlamlara geliyormuş gibi kapsayıcı ve ortak değerlendirmeler yapar, ortak göndermelerde bulunur. Fakat onun asıl derdi *ateizm*'dir ve kanımca komünizme beslediği hislerin neredeyse tamamı, *ateizm*'den kaynaklanmaktadır. Çünkü, Gülen'in kitaplarında yer bulan bütün "kötüler" (komünistler, anarşistler, esrarkeşler, imansızlar, içki içenler, yahudiler, nefesine yenik düşenler, Allah'a *şirk* koşanlar, iç ve dış düşmanlar vb.'leri ile yeri geldiğinde "Haçlı

zihniyetini atamamış” misyoner Hristiyanlar ve Batı) içerisinde *ateist*’ler hepsinden özel bir yer sahiptir. Bunun materyalizm ile ilişkili bir nedeni olduğu da bilinmektedir:

“Materyalizm İslâmcılar nezdinde, dünyayı algılama ve açıklama sistemlerinden biri olmaktan daha ziyade, kökeninde ateizm düşüncesinin ve Charles Darwin’in Evrim Teorisi’nin bulunduğu zararlı bir ideoloji olarak anlam kazanmıştır. Yani İslâmcılar, materyalizmi çoğunluklu Evrim Teorisi ile ilişkilendirmişler, bahsedilen teoriyi İslâm’ın önünde çok ciddi bir tehdit olarak algılamışlardır. (...) Özellikle materyalizmin yaradılış teorisine karşı yeni bir paradigma üretmesi, İslâmcılar açısından bir küfür olarak görülmüştür” (Şen, 2012: 162).

Üstelik Gülen algısında *ateizm/ateist*’lerin böylesine özel bir yeri işgal etmelerinin bir nedeni de, dinsizliği ve tanrı tanımazlığı yayması düşüncesinin yanında, insanlarda kafa karışıklığına neden olduğuna inanmasından ileri gelmektedir. Çünkü Gülen hiçbir kafa karışıklığını, mevcut ne olursa olsun o düzeni tehlikeye düşürebileceğine inandığı hiçbir eylemi/fikri veya fertlerin akıllarına “acaba” sorusunu düşürebilecek herhangi bir eleştiriyi bile asla doğru bulmaz. Üstelik inanan insanın bütün yüce değerleri/erdemleri kendisinde toplayacağını düşünen Gülen için “inanmamaktan” daha büyük “kötülük”, “şeytanî bir durum” yoktur. Bu tavır, toplumun yegâne kurtuluş yolunu İslâm/dindarlaşmada gören biri için anlaşılır olsa da, Gülen sıklıkla ülkenin başına gelen bütün belaların sorumlularının komünistler ya da *ateist*’ler olduğunu söyleyerek, milliyetçi ve dindar düşüncenin söylem anlamında beslendiği politik kültürel damarlara geri döner.

Geri döndüğü bu metinlerde ise, “kötü/ahlâksız” olarak nitelendirdiği kesimleri açıkça hedef gösterir. Ancak Gülen bunu “hedef gösterme” anlamında düşünmez, o bu satırları yazarken aslında kandırılmış/kandırılmaya açık olan bir milleti uyarmaktadır. Gülen *ateizm*’i, milletin yol almasının önündeki “müsamaha tanımayan bir düşünce tarzı” (Gülen, 1996a: 21) olarak nitelerken;³ bu katı ve dışlayıcı dili, kişisel husumetlerin attırmasına sebep ve toplumsal barışın sağlanmasına engel olsa dahi, komünistleri ısrarla “milletimize kan kusturan düşmanlar” (Gülen, 2003b: 36) olarak görür. Hatta “nümunesini gördüğümüz kaynaşan, oynaşan imansızların memleket için nasıl zararlı mikrop haline geldikleri”nden (Gülen, 1997: 96) bahseder ve “saf Anadolu insanını” dinsizliğe zorlayan millet ve çevrelere değinirken, bilhassa okunacak kitaplar konusunda da önemli uyarılarda bulunur. Öyle ki, Gülen’e göre:

“Asrımızda, küfür ve ilhada⁴ sürükleyen kitaplar okutulmak suretiyle masum dimağlar baştan çıkarılmış ve büyük Allah’tan uzaklaştırılmıştır. Komünizm, ateizm, nihilizm vb. gibi küfür ve anarşiyi besleyen zararlı cereyanların yedeğinde hep bu menfûr ideolojiler –bunlara da ideoloji denecekse- ve hareketler vardır. Bunlara karşı insanları Allah’a yaklaştırmamanın ve ona yönlendirmenin yolu, onlara bizim dünyamıza ait kitapları okutmak olmalıdır.” (Gülen, 2003c: 91-92).

Diğer taraftan, Gülen'in Erzurum'da "Komünizmle Mücadele Derneği"ni açtığı, (yine kendi ifadesiyle) zamanında bu ve benzer amaçlarla İzmir'de öğrencilere "yaz kampları" düzenlediği de (Erdoğan, 1995: 78 ve 116-118) bilinmektedir. Aynı şekilde Gülen, "fikir plânında komünizme düşman" olduklarını, "bu mevzûda geçmişte mücadele verenleri de takdirle yad" ettiklerini çekinmeden belirtir (Gülen, 1995c: 111). Dolayısıyla, toplumsal anlamda değişim gerçekleştirmek ve bunu da en aşağıdan başlatmak isteyen bütün önderler gibi gelecek nesiller konusunda oldukça hassas olan Gülen de, bunun için anne ve babaları uyarmaktan kaçınmaz. Hatta "artık iflah olmayacağı kesin biçimde anlaşılanlar" için, "çocuklardan biri anarşist ve mülhit⁵, buna karşılık diğerleri de dindar olursa, baba bu anarşist çocuğunu mirastan bütün bütün mahrum edebilir ve mes'ul de olmaz" (Gülen, 1995c: 278) diye de öğütler.

Bir başka açıdan, komünizmde üretim araçları sahipliğinin kamu adına devlette olmasını ve eşitlik için servet birikiminin önlenmesini de eleştiren Gülen'e göre:

"Zenginden alıp fakire vermek, esasen eşitlik getirmez; aksine kabiliyetlerin körelmesine, çalışma arzusunun sönmesine, üretimin düşmesine ve sevgi, itaat ve şefkat gibi güzel duyguların ölmesine yol açar. Neticede şahsın eline bir şey geçmeyecek veya geçen miktar da elinden alınacaksa, o zaman sermaye için kim çalışır ve kim ter döker? Bunun içindir ki, komünist blok, ferdî mülkiyeti tanımaya mecbur kalmış ve sistemlerinin temel taşı kendi elleriyle parçalamıştır. O halde zenginin malını elinden almak çare değildir. Belki çare, onun kalbini kazanıp vermeye hazırlamak ve böylece ona insanî bir duygu kazandırmaktır" (Gülen, 1996b: 49).

Sonuç olarak, Gülen'in komünizme tepkisi, aslen Sünnîliğin özünü oluşturduğu, şekillendirdiği Türk-İslâm sentezi çizgisinden ayrı değildir. Meselâ "Nihilist ve anarşist nesillerin yetişmesinde kötü yayınların okutulması, faziletli nesillerin yetiştirilmesinde de millî ruh eksenli yayınların okutulmasının tesiri büyüktür" (Gülen, 2003c: 92) derken bile Gülen, komünizmi/ateizm'i/nihilizm'i eleştirirken sıklıkla kullandığı millet ve millîlik vurgusundan ayrılmaz. "Büyük Türkiye", "millî kalkınma", "millî diriliş", "millî ruh", "millî düşünce" vb. Gülen metinlerinin vazgeçilmez kavramları biçiminde ön plâna çıkarken, bunların önünü tıkayan engeller (komünistler, aydınlar, Batı hayranları vb.) de hiç değişmez. Dahası, Gülen tarzı bir milliyetçilik, ⁶ yine Gülen tarzı bir devletçilik⁷ geleneği ile birleştiğinde, karşımıza, seçkinci, katı ahlâkçı, "hoş görme" yetkisine sahip olduğu kadar hoşgörülü ve otoriter bir kişilik ortaya çıkmaktadır. Bu otoriter kişiliğin bir sonucu olarak da Gülen açısından, ülke için "olumsuz" görülen her durum/olay, komünistlerin/ateist'lerin işi şeklinde değerlendirilmekte, Gülen ve bu söylem sahipleri de kendi mevcut pozisyonlarını bunun üzerinden kolayca meşrulaştırmaktadırlar. Öyle ki, halk nezdinde meşruiyetin tadına

ulaşmış bu bakış açısı, sürekli olarak devleti, milleti, hatta ferdi ve İslâm'ı düşmanlarla çevrili bir hâlde tanımlamaya da oldukça meyilli bir duruma gelmiştir. Bu düşmanlık, kimi zaman iç'ten ("satılmışlar") gelebildiği gibi, çoğu zaman da dış kaynaklıdır. Gülen içtekiler için yine aynı adresi gösterir:

"Her zaman 'ben aydınım, ben bir entelektüelim' yâveleriyle⁸ oturup kalkar. Biraz ateizmin, biraz komünizmin, biraz da nihilizmin tesiriyle tam a'raf insanı ve tam bir berzaktır.⁹ Duygularıyla, düşünceleriyle bu melez tip, ne tam şarklı kategorisine girer ne de garplı; aksine o, iki dünyanın da mük'ap¹⁰ cahilidir" (Gülen, 2005d: 158-159).

Bu yüzden Gülen, kadim korkular ve düşmanlar üzerine inşa edilmiş bir politik kültürel mirastan fazlasıyla yararlanır. O'na göre İslâm, dün (Haçlı Seferleri) olduğu gibi bugün de tehdit altındadır, dolayısıyla devlet ve millet de (ki bu iki kavram Gülen metinlerinde bütünleşik olarak kullanılır ve millet, devlete karşı simbiyotik bir ilişki içindedir) aynı zor karşısında mağdur kalmış olarak resmedilir. Bu durum İslâm'ı oldukça işlevsel bir yere taşır. Çünkü bu konumuyla İslâm, herkes için devlet ve milletin yegâne kurtuluş reçetesi hâline gelir. Bu reçeteye göre ne kadar İslâmiyet, o kadar huzur demektir. Zaten Gülen ve ortodoks İslâmî çizgisinde yazan diğer yazarların esas derdi, modernleşme/hızlı değişim karşısında karşısında toplumsal sorunların çözüm yollarının ne olacağı ve huzur, birlik ve nizamın nasıl sağlayacakları etrafında döndüğü için, en büyük/yüce referans yine İslâm'dır. Dolayısıyla onlar açısından din burada, komünizme/ateizm'e/anarşizm'e/nihilizm'e karşı manevî bir zırh işlevi de görmektedir. Halbuki bu zırhın, kapitalizme karşı aynı sertlikte imâl edildiğini söylemek o kadar da kolay değildir.

Kapitalizm: 'Çirkin'in Hâl-İ Pür Melâli

Fethullah Gülen'in Batı algısı, birbiri ile zihnî anlamda bütünleşik ve ilişkili pek çok etkenin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Dahası Gülen metinleri içerisinde bu etkenler, hiyerarşik bir önem sırası dikkate alınarak da sıralanmazlar, yeri geldiğinde değinilen geliş güzel bağlantılar olarak yer alırlar. Aynı sebeple Gülen için Batı, müstakil bir başlık altında da açıklanmaz. Batı ve ona dair tüm içeriklerin geçtiği metinler, başka anlatımların (örneğin siyasî ve dinî konular gibi) alt başlıkları içerisinde kendisine yer bulur. Böylesi bir tercih, Batı ve ona dair Gülen yorumlarının oldukça taraflı ve siyasî olmasını sağlamasının yanı sıra, okuyucular açısından bir süre sonra ve gayet net bir biçimde Batı'yı "bütün kötülüklerin anası" pozisyonuna da hapseder. Aşağıda da örnekleriyle görebileceğimiz gibi, bu pozisyon sebebiyle bütün yaptıkları ve yapacaklarıyla Gülen fikriyatında Batı, artık coğrafi bir mekân

olmaktan çıkar, sadece dinî ve siyasî açıdan ele alınan, ebedî bir rekabet nesnesi/merkezi halini alır.

Öncelikle Gülen'in Batı anlatılarında önemli bir başlığı kapitalizm üzerine yazdıkları oluşturmaktadır. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken asıl mesele, Gülen'in Batı'yı sadece kapitalizm üzerinden anlamlandırmadığı, kapitalizmi Batı'nın sosyo-ekonomik ve düşünce yapısının Hristiyanlık ile birlikte temel harcı biçiminde ele aldığıdır. Dolayısıyla kapitalizm böylesine merkezî bir öge pozisyonunda yer alarak, tüm toplumsal dokuya ruhunu veren bir tasvirin içerisine de yerleşmiş olur. Gülen kendi düşünsel kurgusunu bu şekilde düzenledikten sonra, kapitalizm çözümlemesine “dünya hâkimiyetini feodalizmden devraldığı günden beri kendini dünyanın en güçlü iktisadî sistemi kabul etmekte” (Gülen, 2009: 198) şeklindeki bir tespitle başlar. Bu tespiti “kapitalist dünyanın mihrabında madde vardır. Madde onlar için her şeydir ve bütün problemlerin onunla çözüleceğine inanılır” şeklinde ilerleten Gülen, ferdî kazancın, rekabetin ve çalışmanın önünü açan bu kapitalist sistemin, “işçiye de sonsuz kazanma hakkı verildiği için” onun da bir gün gelip patron olabileceğini söyler (Gülen, 2009: 199).¹¹

Fakat “sanayi inkılabı”ndan sonra kapitalizmin teknolojik anlamda insanlığa büyük hizmetleri olduğunu belirtse de Gülen için kapitalist sistemin bir de “gerçek yüzü” bulunmaktadır. Gülen'e göre bu “gerçek yüz”de, sermayedarlar giderek daha fazla zengin olmuş, fakirlik ve işsizlik artmış, vurgunculuk çoğalmış, devlet zaafa düşmüş, orta sınıf erimiş ve nihayetinde de zayıflar mağdur olmuştur (Gülen, 2009: 201-202). Gülen'deki böylesi iki yönlü bir kapitalizm tasvirinin gelip dayandığı nokta ise, Batı kapitalizminin aslında olumlu taraflarının da olduğu (teknoloji ve ilim gibi), olumsuz taraflarının da (fakirlik, işsizlik ve sömürü gibi) düzeltilebilecek durumda bulunduğuudur. Gülen bundan sonra geriye dönüş mümkün olmadığı için bu olumsuz yönlerin sadece İslâm tarafından tedavi edileceğine inanır. Sonuçta Batı “ne öyle taklit edilmeli ne de öyle yerin dibine batırılmalıdır, alınacak yanları alınmalı, atılacak tarafları atılmalıdır” (Gülen, 1995a: 42); fakat yine de Gülen açısından bunun da önemli bir kriteri mevcuttur: “Batı'nın bile alınacak müsbet yönleri olduğunu kat'ıyyen hatırdan çıkarmayalım. Bizim izzet ve onurumuz, onların da düşmanlık ve nefretleri hesaba katılarak, alınabilecek şeylerini almada ne zarar var!” (Gülen, 1998: 242). Bununla birlikte Gülen'in “alınacak yerler”den kastettiği, teknik, teknoloji ve ilim olsa da, bu ilim içerisine sosyal bilimler ve onun beslediği düşünce dünyası asla girmez.

Öyle ki, Batı düşüncesi Gülen fikriyatında uzak durulması gereken en önemli tehlikelerdendir. Çünkü Gülen yorumuna göre Batı, “kine doymayan dünya”dır (Gülen, 2005a: 23); “asırlardan beri kurup durduğu emelleri tahakkuk ettirmeden başka bir şey

düşünmeyen” bir inanç, hayat felsefesi ve kültüre sahip olan (Gülen, 1995a: 64-65); bu yapısıyla da “yıllardan beri, kitlelerin cismânî zevklerini okşayan, onları hisleriyle vurup yaralayan ve sâri bir hastalık halinde her şehre, her köye, her eve girip yerleşen batı humması, şimdiye kadar endişe edilenlerin çok üstünde ahlâk ve fazilet anlayışımızı delik deşik edip, toplumu âdeta kurt sürüleri haline” (Gülen, 1995a: 132) getirmiştir. Gülen Batı düşüncesini bu ve benzer yorumlarla çerçevelerken, felsefî düşünceye ise özel bir yer ayırır. Keza felsefe “ekseriyetle, okuyan, kitap karıştıranların kafalarında bin türlü delik açılmıştır” ve müslümanlar eğer aklî meselelerle meşgul oldukları kadar gönül ve kalp meselesine de ilgi göstermezlerse fen ve felsefenin açtığı deliklerden düşüverirler (Gülen, 2003a: 234-235). Zaten bu sebeple Gülen için “gerçek bir ilim adamı”nın Allah’ı kabul etmemesi anlaşılır şey değildir (Gülen, 2003b: 22). O’na göre batı felsefesi, Doğu’dan (ç)aldığı zenginliği maddiyata dönüştürmüş, bunun sonucunda da “materyalistçe” bir bilim ortaya çıkarmıştır. Hatta Gülen “bugün bilim adına iddia edilen hususların tamamen batı felsefesinin ürünü olduğunu”, fakat bu bilimin menşeyinin doğu olmasına rağmen, Batı felsefesi tarafından çarpıtıldığını söyler (Gülen, 2003c: 96-97). Batı Doğu’dan hakikat soluyan, kişiyi *sırat-ı müstakîme*¹² götüren hakikî ilmi almış, eski bilgiler üzerine inşa ederek *bilim-science* haline getirmiş, materyalist düşünceyle sübjektif değerlendirmelere de tabi tutarak kendi orijinininden çıkarmıştır. Gülen Batı’daki bilimin “Allah’a teslim olmaz ve Allah’ı gösteren bir ayna haline gelmezse” insanlığın akıbetinin karanlık olacağını altını çizerek, yorumuna geleceğe dair bir felaket senaryosu da ekler (Gülen, 2003c: 103). Yine de Gülen’in öncelik felsefede olmak kaydıyla, sosyoloji, psikoloji gibi sosyal bilimlere ait alanlara karşı olan tutumunda bir yenilik yoktur. İslâmî gelenek içerisindeki İslâm’ı felsefeleştirmeye çalışan Nurettin Topçu’dan, Necip Fazıl Kısakürek’e kadar pek çok ismin Batı düşüncesi ve felsefesine karşı olan tutumları zaten bilinmektedir.

Bununla birlikte Gülen Batı’ya dair eleştirilerini genişletirken pozitivistliğini de unutmaz. Öyle ki Gülen için pozitivism, maddecî, materyalist, dinsizleştirici, yabancılaştırıcı, yozlaştırıcı ve tehlikelerle dolu Batı bilimciliğinin kaynağı olan bir kavramdır. Hatta Gülen metinlerinde pozitivism, Batı felsefesinin, felsefî ve sosyal bilimler sahalarına hâkim olduğu için, sadece onun sesi soluğu duyulmakta ve bu durum zihin ve düşünce ufkunu kirlenmektedir (Gülen, 2005b: 169). Burada Gülen pozitivistliği, Batı biliminin ve medeniyetinin merkezi, temel düşünce kaynağı biçiminde algılar. Halbuki Gülen bu algısında haksız da değildir. Pozitivism hem modernitenin armağanı bir düşünce biçimi, hem de bir araştırma tekniği olarak Batı kaynaklıdır. Üstelik, pozitivist düşünce biçiminin “sakıncalı” yönleri de ortadadır. Yine de Batı bilimi, düşüncesi ve medeniyeti, sadece pozitivistlikten

oluşmadığı gibi, özellikle felsefe ve sosyolojinin son yüz yılı yoğunluklu olarak pozitivistin eleştirilmesiyle geçmiştir. Gülen'in Batı'yı sadece pozitivism üzerinden tarif etmesinin nedeni, bu eleştiri kanalının açık olmasıdır ki, pozitivistin aldığı bu eleştirilerin çıkış noktası da yine Batı felsefesi ve postmodernist düşünce akımlarıdır.

Diğer taraftan, Gülen'in Batı yorumunun önemli bir başlığını da Hristiyanlık oluşturur. Fakat Gülen'in Hristiyanlığı anlattığı kendi metinlerinde, Türk düşünce dünyasının ruhuna işlemiş “haçlı zihniyeti” travmasından bir türlü kurtulamadığı da görülür. Kezâ Gülen için dün olduğu gibi bugün de Batı, en temelde ve özetle “haçlı dünyası”dır. Bu “haçlı zihniyeti” Gülen'e göre gerçek niyetlerini her daim saklar, dahası “Avrupa kafir zâlimleri, haçlıları ile iflâhımızı kesmiş ve bizlere düşünme ve çalışma fırsatı vermemiştir” (Gülen, 1998: 217); “dünya nasıl değişirse değişsin, içtimâî, iktisadî sistemler ne hâl alırsa alsın, cihanlar ne şekle girerse girsın, hristiyanlık dünyası haçlı zihniyetinden kurtulamayacak ve batı her fırsatta, o derin kindarlığı, o eski fakat eskimeyen müsamahasızlığıyla sürekli müslümanların karşısına çıkacak ve onlara kan kusturmaya devam edecektir” (Gülen, 2003b: 38); “‘batı’ dediğimiz bu insafsız dünya (...) öyle kindâr, öyle kanlı bir ittifaktır ki, zamanın hiçbir diliminde ve tarihin hiçbir devrinde kat'ıyyen haçlı düşüncesinden kurtulamadığı gibi hilâli de hiçbir zaman hazmedememiştir” (Gülen, 2005a: 24). Görüldüğü gibi, Gülen metinlerinde “haçlı zihniyeti” kavramının geçtiği cümlelerdeki sertlik dikkatlerden kaçmaz. Bu metinlerde Gülen, yer yer öfkeye varan cümleler kullanmakta, hiddetlenmekte ve kanımca tüm Gülen metinleri içerisinde en sert üsluplar bu kavram eşliğinde Batı'nın ve Hristiyanlığın anlatıldığı söylemlerde görülmektedir. İlave olarak, Gülen'in Batı'yı dikkat çekici biçimde “haçlı” kavramı üzerinden anlatması, kavramın zihniyet dünyasında belli bir birikime sahip olmasının yanı sıra, mevcut durumun daha kolay anlatılabilirliği ile de ilgilidir. Fakat belki bu iki etkenin yanına, bir de Gülen'in Hristiyanlığa karşı olan mevcut düşüncelerini de eklemek gerekebilir.

Öyle ki Gülen için Hristiyanlık, İsa Mesih'in yolundan çoktan sapmıştır: “Batı kendi dinî değerlerini ve Hazreti Mesih'in tavsiyelerini kulak ardı ederek her kıt'aya savaş, kölelik ve sömürü götürdü, götürdü ve dünyanın çehresini kararttı” (Gülen, 2005c: 22); “daha İslâm'ın zuhûruyla dört bir yana serpilen düşmanlık tohumları, haçlı hareketleriyle birer tûfân, birer felâket halini aldı. O günden bugüne papazların kin, nefret ve düşmanca gayretleriyle batılı insan, müslümanları birer gulyabâni, müslüman idarecileri de âdetâ birer Neron gibi görmeye başladı (Gülen, 2003b:123-124). Gülen günümüz Hristiyanlığını anlatmaya çalıştığı bu ve buna benzer pek çok metninde, Hristiyan dinini böylesi bir çerçeveye oturtarak hem kendi yazdıklarına, hem de İslâmî düşünceye tartışma götürmez bir meşruiyet kazandırmaya

çalışır. Sonuçta İslâm, İsa'yı peygamber ve Hristiyanlığı da hak dini sayar. Fakat yine İslâm'a göre, Hz. Muhammed'in Allah tarafından gönderilmesiyle Hristiyanlık, neshedilmiştir.¹³ Buradaki üstünlük algısı, *diğeri*'nin "bozulmuşluğuna", "hükümünü yitirmişliğine" vurguda bulunarak, kendi hiyerarşisini de kendisi oluşturur. Gülen'in yaptığı ise, İslâmî düşüncede oldukça yaygın olan ve hiyerarşide (tıpkı sadece kendi dininin yüceliğine inanan bir Hristiyan'ın da kolaylıkla sergileyebileceği bir tutum gibi) kendisini en yukarıda gören bu üstünlük söylemini, sıklıkla dillendirmekten ibarettir. Aynı sıklıkla dillendirilme, doğal olarak okuyuculara yönelik bir mesaj kaygısı da taşır. Bu da mesajın ulaşacağı insanlarda/cemaat mensuplarında, derin bir "haksızlığa uğramış olma" duygusu yaratmaktadır.

Dolayısıyla Batı kapitalizmi, felsefesi, Hristiyanlığı ve düşünce dünyasını böylesine eleştirel bir açıdan ele alan Gülen'in, bu eleştirilerin yerini bulabilmesi için "mağdurlar"a da ihtiyacı vardır. Gülen bu "mağdurlar"ı bulmakta çok da zorlanmaz. Aynı "mağdurlar" Gülen metinlerinde, Batı'nın yabancılaştırıcı, yozlaştırıcı, "ahlâksızlığa" sevk edici, kendi kültüründen, dininden, tarihinden, duygu ve düşüncesinden uzaklaştırıcı etkilerine maruz kalmış bir ülkenin zavallı insanları olarak resmedilirler. Gülen'in anlam dünyasında bu "mağdurlar", "Batı humması" tarafından "ahlâk ve fazilet anlayışı delik deşik edilen" (Gülen, 1995a:132); "zavallı gençlerimizin 'Garb Garb' deyip kendi ülkelerinde, gurbetler içinde boğuldukları" (Gülen, 2005a: 91); "batı kültürü ve batı değerleriyle yoğrulan" genç dimağların, ırzı çiğnenen, namusu pâyimal¹⁴ olan ama buna rağmen "batı kapılarının yüzüne hiç açılmadığı" (Gülen, 2005a: 141); "medeniyet sefaletinin ayaklarımızın dibinde çukurlaşma ve derinleşmesine karşılık zirvelerde" olan ama buna rağmen Batı'ya ve onun "ufunetli¹⁵ çamuruna destanlar" söyleyen (Gülen, 2003b: 140) kitlelerdir. Gülen bu kitlelere kızsda da, onların "doğru yol" olan İslâm'a döneceklerine dair sonsuz bir inanç besler. Zaten Gülen metinleri, böylesi bir "gerçek İslâm"a ulaşmanın yollarını anlatan paragraflarla doludur. Ama yine de bu "doğru"ya yolculukta, bazı engeller de bulunmaktadır.

Doğal olarak Batı karşısında kitleler eğer bir biçimde "mağdur" duruma düşmüşse, aynı "mağdurlar" da onları "mağdur edenler"den ayrı olarak asla düşünülemezler. Basit bir sebep-sonuç ilişkisi üzerinden ilerleyen bu akıl yürütme durumu, Gülen'de de karşılığını bulur. Burada Gülen'in "mağdur edenler"den kastı, "Baticılar", şairler, entelijansiya, yazarlar, aydınlar ya da zenginlerden oluşan kesimdir. Her ülkenin değişim gücünü ve bir modernite kavramı olarak çok eleştirilse de "ilerici" potansiyelini elinde tutan bu kesim, yine her ülkenin geleneksel ve muhafazakâr kesimleri tarafından benzer kavramlarla sıklıkla suçlanmaktadır. Halbuki bu alışılmadık bir durum değildir. Tarihin her anında bir değişim/modernleşme

yaşanırken bile yine aynı geleneksel/muhafazakâr kesimlerin bu sürece ironik biçimde direndikleri de bilinmektedir. Kezâ Gülen de çoğu yerde benzer şekillerde bu kesimleri “batı taklid ve takipçileri” biçiminde (Gülen, 1995a: 65) tasvir eder. O’na göre bunlar “batı hayranlığını bir tutku, bir huy haline” getirmiştir, bu yüzden onların durumu “bütün bütün şaşırtıcı, şaşırtmadan da öte utandırıcıdır (...) Bizde, bu bön yığınların büyük çoğunluğunu okur-yazar takımı teşkil eder” (Gülen, 2003b: 82) diye ekleyerek de “mağdur edenler”i, “mağdur” gördüklerine açıklıkla işaretler. Gülen bazı yerlerde bu kesime, “kart enteller” der (Gülen, 2003b: 85), aynı kişilerin ülke için yaptığı herşey, Gülen için “düşmanlık” olarak görülür. Bunlara “Avrupa kafalı kimseler” diyen ve “herşeyi Batı’dan görerek, kendi kökünden kopmuş, kültüründen, mazisinden, kitabından, kütüphanesinden uzaklaşmış ve ortada kalmıştır” (Gülen, 1998: 217) biçiminde yorumlayan Gülen, “keşke insanımız, bu entelektüel cücelerin aktörlüklerini idrak edebilseydi” (Gülen, 2006: 20) diye de ekler.

Bu değişim ve modernleşme çabalarının kaçınılmaz bir süreç değil de bir takım “kandırılmış/satılmış” aydınların “kötü niyetli” işleri olduğuna inanan Gülen, isim vermese de Cumhuriyet kadrolarını da aynı “Batı hayranlığı” konusunda da eleştirir: “Bilim ve teknolojiyi en hakikî bir mürşit, en yanılmaz bir rehber görmekte ve henüz bu kronik esareti de farkedememekteler (...) Talihsiz bir dönemde birkaç bin senelik millî harsımız ve dinî mirasımız, değersiz bir emtia gibi kaldırılıp bir kenara atılırken, fevkalâde lâubâliyâne ve sorumsuzca hareket edildi” (Gülen, 2003b: 73). Oysa ki “bu olup bitenler karşısında temiz Anadolu halkı” sabır ve tahammül içinde bekleyerek “bিরer ruh sefaleti ve aşağılık duygusu timsali sayılan zavallı ‘entelijansiya’mızın, bütün bütün yürekler acısı” hâlini izlemektedir (Gülen, 2006: 140-141). Gülen pozitivizmini eleştirse de onun *ilerlemeci* kodlarını özemsediğini de çoğu kez gösterir.¹⁶ Ona göre, “entelijansiyamızın gafleti, geri kalışımızın önemli sebeplerinden biridir” ki, Gülen bunu “aydın körlüğü” olarak adlandırır (Gülen, 2003c: 81). Dahası Gülen metinlerinde “haçlı” kavramının anlam dünyasını “Batı ilizyonuna uğramış” kesimlerle ilişkilendirdiği cümlelere de sıklıkla rastlanır. Bu cümlelerden birinde Gülen “biz nasıl düşünürsek düşünelim, (Batı) bir zaman haçlı orduları ve işgalci güçleriyle dilediğini yapıp yaptırdığı gibi, şimdi de, içimizden kiraladığı bir kısım yabancılaşmış kimselerle kendi hedefini ta’kib etmektedir” (Gülen, 2005a: 140) şeklinde okuyucularına öğütlerde bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi, Batı ve modernleşme çabaları, Gülen için “bir avuç entel”in başının altından çıkmış koca bir hayaldir. Oysa ki, bu ve buna benzer yığınla eleştirisi olan Gülen, “başka türlü nasıl bir değişim olabilirdi?” sorusuna hep “daha fazla İslâm’a dönmek” gerekliliği üstünden yanıtlar vermeye çalışır. Resim ve heykel başta olmak üzere sanatın

yasak olduğu, teknik buluşların “şeytan işi” biçiminde karşılandığı bir düşünce sisteminden, günümüzde İslâm’ın geldiği noktanın altında modernleşme ve kapitalizm olduğu gerçeğini ıskalayan Gülen, Batı’da Hristiyanlığın iki yüz yıl önce yaşadığı Rönesans ve Reform’a benzer hiçbir süreci İslâmiyet’in yaşamamış olması realitesini de gözden kaçırır. Çünkü bu gerçeklikler sonucudur ki, bugün Hristiyan dünyada hayat artık *uniform* hâle gelmiş, buna rağmen, İslâm coğrafyası tarihinin gördüğü en hareketli ve sıkıntılı dönemleri yaşamaktadır. Gülen burada son otuz yılda Dünya tarihinin gördüğü en büyük değişimleri yaşayan insanlar ile bu değişimin korkunç hızının yarattığı toplumsal düzen bozukluklarının neden daha çok ve sarsıcı bir biçimde İslâm coğrafyasında ortaya çıktığı sorusuyla da ilgilenmez. O’na göre yaşanan tüm sorunların ve düzen bozukluklarının nedeni, “İslâm’dan sapmaktan” kaynaklanmaktadır. Böylece girişimcilik, sosyal hayata daha fazla katılım, teknik ve teknolojiyi takip etmek ve eğitim konularındaki yaklaşımlarıyla ortodoks İslâmî söylemlerden farklı bir yol tutturan Gülen’in, bu ve benzer yorumlarıyla bu söylemden ayrı bir çözüm diline sahip olmadığı da görülmüş olur.

Toparlamak gerekirse, Gülen’in Batı algısı kapitalizm, Hristiyanlık, pozitivistimin yanında, “mağdurlar” ve onları “mağdur edenler” gibi kavramlarla süslenmiştir. Gülen’in burada halkın ruhunu iyi tespit etmiş, hatta bu ruhu iyi de özümsemiş olduğu kolayca seçilebilir. Buna Batı’yı ve “baticılığı” eleştirmenin kolaycılığı da eklendiğinde, Gülen metinleri ortalama şekilde millî eğitim tedrisatından geçmiş insanları bile kolaylıkla etkileyebilen bir dile sahiptir. Yine de bu eleştirel dilin umut vermesi ve gelecek güzel günleri müjdelemesi açısından bir “iyi”ye de ihtiyacı vardır.

İslâm: ‘İyi’nin Hikâyesi

Her eleştiri sahibi, eleştirdiği ideolojiye/kavrama/duruma karşı kendi önerisini getirmekle mükelleftir. Getirilen bu öneriler, insanların/toplumun sorunlarına sosyal anlamda çözüm olarak ileri sürüldüğü için, her öneri bir o kadar da ideolojiktir. Kısacası topluma, insanlara, devlete, kurumlara nasıl ve neye dayanarak düşünmeleri, hareket etmeleri, sosyal ilişki kurmaları, aile oluşturmaları gerektiğini söylemek, böylelikle tüm yönleriyle sosyal ve ticaret hayatını yeniden tasarlamak, ideolojik bir duruş sergilemek anlamına da gelir. Bununla birlikte, İslâmiyet bir din olsa da, toplumsal bir zorunluluğun sonucu olarak, toplumu ve insanları baştan aşağı değiştirecek önerileri dile getiren bir din olsa dahi, onu artık ideoloji (/İslâmcılık) biçiminde ele almak gerekmektedir. Her din gibi İslâm’ın da kaçınılmaz biçimde bir ideolojiye dönüştüğü tarihsel an, işte bu andır.

Diğer taraftan Fethullah Gülen’de İslâm, komünizm ve kapitalizmi içeren Batı’nın karşısına Müslümanlık dışında da bazı unsurlara sahip olduğu için Doğu olarak değil, sadece İslâm olarak çıkar. Bunun yanı sıra Fethullah Gülen metinlerinin tahmin edilebilir bir özelliği de, bu metinlerde komünizm ve kapitalizmin karşısına ısrarla İslâm’ın biricik çözüm önerisi olarak yerleştirilmesidir. Halbuki Gülen İslâm’ı, toplumsal ve iktisadî sorunların çözümü için Batı’nın ve bu iki ideolojinin karşısına sadece bir din sanıyla çıkarmamaktadır. Bu yüzden sıklıkla İslâm’ın inancın yanında ayrıca sosyo-ekonomik bir sistem olduğunun da vurgusunu yapar. Fakat Gülen, din üzerinden toplumsal ve iktisadî bir dünya projesi önerse de, İslâm’ın bir ideolojiye dönüşebileceği ihtimalini asla aklından geçirmez. “İslâmcılık” ise hiç sevmediği bir kelimedir. Bazı yerlerde kapitalizmin ahlâkî özüne katkı yapan Protestan ahlâkı gibi, o da İslâm ahlâkı yardımıyla toplumsal bir değişim önerisi getirir ama bu kez de Hristiyanlığın geçirdiği sosyal evreler (Reform, Rönesans, Aydınlanma gibi) sonucunda yaşadığı dönüşüm ile kapitalizmin ortaya çıkışındaki ilişkiyi ve İslâm’ın esas itibarıyla ekonomik bir sistem olmadığı gerçeğini yine ıskalar. Üstelik Gülen, bu sosyolojik gerçekliği görmezden gelmesi bir yana, İslâm’ı “orijinal bir ekonomik anlayış” olarak görmekte ısrar eder. Hatta bunun oldukça kapsamlı bir eserde, etraflı bir çerçevesini de çizmeye çalışır. Öyle ki, Gülen’in “Enginliğiyle Bizim Dünyamız –İktisadî Mülâhazalar-” adlı kitabı, bu düşüncesini işlediği en kapsamlı eseridir (Gülen, 2009: 213-502). Gülen bu kitabında, diğer eserlerindeki toplumsal ve dinî açıklamalarından ayrı olarak ilk defa İslâm’ı bir ekonomik sistem biçiminde tartışmakta ve öneriler sunmaktadır. Bu kitabın bir bölümünde Gülen’in kapitalizm ve komünizm üzerine kendi düşüncelerini anlatması da, yine aynı karşılaştırmalı analize hazırlık amacını taşır (Gülen, 2009: 197-210). Çünkü kitabın ilerleyen diğer bölümlerinde Gülen, İslâm’ın sadece inanç ve toplumsal bir sistem olarak değil, ekonomik bir sistem olarak da nasıl “eşsiz” olduğunu okuyucularına etraflıca sunar ve bu sistemi idealize etmeye başlar.

Öncelikle Gülen, Batı’nın iktisadî sisteminin karşısına yerleştirdiği İslâm’ın dinî, ticarî ve insanî ilişkiler düşünüldüğünde nasıl/neye dayalı bir ekonomik sistem olduğunu anlatmakla işe başlar. Buna göre Gülen’in “bizim iktisadî anlayışımız” dediği anlayışın pusulası, “Cenâb-ı Hakk’ın emir ve nehiyeleri¹⁷” vasıtasıyla sınırlarına riayet etme mecburiyetinden (Gülen, 2009: 214-215) oluşmaktadır. Burada Allah’ın hakimiyeti kesin esastır. Aynı “İslâm ekonomisinin dinamikleri” ise, israf kaçma, haram, mekruh olandan, cimrilik ve savurganlıktan uzak durma, lüks ve tiryakilikten kaçınma, cemaat ile bir hareket etme, “mülk’ün sadece Allah’a ait olduğunu bilerek”, O’un yolunda ve cennet için çalışmanın yanında, bu iktisadî sistem ile onun kanunlarının ilâhî menşeli/vahiy yörengeli bir yapı olduğunu ve bunun da bir kurucusunun bulunduğunu unutmama gibi temel formüllerden

oluşmaktadır (Gülen, 2009: 222-229). Gülen, dinamiklerini formüle ettiği bu iktisadî anlayışın “hayatla iç içe” olduğundan bahsederken de paylaşım, dayanışma, cömertlik ve fedakârlık gibi köklü ahlâkî değerlerden yola çıkar. Örneğin Gülen’e göre, “Mü’min devleti adına her türlü fedakârlığa katlanmaya hazır insan demektir. Veya öyle olmalıdır. Meselâ, devlet dış borçlarını ödemekte zorlandığında o, malının kırkta birini değil, belki kırkta otuz dokuzunu, hatta hepsini vermeye âmâde bulunmalıdır” (Gülen, 2009: 229). Gülen için ilk öncelik devletin olmak kaydıyla İslâm ve millet adına her türlü fedakârlık, bu sistemin temel esasıdır. Belirtilen sistemi, kapitalizm ve komünizmden ayıran da bu “vahiy yörüngeli” özelliklerdir.

Tartışmaların sürekli merkezinde yer alan özel mülkiyet ve hür teşebbüs konularında ise Gülen, ferdin haramdan ve hileden uzak durması kaydıyla, “ticarî ve iktisadî hayatında hür ve serbest olduğunu”, ifrata¹⁸ kaçmadan mülk edinmenin “insanda fitrî bir duygu” olarak ele alınması gerektiğinden bahseder (Gülen: 2009: 266-267). İslâm’ın özünü oluşturduğu bu ekonomik sistemin “denge” üstüne kurulu olduğuna inanan Gülen, “kazançta”, “harcamada” ve “malın dağılımında” dengenin gözetilmesi gerektiğinin de altını çizer (Gülen, 2009: 285-292). Dahası Gülen’e göre üretim üç esasa, “1- Özel Mülkiyet, 2- Malın aktif olması, 3- dengeli kalkınma”ya dayanır ve üretimin motifleri de “zekât” ile “meşru kazançtır” (Gülen, 2009: 296). Bunun yanı sıra Gülen, “kul hakkı” gözetilerek yapılan “adil gelir dağılımı”ndan, tüketimde israftan kaçınıp, temizlik, fazilet, fedakârlık vb. kavramların rehberliğinde malların tüketilmesi gerektiğinden, İslâm’da sermaye birikiminin kârı özendirici bir unsur olduğundan, ücretlerdeki farklılığın esasen, Cenâb-ı Hakk’ın insanları ayrı ayrı kabiliyetlere göre yaratmasının eseri olduğundan uzun uzun bahseder. Buradaki önemli bir başka tartışma konusu da faiz üzerinedir. Gülen için faiz, “fazilet ve erdem” sahibi bir insanın asla kabul edemeyeceği, ahlâkî ve vicdanî hiçbir dayanağı olmayan bir cadı kazanıdır (Gülen, 2009: 475-479). Gülen “İslâm’ın bankanın değil, faizini karşısında olduğunu”, paranın mutlaka aktif kılınması ve meşru ellerde dolaşması için faizsiz bankacılığın bütün dünya için de bir alternatif olduğunu söyler (Gülen, 2009: 482-488). Neticede Gülen nezdinde İslâm, kapitalizm ve komünizmin/sosyalizmin ekonomik anlamda ortaya çıkardığı tüm sorunları tedavi etmek ve daha iyiye götürmek için kullanılabilecek yegâne iktisadî formüle sahip olan bir dindir. Dinî esasların harfiyen uygulanması, ekonomik sistemi ayakta tutacak ve sorunları ortadan kaldıracak sihirli formüldür. Üstelik Gülen aynı sihrin, toplumsal sorunların yok edilmesi için de geçerli olduğuna inanır.

Dolayısıyla, “kamusal alana açılmanın en vazgeçilmez ayağı da iktisadîleşme” (Kıvanç, 1997: 61) olduğu için Gülen tarafından İslâm’ın mevcut İktisadî ve insanî problemlere merhem olması adına merkeze alındığı böylesi bir ekonomik sistem, sosyal

sorunlar için de aynı tedavi yöntemini önermektedir. Gülen'in tüm kitapları, internet yazıları ve görüntülü eserleri, toplumsal sorunların İslâm ve Kur'an merkezli çözüm yollarıyla doludur. Her şeyden önce Gülen, İslâm'ın sağladığı en önemli şeyin "iç huzur" olduğuna inanır, aynı nedenle din, "hissî, fitrî ve tabîdîr" (Gülen, 2003d: 34), yani bir ihtiyaçtır. Gülen'e göre "bir insan hayatını İslâm'a göre yaşadığı sürece, bu dünyanın meşru bütün nimetlerinden istifade eder" (Gülen, 2005c: 183). Gülen bu "istifade etme" durumunu yine de bir şarta bağlar, eğer, ahlâk, fazilet ve aşk etrafında örgütlendiği görülen" İslâm ve onun kitabı "Kur'an, insafla mütâlâa edilebilse, O'nda, ilim aşkı, insan sevgisi, adalet duygusu ve nizam düşüncesinin nümâyân¹⁹ olduğu müşahade edilecektir" (Gülen, 1996a: 176) diye öğütler. Bilhassa bu "nizam düşüncesi", Gülen açısından çok önemlidir. Çünkü Gülen Türkiye'deki en büyük sorunlardan birinin de "nizamsızlık" olduğuna, ülkenin başına ne geldiyse "nizam"ın tesis edilememesinden kaynaklandığına içtenlikle inanır. İşte bu sebeple İslâm, "semavî bir nizamın ünvanıdır", "ilk günden itibaren topyekûn insanlığa yepyeni ve eşsiz bir hayat" nizamı sunmakta, "bu nizamın geçmişte bir benzeri olmadığı gibi, gelecekte de benzeri" olmayacaktır (Gülen, 2005c: 67). Böylelikle Gülen, bu ve buna benzer yorumlarında belirgin biçimde İslâm'ı iktisattan sonra, sosyal bir düzenin de özü/parçası haline getirmeye ya da en azından bu algıyı oluşturmaya çalışır.

Bununla birlikte Gülen iyi bilmektedir ki, eğer İslâm, iktisadî ve sosyal bir sistem biçiminde algılanacak ve bu yolla meşruiyet kazanacak olursa, toplumsal yapıda arzu edilen İslâmî bir dönüşümün daha az sıkıntılı gerçekleşmesine imkân sağlayacak bir ortam da kendiliğinden oluşacaktır. Zaten aynı nedenden dolayı da, Batı ve onun sistemine dair her ne varsa (ekonomi, sanat, edebiyat, felsefe, bilim, müzik, aile, insan, din adamları vb.) Gülen eleştirilerinden fazlasıyla nasibini alır. Gülen'in eğitim alanına önem vermesi ve bunun için dünyanın değişik yerlerinde yüzlerce okulun açılmasına ön ayak olması da boşuna değildir. Okullarda dinî eğitim verilmez ama anlatılarda bir *yaratıcı*'nın olduğu hissi verilir. İnancın yeniden keşfedildiği, "inanma"nın tüm insanî değerlerin üzerinde yükselen en önemli değer haline geldiği bir çağda, toplumsal düzenin bir *yaratıcı*'sının olduğunu ve bu düzendeki her şeyin aynı *yaratıcı*'nın kontrolünde ahenkli bir biçimde işlediğini düşündürmek, esasen dine, bir sosyal sistem haline gelmesinin yolunu da açmak demektir. Bundan sonra, *yaratıcı*'nın izini taşımayan bir sistemin, insan malzemesi yeniden ve başka bir şekilde değişmezse, başarı şansı daha az olacaktır. Böylece inanç ile ekonominin, din ile sosyolojik gerçekliğin buluştuğu bu noktada İslâm, Batı'ya karşı durmanın, yeniden "Büyük Türkiye" olmanın en sağlam yolu olarak Gülen düşüncesinde müstesna yerini alır. Din ve inanç değerlerinin tavan yaptığı günümüzde, İslâm'ın güçlü tarihsel köklere sahip olması ve geleneğin devam ettiricisi

pozisyonu sebebiyle değişimin biricik itici gücü haline gelmesi, bu müstesna yerin daha da sağlamlaştırılması anlamına da gelmektedir.

Sonuç

Netice itibarıyla Gülen'in Batı'yı algılayış biçimi ile Batılı sistemlere/ideolojilere alternatif olarak bir İslâmî sistem tasavvuru yapması arasındaki ilişki, birtakım sorunlu analizlerle doludur. Buna karşılık, Batı'yı kapitalizm ve komünizm ikileminde değerlendiren Gülen, Batı menşeli ideolojilerin hiçbirinin iktisadî özünü bir kutsal kitaptan almamasına rağmen, İslâm'ın, sosyal ve iktisadî bir sistem olduğu iddiasını güçlendirmek için, kutsal bir metni, yani sıklıkla Kur'an'ı referans alır. Oysa ki kutsal kitaplar, en temelde ahlâkî öğreti kitaplarıdır. Bir iktisat teorisine sahip olmadıkları gibi, bir kalkınma/ilerleme fikrini içerdiklerini söylemek de mümkün değildir. Üstelik Kur'an'da, "bir siyasal öğretiye temel teşkil edecek herhangi bir ciddi malzeme mevcut değildir" (Arslan, 1999: 98). Bütün bu tespitlerden sonra, ilhamını Kur'an'dan alan İslâm'ın, herhangi bir iktisadî veya sosyal sistemin özünü oluşturabileceğini düşünmek de oldukça güçleşmektedir. İlâve olarak, açıklamaya koyulduğu sistemin "orijinal" ve Batılı ideolojilere alternatif bir sistem olduğu iddiasındaki Gülen'in en nihayetinde düşündüğü bu tasarım, aslında kapitalizmin İslâm ahlâkı ile donatılmış bir başka versiyonunu biçimlendirmeye çalışmaktan ibarettir. Kapitalizm vaktiyle değer ve normlarını nasıl Protestan ahlâkından alarak, Max Weber'in tabiriyle bir *ruh* kazanmış ise, Gülen tarzı İslâmî ekonomide de aynı *ruh* kendi özünü, İslâm ahlâkında aramaktadır. Bu yüzden Gülen söylemlerinde sıkça, öncelikle *inançlı* olmak kaydıyla, haramdan, israftan, savurganlıktan, lüksten vb. uzak durularak, cemaatleşmenin verdiği güçle yardımlaşma ve dayanışma faaliyetleri eşliğinde, "helal kazançla", adil ve vicdanlı olarak ticaret yapmak öğütlenmektedir. Gülen'in öğütlediği İslâm ahlâkı çıkışlı bu kavramların tümü, hem *inançlı kişi*'ye yüklediği aşırı değer sonucu, hem de İslâm'ın kendine özel bir iktisadî sistem olmaması sebebiyle tartışma götürmez biçimde sıkıntılıdır. Lâkin Gülen yine de İslâm'ın sermaye, emek ve servet dengesinde iktisadî bir rol oynayacağına ısrarlıdır:

"İslâm, Allah korkusunun nezaretinde hem sermayeye, hem de emeğe gereken önemi vermiş ve serveti zenginlerin elinde dönüp dolaşan bir 'devlet' olmaktan çıkarıp, sadaka, zekât ve karz-ı hasen²⁰ köprüsüyle fakir tabakayı besleyici musluklar ve oluklar tesis ederek, servetin akışını sağlamıştır" (Gülen, 1996b: 50).

Burada da görüldüğü gibi Gülen temelde, sistemin insanları biçimlendirdiğinin farkındadır. Fakat, vaktiyle Protestanlıktan ahlâkî özünü almış bir kapitalizmin günümüzdeki durumu ortadayken, yine aynı kapitalist iktisadın sadece manevî tarafını değil, tamamını

bugün İslâm dini ve ahlâkı ile yeniden oluşturmaya çalışmak, oldukça iddialı bir yaklaşımdır. İnsan akli ve ürünü hukuk kuralları ile ticaret kanunlarını bir köşeye bırakılıp, piyasanın kendine has işleyişini ise hiç dikkate almadan, iktisat teorilerini göz ardı ederek, idealist bir tavırla kişilerin vicdanları, dinî inançları, imanları, her duruma göre çabucak değişebilen ahlâkî normlar ile böylesi bir sistemin ayakta tutulabileceğini düşünmek de zordur. Halbuki bu iddialı yaklaşımın da anlaşılır bir tarafı olabilir. Öyle ki, “hayal edilen ve idealleştirilen dünyanın uzakta bir yerde olması gerekir; hazırda olamaz. Çünkü onun mevcut olma ihtimali ideolojinin işleyişini sona erdirir” (Aktay, 2004: 193). Görüldüğü gibi, Gülen’in de yaptığı, Batılı ideolojilere karşı İslâm’ı mümkün olduğunda idealleştirilerek, muhtemel gerçekliği bilinmeyen bir geleceğin içerisine saklanmaktan, onun mevcut olma ihtimalini türlü engeller (Batı, iç ve dış düşmanlar, komünistler vb.) bahanesiyle sürekli ertelemekten ibarettir. Böylece gelecekteki İslâmî toplum modeli yaklaştıkça uzaklaştığı için heyecanının sıcaklığı da daima diri kalacaktır. “Kötüler”in olduğu yerde, “iyi”yi beklemenin çekici hüznü ve güzelliği bakîdir. Göran Therborn bu durumu “sınıfsal benlik ideolojisi” kavramıyla açıklar. Therborn’a göre ideoloji, dünyayı anlamlandırma şeklinin adıdır. Böylelikle Dünya’nın (/yaşanılan toplumun) neye benzediği, neyin olanaklı ve anlamlı olduğu da bir ideolojik perspektif eşliğinde bizlere sunulur (Therborn, 1989: 53-57). Aynı şekilde Gülen tarzı bir İslâmî iktisat tasavvurunun bu dört başı mamur hâli, uhrevîyatı anlatan bir dinin, artık dünyevî bir ideoloji olarak vücut bulmasının da resmi gibidir. Lâkin İslâm, siyasallaşarak bir ideoloji olarak işlev görmeye başlasa da, “gerçek İslâmiyet” ile tanışılmadığı için Gülen’in tabiriyle onun “benzersiz” iktisadî yönünün uygulamalarını görmek henüz mümkün olamamaktadır.

Diğer taraftan Gülen bir başka sıkıntılı iddiayı, İslâm’ın sosyal sistemlerin “en iyisi” olduğuna dair tavrında da yineler. Fakat bu sistem kurgusunda da, sistemin sacayakları yine İslâmî olarak tasarlanan, inanç, sevgi, hoşgörü, diyalog gibi esnek kavramlardır. Hemen seçileceği gibi, Gülen burada da en büyük görevi yine bireyin (kendi deyimiyse *ferd*’in) sırtına yükler. Buradan çıkan sonuç ise, herkes bu kavramları içselleştirir ve uygular, devlette kontrolünü adil bir biçimde yaparak İslâm hukukuna göre uyulmasını sağlarsa, insanları dünya cenneti beklemektedir. Gülen böylelikle, bir sosyal sistemin, “Allah korkusu” ve “vicdan muhasebesi” ile ayakta durabileceğine inandığını/inanılması gerektiğini öğütler. Halbuki buradaki tavır, “aslında eleştirdiği bu kapitalist düzene bir mefkûre heyecanı katarak onu yeniden üretmeyi meşrulaştırmaktadır” (Çınar, 1997: 54). Bu da İslâm’ın sosyal/iktisadî ilişkilerde yeniden oluşturucu/belirleyici bir rolden çok, meşrulaştırıcı bir rolü üstlenmesi biçiminde tespit edilebilir. Günümüzdeki sosyal/iktisadî ilişkilerin yeterince kirlenmesi ve meşruiyetini yitirmesi, İslâmcılar nezdinde bu ilişkilerin din gibi müstesna bir inanç/değerler

yumağı üzerinden yeniden tesisinin mümkün olabileceğine dair inancı güçlendirmektedir. Netice itibarıyla bu iktisadî tasavvurda İslâm'ın yüce bir değer olma durumu, Gülen'in tabiriyle "benzersiz bir sistem" olarak bu iktisadî ve sosyal düzeni, daha yüce amaçlara bağlamaya çalışma biçiminde tezahür eder.

Sonuçta, ekonomik güç, ilginç bir şekilde ahlâkî güce dönüşerek sosyal bir üstünlük ve yarış aracı olarak Gülen'in de içinde yer aldığı İslâmî çevrelerce yeniden üretilir. Böylelikle mevcut sisteme dokunmadan, *hizmet* adı altında İslâm'ın sosyal yardımlaşma ve dayanışma ağları işlevsel hâle getirilerek "yeni bir sistem" algısı yaratmak da giderek kolaylaşmaktadır. Aynı algının içerisinde hem Batı'ya karşı, hem de Batı'ya dair eski bir hesabı da kapatmaya yarayacak "orijinal bir sistem" icat etmiş olmanın keyfi de yer alır. "Kötü" ve "çirkin" in resmedildiği bir düşünce dünyasında "iyi", ahlâkî bakımdan zirveye kurulurken, inanç alanındaki çelişkileri perdeleyen din, bu sefer sadece sosyal değil, iktisadî alandaki olası çelişkileri/kafa karışıklıklarını gizlemek için yeniden ortaya çıkar. Bu gizemler dünyasında da meselâ geçim sıkıntısının, enflasyonun veya bütçe açığının, dininin gereklerini yeterince yerine getirmeyenlere tanrının bir gazabı olduğunu düşünmek, bu açıdan çok uzak bir ihtimal gibi durmayabilir. Böylelikle, Gülen'in Batı algısının aslında iktisadî ve sosyal anlamda İslâmî bir sisteme geçildiği yanılgısını perçinlemek için meşruiyet sağlayıcı bir düşünce olduğu gerçeği de gün yüzüne çıkar. Kısacası Gülen'in anlatmaya çalıştığı, yeni bir üretim sistemi icat etmeden, kendi "kötü"sü ile "çirkin"ini sadece ahlâkî bakımdan kendisi inşa eden bir "iyi"nin hikâyesidir. Bu, "orijinal bir sistem" iddiasındaki İslâmî bir *kurgu gerçeklik*'tir. En nihayetinde bütün *kurgu gerçeklik*'ler gibi tarih sahnesine çıkacağı anı beklemektedir. Yani gerçekliğinin çatlayacağı anı...

SON NOTLAR

*Yrd. Doç. Dr., Tunceli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü; Tunceli.

¹ Bunu yaparken de, İtalyan yönetmen Sergio Leone'nin 1966 yapımı "The Good, The Bad and The Ugly - İyi, Kötü ve Çirkin" filminde kullandığı alegori yardımıyla Gülen'in Batı algısını açıklamaya çalıştım.

² Sefih: Zevk ve eğlenceye düşkün; malını haram yerlere harcayan.

³ Bir görüşe göre de, "Gülen Marksistlerle bile ortak bir zemin bulmaya çalışmaktadır. Dini 'kitlelerin afyonu' olarak görenlerin görüşlerinin hafife alınmaması gerektiğini söyler. Gülen'in ateist görüşlere sahip bir grup destekçisi de vardır, bunlar onun bazı ilkelerini belli bir mesafeden onaylarlar ancak hareketin düzenli olarak yürüttüğü işlerde aktif bir rol oynamazlar." Bknz: EFRAT, E. Aviv (2007) "The Light of Tolerans'- Between Rabbi Abraham Kook and Hoja Efendi Fethullah Gülen", *Peaceful Coexistence / Fethullah Gülen's Initiatives in The Contemporary World*, Leeds Metropolitan University Press, London, s. 119

⁴ İlhad: Hak yolundan yüz çevirip, dinsizliğe meyletmek.

⁵ Mülhid: İmanı bozuk; dinden çıkan; tanrısız.

⁶ Gülen tarzı bir milliyetçiliğin incelemesi için Bknz: ÇOBANOĞLU, Yavuz, (2012), *"Altın Nesil'in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite"*, İletişim Yayınları, 2012, s. 276-300

⁷ Gülen tarzı bir devletçiliğin analizi için Bknz: ÇOBANOĞLU, Yavuz, (2012), *"Altın Nesil'in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite"*, s. 246-265

⁸ Yâve: Yalan; yaygara; saçma sapan söz.

⁹ Berzah: İslâm'da "dünya alemi" ile "ahiret alemi" arasındaki alem. Engel; perde; duvar.

¹⁰ Mük'ap: Hiçbir şey bilmeyen; bilmediğini de bilmeyen.

¹¹ Buradaki tasvirin basitliği, aslına bakılırsa Gülen'in kendine özel dilinin bir yansımasından başka bir şey değildir. Gülen tıpkı diğer kavramları (sosyalizm, felsefe, sosyoloji vb.) açıklarken kullandığı gibi, kapitalizmi açıklarken de aynı yüzeysel açıklamaları yapmakta, kavramların derinliği ile ilgili de herhangi bir sıkıntı taşımamaktadır.

¹² Sırat-ı Müstakîm: Doğru yol; sırat köprüsü

¹³ Neshetmek: Hükümsüz bırakmak; hükümlülüğünü düşürmek; geçerliliğini yitirmek.

¹⁴ Pâyimal: Ayak altına alınmış; çiğnenmiş.

¹⁵ Ufunet: Kötü koku; cerahat; irin.

¹⁶ Gülen'in pozitivizmden nasıl etkilendiğini ve eleştirse de aslında kendisinin de pozitivizmin belli başlı düşüncelerini dini anlamda yeniden inşa ettiğini anlatan bir bölüm için Bknz: ÇOBANOĞLU, Yavuz, (2012), *"Altın Nesil'in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite"*, s. 435-440

¹⁴ Nehiy: Yasak; yasak etme.

¹⁵ İfrat: Aşırılık; Aşırılığa kaçmak.

¹⁶ Nümâyân: Aşikâr; görünen; ortada.

¹⁷ Karz-ı Hasen: Kefilsiz, faizsiz verilen borç/ödünç para.

KAYNAKÇA

AKTAY, Yasin (2004), "Diaspora ve İstikrar / Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (Der: M. Hakan Yavuz & John L. Esposito), (Çev: İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, Ahmet (1999), *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yayınları, Ankara.

ÇINAR, Menderes (1997), "Yükselen Değerlerin İşadamları Cephesi: MÜSİAD", *Birikim*, Mart, Sayı: 95.

ÇOBANOĞLU, Yavuz (2012), *"Altın Nesil"in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite*, İletişim Yayınları, İstanbul.

EFRAT E. Aviv (2007), " 'The Light of Tolerans'- Between Rabbi Abraham Kook and Hoja Efendi Fethullah Gülen", *Peaceful Coexistence / Fethullah Gülen's Initiatives in The Contemporary World*, Leeds Metropolitan University Press, London.

ERDOĞAN, Lâtif (1995), *Fethullah Gülen Hocaefendi "Küçük Dünyam"*, Ad Yayıncılık, İstanbul.

GÜLEN, M. Fethullah,

- (1995a), *Yitirilmiş Cennete Doğru (Çağ ve Nesil 3)*, T.Ö.V. Yayınları, İzmir.
- (1995b), *Fasıldan Fasıla 1*, Nil Yayınları, İzmir.
- (1996a), *Yeşeren Düşünceler (Çağ ve Nesil 6)*, Nil Yayınları, İzmir.
- (1996b), *İnancın Gölgesinde 1*, Nil Yayınları, Ankara.
- (1997), *Hitap Çiçekleri*, Nesil Basım Yayın, İstanbul.
- (1998), *Asrın Getirdiği Tereddütler 2*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2003a), *Kırık Testi*, Zaman Kitapçılık, İstanbul.
- (2003b), *Günler Baharı Soluklarken (Çağ ve Nesil 5)*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2003c), *Prizma 4*, Nil Yayınları, İstanbul.
- (2003d), *İnsanın Özündeki Sevgi*, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- (2005a), *Zamanın Altın Dilimi (Çağ ve Nesil 4)*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2005b), *Ümit Burcu (Kırık Testi 4)*, Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul.
- (2005c), *Kendi Dünyamıza Doğru (Ruhumuzun Heykelini Dikerken 2)*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2005d), *Işığın Görüldüğü Ufuk (Çağ ve Nesil 7)*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2006), *Çağ ve Nesil 1*, Nil Yayınları, İzmir.
- (2009), *Enginliğiyle Bizim Dünyamız -İktisadî Mülâhazalar-*, Nil Yayınları, İstanbul.

KIVANÇ, Ümit (1997), "İslâmcılar & Para-Pul: Bir Dönüşüm Hikâyesi", *Birikim*, sayı: 99, Temmuz.

ÖĞÜN, S. Seyfi (1997), "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", *Politik Kültür Yazıları*, Bursa.

ÖZLEM, Doğan (1995), "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, (Yayına Hazırlayan: Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul.

ŞEN, Hasan (2012), *Kemalist Modernleşme ve İslâmcı Gelenek*, Ankara.

THERBORN, Göran (1989), *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

AGAINST IDENTITY CRISIS IN FEMINIST THEORIES: THE EGALITARIAN AND DEMOCRATIC LEGACY OF JEAN-JACQUES ROUSSEAU REVISITED

Koray TÜTÜNCÜ* & Fatma TÜTÜNCÜ**

ABSTRACT

In analyzing the feminist scholarship on the Western political thought tradition in general and feminist appropriation of the canons of political philosopher Jean Jacques Rousseau in particular, this article aims to highlight and reassess the current identity crisis in feminist theory arising from the everlasting dispute over its subject, namely the category of ‘woman,’ and multiplicity of the subject positions of the ‘woman’. By detecting the problem as a nominalist effect in feminist politics, this article searches a remedy for feminist theoretical fragmentation from within the political thought tradition and revisits the democratic and egalitarian legacy of Jean-Jacques Rousseau, who is also deemed as the arch-misogynist and yet wrote about gender issues extensively and produced a rich discourse on moral, sexual and political reform by directly addressing women as the primary subject for the establishment of a well-ordered society.

Keywords: Feminism, Woman, Political Thought Tradition, Jean-Jacques Rousseau, General Will, Democracy.

FEMİNİST KURAMLARIN KİMLİK KRİZİNE KARŞI JEAN-JACQUES ROUSSEAU’NUN EŞİTLİKÇİ VE DEMOKRATİK MİRASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

ÖZET

Genelde Batı siyasi düşünceler geleneği ve özelde siyaset filozofu Jean Jacques Rousseau’ya ait literatürün feminist alımlanması üzerine oluşmuş feminist araştırmaları analiz eden bu makalenin amacı, feminist kuramın günümüzde karşılaştığı, kuramın öznesi olan ‘kadın’ kategorisi ve onun özne konumlarının çoğulluğuyla ilgili bitmek bilmeyen uyumsuzluktan kaynaklanan kimlik krizine dikkat çekmeyi ve bu durumu yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Sorunu feminist siyasete nominalist etki olarak ortaya koyan makale feminizmin kuramsal düzeyde fragmanlaşmasına siyasi düşünceler geleneği içinden bir çare aramakta ve bu itibarla Jean Jacques Rousseau’nun demokratik ve eşitlikçi felsefi mirasını yeniden ele almaktadır.

Rousseau aynı zamanda en belli başlı kadın düşmanı kabul edilir; ne var ki, toplumsal cinsiyet meseleleri hakkında yoğun olarak yazmış, iyi düzenlenmiş bir toplumun kurulmasının temel öznesi olarak kadınlara doğrudan seslenmiş ve kadınlar dolayısıyla bir ahlaki, cinsel ve siyasi dönüşüm üzerine zengin bir söylem üretmiştir.

Anahtar kelimeler: Feminizm, Kadın, Siyasi Düşünceler Geleneği, Jean-Jacques Rousseau, Genel İrade, Demokrasi.

Introduction

In the last decades the dispute over the contested character of the concept of woman has dominated feminist theories (Riley 1988; Butler 1990; Moi 1999; Dietz 2003)¹. We argue that the framework of the dispute has been drawn by ‘the nominalist effect’ in feminist politics, which aims to eliminate feminist essentialism. Nominalist effect in feminist politics seems to destabilize the unitary political subject of women’s liberation and emancipation movements, and questions any collective subjectivity such as ‘we’ qualifying all women or ‘we’ qualifying all feminists in order to deconstruct their abstract and universalist effects. For some feminist scholars, these destabilizations and questions are empowering for feminist politics which has been marginalized by the ‘totalizing perspectives within both the hegemonic culture of liberalism² and within certain version of Marxism³’. That is to say, postmodern critique on the universalist and foundationalist claims of both Marxism and liberalism goes hand in hand with feminist claim for the importance of the historically specific, contextual and partial character of judgments, experiences and truth claims (Nicholson, 1992:59).

Others, however, argue that feminist adoption of nominalism ‘has a deleterious effect of de-gendering’ feminist political analysis by asking some significant questions which reflect their suspicion about nominalist assumptions such as: ‘How can we ground a feminist politics that deconstructs the female subject?’ (Alcoff, 1988:419) and ‘If “woman” is just an empty category, then why am I afraid to walk alone at night?’ (Downs, 1993:414)⁴. In a similar vein Toril Moi criticizes certain reluctant feminist theories that avoid to speak for women because of the fear of essentialism about knowing what a woman is. She argues that various forms of contemporary feminisms lead to a kind of inability and powerlessness especially by not understanding women’s concerns. In such a context what is urgent for women is ‘a feminism committed to seeking justice

and equality for women' (Moi, 1999:9). While the dispute among feminists seems to reach an impasse, Linda Alcoff identifies the impasse as a kind of 'identity crisis' of feminist theories.

The identity crisis of feminist theories then can be clarified as follows: for feminist theories— nominalist or not— the most crucial concept is 'woman'⁵ and yet formulating a definite or stable explanation of woman is impossible because of the historical transformation and multiplicity of women's experience as well as of everlasting male supremacy dominating social and political life. More significantly the epistemological problem is delimiting feminist theories as well on the ground that theorizing in the name of women and speaking for women requires having genuine knowledge on women. However, the epistemological field has also been dominated by male supremacy. As is expressed by Alcoff,

Every source of knowledge about women has been contaminated with misogyny and sexism. No matter where we turn-to historical documents, philosophical constructions, social scientific statistics, introspection, or daily practices the mediation of female bodies into constructions of woman is dominated by misogynist discourse. For feminists, who must transcend this discourse, it appears we have nowhere to turn (1988:405-406).

As a matter of fact, the canons of the Western political thought have been significant source to turn for feminist politics, yet their feminist appropriation has never been an easy task given their predominantly anti-woman character. However, at a time when feminist theories are faced with identity crisis, comprehending the canons with a new perspective and underlining the empowering strands of the Western political thought tradition can be a relief for feminist theories. A recent argument has been developed by Linda Zerilli, who is also well aware of the exclusionary language of the canonical texts. She underlines that without regarding the political and philosophical differences amongst political philosophers, almost all of them consider women as the 'perennial outsider to public life,' as the 'foreigner' and the 'radical social other' against whom political philosophers centralize men as political figures and citizens (Zerilli, 1994:1).

Although women are outsider of the political thought tradition, Linda Zerilli offers four different ways of integrating feminist theory with political thought tradition:

- To expose the absence of women from, or their denigrated status in canonical discussions of politics,
- To integrate women into the very categories of political membership from which they had been originally excluded,

- To show that women cannot be so integrated because their exclusion is constitutive of those very categories,

- To draw the consequences of this impossible inclusion and reconstitute the categories of politics anew (Zerilli, 2006:106-107).

Here rather than embracing one of these assertive projects to integrate women into politics and find a remedy for the extreme fragmentation of feminist theories and politics, we try to reconsider political thought tradition and Jean-Jacques Rousseau's philosophy in terms of all these projects at once as to the absence of women, the possibility of inclusion of women, the constitutive difficulty of integrating women into political philosophical categories as well as thinking feminist politics anew in the lights of political thought tradition. This will be a modest task of finding a way to out from the feminist theoretical impasse and crisis.

Women's Exclusion from Politics: Feminist Critique on Political Thought Tradition

Feminist scholars of political theory have successfully underlined the patriarchal character of the Western political thought tradition. Male supremacy in the tradition has paved the way for the exclusion of women as political members, political actors and political thinkers. When women have a niche to reflect their thoughts and act politically for the betterment of the polities they live in, these reflections and actions remain invisible and unacknowledged thanks to the gender blind character of the tradition. In fact, feminist scholars detect a more severe failure in the tradition, an everlasting misogyny, which not only forbids women to enter into the public political sphere but also stigmatizes feminine political effect as the cause of political disorder (Okin 1979a; Elshtain 1981; Griffiths and Whitford 1988; Pateman 1989; Lloyd 1993; Zerilli 2006).

Among others, Susan Moller Okin in her pioneering book titled *Women in Western Political Thought* investigated the possibility of the political thought tradition to integrate women 'in its subject matter, on the same terms as men' (Okin, 1979a:274). She finds out that except for Plato's *Republic*, the canons discriminate against women by exaggerating women's biological difference (women's nature) which is arguably suitable for the apolitical private realm rather than political public sphere. In *Republic* the 'abolition of the private sphere of life, the control of

reproduction, and the socialization of child-rearing and all domestic function result in the male and female guardians being both similarly educated and similarly employed' (Okin, 1979a:274). Accordingly then Okin is well aware of the fact that in order to achieve a feminist reconstruction of the canons for having an egalitarian gender relations a 'radical restructuring of the family' is inevitable. And it is obvious that without the transformation of the socio-political order in general the restructuring of the family cannot occur. In a nutshell Okin underlines that the Western political thought tradition consists of the reflections of 'men, for men and about men' (Okin, 1979b: 394).

In her famous work titled *The Sexual Contract* Pateman argues that the most prevalent stories explaining modern political life are known as contract theories. Contract theories including Jean-Jacques Rousseau's reveal the establishment of 'a new civil society and a new form of political right; justify the 'binding authority of the state and law'; and more importantly provide a narrative of freedom (Pateman, 1988:1-2). What is more significant however is that something is missing in these freedom narratives for they hide the submission of women. In her argument the social contract provides men with freedom, a freedom including men's domination over women and their right to equal sexual access to women. In other words, social contract theories are essentially sexual contracts establishing modern form of patriarchy that guarantees men's freedom and equality, which is fraternal not universal (Pateman, 1988: 3-4).

Although most political philosophers are remarkable by their differentiating doses of misogyny, Jean-Jacques Rousseau is considered as one of the most expressive one in his anti-woman discourse, the arch-misogynist, particularly when it comes to women's political role in a well-ordered society. Referring to his ideas on politics and the arts, Carole Pateman reveals Rousseau's misogyny by citing his infamous words: 'never has a people perished from an excess of wine; all perish from the disorder of women' (Pateman, 1989:17). According to Pateman Jean-Jacques Rousseau is not the sole political philosopher to deem women 'as a permanently subversive force within the political order'. Rather the so-called disorder of women has ancient, mythological and religious origins. However, she adds, 'it is only in the modern world that 'the disorder of women' constitutes a general social and political problem' (Pateman, 1989:17). Accordingly then it has been one of the main tasks of feminist scholars to unearth and struggle against misogyny, which becomes pervasive in modern politics and political thought tradition.

While unearthing the misogynist discourse in the canons of the Western political thought tradition, feminist scholars do not disregard the value and importance of the canons. They still read the canons in order to articulate the egalitarian canonical vision with the vision of women on gender equality. In this framework, the legacy of Jean-Jacques Rousseau attracts ambiguous feminist reactions on the ground that Rousseau is both considered as a misogynist and democratic egalitarian political philosopher. Jean Bethke Elshtain emphasizes the importance of Rousseau for contemporary political thinking in general and feminist politics in particular by arguing ‘From Mary Wollstonecraft’s rejoinders in 1792 to contemporary attacks on Rousseau as a misogynist, his work has provoked feminist thinkers’ (Elshtain, 1992:37). As a rich and different political philosopher, it seems, she claims, to rethink Rousseau’s arguments ‘without fear of repeating oneself’ (Elshtain, 1992:37). Accordingly then by revisiting Rousseau through analyzing the contemporary scholarship on his canon dealing with themes of equality, well-ordered society, autonomy, and women and family, this article aims to revitalize both our democratic vision, which turns out to be a cliché for a well-ordered polity in a similar vein to the definition of Adam Przeworski as the ‘only game in town’ as well as the feminist vision, which is overwhelmingly fragmented to the extent that it lost its common subject, the woman.

Women’s Inclusion into Politics through Jean-Jacques Rousseau’s Thought

One of the most striking characteristics of the Western political thought tradition in terms of its patriarchal constitution is invisibility of women. Most of the canonical political philosophers do not theorize in terms of women’s presence and they ignore women’s contribution to the idea of a well-ordered polity and a good society. Most of the canonical texts do not hail to women for obviously they are not written for women (Okin, 1979b: 394). Multiple exclusions of women from the Western political thought tradition has led certain feminists to set feminism and Western political thought at odds with each other. It has been considered that if a woman is in the camp of feminism, she should have nothing to do with political thought (Elshtain, 1992). Despite their problematic qualities in terms of women’s question, which require serious re-interpretations and revisions, not all canonical texts are exclusionary. In this regard Rousseau’s writings constitute a significant exception for speaking directly to women, which became apparent in the popularity of

Rousseau among women's readers of his time. Many feminists share a common understanding about Rousseau by observing that his major works deal with general concerns of gender and sexual politics. Among others Lynda Lange brings a more challenging argument in interpreting Rousseau's work as follows: 'Rousseau addresses almost every social issue that contemporary feminism is concerned with....With regard to sexual equality, it is possible to turn Rousseau on his head, in manner of speaking' (Lange, 2002:24-25).

Some feminists on the other hand find it futile to identify 'pro-woman' connotations in Rousseau. For example, Penny Weis and Anne Harper in their article titled 'Rousseau's Political Defense of the Sex-rolled Family' argue that there are more significant tasks for feminist scholars than 'reconstructing the arguments of someone such as Rousseau—an eighteenth century, white, male, European writing in defense of enforced sexual differentiation' (Lange, 2002:42). And yet, Rousseau's works, especially *Julie* and *Book I of Emile* received passionate response from many eighteenth-century women readers. Underlining women's appeal to Rousseau can be tied to the fact that Rousseau recognizes and respects the value of feminine ideals such as domesticity and sensibility. In addition, at a time when marriages were arranged and adultery was common, many women shared the necessity for moral alteration passionately expressed in Rousseau's works. The feminist contestation over the role of women arises here: to what extent can the moral reform imagined by Rousseau lead to the empowerment of women?

In fact, one of the main reasons Rousseau is seen as the arch misogynist is his overemphasis on sexual differences, which is believed to pay the way for the subordination of women to men, maintenance of patriarchal family and strengthening of paternal supremacy. That is to say, Rousseau seems to present the patriarchal family as natural, inevitable and even desirable on the ground that his political vision for a well-ordered society composed of free and equal people is not extended to women. On the contrary, the political exclusion of women, their confinement into the private sphere and their submission to men are prerequisite for the establishment of what Rousseau envisions as just political community where the primary values of his political philosophy including liberty, virtue, and earthly felicity are animated. Okin further claims that according to the Rousseauian vision, women are not powerful in the private sphere because equality is in no sense extended to women without regarding their public or domestic qualities: because of his firm belief in the patriarchal family, Rousseau did not believe that

woman should be any more self-governing in her private life than in the public realm. A wife, he asserts, must “keep her person always under the absolute law of her husband,” and any power that she wields within the family is to be acquired by her manipulation of her husband to do what she wants-by her use, specifically, of her status as “arbiter of (his) pleasures” (Okin 1979b:410).

Women’s so-called public and private powerlessness in Rousseau’s political philosophy can also be tied to his argument on women’s periodical inactivity arising from their reproduction function. Rousseau also believed that husbands are obliged to control the conducts of their wives in order to guarantee their children’s legitimacy. Another significant point which is one of the central themes of Rousseau’s thought is about will. That is to say, Rousseau is considered as one of the main philosophers who opposes to the division of will as it is deployed in his argument on the concept of the general will. Accordingly, as Okin clarifies the reason why women as wives cannot have power in family by arguing ‘Authority in the family cannot be divided between the mother and the father, Rousseau argues, because in every division of opinion there must be a single will that decides’ (Okin, 1979b:411).

A significant Rousseau scholar Judith Shklar shares a similar argument by underlining the importance of paternal supremacy for Rousseau, though she states that Rousseau does not see any inequality in a perfect family. Shklar also argues that inequality arising from husbands’ paternal supremacy is not recognized, because Rousseau does not think that it creates any emotional miseries he detected in other sorts of inequalities. In this sense, only real form of inequality appears in the domestic sphere when servants and workers are hired. Otherwise, Rousseau believes the mother and the father is equal: in fact, the mother is the dominating power in family. To be more precise, Shklar observes that for Rousseau the family is the only social community that ‘is not subject to the evils of inequality’ (1966:43).

For Jean Bethke Elshtain, Rousseau’s political philosophy in no sense makes or pictures women powerless. On the contrary, women and men have power in different forms and scopes. The education of Emile and Sophie as the ideal type of man and woman respectively draws ‘strong markers of sex differences.’ The strong markers of sexual differences however are not meant to keeping women in their traditional place, as certain feminist scholars argue, but rather to maintain an order of sexual interdependence based upon sexual differentiation. Here, Elshtain also acknowledges that only men have an access to the legitimate or formal authority in a public sense. Women’s power and authority on the other hand is informal and cultural (Elshtain, 1992).

As a matter of fact, feminist fear of `Manichean sexual division` of the public and the private spheres of life stemming from ancient understanding of Aristotelian politics seems to be perpetuated by Jean Jacques Rousseau's politics which targets a moral reform for transforming social order and political power. Within the Aristotelian political paradigm arising from the *polis* is based upon certain dichotomies of personalities and moralities sustaining gender relationships. In this regard, public political persons are responsible and rational men enjoying full citizenship of the *polis* life as well as having separate private personalities. Private, in other words, non-political personalities are considered to have lesser rationalities (Elshtain, 1992:456). Furthermore according to Aristotelian understanding, those who do not participate into the life of polis, that is the political life of the polis, are considered as idiot, which is a term Elshtain contends is extended to the women too because in the Aristotelian schema all women are `exclusively private people` (Elshtain, 1992:455).

Feminist scholars emphasize that the Aristotelian typologies on the public and the private in different forms and discourses still affect political theories and practices. Elshtain more precisely underlines the details of the Aristotelian power-politics paradigm as it gains a different modern form, while keeping its connection of politics and morality. She states that the public sphere connotes both to politics and (im)morality or rather a different kind of public morality and public good. That is to say, the standards of the moral conduct are completely different in the public and the private. For this reason, `a bad man can be a good politician` as well as a man can both be a good citizen and a good private person. On the other hand, `a good` woman makes a `bad` citizen.` Women have always been judged in terms of the standards of the private morality. If they are good citizen or good public personalities this means they are not good women in private. The paradox is that if women cannot be good in the private, they have no chance to be good in the public. Accordingly then, the private is moral, non-political sphere and in a sense feminine sphere. The private contains feelings and moral sentiments and is out of the public standard of judgments and rationalities. Women are considered to be `superior` in the private only because they are mired the vices of the public. That is to say, their very inferiority in the public guarantees their private superiority (Elshtain, 1992:460-461).

This line of thinking is directly connected to the citizenship status of women. Given the gender inequality and exclusion of women from the public in most of the canonical texts and political typologies stemming from the canons, feminist scholars show the way the so-called

neutral political category of citizen is nothing but the universalization of the interests of men. Making good judgments, political rights and public responsibilities that construct simultaneously both the citizen and the man overtly discriminate against women. Lori Marso further states that ‘Even when women are allowed the rights and responsibilities of citizenship formerly reserved for men, underlying sexual politics degrade what has been labeled as the feminine. Reason is upheld as male, objective, and universal; passion is pejoratively described as female, particular, and tending toward perspective’ (Marso, 1998:437).

How to construe Rousseau’s political moral reform given the predominant picture of the political thought tradition informing gender relations as well as creating bifurcated public and private spheres? It is obvious that Rousseau advocates differentiating sex roles for women and men. According to feminist scholars Weis and Harper, Rousseau’s understanding on men and women places at the center of his politics. In Rousseau’s political philosophy ‘the private and public affect each other in numerous and central ways—that women, children, sexuality, families etc. matter to politics as much as do the actions of men in the assembly’ (Weis and Harper, 2002:45-46). Apparently there is a methodological affinity in understanding the political power relations and organizations of society. This line of thought is very similar to the arguments of feminists who criticize the separation of the public and the private. When spreading the motto ‘personal is political’ feminists are well aware of the fact that the personal, intimate and thus the private has political connotations and public consequences. Weis and Harper further claim in interpreting Rousseau that given the significance of the private for public, ‘Rousseau to a great extent construct the private with an eye to its political repercussions. The private becomes the parent and the servant of the public: sex roles serve political ends and teach us lessons that give birth to certain desirable social possibilities’ (Weis and Harper, 2002: 45-46). Then what are the political ends and desirable social possibilities in terms of Rousseau’s political philosophy?

Looking anew, Reconstituting the categories of politics anew

It is usually argued that Jean Jacques Rousseau as an Enlightenment philosopher had great influence on the French Revolution as well as his arguments had obvious connotations for republican and democratic politics (Miller, 1984:1)⁶. Some scholars however criticize Rousseau for being the advocator of totalitarianism and political tyranny. As is widely known Rousseau presents the story of humanity starting with liberty and equality but ended up by civilized

enslavement and inequality. The works of Rousseau are meant to reconcile the gap between the human soul and the human society by both educating democratic citizens⁷ and defining the establishment of a well-ordered society through a social contract. In doing so, Rousseau links particular will of a person to the general will of all so that all members of the society `submit to a law` they have given to themselves (Bloom, 1978). According to Rousseau perfect politics requires a `union of will and understanding` (Riley, 1991:56). The concept of general will is one of the most misunderstood concepts of Rousseau for it is believed it paved the way for the totalitarianism, ironically perhaps deeming Rousseau as `totalitarian democrat`. Kateb argues that the attacks on Rousseau as totalitarian can be tied to the scholar Talmon⁸ however, much earlier than him, one of the most significant readings of Rousseau in a critical manner comes from Benjamin Constant defining Rousseau as `the friend of despotism` (Kateb, 1961:519).

Here a close scrutiny of Constant's arguments is crucial in understanding main political philosophy of Rousseau. Constant criticizes Rousseau for being despotic on the ground that Rousseau idealizes what Constant defines as the freedom of Ancients. Rousseau's arguments on a well-ordered society established through social contract would lead to political tyranny if they are appropriated by moderns (Brint, 1985:324). For Constant, appropriating ancient freedoms in the modern times is politically paralyzing because Ancients sacrificed their private interdependence which was a minor sacrifice for gaining more freedoms in terms of public freedoms. On the other hand, if moderns follow Rousseau's arguments this means they would lose their `individual liberties` and as a result they would be suppressed by political tyranny. Given that all forms of political tyrannies are based upon the arbitrary use of political power, and in modern times this arbitrariness is tied to the unlimited power and sovereignty, Rousseau's concept of general will as well as his admiration for the `austere republicans of antiquity` unleashes tyrannical political claims that require sacrificing all fundamental/individual freedoms in modern times (Brint, 1985:327).

Apparently not only Rousseau scholars but the very arguments of Rousseau seem to bring into being contradictory results particularly at a time when modern times witnessing modernity's radical ramifications. We argue that although most of the scholarship on Jean Jacques Rousseau starts from the premise that Rousseau is characterized by his contradictions, it is crucial to underline the rich political discourse he has produced for modern politics. As a matter of fact, Benjamin Barber clarifies differentiating interpretations of Rousseau as follows: His arguments

for democracy have been labeled totalitarian, his love of solitude has been given the name misanthropy, his educational schemes have been branded manipulative and authoritarian, his condemnation of urban society has been construed as the revenge of the social misfit, and his radical individualism has been understood as rationalized paranoia (Barber, 1978:79).

Underlying the contradictions and paradoxes of Rousseau that result in various interpretations is in fact the very human condition in modernity. Then seemingly paradoxical arguments of Rousseau must be contextualized in terms of modern politics and rearticulated in a dialectical way. In this sense, the concept of general will can be interpreted in terms of not losing individual freedoms but receiving common good. As quoted by Kateb, Rousseau states '...individual interest always tends to privilege, while the common interest always tends to equality.' In addition to the claim for equality of all, the general will 'wills justice' for all (Kateb, 1961:527). This has nothing to do with losing modern individual freedoms. This can be supported by Rousseau's admiration for public festival as opposed to the theatre, where the former is considered in line with public political participation without losing one's own individuality. Another Rousseau scholar Brint elsewhere argues that Rousseau supports public festivals instead of theatre on the ground that just as in political participation having part in public festivals in Rousseau's account make citizen represent only themselves, fill only their own roles and speak only in their own names. As quoted by Brint in public festivals 'everyone lives in the greatest familiarity; everyone is equal and no one forgets himself' By way such participations to public events, which underline the importance of active political participation, citizen bear in mind 'their commitments to social harmony' (Brint, 1988:630). For Benjamin Barber as well the concept of the general will may best be comprehended as a 'device which, embodying the principle of rational disinterestedness rediscovers...natural powers of compassion.' Accordingly social contract provides conditions under which 'self-interested beings can act disinterestedly and thus virtuously in a fashion that curbs their private interests without compromising their natural self-love(amour de soi)' (Barber, 1978:79). Appreciation of virtue as well as his inclinations for human goodness makes Rousseau a distinct political philosopher amongst the Enlightenment figures. This line of argument is supported by William Gairdner as well: Romantic thinking of the type represented by Rousseau produced a tightly linked chain of ideas: from glorification of the child and natural goodness, to glorification of the common people, to glorification of democracy as the collective self-expression of goodness. That is why we may say that modern

democracy and its progressivism rest in important respects on the Romantic spirit, which, in politics at least, has become a modern secular expression of the ancient millenarian impulse to produce the Kingdom of Heaven on earth (Gairdner, 1999:88).

Rousseau's political imagination then combines reason with sentiment, public with private and individual freedom with public justice and equality. Rather than leading to totalitarianism and subjugating political tyrannies and elimination of modern individual freedoms, he opens a way for realization of a unity of equal people without giving up individual difference and autonomy. Rousseau's perspective when comprehended in every respect, does not lead to the abolition and absorbing of the 'particular' by the 'universal'; his well-ordered society does not imply the suppression of difference in order to actualize a tyrannical form of equality. Scholars who are nurtured by the fear of totalitarianism detect tyrannical and despotic connotations in every form of quest for social unity and universalism. In this sense, Rousseau's ideal of general will, his defense of republican and democratic commonalty, and his demand for social harmony are all considered as the reflection of his claim for unity/identity and as threats to plurality, diversity and tolerance. Kevin Inston in this respect reminds the question posed by Anthony Arblaster who supports Rousseau's understanding of unity expressed in the concept of general will as follows: ...these critics do not always ask themselves whether any society may not need a degree of unity in order to be a society at all, or how much diversity even a liberal society can tolerate without falling apart? And Inston rightly argues that in a condition of 'unbridled plurality, where particular wills pursue their interests without reference to the universal, does not engender diversity and difference but actually jeopardizes them, since in the absence of any collective will, there is nothing to stop one particular group from trying to acquire political dominance at the expense of all others' (Inston, 2009:556).

Accordingly then, Rousseau's critique on the interest-based particular wills can be extended to the divergent and proliferating arguments on the impossibility of defining a common subjectivity for women in feminist politics. Rousseau's general will can be interpreted as a way of producing a collective will in feminist politics for creating a unified political action to eliminate equality and justice problems of women. This does not monopolize each and every woman's unique and authentic self into an imperialistic universalism. This only claims a collective will for all women.

Conclusion

Given this framework that re-evaluated differentiating interpretations of Jean Jacques Rousseau's political philosophy, feminist scholars who detect an identity crisis of feminist politics and feminist theory because of the nominalist effect which challenges the unity and universality of the concept of 'woman' as the privileged, foundational and essentialist subject of feminist politics may turn to Jean-Jacques Rousseau as a peculiar political philosopher who deeply felt the contradictory and challenging life, desire and interests of modern people and queried an egalitarian and autonomous way to live in public and private. It is obvious that Rousseau has constructed a moral and political reform by reforming the private sphere that includes the transformation of the gender roles and familial relations as well as the configuration of the home domain. Rousseau's arguments on women are usually articulated on their obvious textual meaning and value. However, they require to be contextualized and be read symptomatically by keeping in mind that he is a philosopher of equality and freedom, aiming obey the rules, which are made by himself. There is a way to enlarge this equality and freedom discourse both men and women.

Although Rousseau advocates a strict sexual division of labor, he is not a biological reductionist in the sense that women are not entitled to inferiority because they are biologically inferior when compared with men. As opposed to certain feminist arguments that connect women's subordination by stating that 'biology is destiny', for Rousseau biological sex is not destiny. The natural differences between men and women are neither inevitable nor immutable in terms of physical strength, mental powers, reproduction capabilities, and interests and dispositions (Weis, 1987:93). That is to say, for Rousseau it is possible to transform human beings and their gendered roles with proper political education in line with the requirement of a good, egalitarian and democratic society. In addition, education should not only target mental capacities and rationalities; rather, as Fermon underlines through proper 'education of the senses and of sentiment,' human beings, who would act quite egoistically under the effect of amour propre⁹, are able to 'rule themselves in democracy and equality' (Fermon, 1994: 431).

Rousseau's political philosophy centralizes women in order to create a new society and a new soul for human beings who desire to live in a well-ordered society as free and equal fellows. Recognizing the value of women's contribution and power in the establishment of the good society opens a way for us to revisit Rousseau's political philosophy to integrate women into the

ideal of democratic and egalitarian society. We share Lori Marso's argument in interpreting Rousseau's male characters who, are 'taught to embody exaggerated traits of masculinity' such as neutrality, rationality and detachment. Men in this sense appear as to comprehend exclusively the concerns of the general will. On the other hand, female characters are taught to understand 'competing claims on the general good' (Marso, 1998:438). This leads us to a very significant conclusion that in the political philosophy of Jean Jacques Rousseau there is a strand to underline women's ability to create, animate and live into a pluralist society. Finding this strand in revisiting Rousseau is not an easy task. At least it requires three basic contextualizing. First is a historical contextualization, which makes his obvious anti-women discourse understandable in the context of local politics, class and power issues. Second, a philosophical contextualization, which comparatively analysis women's political exclusion within the whole Western political philosophy canons, is required. And finally, a contemporary feminist political contextualization is required in order to find a political path to progress when appears an impasse. As a result, we argue that Rousseau's politics despite all its seemingly misogynist character is worth revisiting for finding a unity of women's politics without giving up singularity of each and every woman.

END NOTES

*Assistant Prof., Abant İzzet Baysal University, Department of Public Administration, Bolu, Turkey.

**Assoc. Prof., Abant İzzet Baysal University, Department of Public Administration, Bolu, Turkey.

¹ Among others Toril Moi, one of the most significant scholars concerning the dispute over the concept of woman, argues in her book *What is a Woman? And Other Essays* that in order to escape the so-called essentialism of the category of woman, "claiming that one only use it 'strategically,' or that one really thinks of it as an 'umbrella term', or that one really ought only to speak of various *kinds* of women, or that one always mentally must add quotation marks to the word in order to place it under deconstructive erasure are misguided because they are unnecessary." (1999: 8). For her opinion, Simon de Beauvoir still makes the most viable statement on being a woman as follows: 'Surely woman is, like man, a human being, but such a declaration is abstract. The fact is that every concrete human being is always in a specific situation.' (cited by Moi p. 8)

² For a strong criticism of liberal democracy from a feminist perspective as well as the merits of it for not giving it up completely please see Anne Phillips (1991) *Engendering Democracy*, "Democracy and Difference: Some Problems for Feminist Theory" and (1992) "Must Feminists Give up on Liberal Democracy?"

³ For a pioneer and classic essay on feminist critique of Marxism please see Heidi I. Hartmann (1979) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class*, 3(2), pp. 1-33

⁴ Iris Marion Young(1997) finds what we call as nominalist effect as paralyzing by stating 'Do these argument imply that it makes no sense and is morally wrong ever to talk about women as a group, or in fact to talk about social groups at all?p.16 *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press.

⁵ Here it is necessary to cite Sarah Herbold's elucidation as follows: 'Whatever they may signify (and this is precisely the question: whether, how and to whom they signify anything), the terms woman and the feminine figure prominently in contemporary Anglo-American and French poststructuralist theories of culture and literature. This concern with woman and the feminine is implicitly linked to ideas of change and liberation: to a desire to be freed from traditional gender roles and representations in the case of feminist thinkers, and from traditional forms of thought, experience, and expression in the case of poststructuralist and psychoanalytic theorists. For better and/or for worse, woman and the feminine are being associated with the current sense of cultural crisis and innovation that has been dubbed postmodernity.' (1995: 83)

⁶ Joshua Cohen perfectly summarizes Jean-Jacques Rousseau's political thinking on three points: formulating a 'well-ordered' society in order to endorse its member's autonomy; emphasizing the central role of institutions in the making (education) of citizens; and implicating egalitarian democracies as the most suitable order for the principle of autonomy and making of good citizens (1986: 275)

⁷ Allan Bloom successfully analysis the making of a democratic man through a cogent reading of *Emile* without regarding gender issue. He agrees with Kant about the merit of *Emile* as a political text which reconciles 'nature with history, man's selfish nature with the demands of civil society, hence, inclination with duty.(1978:135)

⁸⁸ For a detailed and critical analysis on Talmon's assumptions on Rousseau and totalitarianism, which are informed by Talmon's worldview of his own time, please see Jose Brunner (1991) "From Rousseau to

Totalitarian Democracy: The French Revolution in J. L. Talmon's Historiography" *History and Memory*, 3(1) pp.60-85. As stated Talmon underlines that he is writing at a time when an `empirical and liberal democracy` is confronted with a `totalitarian Messianic democracy.` (1991: 60)

⁹ Rousseau makes a distinction between amour propre which connotes to the self-love arises from external factors depending on the opinion of other human beings, that arises from human sociality and civilization that leads human being to compare themselves with others. A healthy self-love is deemed as amour de soi.

BIBLIOGRAPHY

ALCOFF, L. (1988), "Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs* 13(3), pp. 405-436.

BARBER, B. (1978), "Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination", *Daedalus*, 107(3), pp.79-92.

BLOOM, A. (1978), "The Education of Democratic Man: Emile", *Daedalus* 107(3), pp.135-153.

BRINT, M. E. (1985), "Jean-Jacques Rousseau and Benjamin Constant: A Dialogue on Freedom and Tyranny" *The Review of Politics*, 47(3), pp. 323-246.

BRINT, M. E. (1988), "Echoes of Narcisse", *Political Theory*, 16(4), pp.617-635.

BRUNNER, J. (1991) "From Rousseau to Totalitarian Democracy: The French Revolution in J. L. Talmon's Historiography" *History and Memory*, 3(1) pp.60-85.

BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble*, New York and London, Routledge.

CASSIER, E. (1967), *The Question of Jean Jacques Rousseau*, Bloomington and London: Indiana University Press.

COHEN, J. (1986), "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy", *Philosophy and Public Affairs*, 15(3), pp.275-297.

DIETZ, M.G. (2003), "Current Controversies in Feminist Theory" *Annual Reviews in Political Science*, 6, pp.399-431.

DOWNS, L. L. (1993), "If "Woman" is just an Empty Category, then Why am I Afraid to Walk Alone at Night? Identity Politics Meets the Postmodern Subject", *Comparative Studies in Society and History*, 35(2), pp.414-437.

ELSHTAIN, J. B. (1981), *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.

ELSHTAIN, J.B. (1992), *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, Pennsylvania: Penn State University Press.

FERMON, N. (1994), "Domesticating Women, Civilizing Men: Rousseau's Political Program" *The Sociological Quarterly*, 35(3), pp. 431-442.

GAIRDNER, W. (1999), "Jean-Jacques Rousseau and the Romantic Roots of Modern Democracy", *Humanitas*, 12(1), pp.77-88.

GRIFFITHS, M. and WHITFORD M. (eds) (1988), *Feminist Perspectives in Philosophy*, Indiana University Press.

HARTMANN, H. I. (1979), "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", *Capital and Class*, 3(2), pp. 1-33.

HERBOLD, S. (1995), "Well-placed Reflections: (Post)modern Woman as Symptom of (Post)modern Man", *Signs* 21(1), pp.83-115.

INSTON, K. (2009), "Jean Jacques Rousseau, Ernesto Laclau and the Somewhat Particular Universal", *Philosophy and Social Criticism*, 35(5), pp.555-587.

JONES, J. M. (1994), "Repackaging Rousseau: Femininity and Fashion in Old Regime France" *French Historical Studies*, 18(4), pp.939-967.

KATEB, G. (1961), "Aspects of Rousseau's Political Thought", *Political Science Quarterly*, 76(4), pp.519-543.

LANGE, L. (ed.) (2002), *Feminist Interpretations of Jean Jacques Rousseau*, Pennsylvania State University Press.

LLOYD, G. (1993), *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, New York and London: Routledge.

MARSO, L. J. (1998), "The Stories of Citizens: Rousseau, Montesquieu and de Stael Challenge Enlightenment Reason" *Polity*, 30(3), pp. 435-463.

MILLER, J. (1984), *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven: Yale University Press.

MOI, T. (1999), *What is a Woman?*, Oxford: Oxford University Press.

NICHOLSON, L. (1992), "Feminism and the Politics of Postmodernism", *boundary 2*, 19(2), pp. 53-69.

OKIN, S.M. (1979a) *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.

OKIN, S. M. (1979b), "Rousseau's Natural Woman" *The Journal of Politics*, 41(2), pp. 393-416.

OKIN, S.M. (1987), "Justice and Gender", *Philosophy and Public Affairs*, 16(1), pp42-72.

PATEMAN, C. (1988), *The Sexual Contract*, California: Stanford University Press.

PATEMAN, C. (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford, California: Stanford University Press.

PHILLIPS, A. (1991), *Engendering Democracy*, "Democracy and Difference: Some Problems for Feminist Theory", Penn State University Press.

PHILLIPS, A. (1992) "Must Feminists Give up on Liberal Democracy?" *Political Studies*, 40(1), pp. 68-82.

-
- POPIEL, J. J. (2008), *Rousseau's Daughters: Domesticity, Education, and Autonomy in Modern France*, University of New Hampshire Press.
- REISERT, R. J. (2003), *Jean-Jacques Rousseau: A friend of Virtue*, Cornell University Press: Ithaca, New York.
- RILEY, D. (1988), "Am I that name?" *Feminism and the Category of "Women" in History*, London: Macmillan.
- RILEY, P. (1991), "Rousseau's General Will: Freedom of a Particular Kind", *Political Studies*, 39, pp.55-74.
- RILEY, P. (ed.) (2001), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSENBLATT, H. (2002), "On the "Misogyny" of Jean Jacques Rousseau: The Letter to d'Alembert in Historical Context" *French Historical Studies*, 25(1), pp.91-114.
- ROUSSEAU, J.J. (1990), *The First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Languages*, New York: Harper and Row Publishers.
- ROUSSEAU, J. J. (1979), *The Reveries of the Solitary Walker*, New York: Harper and Row Publishers.
- ROUSSEAU, J.J. (1928), *Confessions of Rousseau*, Boni Books, USA.
- ROUSSEAU, J.J. (2003), *On the Social Contract*, New York: Dover Publications.
- SCHWARTZ, J. (1984), *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago: The Chicago University Press.
- SHKLAR, J. (1978), "Jean-Jacques Rousseau and Equality" *Daedalus*, 107 (3), pp. 13-25.
- SHKLAR, J. (1966), "Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold", *Political Science Quarterly* 81(1), pp.25-51.
- THOMAS, P. (1991), "Jean-Jacques Rousseau, Sexist?" *Feminist Studies*, 17(2), pp.195-217.
- WEIS, P. and HARPER, A. (2002), "Rousseau's Political Defense of the Sex-roled Family" in L. Lange (ed), *Feminist Interpretations of Jean Jacques Rousseau*, Pennsylvania State University Press.
- WEIS, P. (1987), "Rousseau, Anti-Feminism and Women's Nature", *Political Theory*, 15(1), 81-98.
- YOUNG, I. M. (1997), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton: Princeton University Press.
- ZERILLI, L. (2006), "Feminist Theory and the Canon of Political Thought " in *The Oxford Handbook of Political Theory* ed. John S. Dryzek.
- ZERILLI, L. (1994), *Signifying Woman: Culture and Chaos in Rousseau, Burke and Mill*, Cornell University Press.

KÜRESELLEŞME, NEOLİBERALİZM VE DEMOKRASİ**Faruk ATAAY* & Ceren KALFA******ÖZET**

Küreselleşme sürecinde demokratikleşme açısından paradoksal gelişmeler ortaya çıkmaktadır. Bir yandan siyasal iktidarın serbest seçimlerle belirlendiği liberal demokratik rejim genel kabul gören alternatifsiz bir siyasal model olarak her geçen gün daha da yaygınlaşırken, diğer yandan yurttaşlık hakları, çoğulculuk ve katılımcılık gibi demokratik ilkeler açısından önemli kısıtlılıklar gündeme getirmektedir. Demokrasinin küreselleşmesi sürecinde, daha çok demokrasinin formel-biçimsel boyutları üzerinde durulduğu ve demokrasinin çok partili yaşamın varlığı ve iktidarın seçimlerle belirlenmesi temelinde tanımlandığı görülmektedir. Ancak, eşitlik, özgürlük, çoğulculuk ve katılımcılık gibi demokratik değerler açısından pek parlak bir tablo ortaya çıkmamaktadır. Bu gelişmeler, neoliberal küreselleşme sürecinde demokrasiye ilişkin bu eğilimlerin geçici bir durum olmadığını ve yerleşikleştiğini ortaya koymakta, “neoliberal demokrasi modeli” olarak adlandırılabilir bir demokrasi anlayışının tanımlanabileceğini ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada, neoliberal demokrasi modelinin temel özellikleri incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Küreselleşme, Azgelişmişlik, Demokrasi, İnsan Hakları, Sosyal Haklar.

GLOBALISATION, NEOLIBERALISM AND DEMOCRACY**ABSTRACT**

The process of globalisation has introduced paradoxical improvements in terms of democratization. On the one hand, the liberal democratic system in which the political power is elected by free elections has been accepted as a global political model with no alternative, and its practice has become increasingly widespread. On the other hand, severe restrictions have emerged on the global scene in terms of democratic principles like civil rights, pluralism and political participation. Democracy is globalised; however, this globalisation of democracy is mostly the globalisation of formal dimensions of democracy. Namely, this global democracy is henceforth redefined based on the existence of a plural party system and free elections. Yet this redefinition has excluded the essential elements of democracy, including freedom, pluralism and political participation. Consequently, the on-going progress in the

concept of democracy demonstrates that we can identify ‘neo-liberal democracy’ as a new model of democracy. Thus, this study aims to analyse the basic characteristics of this neo-liberal democracy.

Keywords: Globalisation, Democracy, Under-development, Human Rights, Social Rights.

Giriş

Günümüzde küreselleşme ile demokrasinin neredeyse özdeşleştirildiği bir atmosferde yaşıyoruz. Öyle ki, günümüzde, küreselleşme sürecinin, otoriter yönetimlerin yıkılıp demokrasinin kurulması doğrultusunda güçlü etkilere sahip olduğu görüşü geniş kabul görmektedir. Oysa, küreselleşme sürecinin başlangıcı sayılan 1973 dünya ekonomik bunalımını izleyen on yıl, dünyanın geniş bir bölümünü oluşturan azgelişmiş ülkelerde, demokrasilerin yıkılıp otoriter rejimlerin kuruluşuna sahne olmuştur. Gerçekten de, Huntington’un da belirttiği gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde uygulanan Keynesçi politikaların sağladığı hızlı ekonomik gelişme ve refah politikaları demokratikleşme yönünde olumlu bir katkı yaparken, 1973 krizi sonrası uygulanan neoliberal politikalar tam tersine olumsuz etkiler yaratarak pek çok ülkede demokratik rejimlerin yerlerini otoriter rejimlere bırakmalarına yol açmıştı (Huntington, 1996: 62). Demokratik rejimlerin tekrar yayılmaya başlaması ise 1990’larla birlikte oldu. Gerçekten de, iktidarın demokratik seçimlerle belirlendiği ülkelerin sayısı 1974’te 36 iken, bu sayı 1995’te 117’ye, 2000’de de 193’e ulaştı (Porta, 2005: 668). Ancak, bu kez de, demokratik standartların düşüklüğü önemli bir tartışma başlığı haline geldi ve demokrasi yayılırken içinin boşaldığı eleştirileri dile getirilmeye başlandı. Gerçekten de, demokratikleşme sürecine damgasını vuran eğilimin, demokrasiyi iktidarın seçimle belirlenmesi ilkesine indirgediği; yurttaşlık hakları, çoğulculuk ve katılımcılık gibi demokratik ilkelerin ise büyük ölçüde göz ardı edildiği gözlenmektedir (Keyman, 2007).

Bu çalışmada, küreselleşme sürecinde demokratikleşmenin paradoksal bir gelişim izlemesi olgusu tartışılacaktır. Özellikle 1990’lardan itibaren pek çok azgelişmiş ülkede demokrasiye geçilir ve böylece dünya üzerindeki ülkelerin çoğunluğunda seçilmiş iktidarlara dayalı yönetimler kurulurken, demokratik değerler açısından arzulanan sonuçlara yeterince ulaşılamaması durumu, üzerinde derinleşilmesi gereken bir sorundur.

Küreselleşme sürecinde ortaya çıkan demokratikleşme adımlarının eleştirel bir perspektifle ele alınacağı bu çalışmada, küreselleşme sürecinde gündeme gelen neoliberal demokrasi modeli incelenecektir. Bu amaç doğrultusunda, çalışmanın ilk bölümünde kısaca

küreselleşme sürecinde egemen olan ekonomik model ve bu modelin siyasal rejime ilişkin etkileri üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde, küreselleşme sürecinde uluslararası kuruluşların ulus devletler karşısında güçlenmesinin demokratikleşmeye etkileri tartışılacaktır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, ulus devletler ölçeğinde geçerli olan neoliberal demokrasi modeli üzerine bazı genel belirlemeler yapılmaya çalışılacaktır.

Neoliberal Demokrasi Modelinin Ekonomi-Politiği

Bilindiği üzere, küreselleşme süreci, 1973 dünya ekonomik krizi karşısında geliştirilen çözümlere dayanmaktadır. Ancak, bu sürecin demokratikleşmeyi desteklediğini söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Gerçekten de, bu dönemde, küreselleşmeci neoliberal politikalar özellikle azgelişmiş ülkelerde otoriter yönetimlerle özdeşleşmiş, bu dönem için, monetarizm ve militarizmin birlikteliğini vurgulayan değerlendirmeler ağırlık kazanmıştır (Boron, 1985; Huntington, 1996; Gülaip, 1993: 97-108; Yalman, 1985).

Küreselleşme olarak adlandırılan sürecin temelinde, asıl olarak, dünya ekonomisinin krizine çözüm olarak ortaya çıkan politikalar yatıyordu. Bu politikaları birkaç ana başlık altında incelemek gerekirse, ilk olarak, gelişmiş ülkelerde yaşanan aşırı birikim ve azalan kâr oranları sorunlarına çare olarak düşünülen politikalar üzerinde durmak yerinde olacaktır. Gerçekten de, dünya genelinde korumacı politikalara son vererek, serbest ticarete dayalı yeni bir ekonomik modeli ilk olarak gündeme getiren Batı dünyası olmuştu. 1960'ların sonlarında başlayan ve 1973'te zirveye çıkan bir süreçte, ekonomik krizi derinleşen Batı dünyasının, küreselleşme sürecini başlatırken, temel amacı, azalan kâr oranları sorununa çare bulmaktı. Bu doğrultuda başvurulmuş en önemli politikalardan biri, yeniden bölüştürme programlarının daraltılması, sosyal harcamaların kısılması ve vergi oranlarının düşürülmesi oldu (Wallerstein, 2005: 152-155). Gerçekten de, uygulanan politikaların sonucunda, 1980'lerin başlarından itibaren kâr oranları önemli ölçüde artışa geçti. Ancak, küreselleşme sürecinin en önemli özelliği kâr oranlarındaki artışla ekonomik büyüme, üretkenlik artışı ve tüketim arasındaki bağlantının kopuşuydu. Küreselleşme süreciyle birlikte artan kâr oranları ekonomik büyümeye, yeni yatırımlara ve istihdama yol açmıyordu. İzlenen daraltıcı para ve maliye politikaları sonucunda talep daha az artarken, üretime dönük yatırım cazibesini yitiriyor, yatırımcılar açısından finansal spekülasyon daha cazip hale geliyor, kârlar finans piyasalarına aktarılıyordu. Bu durum, ekonomik büyümenin istikrarsızlaşmasına ve büyüme oranlarının düşmesine yol açarken, tam istihdam ve kitlesel tüketim hedefleri gündemden kalkıyor, dünya genelinde üretimin giderek daha büyük bölümü orta ve üst sınıfları hedeflemeye başlıyordu (Went, 2001: 135-140).

Küreselleşme sürecinin az gelişmiş ülkeler açısından en önemli sonuçlarından biri ise, liberalizasyonun dış ticaret açıklarını iyice arttırması oldu. Dış ticaret açıklarını karşılamak için daha fazla dış borç arayışına giren bu ülkeler kısa vadeli sermaye hareketlerine açılmaktan başka yol bulamıyor; bu da, bir yandan ekonominin finansallaşmasına ve spekülative finansal akımların belirleyicilik kazanmasına yol açan, bir yandan da istikrarsızlığı arttıran bir başka önemli gelişme oluyordu. Ekonominin finansallaşması ve kırılganlık kazanması, bir yandan derin finansal krizlere zemin hazırlarken, bir yandan da borç sarmalı içinde yeni kredi olanakları sağlamaya ve yabancı sermayeyi çekmeye çalışan az gelişmiş ülkelerin gündemine yapısal uyum reformlarını sokuyordu. Dış kaynak arayışındaki ülkeler açısından yabancı sermayeyi cezbedebilecek koşulların sağlanması ve rekabet gücünün arttırılması büyük önem kazanıyor, bu doğrultuda rekabet gücünü arttırmaya yönelik anti-sosyal politikalar gündeme getiriliyordu. Bu çerçevede, işgücü maliyetlerinin düşürülmesi için emek piyasalarının esnekliğinin arttırılması ve sosyal harcamaların düşürülmesi sağlanıyor, bu da alt sınıflar açısından çalışma koşullarının kötüleşmesine ve yaşam standartlarının düşmesine yol açıyordu (Chossudovsky, 1999; Went, 2001).

Bütün bu politikaların sosyal hakların geriletilmesinden başka bir sonucu olamayacağı açıktı. Dolayısıyla, az gelişmiş ülkeler küreselleşmeye uyum sağlama çabası doğrultusunda demokratik hak ve özgürlükleri kısıtlayan bir otoriterleşme sürecinden geçtiler. Küreselleşmenin rekabetçi ortamına uyumun işgücü maliyetlerinin kısılmasından geçmesi, eşitsizlikleri ve çatışmaları arttırırken, az gelişmiş ülkelerin demokratikleşme süreçleri açısından son derece olumsuz bir atmosfer yarattı. Ekonomik ve sosyal politikaların belirlenmesinde teknokrasi eğilimi iyice ağırlık kazandı. Nitekim, pek çok ülkede sivil yönetimler ekonomik krizin aşılmasını ve ekonomik yeniden yapılanmayı başaramadı. Bunun sonucunda toplumsal ve siyasal kriz şiddetlendi ve bu uzayan kriz süreçleri otoriter yönetimleri davet etti (Boron, 1985; Güllalp, 1993: 97-108; Yalman, 1985).

1980'lerin başlarına gelindiğinde, çoğu az gelişmiş ülkede, askeri yönetimler hüküm sürüyordu. Bu rejimler başlangıçta uluslararası kamuoyunun hoşgörüsünden yararlanır ve antidemokratik uygulamalarına pek fazla ses çıkartılmazken, ABD, Avrupa Birliği ve SSCB 1980'lerin başlarından itibaren demokratikleşmeyi teşvik etmeye ve insan haklarına saygıyı vurgulamaya başladılar (Huntington, 1996). Nitekim, uluslararası kamuoyundaki havanın değişmesi, askeri yönetimleri, kontrollü bir demokratikleşme sürecini başlatmaya sevketti. Ancak, bu süreçte demokratikleşme kriterlerinin düşük tutulduğu da gözden kaçmıyordu. İstenen, daha kısıtlı ve kontrollü bir demokrasiydi. Geniş toplumsal yığınların siyasal katılımına dayalı bir demokratik açılım yerine, toplumun depolitizasyonuna dayalı bir kısıtlı

demokratik rejim isteniyordu. Böylece, 1980’lerde, kontrollü bir süreçte askeri yönetimden demokrasiye dönmeye başlanıyor, muhafazakar hükümetlerin başa geçmesi sağlanıyordu. Nitekim, 1980’lere damgasını vuran da muhafazakarlıkla liberalizmin özgül bir sentezine dayanan neoliberal (yeni sağ) hükümetler oldu (Gills vd. 1994).

Neoliberalizm, 1970’lerin derin krizinin parlamenter sistemi yozlaştırması ve yıpratmasını kullanarak politikayı ve demokrasiyi, bürokratikleşme eğilimlerini kullanarak da sosyal politikaları ve sosyal hizmetleri zayıflatıyordu. “Popülizm karşıtlığı” ile siyasal partilerin sosyal politikalar geliştirmesi adeta yasaklanıyordu. Dolayısıyla, az gelişmiş ülkelerde neoliberal hükümetlerce uygulamaya geçirilen demokrasilerde, yurttaşlık haklarının ağırlıkla medeni haklara ve siyasal haklara dayandığını, sosyal hakların ise yeterince gelişmemiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak, bu politikaların, kırdan kente göç, istihdamın tarımdan sanayi ve hizmetlere kayması, işsizlik, gelir dağılımı adaletinde bozulma gibi sancılı toplumsal süreçleri yumuşatmaya yarayacak sosyal politikalardan yoksun olması, çok geçmeden toplumsal hoşnutsuzlukları iyice arttırıyor, neoliberal partiler açısından temsil krizi yaşanmasına yol açıyordu (Boron, 1999).

1990’lara geçilirken, neoliberal partilerin toplumsal desteği iyice zayıflamaya başlamış, değişim özlemleri kendini hissettirmeye başlamıştı. Öte yandan, sosyalist blokun bu dönemde yıkılması liberalizmin tarihsel zaferi olarak görülmüştü. Böylece, özgüveni artan neoliberalizm açısından bazı demokratik açılımlar yapma zamanının geldiğine karar verilmiş görünüyordu. Nitekim, 1990’lara geçilirken, dünyada, Huntington’un “3. dalga” olarak adlandırdığı yeni bir demokrasi dalgası yükseldi. Bu süreçte, demokratik rejim politik meşruiyetin temel standardı haline gelirken, artan bölgesel ve küresel sorunlar da demokrasiyi zorlamaya başlıyordu (Held, 1997). Nitekim, bütün bu dinamiklerin etkisiyle, yerel ve bölgesel talepler, kültürel haklar, çevre, insan hakları, kadın hakları ve sivil toplumun güçlendirilmesi gibi başlıklar demokratikleşme sorunlarının gündemine girmeye başlıyordu (Lamentowicz, 2003: 74). Böylece, neoliberalizmin çoğulcu bir temelde yenilendiği görülmüyordu. Ancak, bu süreç demokratik idealler açısından çok da sorunsuz değildi. Aşağıda, küreselleşme sürecinde yerleşikleşmeye başlayan bu yeni neoliberal demokrasi modeli incelenmektedir.

Küreselleşme ve Demokrasinin Paradoksu

İçinde bulunduğumuz küreselleşme sürecinde liberal demokratik rejimler hegemonik hale gelmiş olmakla beraber, liberal demokrasi açısından önemli paradoksların yaşandığı da yaygın kabul gören bir kanıya dönüşmektedir. Anthony Giddens’e göre, liberal demokrasinin yaşadığı paradoks, bir yandan liberal demokratik rejim dünyanın dört bir yanına yayılırken,

bir yandan da demokrasinin kökleşmiş olduğu Batı dünyasında liberal demokratik rejimden duyulan hayal kırıklığının artmasından kaynaklanmaktadır (Giddens, 2000: 87-89). Batıda, bir yandan insanların ezici bir çoğunluğu (%90 civarında) demokratik rejimi onaylarken, bir yandan da politikacılara duyulan güven azalmakta, oy verme oranları düşmekte, siyasal partilere olan ilgi azalmaktadır. Giddens'a göre, demokratik prosedürlere olan inancın azalmasında ve kayıtsızlık halinin artmasında iki olgu öne çıkmaktadır. Buna göre, ilk olarak, politikacıların kamu yararından çok kendi çıkarları için çaba harcadıkları kanısının artması, demokratik prosedürlere ve siyasete olan inancı azaltmaktadır. İkinci olarak da, ulus devletin uluslararası ve uluslararası kuruluşlar karşısında güç kaybettiği kanısının artması ve yurttaşların uluslararası ve uluslararası prosedürlere katılım olanağının çok kısıtlı oluşu, asıl olarak ulusal düzeyde tanımlanan politik süreçlerin çözüm olanağına sahip olmadığı düşüncesini beslemekte, bu da politikaya olan ilgiyi azaltmaktadır¹ (Giddens, 2000: 87-89).

Giddens'ın demokrasinin uzun bir süredir kökleşmiş olduğu Batı toplumları açısından ortaya koyduğu paradoksun bir benzerini de Fareed Zakaria azgelişmiş ülkeler açısından belirlemektedir (Zakaria, 1999: 41-44). Zakaria'ya göre, günümüzde, “demokratikleşmekte olan” azgelişmiş ülkelerde iktidarın seçimle belirlendiği demokratik rejimler hızla yayılırken, yurttaşlık hakları gelişmemekte, çoğu zaman demokratik yollarla seçilmiş iktidarlar anayasal sınırları görmezden gelerek yurttaşların temel hak ve özgürlüklerini ihlal etmektedirler. Liberal demokrasiden söz edebilmek için, iktidarın özgür ve adil seçimlerle belirlenmesi yanı sıra, hukukun egemenliği, kuvvetler ayrılığı, ifade, örgütlenme, din ve mülkiyet özgürlüklerinin de gelişkin olması gerektiğine dikkat çeken Zakaria'ya göre, azgelişmiş ülkelerde bu konularda önemli sorunlar yaşanmaktadır. Bu rejimleri “illiberal (otoriter) demokrasi” olarak adlandıran Zakaria'ya göre, bu ülkelerde demokrasinin mevcut durumu, geçici bir durum ya da bir ara aşama olmaktan çok, yerleşiklik kazanan bir durum olarak görünmektedir (Zakaria, 1999: 41-44).

Giddens ve Zakaria gibi önemli isimlerin değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere, günümüzde, hem köklü Batı demokrasileri, hem de azgelişmiş ülkelerin “genç” demokrasileri açısından önemli sorunlar yaşanmaktadır. Ancak, daha önemlisi, yurttaşlık hakları açısından Batı'nın gelişmiş ülkeleriyle azgelişmiş ülkeler arasındaki derin uçurumlar devam etmektedir (Wallerstein, 2005: 160-161). Medeni, siyasal, ekonomik ve sosyal hakları kapsayan “bütüncül yurttaşlık hakları” Batı dünyasıyla sınırlı kalırken, diğer ülkelerde bu türden bir demokratikleşmenin sağlanabildiğini söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Wallerstein'e göre, gelişkin liberal demokratik rejimlerin yalnızca zengin ülkelerle sınırlı olması durumu, asıl olarak, dünya ekonomik sistemindeki ve uluslararası ekonomik

işbölümündeki derin eşitsizliklerin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmakta, dünya ekonomik sistemi liberal demokrasinin genelleştirilmesine imkan tanımamaktadır (Wallerstein, 2005: 160-161). Gerçekten de, günümüzde, gelişmiş ülkeler, çelişkilerle ve çatışmalarla dolu bir dünyada refah ve demokrasi adacıkları görünümündedir. Küreselleşme sürecinde artan eşitsizlikleri gidermeye yönelik uluslararası politikaların geliştirilememiş olması, insan hakları ve sosyal haklar konusunda dünyanın değişik ülkeleri ve bölgeleri arasında derin uçurumlar meydana getirmektedir (Marshall ve Bottomore, 2000: 130-134).

Diğer yandan, küreselleşme sürecinin en temel özelliklerinden birisi, uluslararası ve ulusaşırı kuruluşların ulus devletler karşısında güçlenmesi ve ulusal demokrasilerin sınırının yeniden çizilmesi olmaktadır (Held, 1997). Gerçekten de, günümüzde, uluslararası ve ulusaşırı örgütlenmelerin genişlemesi ulus devletlerin egemenliğini aşındırmakta, ulus devletlerin belirli bir toprak parçası ve ulusal topluluk üzerinde hukuk belirleme ve ulusal politika geliştirme yetisini sınırlandırmaktadır. Günümüzün küreselleşen dünyasında, egemenlik, artık, ulusal, uluslararası ve ulusaşırı örgütler arasında paylaşılan, karmaşık ve çoğullaşmış bir yapıya kavuşmuştur (Held, 1995: 194-196). Bu süreçte, uluslararası ilişkiler, uluslararası ve ulusaşırı kuruluşlarda yaşanan değişimler dikkate alındığında, demokratikleşme açısından yine paradoksal gelişmeler yaşandığı görülmektedir (Sklair, 2002: 154-155). Uluslararası kuruluşların ulus devletler karşısında güçlenmesi süreci, bir yandan Birleşmiş Milletlerin kimi girişimleri ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi örneğinde olduğu gibi insan hakları ihlallerinin önlenmesi gibi konularda bazı önemli adımlar atılmasını sağlamakta ve yurttaşların hak arama özgürlüğü açısından büyük bir ilerleme sağlamaktadır. Ancak, diğer taraftan da, uluslararası finans kuruluşlarının katılım olanaklarının ve demokratik denetim mekanizmalarının sınırlılığı “teknokrasi” eğilimini arttırarak demokrasiyi sınırlayan bir etki yaratmakta ve demokratik haklarda gerilemeye yol açabilmektedir.

Gelişmelere insan hakları açısından yaklaşıldığında, insan haklarının evrensel olarak kabul edilen ve yaptırıma bağlanan en üstün değer olarak kabul edilmesi gibi amaçlar, genel kabul gören demokratik değerlerdir. Ancak, günümüzde geçerlilik kazanan uluslararası sözleşmelere bakıldığında, hem yaptırımların zayıf olmasından, hem de neoliberal küreselleşme yaklaşımının insan haklarını darlaştıran bakış açısının hakimiyet kurmasından kaynaklı kısıtlılıkların yaşandığı görülmektedir. Bir kere, neoliberalizm, insan haklarını iki ana kategoriye bölmekte, ekonomik ve sosyal hakları tanımazken, medeni ve siyasal hakları da neoliberalizme eklemektedir. Daha önemlisi, uluslararası insan hakları sözleşmelerinin yaptırımı zayıf bırakılarak, insan haklarının korunması konusu belirsizlikte bırakılmaktadır.

Diğer yandan, bazı güçlü ülkelerin dönem dönem başka ülkelere, insan haklarını korumak adına askeri müdahalelerde bulunduğu da görülmektedir. Ancak, günümüzde, güçlü ülkelerin zayıf durumdaki bazı ülkelere “insan hakları” gerekçesini kullanarak yaptıkları bazı müdahalelerin, gerçekte emperyalist amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik olduğu eleştirisi dile getirilerek, “insan hakları emperyalizmi” gibi kavramlar ortaya atılabilmektedir. Gerçekten de, günümüzde, insan hakları adına yapılan uluslararası müdahalelere bakıldığında, yalnızca güçlü ülkelerin, yalnızca bazı zayıf ülkelere, üstelik kendi “özel” değerlendirmeleri sonucunda müdahale edebildiği görülmektedir. Bu durum, bir yandan insan haklarının meşru yollarla yaptırma bağlanması konusunda boşluklar bulunduğunu gösterirken, bir yandan da güçlü ülkelerin zayıf ülkelere yaptığı insan hakları gerekçeli müdahalelerin, güçlü ülkelerin ekonomik ve siyasal çıkarlarını genişletme amaçlı çıkarıcı hareketler olduğu eleştirisine de yol açmaktadır. Bu nedenlerle, insan haklarının araçsallaştırıldığı ve suistimal edildiği ileri sürülmektedir. Dolayısı ile, küreselleşme sürecinin insan haklarının korunması açısından bazı önemli gelişmeler sağlamakla beraber, sorunları bütünüyle ortadan kaldırdığını ileri sürmenin de mümkün görünmediği ortaya çıkmaktadır (Heuer and Shirmer, 1998; Wallerstein, 2005: 158-159; Bartholomev and Breakspear, 2004: 136).

Diğer yandan, Dünya Ticaret Örgütü (WTO), Dünya Bankası (WB), Uluslararası Para Fonu (IMF), İktisadi İşbirliği ve Gelişme Teşkilatı (OECD), G8 (Sekizli Grup) gibi uluslararası ve Avrupa Birliği (AB), Kuzey Amerika Ülkeleri Serbest Ticaret Anlaşması (NAFTA) gibi ulusaşırı örgütlerin ulusal parlamento ve hükümetlere karşı giderek daha fazla güçlenmekte oluşları da, demokrasi açısından önemli bir tartışma başlığı oluşturmaktadır. Küreselleşme sürecinde ulus devletlerin hala en önemli aktör olmaya devam etmekle beraber, uluslararası ve ulusaşırı örgütlerin taşeronu durumuna düştüğü görülmektedir. Bu durum, Avrupa Merkez Bankası, NAFTA, WTO gibi örgütlenmelerin, demokratik seçimlerle kurulan parlamentoların ve hükümetlerin gücünü sınırlayan, demokratik temsil yeteneğinden ve denetimden yoksun, teknokratik bir yönetim düzeneği oluşturmaya yol açmaktadır (Went, 2001: 25-26, 63-65).

Gerçekten de, Wallach ve Sforza’nın WTO’yu inceledikleri çalışmalarının da ortaya koyduğu üzere, WTO ve temelindeki anlaşmalar geleneksel ticari konuların çok ötesine geçerek, demokrasi ve insan hakları konularında sınırlamalar getirmeye başlamış durumdadır. Yaşanan süreçte, ulusaşırı şirketlerin, WTO’yu kullanarak, insan hakları, tüketici hakları, çevre, gıda güvenliği gibi konularda ilerleme sağlamak için oluşturulan ulusal düzenlemeleri aşmaya ve bu düzenlemeleri şirket çıkarlarına tabi kılmaya çalıştıkları ortaya çıkmaktadır. WTO ve diğer uluslararası ekonomik kuruluşlar, demokratik kurumların ve mekanizmaların

dünya çapında zayıflatılması için kullanılmakta; bu kuruluşlar, karar alma mekanizmalarının, yurtttaşların kamusal çıkarları için mücadele verebilecekleri demokratik organlardan, şirket çıkarlarının hakimiyet kurmuş olduğu, demokratik sorumluluğa sahip olmayan, gizli uluslararası organlara doğru kaymasına yol açmaktadır. Bu organlar, kamuya açıklık, şeffaflık, demokratik sorumluluk açısından büyük eksiklikler taşıdıklarından, ulusaşırı şirketlerin ve neoliberal hükümetlerin demokratik mekanizmalarla kabul ettirebilmeleri çok zor olan kararları kabul ettirebildiği ve hükümetleri-parlamentoları bu kurallara uymaya zorlayabildiği anti-demokratik bir mekanizma olarak işletilmektedir. Böylece, ülkelerin WTO kurallarına uygun olmayan alanlarda kamu yararına (çevre, insan hakları, gıda güvenliği vb.) kararlar alabilmesi engellenmektedir. Çocuk emeğiyle üretilmiş ürünlerin yasaklanması, tüketicilerin ve çevrenin korunmasına yönelik önlemler alınabilmesi vb. adımlar engellenmekte, demokratik hakların gelişimi “serbest ticaret ilkesi” adına kısıtlanabilmektedir (Wallach and Sforza, 2002: 19-23, 68-73). Oysa, WTO uygulamalarının tersine, demokrasinin gerçek anlamıyla varlık kazanabilmesi için, kamusal tartışma ve sorumlu katılımın zorunlu olduğu açıktır (Sen, 2000).

Buraya kadar ortaya konan gelişmeler, küreselleşme sürecinin demokratikleşme açısından oldukça paradoksal etkilere sahip olduğunu, bir taraftan demokratikleşme ve insan haklarını geliştirici bazı etkiler yaratırken, diğer taraftan da çoğulculuğu ve katılımcılığı sınırlayan başka etkiler doğurduğunu göstermektedir.

Küreselleşme ve Neoliberal Demokrasi Modeli

Küreselleşme sürecinin demokratikleşme üzerindeki paradoksal etkileri yalnızca ulus ötesi süreçlerle sınırlı kalmamakta, ulus devlet ölçeğindeki demokratik süreçler üzerinde de benzer çelişkili eğilimlere yol açmaktadır. Bu paradoksal gelişmeler sonucunda, bir yandan siyasal iktidarın serbest seçimlerle belirlendiği liberal demokratik rejim genel kabul gören alternatifsiz bir siyasal model olarak her geçen gün daha da yaygınlaşırken, diğer yandan gelişkin yurtttaşlık hakları, çoğulculuk ve katılımcılık gibi ilkeler açısından önemli kısıtlılıklar bulunmaktadır

Küreselleşme sürecinde yaygınlık kazanan demokrasi anlayışının, asıl olarak, demokrasinin, serbest seçimler, iktidarın seçimle oluşturulması gibi “biçimsel” kurallarını vurguladığı, çoğulcu ve katılımcı siyaset, gelişkin bütünsel yurtttaşlık hakları gibi alanları ise gözardı ettiği görülmektedir. Nitekim, çağımızda, bir yandan medya ve siyasal pazarlamaya dayalı siyasetin toplumsal ve siyasal örgütlere olan ilgiyi azalttığı, bir yandan da siyasetin daha manüplatif hale geldiğine dikkat çekilmektedir. Siyasal etkinlik iyice pahalılaştan

kampanyalara dayanmaya başladıkça, güç odaklarından bağımsız politika seçenekleri yaratılması da giderek zorlaşmaya başlamakta; bu da siyasal katılım isteğini zayıflatan, teknokrasiyi-uzmanlaşmayı arttıran, bireycilik eğilimini yükselten etkiler yaratmaktadır. Bu süreçte, siyasal partilerin teknokratlar karşısında, üniversite ve aydınların da medya karşısında güç kaybetmesi olgusu özellikle etkili olmaktadır (Poulantzas, 2007; Tsoukalas, 1999). Demokratik değerler açısından oldukça sorunlu olan bu eğilimlerin, siyaseti, “toplumsal sorunlara kolektif çözümler bulma uğraşı” olmaktan uzaklaştırıp, kişisel kariyer çabalarının egemenliğine soktuğu, bütün bu sürecin de neoliberal politikalar tarafından beslendiği görülmektedir.

Nitekim, birçok gözlemci, siyasal partilerin de giderek gerçek toplumsal sorunlardan koptuğu, toplumla bağlarının zayıfladığı ve işlevsizleştiği gözlemini yapmaktadır. Siyaseti, toplumsal sorunlara çözüm bulma, iyi ve adil yönetim temelinde değil, parti içi iktidar mücadeleleri temelinde “siyasal rant ve ekonomik nema elde etme etkinliği” olarak gören anlayışın neredeyse bütünüyle egemenliğini kurduğu belirtilmektedir. Siyaset yapma biçiminin ve zihniyetinin, bireysel çıkar elde etme, parasal-siyasal güce ulaşma ve sınıf atlama güdülerinin egemenliğine girdiği, yolsuzluk, rüşvet ve kayırmacılığın arttığı görüşü yaygınlık kazanmaktadır (Keyman, 2007). Nitekim, bu süreci, bir yandan politikanın giderek daha “pahalı” bir uğraş haline gelmesiyle, politikacıların siyasal faaliyetleri ve kampanyaları finanse edebilmek için daha zengin destekçiler bulma gereğinin artması, diğer taraftan firmalar açısından da, çeşitli ayrıcalıklar, kolaylıklar ve destekler elde etmek için hükümetlerle informal ilişkiler geliştirme gereğinin bulunması beslemektedir. Böyle olunca, politikacılarla büyük firmalar arasında bazı “informel” işbirliği biçimleri gelişmekte, adeta “yolsuzluk kurumsallaşmaktadır”. Bu sürecin siyaseti yozlaştırdığı ve siyaset uğraşını kamu yararı için çaba göstermekten çok, kamusal rantlara ve olanaklara ulaşma uğraşına dönüştürdüğü görülmektedir (Wallerstein, 2005: 150-151; Tsoukalas, 1999).

Bu gelişmeler, küreselleşme sürecinde demokrasiye ilişkin bu eğilimlerin geçici bir durum olmadığını ve yerleşikleştiğini ortaya koymakta, “neoliberal demokrasi modeli” olarak adlandırılabilir bir demokrasi anlayışının kavramlaştırılabileceği ortaya çıkmaktadır. Buraya kadar yapılan değerlendirmeler ışığında, neoliberal demokrasi modelinin temel özelliklerinin şu iki ana başlıkta özetlenmesi mümkün görünmektedir.

Bir kere, yeni demokrasi dalgasının en temel özelliği, küreselleşmeyi ve neoliberalizmi veri alması, neoliberalizme uyumlu bir demokrasi perspektifine dayanmasıdır. Günümüzde, neoliberal perspektif, asıl olarak, “olumsuz (negatif) hakları” desteklemekte, sosyal haklar ise büyük ölçüde ihmale uğramaktadır. Dolayısı ile, neoliberal demokrasi

modelinin sosyal hakları genişleten bir reform programından yoksun oluşu, önemli bir eksiklik oluşturmaktadır. Bu durum demokratikleşmeden çok liberalleşmeye hizmet etmekte; demokrasinin katılımcılık ilkesinden çok liberalizmin bireycilik ilkesinin ağır basmasına yol açmaktadır (Boron, 1999). Böylece, medeni haklar, siyasal haklar ve sosyal hakların birleşiminden oluşan “bütünsel yurttaşlık” anlayışı erozyona uğrarken, sosyal haklar yurttaşlık haklarının bir unsuru sayılmamaya başlanmıştır. Bu durum, devletin yurttaşlara belli kamu hizmetleri sağlaması durumunun da sonunu getirmiş, bu hizmetlerin piyasadan temin edilmesi anlayışı ortaya çıkmıştır (Marshall ve Bottomore, 2000: 107).

Neoliberal demokrasi modelinin ikinci önemli özelliği, çoğulculuğu asıl olarak kültürel farklılıklar temelinde kurgulamasıdır. Nitekim, yeni çoğulcu yaklaşımda “kimlik” kavramı, geleneksel çoğulcu yaklaşımlara ait “çıkar grupları” teriminin yerini almış görünmektedir (Wood, 2005: 18-24). Bu durum, toplumsal dinamiklerin siyasal süreçlere yansımaları açısından önemli bir eksiklik oluşturmaktadır. Dolayısıyla, küreselleşme, bir yandan gelir farklılıklarını ve toplumsal çelişkileri arttırmakta ve bu nedenle toplumsal çatışmaları şiddetlendirmekte iken (Golthorpe, 2002: 4; Clarke, 2001: 96-97), diğer yandan bu çatışmaların siyasal alanda temsilini engelleyecek süreçleri de harekete geçirmektedir. Günümüzde, siyasal partilerin toplumsal dinamikleri kavrama yeteneğini yitirmeye başlaması ve temsil krizine girmesi de bu sürecin kaçınılmaz bir sonucu olmaktadır.

Sonuç

Günümüzde, bir yandan demokrasi küreselleşirken ve farklı dünya görüşlerine sahip çoğu kesim tarafından benimsenen genel bir değer olarak kabul edilirken, diğer yandan da demokrasinin içinin boşaltılması süreci yaşanmaktadır. Bir yandan çok partili siyasal sistem ve düzenli seçimler temelinde tanımlanan liberal demokratik rejimler dünya genelinde yaygınlaşarak çoğu ülkede tercih edilen bir rejim konumuna gelirken, diğer yandan da ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yurttaşlık hakları, çoğulculuk ve demokratik müzakere modelinin yaygınlaşması açısından ciddi sorunlar bulunmaktadır. Demokrasinin küreselleşmesi sürecinde, demokrasinin salt siyasal partiler ve iktidarın seçimlerle belirlenmesi temelinde tanımlandığı, demokrasinin formel-biçimsel boyutları üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak, demokrasinin derinleştirilmesi, eşitlik, özgürlük, çoğulculuk ve katılımcılık gibi değerlerin fazla rağbet görmediği ortaya çıkmaktadır (Keyman, 2007).

Dolayısıyla, günümüzde demokrasinin derinleştirilmesi ve daha çoğulcu ve katılımcı bir demokrasi modelinin geliştirilmesi ihtiyacı giderek yakıcılaşmaktadır. Özellikle, Giddens’in dikkat çektiği, ulus devletler ile uluslararası ve ulusaşırı kuruluşlar arasında oluşan

büyük demokratik boşlukların giderilebilmesi için, demokrasinin de daha küresel-ulusaşırı duruma getirilmesi gereği doğmaktadır. Aksi takdirde, küresel ekonomideki dalgalanmalar, küresel çaplı teknolojik gelişmeler, ekolojik riskler gibi küresel sorunlar konusunda uluslararası kuruluşların teknokratik mekanizmalarla aldığı kararlara bağımlı kalmaya devam edilecektir (Giddens, 2000: 89-96). Bunlara ek olarak, depolitizasyonun kırılması ve yurttaşlık kültürünün güçlendirilebilmesi açısından, kamusal tartışma olanaklarının geliştirilip alternatif demokratik prosedürlerin denenmesi önemli açılımlar başlatabilecektir. Aynı zamanda, uluslararası kuruluşların daha yüksek demokrasi standartlarını hedeflemek üzere yeniden yapılandırılması, küreselleşmenin olumsuz etkilerini sınırlandırabilir (Cardoso, 2004: 49). Hatta, bu kuruluşların, demokratik olarak işleyen ve bireylerin ekonomik ve medeni hakları kadar sosyal haklarının gerçekleştirilmesine yönelik bir yapıya kavuşturulmaları, gerçek anlamda bir küresel demokrasinin yaratılmasına katkı sağlayabilir (Chase-Dunn, 2002: 58).

SON NOTLAR

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü. Antalya.

** Dr., Akdeniz Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü. Antalya.

¹ Giddens'in dikkat çektiği bu soruna Nasström ve Porta da değinmektedir. Nasström'e göre, küreselleşme ulus devletleri zayıflatırken, aynı zamanda modern demokrasi fikrini de zayıflatmaktadır (2003: 812). Porta'ya göre de, ulus devletin uluslararası kuruluşlar karşısında güç kaybetmesi, aynı zamanda seçilmiş politikacıların politika belirleme yetisini yitirmesi anlamına gelmektedir ki, bu durum iktidarı oylarıyla başa geçiren ulusal seçmen topluluğu açısından büyük bir hoşnutsuzluğa yol açmaktadır (2005: 668-669).

KAYNAKÇA

Bartholomew, Amy and Jennifer Breakspear. (2004), "Human Rights as Swords of Empire?", *Socialist Register*, Volume: 40, pp. 135-156.

Boron, Atilio. (1985), "Hobbes ile Friedman Arasında Latin Amerika'da Ekonomik Liberalizm ve Burjuva Despotizmi", Çev. Göksel Türk, *Dünün ve Bugünün Defterleri, Dünya Sorunları Dizisi*, Sayı: 2, s. 9-37.

Boron, Atilio. (1999), "State Decay and Democratic Decadence in Latin America", *Socialist Register*, Volume: 36, pp. 218-226.

Cardoso, Fernando H. (2004), "Globalization vs. Democracy", *New Perspectives Quarterly*, Winter, pp: 46-50.

Chase-Dunn, Christopher. (2002), "Globalization from Below: Toward a Collectively Rational and Democratic Global Commonwealth", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Volume: 581, May, pp: 48-61.

Chossudovsky, Michel. (1999), *Yoksulluğun Küreselleşmesi: IMF ve DB Reformlarının İcyüzü*, İstanbul: Çivi Yazıları.

Clark, Simon. (2001), "The Globalization of Capital, Crisis and Class Struggle", *Capital and Class*, Volume: 75, pp. 93-101.

Giddens, Anthony. (2000), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev. Osman Akınhay, İstanbul: Alfa Y.

Gills, B., J. Rocamora, R. Wilson. (1994), *Düşük Yoğunluklu Demokrasi*, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Y.

Goldthorpe, John H. (2002), "Globalization and Social Class", *West European Politics*, Volume: 25, no.3, pp.1-28.

Gülalp, Haldun. (1993), *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, İstanbul: Belge Y.

Held, David. (1995), "Ulus Devletin Çöküşü", Der. S. Hall & M. Jacques, *Yeni Zamanlar* içinde, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Y., s. 189-203.

Held, David. (1997), "Democracy and Globalization" <http://www.mpi-fg-koeln.mpg.de/pu/workpap/wp97-5/wp97-5.html>.

Heuer, U. Jens and Gregor Shirmer. (1998), "Human Rights Imperialism", *Monthly Review*, Volume: 49, Number: 10.

Huntington, S. P. (1996), *Üçüncü Dalga: Yirmi Yüzyıl Sonunda Demokratlaşma*, Çeviri: Ergun Özbudun, Ankara: Yetkin.

Keyman, Fuat. (2007), "Demokrasi Tehlikede mi?", *Radikal İki*, 9, 16, 23 Aralık.

Lamentowicz, Woojtek. (2003), "Globalization and Democracy", *Dialogue and Universalism*, No: 7-8, pp: 69-76.

Marshall, T. H. ve Tom Bottomore. (2000), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Çeviri: Ayhan Kaya, Ankara: Gündoğan Y.

Nasström, Sofia. (2003), "What Globalization Overshadows", *Political Theory*, Volume: 31, No: 6, pp: 808-834.

Porta, Donatella D. (2005), "Globalization and Democracy", *Democratization*, Volume: 12, No: 5, pp: 668-685.

Poulantzas, Nicos. (2007), *Devlet, İktidar, Sosyalizm*, Çeviri: Turhan Ilgaz, İstanbul: İletişim Y.

Sen, Amartya. (2000), "Democracy, The Only Way Out of Poverty", *New Perspectives Quarterly*, Volume: 17, No: 1, pp: 28-40.

Sklair, Leslie. (2002), "Democracy and the Transnational Capitalist Class", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 581, pp.144-157.

Tsoukalas, Konstantinos. (1999), "Globalization and the Executive Committee: Reflections on the Contemporary Capitalist State", *Socialist Register*, Volume: 35, pp. 56-75.

Wallach, L. ve M. Sforza. (2002), *DTÖ Kimin Ticaret Örgütü?: Şirket Küreselleşmesine Direnmek İçin Nedenler*, Çeviri: Deniz Aytaş, İstanbul: Metis Yayınları.

Wallerstein, Immanuel. (2005), *21. Yılda Siyaset*, Çeviri: T. Doğan ve E. Abadoğlu, İstanbul: Aram Yayınları.

Went, Robert. (2001), *Küreselleşme: Neoliberal İddialar Radikal Yanıtlar*, Çev. Emrah Dinç, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Wood, Ellen Meiksins. (2003), *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, Çeviri: Ş. Artan, İstanbul: İletişim Y.

Yalman, Galip. (1985), "Popülizm, Bürokratik Otoriter Devlet ve Türkiye", *11. Tez*, Sayı: 1, s. 16-69.

Zakaria, Fareed. (1999), "İlliberal Demokrasinin Yükselişi", Der. ve Çev. Atilla Yayla, *Sosyal ve Siyasal Teori (seçme yazılar)* içinde, Ankara: Siyasal Kitabevi, s. 41-57.

CONSTRUCTING KURDISH NATIONALIST IDENTITY THROUGH LYRICAL NARRATIVES IN POPULAR MUSIC*

Rasim Özgür DÖNMEZ**

ABSTRACT

This paper analyses how Kurdish ethno-nationalism and nationalist identity have been predominantly promoted through the lyrics of popular Kurdish music, with performance, sounds and rhythms as strong support for lyrical narratives depicting Kurdish nationalism. The analysis of the lyrics is to evaluate the subject from a political science perspective, which limited the author's methodological analysis of sounds, rhythms and performances which music anthropologists or cultural studies students often utilize.

In this study, the author argues that Kurdish popular music is both constitutive and represents social positioning, in the form of Kurdish nationalism. Music is thus perceived as a means and a representation of the imaginary Kurdish nation and Kurdish popular music is a form of cultural resistance for Kurds, against Turkish state policies.

This investigation firstly examines traditional and popular Kurdish music, evaluates such music in Turkey and the relationship between Kurds and the Turkish state. Secondly, musical structure in general and particularly lyrics of popular Kurdish songs, are analysed, to determine the boundaries of the Kurdish nationalist identity.

Keywords: Kurdish Nationalism, Political Violence, Popular Culture, Kurdish Music and modernization.

KÜRT MİLLİYETÇİ KİMLİĞİNİN KÜRT POPÜLER MÜZİĞİ SÖZLERİ ÜZERİNDEN KURULUMU

ÖZET

Bu çalışma, Kürt etno-milliyetçiliği ve Kürt kimliğinin Kürt popüler müziği aracılığıyla - özellikle sözleri aracılığıyla- popüler kültür üzerinden nasıl yeniden ürettiğini ve şekillendirdiğini analiz edecektir. Bu bağlamda çalışma, Kürt popüler müziğinin nasıl bir Kürt kimliği çizdiğini tartışmaya çalışacaktır. Çalışma siyaset bilimini baz aldığından dolayı müzikteki performans ve

ezgi kısımları analize dahil edilmeyecektir. Bu anlamda çalışma, Kürt popüler müziğinin Kürtler açısından bir direniş işlevi görerek nasıl “hayali bir ulus” kurduğunu anlamaya çalışacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde Kürt popüler müziğinin gelişimi anlatılacak, ikinci bölümünde ise popüler müziğin sözleri analiz edilerek Kürt kimliğinin sınırlarının nasıl çizildiği analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kürt milliyetçiliği, siyasal şiddet, popüler kültür, Kürt müziği ve modernleşme.

Introduction

Popular music and national identity have a strong relationship. In popular culture literature, there is a strong tendency to see national music ‘*as the imposition of a nation building elite and to see other groups as trying to redefine that music and/or contesting the terrain with other music*’ (Wade, 1998: 4). Another tendency is to see music as both constitutive and representing social positioning. Music is thus perceived as a means and representative of imagining communities (Wade, 1998: 4,16). In this sense, popular music is used by the ruling elite to maintain certain ideologies, intending to realize political socialization and then progress a sense of national identity. It infuses a civil religion which ‘*directs favour and fervour*’ (Kong 1995:448) towards the nation. Popular music can also be a form of cultural resistance for some, particularly the stateless, both against state policies and certain socio-cultural forms (Leyhson, 1995: 448).

Lyrics, rhythms, sounds and performance are elements which can make music political (Martiniello and Lafleur, 2008: 1196). Artist and band names can sometimes express social and political concerns, as in certain Kurdish musical groups, such as Koma Azadi (Group Freedom) and Koma Amed (Group Diyarbakir). Lyrics often explicitly reflect political meanings and artists can take a position on specific political situations, for example, u2’s song ‘Silver and Gold’ protesting South African apartheid. Rhythm and performance may also have political meaning, as in Cajun music, where a sobbing voice is used to evoke the suffering people have faced. During a performance, clothes and symbols used can also mobilize social movements (Martiniello and Lafleur, 2008: 1195-98).

Kurdish popular songs have a similar function in creating an imagined Kurdish nation, strongly initiated since the late 1970s with the rising power of Kurdish Marxist organizations, particularly the *Partiya Karkerên Kurdistan* (PKK), a pro-nationalist separatist organization in Turkey. Kurdish grass-root ethno-nationalism in Turkey vividly hardened in the 1980s in parallel with the actions and power of this organization. The PKK gained much influence over Kurds, particularly in eastern Turkey, which is heavily populated with Kurdish citizens, and in Kurdish diasporas in Europe, and infused Kurdish nationalism into those Kurds who lacked a Kurdish consciousness (Donmez, 2007: 53); authority over socio-cultural, political and economic structures among Kurds became paramount. The organization became a catalyst in disseminating Kurdish popular culture to Kurds in Turkey and Europe, thereby creating the Kurdish public sphere and building of a nation.

The politicization of Kurdish popular culture, particularly political songs in the context of nationalism, emerged in the 1960s in Marxist circles and developed independently in Kurdish nationalist circles in the 1980s. The political content is generally patterned on ethno-nationalism and represented resistance to the Turkish state's dominant hegemonic framework. A terrain of political and social conflict emerged from, and contributed to, the complex relationship between Kurds and the Turkish state. Various singers and groups released albums, mostly in Kurdish.^[1] Sales hit record highs, despite the banning of the Kurdish language in the mid-1990s. As these musicians became increasingly visible on Kurdish channels, their songs, disseminating Kurdish nationalism and language, reinforced the Kurdish ethno-nationalist identity.

This paper analyses how Kurdish ethno-nationalism and nationalist identity have been predominantly promoted through the lyrics of popular Kurdish music, with performance, sounds and rhythms as strong support for lyrical narratives depicting Kurdish nationalism. The analysis of the lyrics is to evaluate the subject from a political science perspective, which limited the author's methodological analysis of sounds, rhythms and performances which music anthropologists or cultural studies students often utilize.

The songs chosen by the author are based on their popularity among Kurds in Turkey. For this paper 100 randomly selected popular Kurdish songs with political themes and from different genres, such as Kurdish rock and rap, were chosen. The songs are categorized according to the themes of the lyrics. The number of songs is decreased to 30 songs on the basis of the degree of underscoring these themes. Then the investigation predominantly evaluates these 30 songs. A

literal translation follows those excerpts quoted in this paper. The analysis is confined to Kurdish nationalism in Turkey and the struggle against the Turkish state; it does not address diaspora politics, although it is difficult to limit this struggle to taking place within Turkey.

In this study, the author argues that Kurdish popular music is both constitutive and represents social positioning, in the form of Kurdish nationalism. Music is thus perceived as a means and a representation of the imaginary Kurdish nation and Kurdish popular music is a form of cultural resistance for Kurds, against Turkish state policies.

This investigation firstly examines traditional and popular Kurdish music, evaluates such music in Turkey and the relationship between Kurds and the Turkish state. Secondly, musical structure in general and particularly lyrics of popular Kurdish songs, are analysed, to determine the boundaries of the Kurdish nationalist identity.

Kurdish Traditional Music

Kurds have not, in the past, developed a strong written culture due to their migratory nature, inability to unite and their division into different states. Suppression of the Kurdish culture forced the development of a strong oral culture. Consequently, music is of paramount importance in the Kurdish culture, transmitting significant information to later generations (Gündoğar, 2005: 9).

Kurdish traditional music is a type of folk music that is monophthong, anonymous, generally melancholic and performed solely by vocals; it does not consist of harmony or polyphony in itself (Mutlu, 1996: 57; Nezan, 2002: 52; Minorsky, Bois and MacKenzie, 2004: 159). For Christensen (2007: 2) a great variety of music exists in Kurdistan, and it is not easy to determine what makes it sound Kurdish. However, some kinds of music show obvious similarities across the entire Kurdish area, with sung narratives spread by bards (dengbejs), which can be seen as traditional.

For urban and rural Kurds, listening to historic events is a deeply moving experience. Such narratives are performed live and require highly developed skills, such as '*a vast memory for names, episodes, and historical contexts; the capability to shape a story into a compelling musical and spoken-prose rendering*' (Christensen, 2007 :2); and the ability to maintain a highly controlled vocal style while underlining the dramatic content with auditive, mimetic and bodily gestures. Lyrics are paramount in telling the story, while the melody creates an ambience to reinforce the story to audiences; requiring the ability to sense the audience's mood and

comprehend the specific needs of an occasion. Kurdish music is based on improvisation, with bards recomposing the music using alternative instruments while remaining loyal to the lyrics. Bards are important in forming the Kurdish national identity by disseminating local information to all Kurdish regions (Nezan, 1996: 15; Nezan, 2002: 53; Christensen, 2007: 2).^[3]

There are three kinds of sung narratives:

- ❖ Heroic songs known as *şer* or *mêrxweş* deal with battles among men and predominantly narrate historical events, glorifying the courage, bravery and honesty of men in general situations, often with fatal outcomes. These narratives explore what many Kurds believe to be Kurdish values for men, and singing them can strengthen group identity.

- ❖ Tragic stories, always involving love for a woman as a cardinal element (Al-Salihi, 2002: 143-202; Nezan, 2002: 55; Christensen, 2007: 3). These narratives rely on the recitation and melodic/rhythmic rendering of prose, with delivery traditionally a solo performance, unaccompanied by any instruments.

- ❖ The third kind – generally called *qesîde* – is usually presented in rhyme, with religious and fabulous content including narrative poems, or the sung poetry of Kurdish Alevi or Yezidi (Christensen, 2007: 3).

Kurdish popular songs in the mid 1980s were formed by merging Kurdish folk structures to modern Western music forms, such as rock, hip hop and Turkish music. For commercial reasons, some Kurdish popular music lost its structure, leaving only the Kurdish language. Similarities in Kurdish popular songs generally relied on traditional topics, verbal formulas, rhythms and melody types, combined with the Kurdish way of life. Most words can be easily understood, regardless of which syllables receive longer durations or coincide with strong beats. *‘Many two syllable words are most often sung so that the initial accented syllable falls on a beat and has a higher pitch than the second syllable’* (Blum and Hassanapour, 1996: 335).

Similarities in Kurdish popular songs generally relied on traditional topics, verbal formulas, rhythms, and melody types combined with the Kurdish way of life. Blum and Hassanapour (1996: 335), find that Kurdish singers use conventional rhythmic patterns to join three or four syllables in lines: 4+4, 3+4, 3+4+4, 4+3+4. Most words can be easily understood, regardless of which syllables receive longer durations or coincide with strong beats.

In the mid-1980s, Kurdish music diversified into two streams. In the first, the popular Kurdish musical structure was fused with rock, jazz and avant-garde rhythms while using

traditional Kurdish instruments, such as the erbane, duduk, blur or tenbûr, fused with other modern instruments, but preserving the vocal techniques of Kurdish folk music. The second stream did not take any essentials or structures from Kurdish folk music. Many Kurdish singers write Kurdish lyrics to Turkish folk music or Arabesque songs, which are particularly oppositional to the political ideology of the Turkish state. Only the Kurdish language, certain Kurdish instruments and particular performance methods, (e.g. *Beytoca*), are used. However, in both cases, the structure of music and lyrical narratives plays a strong role in strengthening Kurdish identity and providing opposition to the Turkish state.

Turkish Republic and Kurdish Music

During the Ottoman Empire, Kurds gained autonomy in the state's multi-national societal structure called the *millet system* (Inalcık, 1998: 79-80). Kurdish men were recruited for the military during wars, but Istanbul left political administration of the Kurdish-populated regions to the tribes. Ottomanism in general, and Islam^[4] in particular, were the sole components binding Kurds to the Ottoman Empire (McDowall 2004: 69-104). In this administrative and sociological environment, traditional Kurdish music was performed under the protection of princes, large clan leaders or sheiks.^[5]

Three developments negatively impacted Kurdish music. Firstly, the Ottoman Empire failed in international relationships as well as the management of its own millet system. Istanbul became anxious and pressurised the millets, including the Kurds. Attempts to centralize during the nineteenth century politicized peripheral ethnic and religious identities. Most Kurdish tribal revolts against the central government resulted from tribal reaction to the invasive and centralizing policies of the modernization policy of the Ottoman state and the Republic of Turkey, which appropriated violence and education, thereby threatening tribal autonomy and the interests of the *aga* or *seyyid*. Such erosion of tribal ties improved Sufi networks and politicized Islamic identity, with Kurdish ethnic awareness evolving within the framework of Islamic consciousness. In the anti-centralization movements, Nakşibendi networks not only replaced more aristocratic Kadiri orders, but also played a pivotal role. The first proto-religio-ethnic rebellion occurred in 1880 under Seyh Ubeydullah (d. 1883), a local religious leader, in reaction to the centralizing policies of Sultan Abdulhamid II (reign 1878-1909), ultimately ending the Kurdish principalities in the nineteenth century and eroding the *dengbej* tradition in which music

was institutionalized within the larger tribal structure (Yavuz, 2001: 5; Heper, 2008: 75). Thus, Kurdish music began to develop within Islamic sects.

The second impact stemmed from the intensification of Kurdish nationalism in the nineteenth and twentieth centuries. Several prominent Kurdish elites exiled to Istanbul discovered 'French' enlightenment, leading Istanbul to become the centre of the Kurds' cultural and political development. During this period, many Kurdish associations were established in Istanbul. The Ottoman government prevented the further establishment of such facilities in Istanbul, thereby forcing Kurds to move these cultural and political facilities to Damascus, Aleppo and Qamişlo, initiating the migration of Kurdish musicians to these centres (Yıldırım, 2007).

The final impact on Kurdish traditional music was the establishment of the Turkish Republic in 1923. The republican elite created a new Turkish identity that entailed the homogenization of ethnicities and cultural differences under Turkish citizenship and state ideology, through education and state security measurements (Sarigil, 2005: 4-6; Aktar, 2006).

Turkey's centralization resulted in the abolishment of Caliphates while removing autonomy from Kurdish regions, and alienating Kurds from the republic. Two uprisings, the Sheik Said Rebellion (1925) and the Dersim uprising (1937), early in the republic, were harshly suppressed by the state's security forces, forcing Kurds to resettle in the western part of Turkey. Many Kurds fled to Syria, then under France's control. These rebellions politicized and militarized the Kurdish identity, generating a coherent identity based on a Kurdish-Islamic synthesis.

Baghdad's radio broadcasts of Kurdish music attracted many Kurdish musicians from Turkey and Iran, who migrated to Baghdad to work without state sanctions. Unlike traditional Kurdish music, based on vocals and prioritized melody, Baghdad's music featured large orchestras comprised of the lute (*lavta*), classical lute (*tambur*), kaval (*bilûr*), and frame drum (*arben*). This new form of Kurdish music became popular (Yıldırım, 2007).

Many *stranbej* and *dengbej* outside Iraq followed these broadcasts and became involved in incorporating this new synthesis into their repertoires. Kurdish music became the catalyst for forming a Kurdish nationalist consciousness in Iraq as well as in Turkey, Iran and Syria. Different nation states' political borders were eroded through mass culture and music. For example, in the late 1950s and 1960s, Kurds living in Turkish cities and provinces close to Iraq

were more familiar with Molla Mustafa Barzani's nationalistic movement than with Ankara's political actions (Yıldırım, 2007).

From 1925 to 1960, the Turkish elite tried to establish a nation state homogenized of all ethnic differences, including the restriction of the Kurdish culture and language. However, Turkey's 1960 constitution was based on liberal principles in terms of political representation in the public sphere, which had two important consequences for Kurdish music. It created an opportunity for Kurdish music to become a part of popular culture. Various musicians released Kurdish albums through the Turkish music industry, and many books and journals on Kurds' socio-political and economic conditions were disseminated throughout Turkey. Secondly, the musical structure of Iraqi Kurds influenced musicians like Perwer, resulting in political content being incorporated into lyrics (Çelebi, 2008). However, in 1967 the Turkish state banned these products.

In the 1960s and 1970s, Kurdish political music emerged in parallel with Turkey's Marxist movement. The 1960s to early 1970s was defined by young middle-class Kurds' acquaintance with the Marxist movement, internalizing universal principles like equality, solidarity and proletariat dictatorship. From the mid-1970s to 1980s, the Kurdish movement began to distinguish itself from Turkish Marxists and Kurdish nationalism according to Marxism's patterns (Gündoğar, 2005: 28-32).

The 1960s and 1970s witnessed the rapid urbanization of Turkey, leading to the emergence of middle-class urban Kurdish intellectuals who revived Kurdish consciousness. Kurdish students from eastern Turkey joined the left-wing movements. Both Kurdish and Turkish Marxists opposed the Turkish state and feudalism; movements were not separated by ethnic identity (Kirişçi and Winrow, 2002: 114-6).

During this period, many Marxist musicians of Turkish and Kurdish descent modernized Turkish folk music using Western instruments, such as the electric guitar and piano, changing the lyrics to use lyrics based on Marxist ideology that spoke of the '*suppressed village man*' and '*subordinated proletariat*' who faced a '*struggle with injustice*' (Gündoğar, 2005: 28-35). Kurdish music was not popular among Kurds for two reasons (Gündoğar, 2005: 33): the *dengbej* tradition of prioritizing lyrics over melody did not fit with modern forms of popular music^[6] and poverty in eastern Turkey meant Kurds had little chance to easily listen to Kurdish music.

Around 1971 Kurds began to separate themselves from Turkish Marxists, and pattern their Marxism on Kurdish nationalism, culminating in the establishment of The Eastern

Revolutionary Cultural Association (*Doğu Devrimci Kültür Ocakları*; DDKO) in 1969 by Kurdish Marxists. DDKO sought to emancipate Kurds from feudalism and the Turkish state. Educated Kurds began to discuss socialism as well as their Kurdish identity (Kirişçi and Winrow, 2002: 114-7), which helped inculcate urban and rural Kurds with Marxism and socialism, merging these with Kurdish nationalism. DDKO organized many activities to this end, including plays performed in Kurdish, and cultural concerts and balls where Kurdish music found its place.

During this period, Perwer, considered the founder of this musical genre, began to write lyrics, based on socialist ideology and Kurdish identity, to classical Kurdish melodies.^[7] He also used anthems as a form in his music, stressing liberation struggles in places like Africa and Vietnam, and related the work of Kurdish poets, such as Mehmet Bozarslan and Cigerxwîn, to Kurds' emancipation. The Kurdish Marxist movement divided into organizational factions, which encouraged members to establish their own musical groups. *Koma Azadî* (Group Freedom), *Koma Dengê Kawa* (Group, the Voice of Kawa),^[8] and *Koma Berxwedan* (Group Resistance) followed in the musical footsteps of Perwer (Gündoğar, 2005: 24-36).

In the late 1970s, the state suppressed the Marxist movement, forcing Kurdish singers to flee Turkey and continue their musical adventure in Kurdish diasporas in Europe. The 1980 *coup d'état* was a milestone for the Kurdish movement, as the state had tried to impose Turkish-Islamic^[9] synthesis on political and cultural life. This situation impacted Kurdish music in two important ways:

- ❖ Kurdish singers experienced the beginning of diaspora life, which was reflected in their music and lyrics (Çelebi, 2008). Lyrics were predominantly based on difficulties related to living the diaspora life.

- ❖ Kurdish singers were forced to express their emotions and ideas through Turkish music or non-Kurdish languages. Some sang in Turkish, such as Ahmey Kaya, and others, such as Rojin, performed in Arabic. Kurdish singers, such as Mahsun Kırmızıgül and İbrahim Tatlıses, wrote love lyrics in Turkish set to Kurdish political music; making it legal and popular in Turkey's public sphere (Korkmaz, 2002: 39-48). This situation corresponded with the state's assimilation policy and establishing hegemony on Kurds by suppressing their symbols, rituals and representation strategies in popular culture.

The mid-1980s witnessed the emergence of the PKK's claim to represent Kurds. The PKK became an important player in eastern Turkey by dismantling all armed leftist Kurdish

organizations and eliminating Kurds who refused to cooperate (Dönmez, 2007: 53). It fought the Turkish state to establish a Kurdish state in eastern Turkey and lift all prohibitions on Kurdish culture. The low-intensity conflict decided the state to impose stricter limits on Kurdish culture. For example, Article 2932 of the Turkish constitution prohibited Kurdish, even in the private sphere, thereby banning Kurdish music in the public sphere. However, albums produced in the diaspora were copied and distributed. Although Kurdish singers encountered Western forms of music, for example rock and avant-garde, in the diaspora, which led to a new fusion, this situation also prevented the Kurdish music industry from developing in Turkey.

This ban continued until the mid-1990s. However, pressure to Europeanize Turkey in the late twentieth and early twenty-first centuries forced Turkey to reduce its demands on politics and culture. Meanwhile Kurdish music continued to develop in Turkish metropolitans, particularly Istanbul, and in Europe, encountering modern music forms. At this time, the Kurdish CD industry developed, and companies like *Kom* emerged to reinforce Kurdish popular music. PKK in society and through its television channels (MED, ROJ TV) enabled Kurdish music to become more visible in public spheres, culminating in further development (Yavuz, 1996). The PKK was a catalyst in forming Kurdish culture and enlarging opportunities for Kurds in popular culture.

In this period two cardinal points arose for Kurdish musical groups. Kurdish music groups (*kom*) strengthened their place in Kurdish music, merging Kurdish folkloric culture with Western musical structures while using lyrics patterned on Kurdish nationalism (Kurdish Magazine, 2007). Certain militant singers emerged, who used their melancholic voices to make Kurds feel they were in a state of war, thereby encouraging audiences to participate in the national struggle. The music's background was simple and was generally played using only a simple Turkish lute, illustrating that even a simple Kurdish man could fight the colonizer.

Given Turkey's Europeanization process and the state's curbing of PKK, obstacles to Kurdish music were to a great extent lifted. However, the Turkish state continued to reassert hegemony over Kurdish music by controlling lyrics while the free market structure fostered this hegemony. Turkey's sanctions provided little space for Kurdish music to develop on its own, thereby preventing professional musicians from expanding the genre independently. Kurdish people in Turkey used to listening to copies of albums, due to historical sanctions on Kurdish culture, but did not buy original albums, preventing the Kurdish music industry's development. Most Kurdish performers could not financially survive in the entertainment sector (Epözdemir,

2009). The Turkish state's hegemonic nature and the free market obstructed the development of a strong Kurdish music industry.

Constructing Nationalism in Kurdish Music

Popular Kurdish political music generates a strong Kurdish nationalistic habitus, which functions as an inclusion/exclusion mechanism generating emancipatory discourses. The PKK strongly impacted on Kurdish nationalism. Its financial and military power made it a prominent player in diffusing nationalism.

Cardinal themes in Kurdish ethno-nationalism are paramount for understanding this nationalism. The lyrics of 100 randomly selected popular songs analysed, identified the following themes:

- ❖ Feelings of injustice, nostalgia, homeland and nationalism,
- ❖ A call for independence and the mobilization of nationalism,
- ❖ Women's role in the independence struggle, and
- ❖ Kurdish socialism.

These themes were expressed in lyrics, rhythms and performances. Many Kurdish singers wear traditional Kurdish costumes; indeed, in Koma Berwedana Roja Me's music video, the group wears black clothes and hold cloths to show the nation's sorrow. Performers can also use the traditional Kurdish flag (yellow, red and green), which PKK now uses. Rhythm and musical instruments are also used to express these themes. Although many western instruments are used, the clarion and erbane are most common for changing the beat. For example, Aynur uses both instruments in 'Keçe Kurdan' to create a high tune with singers' emphatic accents at the end of long phrases to express the need to mobilize Kurdish women in the struggle. Supplementary instruments include the bass guitar, violin and sazh (a long-necked stringed instrument). ^[10]

The sazh is commonly used to express nostalgia, sorrow and the beauty of the homeland. PKK militant singers often use a sad female or male voice while playing the sazh. While lyrics are paramount in telling the story, the background instrument creates ambience with the accompanists in the reprise. Another way to express nationalism is through the choir, which gives ambience to the nation's solidarity. These expressions all resist the hegemonic culture and form a popular platform for Kurds, but the most explicit and strongest means for inculcating nationalism is lyrical expression. This study further focuses on lyrical analysis.

Analysis of Lyrics***Feelings***

Members of nationalist movements, particularly ethnic nationalists struggling for independence, feel they are in unjust positions and are exploited by other nationalists. An important component of Kurdish nationalism is the feeling of subordination (Sancar, 2001: 25-9). One pattern is the disappointment of being a nation without a state, whose lands were invaded by colonizers, which leads to discourse on the antagonism between ‘coloniser – Turkey, Iran, Syria, Iraq and imperial powers – and colonised’ (Bozarslan, 2007 :1169). Kurdish nationalists in Turkey see their homeland in four areas, with North Kurdistan located within Turkish borders captured by the Turkish state, which suppressed Kurds and ignored Kurdish identity. This subordination is based on society/state antagonism. Turkish, Iran, Syrian, and Iraqi states – not societies – are projected as ‘others’ (Bozarslan, 2007: 1170), as reflected in ‘Kes Nema’:

*Kes nema li dinyayê
Tevahî bûne serbest
Bindestî ne para me*

*There is no one not gaining independence in this world
We would not be the ones who are under oppression of the other
It is a shame. Come on, stand up!*

The injustice theme is also evident in ‘Welatê min’:

*Dîsa li welatê min bombe barandin
Zarok û dayikan bi hev re qelandin
Birano rabin brîna me kûr e
Hevalno rabin, êdî li me şerm e*

*They spread bombs to my homeland again
They exterminate children and mothers
Brothers/sisters arise, our wound is deep
Fellows wake up, it is a disgrace*

For emancipation from subordination, Kurdish nationalism envisions a return to the ‘imaginary golden age’ – ancient Mesopotamia, which is conceived as the birthplace of the first civilization – a promised land for Kurds that would bring eternal happiness and prosperity. Kurds are then united rather than feeling dominated by other states (Açık, 2002, 2007). This ‘golden age’ mythology reflects back to Kurdish nationalism in two ways. The first is the stress to the Median Empire, which was the first state and the ancestors of Kurds established in the seventeenth century and the prominent Kurdish leaders who were leading the Seljuk Empire,

including Giyaseddin Keyhusrev and Selahaddin Eyubi. The second is the myth that tells the story of the emancipation of a village by the heroic action of Ironsmith Kawa who beat brutal King Dehaq and emancipated all Kurds from his rule. These are considered the founding myths for Kurds.

The myth of a golden age is a mobilizing element in Kurdish nationalism. For Smith (1986: 177), this myth is central to ethnicity and the nation, legitimizing the ethnic group's current actions and providing targets to preserve the group. Smith notes:

Nostalgia is so often linked with utopia; our blueprints for the future are invariably derived from our experiences of our pasts, and as we travel forward, we do so looking backwards to a past that alone seems knowledgeable and intelligible and which alone can 'make sense' of a future that is forever neither.

Smith (ibid) argues that nostalgia emerges during periods of intense social change as a cognitive instrument for resistance. Ethnic nationalism uses the golden age as a symbolic instrument for the preservation of nationalistic identity, as reflected in popular political songs; the ideological apparatus to serve these myths to audiences. The songs depict and define imaginary Kurdish lands, tracing back to the age when Kurdish lands were united. The narrative is based on Kurdish mythology for political targets and the aesthetics of territory. The song 'Ey Raqip' (Hey Enemy) written by Yunus Dildar expresses this:

*Em xortên Midya û Keyhusrew in
Dîn îman û ayîn man, her niştiman
Dîn îman û ayîn man Kurd û Kurdistan*

*We are the heroes of Meds and Keyhüsrev
Our faith and our religion is our homeland
Our religion and our faith is Kurds and Kurdistan*

Kurdish nationalism's political targets are patterned on mythologies associated with Kurds. Although Kurdistan is divided into four areas, the myths bind Kurds together. Ironsmith Kawa's rebellion against King Dehaq and the Kurds' salvation under his leadership is fundamental mythology. Kawa's story can be reinterpreted according to the current Kurdish nationalist movement's political aims (Bozarslan, 2002: 863; Çağlayan, 2007: 114). Kurds, emancipated by Kawa's leadership, withdrew and settled in the mountains. However, this did not protect their freedom; rather, it alienated them from their civilization (Çağlayan, 2007: 114). Such nostalgia is reflected in songs such as 'Newroz':^[11]

*Bêhna te gelek xweş e Newrozê Newrozê
Por sorê çavê reş e Newrozê cejna me*

*Bi çiya ve hildikişe Newrozê Newrozê
Govenda te şoreş e Newrozê cejna me*

*Your smell is beautiful
Ginger hair, black eyes, Newroz is our feast
Newroz goes down towards mountains
Your halay^[12] is revolution, Newroz is our feast*

On the aestheticization of territory, Smith (1986: 183) considers ethnic groups as inseparable from their habitat. A group's origins can be traced back to mysterious and primordial times, bolstered by imaginary ancestral terrain that is inaccessible and whose zone is inexplicable. This paves the way for identifying the community with a specific terrain by redefining historical and natural sites. Although a terrain's natural features have become historicized, the past is reconstructed through this action (1986: 183). Kurdish nationalism aestheticizes its ancient lands, sometimes reaching imaginary and inaccessible lands in the mythologization. Thus, Kurdish nationalists identify political targets to mobilize Kurds, as evident in 'Gula Cîhanê':

*Jor çiya û zozan, jêr bax û bistan
Tevde qir û bir petrol û madan
Tevde zîv û zêr, sera û eywan
Çemên pir hêja ji dilê Kurdistan*

*There are mountains and plateaus on top,
There are vineyards and vegetable gardens below
Everywhere is moorlands, oil wells and mines
Everywhere silver, gold, palace and arbor
Glorious rivers flow from the heart of Kurdistan*

In this context, the 'other', the homeland and nostalgia appear as alternatives to popular territory for hegemonic players while establishing a Kurdish habitus; signifying the purification of the Kurdish nation (Smith, 1995). However, these elements are insufficient for mobilizing Kurds to free themselves from this situation.

Mobilized Nationalism

Kurdish nationalism requires mobilization and political violence to gain independence. Altınay and Bora (2002: 140-1) suggest the nation-state led to the emergence of modern military and educational systems. To create a homogeneous nation, these two systems function as

ideological tools, mobilizing all segments of society and transforming individuals into citizens of the nation.

Unlike counterparts in Europe and Turkey, Kurdish nationalism did not have a chance to inculcate Kurdishness into Kurds *via* militarism and education until the PKK emerged, which led to the militarization of Kurdish nationalism. Nationalism was reinvented to evoke dying for a nation and eliminating enemies (Yüksel, 2006). Popular music undertook Kurdish nationalism's educational function, motivating Kurds to be citizens and militants of the nation; to fight for their imaginary homeland; demonstrating popular music's counter-hegemonic nature, which functioned as Kurdish nationalism's socialization apparatus while enlarging its political terrain.

Militarization and education through Kurdish popular songs was necessary to emancipate individuals from their unjust position, which led to the repression of the 'other'. Kurdish nationalism blames Kurds for not actively claiming their emancipation (Bozarslan, 2002: 863-4; Volkan, 2004), as outlined in 'Agire Azadi':

*De rabin ala xwe em ji erdê rakin
Deynin serê Birca Amedê
Em tev bibin yek
Ë bi pênuş û ê bi çek
Rizgariya me yekbûna me ye*

*C'mon get up and take up our flag
Erect to Diyarbakir Castle
We should unify with some holding pen and some loading weapons
Our salvation will be our unification*

The struggle for emancipation and Kurdistan's rescue should be realized not only in the battle arena, but also intellectually (Bozarslan, 2002: 864-5).

The theme of political violence holds an important, albeit implicit, place in Kurdish popular songs. Lyrics necessitate and normalize political violence for emancipation. Political violence is a compulsory action for decolonization (Fanon, 1994), as expressed in 'Ax Kurdistan Kurdistan':

*Ji bo serxwebûna te
Mezin bûye serê me
Emê dujmin derxînin
Ji ser çiya û erdê te*

*For your independence
We become stronger*

*We will expel enemies
From your mountains and lands*

The nationhood becomes sacred in the mindset of this ideology that legitimizes and glorifies dying as much as political violence. Such martyrdom corresponds with Kurdish ethno-nationalism disseminated by the PKK in the 1980s. Militants' death in clashes with Turkish security forces needed to be legitimized and Kurdish songwriters romanticized PKK's struggles with the state for the salvation of Kurdistan, encouraging Kurds to seek martyrdom in the name of moral integrity.

Dying for the nation leads the individual, and the nation, to salvation (Beit-Hallahmi, 2003: 22-5). Kurdish nationalistic discourses promise symbolic immortality if individuals participate in the struggle for independence (Cağlayan, 2007: 161), as evident in 'Beritan':

*Eniya şer de ya li pêş bû Bêrîtana min
Şehîdbünê de her li pêş bû Bêrîtana min
Wek şefeqê ron û geş bû Bêrîtana min*

*She, my Beritan^[13], was on the front line of the war
My Beritan! Always in the front line as a martyr
She was shining and exhilarating like the dawn*

Women's Role in the Struggle

In modern Kurdish nationalistic discourse, the suppression of women parallels the invasion of Kurdistan. When Kurds lost their identity, Kurdish women lost their self-confidence. Both men and women were deprived of the ability to resist and both understood they had been exploited and enslaved; therefore they decided to pursue a common resistance against the 'other' (Açık, 2002: 284).

Women's salvation is perceived as an *a priori* condition for Kurds' salvation (Heckman and Gelder, 2000: 312-5). The Kurdish nationalist discourse identifies the concepts of nation and women, one with the other; suggesting women are agents of the nation while ignoring their female identity. 'Kece Kurdan' states:

*Keçê em dixwazîn bî mera warîn şêvwrê
Dilo em dixwazîn bî mera werin cengê
Hayê hayê em keçikê kurdanin
Şêrin em şengin em hêviya merdanin*

*Girls, we want you to come to war with us
Girls, we want you to come to light with us*

*Yes, we are Kurdish girls
We are lions, vivacious and the hopes of men*

The militarization of Kurdish nationalism and women's participation in the PKK in the 1990s changed the Kurdish nationalism perspective, culminating in many songs about female heroism. This process separated Kurdish women from men and led them to be independent players in the discourse of Kurdish nationalism, equalizing women in social relationships.

For HandanÇağlayan (2007: 115), women's participation created another mythological hero for Sumerians; the Goddess Sterk (Star), who became popular in Kurdish nationalistic discourse and embodies Kurds' ties with the Neolithic era. The Goddess signifying women's power, is linked with the essence of Kurdishness and embodied in the figure of Zilan.^[14] Kurdish nationalistic discourse connects Sterk with Zilan, completing the female as the supplementary figure to men, making women independent and strong provided they devote themselves to their nation (Çağlayan, 2007: 115), as reflected in 'Keçe Delal (Zilan)':

*Zilan birûska havîne
Zilan welatê dîlkîne
Volgan e-keça Medî ye
Zilan Zilan*

*Zilan is the streak of summer months
Zilan wanders her motherland
She is the volcano of Med girls^[15]
Zilan Zilan*

Kurdish popular culture functions as an inclusion mechanism binding women's role to the national struggle discourse.

Marxist-Leninism: Kurdish Socialism

Kurdish ethno-nationalism was shaped by the late 1960s leftist movement in eastern Turkey, when Marxist and nationalistic terminologies entered into popular music. Singers composed music along Marxist-Leninism lines while leftist organizations (particularly the PKK) and their policies reinforced Marxist-Leninism and its terminology among Kurds until the mid-1990s. Yet the fight against Kurdistan's exploitation and suppression found support among Kurds long before this Marxist-Leninism wave (Bozarslan, 2007: 1172-1175).

Marxist-Leninism allowed Kurds to identify themselves with feelings of subordination which universalized the issue. Marxist-Leninism promotes a feeling of solidarity among the

world's societies, viewing Kurds as friends and states as enemies, which supplies a paramount tool of Third Worldism for the Kurds (Bozarslan, 2007: 1170).

In 1978, PKK's foundation program included Marxist-Leninism and Third Worldism philosophy. The political target was to realize 'the national democratic revolution' led by the proletariat in cooperation with peasants. Colonization and the semi-feudal structure were perceived as obstacles; the revolution had to be nationalistic in nature to eradicate tribalism, sectarianism and patriarchy. The program was patterned on the discourse of injustice among Kurds merged with the state's denial of Kurdish identity, and proposed establishing a Kurdish state based on Marxist-Leninism to diffuse and reinforce nationalism to all Kurds (İmset, 1993: 55-6). The principles were reflected in popular music, as in 'Serfirazkin':

*Bi hurandin, bi gri fêde naki
Hatin wê bibe sosyalist
Wê sibe ji îro xweştir çêbe
Ewê diiroka min nû vebe*

*There is no benefit in complaining and bewailing
The future belongs to Socialism
Tomorrow will be better than today
History will be written again...*

Although Marxist-Leninism reinforced a counter-hegemonic terrain against the capitalistic and colonial state, Third World ideology brought opportunities to bind Kurds physiologically to suppressed nations of other states, as in 'Her biji Kurdistan':

*Kurdistan welatê me
Her biji Kurdistan
Lenîn e seroke me
Her biji Kurdistan*

*Kurdistan is our motherland
God Bless you Kurdistan
Our leader is Lenin
God Bless you Kurdistan*

Changing conditions transformed the bipolar world into a semi-polar world. The USSR could no longer anchor Marxist-Leninist organizations like the PKK. In 1995 the PKK abandoned the idea of establishing an independent Kurdish state but retained orthodox Marxist terminology (Çağlayan, 2007: 115), which led to an ideological transformation to pure ethno-nationalism, which diminished the effects of Marxist-Leninism in popular lyrics.

Conclusion

Popular music and national identity has a strong relationship. Popular music functions as the catalyst for the imposition of an 'elite' for nation building. It is also both constitutive and represents social positioning. Thus, music is perceived as a catalyser and a representative of imagining communities. In this sense, popular music is used by the ruling elite to maintain certain ideologies; intending to realize political socialization and progress a sense of national identity. It infuses a civil religion which '*directs favour and fervour*' towards the nation. Popular music can be a form of cultural resistance for some nations, particularly the stateless, both against state policies and certain socio-cultural forms.

Kurdish traditional music's unique structure transformed Kurdish popular music, leading to a Kurdish nationalistic consciousness. Popular music used Kurdish lyrics and nationalistic symbols to expand the Kurdish nationalistic terrain against the dominant order. Although performance, sound and rhythm provide resistance, lyrics are the strongest and most explicit instrument for evaluating Kurdish nationalism; particularly in three themes: a sense of injustice, a call for independence and the role of women. The lyrics aim to create a nationalistic habitus based on the politicization of the Kurdish culture; thereby purifying the culture by giving new meaning to certain symbols, or creating the 'other' through words such as *brutal* and *colonialists*. The Kurdish nationalist habitus creates an alternative area to purify the community by fighting against the 'other'.

There are four themes that emerge from the lyrics:

1. The feeling of injustice, and the need to unite in a Kurdish homeland. Kurdish nationalism defining itself by the image of the 'other', the Turkish state, but also Iran, Iraq and Syria governments, reflects in popular Kurdish songs. The songs express the unjust and subordinate position of Kurds from pressure by the Turkish state and others. The songs long to unite Kurdistan, as it was in historic times, but presently spread over four states.

2. A call for independence and the mobilization of nationalism. This reflects in songs as an urgent need to mobilize and fight against the 'other'; for emancipation from the 'colonizer'. The songs urge Kurds to die for their homeland and glorify martyrdom.

3. Women's role in the independence struggle. In modern Kurdish nationalistic discourse reflecting in songs, the suppression of women parallels the invasion of Kurdistan.

Women's salvation is seen as an *a priori* condition for Kurds salvation. Popular songs function as an inclusion mechanism binding women's role to the national struggle discourse.

4. Kurdish socialism reflects in the songs. Kurdish ethno-nationalism was shaped by the late 1960s leftist movements which led to Marxist Leninism penetrating popular music. Singers composed music along Marxist Leninism lines, allowing Kurds to identify with feelings of subordination which universalizes the issue and promotes feeling of solidarity among world societies, particularly subordinated societies.

All these elements – lyrics, rhythms, sounds and performance – create opportunities for Kurds and Kurdish nationalism by reminding listeners of symbols, folkloric sounds and mythologies providing the means to oppose the hegemonic Turkish state. Although rhythm and sound are catalysts for creating group ties among Kurds, this music has been banned since the establishment of the Turkish Republic; but performances and the explicit meaning of lyrics have inculcated Kurds into realization of their identity.

END NOTES

*I would like to thank you very much to Muhittin Ataman and Cihan Başaran for their help in the formation of this article.

** Assoc. Prof., Abant İzzet Baysal University, Department of International Relations, Bolu, Turkey.

[1] Kurmanji is predominantly used by Kurds in Turkey.

[2] Accumulation strategy is used to articulate the contingent unity between the economic and the political.

[3] Music based on real stories was performed in gatherings organized by the prince (mir) or strong tribal leaders. Such people had several functions: as bards (dengbej), they improvised music for a story (çirok); as minstrels (stranbêj), they sang songs and narrated epic tales.

[4] Sunni Islam is the dominant religion in the societal and political system.

[5] Every Kurdish lord (mir) and tribal leader has their own dengbejs, who cannot perform without entering into the protection of tribal leaders (Interview with Vedat Yıldırım, soloist of Kardeş Türküler and composer of ethnic music, March 2008).

[6] Although one form of Kurdish music (mitirb) prioritized the melody over the lyrics, Kurds despised it.

[7] Although he used classical Kurdish unmetered folk song structure in his songs, he also used dance and entertainment songs (Gündoğar, 2005).

[8] Kawa was an ironsmith who resisted a brutal king

[9] According to this ideology, Islam has a superior place in the Turkish identity; Turkish-Islam synthesis is a nationalist movement that defines Turkish identity based on Islam, indicating religious ethics and identity.

[10] A stringed instrument with a long neck.

[11] Kawa's emancipation of the Kurds is celebrated as the Newroz feast which marks the day Kawa defeated King Dehaq.

[12] A folk dance.

[13] Beritan was the nickname of Gülnaz Karataş, a member of the PKK military section.

[14] Zilan was the first female PKK member to carry out a suicide attack in 1995.

[15] Meds were Kurds' ancestors living in Mesopotamia in BCE 4-6.

BIBLIOGRAPHY

AÇIK, NECLA 2002 'Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi', in Aksu Bora and Asena Günel (eds), *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul: İletişim yayınları, pp.279-306.

ADARNO, THEODORE AND MAX, HORKHEIMER 1947/1949 *Dialectics of Enlightenment*, London: Verso.

AKTAR, AYHAN 2006 *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişimYayınları.

AL-SALIHI, NUREDDIN 2002 'Kürdistan'da Müzik ', in Mehmet Bayrak (ed.), *Kürt: Müziği, Dansları ve Şarkıları*, Ankara: Özge Yayınevi, pp.141-203.

ALTINAY, AYŞEGÜL.G and TANIL, BORA 2002 'Ordu, Militarizm ve Milliyetçilik ', in Tanıl Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları, 140-54.

ALTHUSSER, LOUIS 1977 *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books.

BEIT-HALLAHMI, BENJAMIN 2003 'The Return of Martyrdom: Honour, Death and Immortality', *Totalitarian Movements Political Religions*, vol. 4, no. 3, pp. 11-34.

BLUM, STEPHEN and HASSANPOUR, AMIR 1996 'The Morning of Freedom Rose Up': Kurdish Popular Song and the Exigencies of Cultural Survival', *Popular Music*, Vol. 15, No.3, pp.325-343.

BOZARSLAN, HAMİT 2002 'Kürt Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi', in Tanıl Bora (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İstanbul: İletişim Yayınları, pp. 841-70.

BOZARSLAN, HAMİT 2007 'Türkiye'de Kürt Sol Hareketi ', in Murat Gültekingil (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce:Sol*, İstanbul: İletişim Yayınları, pp. 1169-236.

CHRISTENSEN, DIETER 2007 'Music in Kurdish Identity Formations', *Conference on Music in the World of Islam*. Assilah, 8-13 August.

ÇAĞLAYAN, HANDAN 2007 *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÇELEBİ, NEZAN N. 2008 'Cumhuriyet'ten Günümüze Kürt Müziği', *BGST Müzik*, http://www.bgst.org/muzik/yazilar/kurtmuzigi_nevzat2.asp.

DÖNMEZ, RASİM ÖZGÜR 2007 'Nationalisms in Turkey', *Ethnopolitics*, vol. 6, no. 1, pp. 43-65.

EPÖZDEMİR, LATİF 2009 'Siz Olsaydınız NeYapardınız', *Kurdshow*, 20-07-2009, <http://www.kurdshow.com/default.asp?sf=yazar&haberid=15961&ktg=1621>.

EROL, AYHAN 2005 *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*, İstanbul: Bağlam.

FEARON, JAMES 1993 'Ethnic War As a Commitment Problem', *APSA Annual Meetings*, New York.

FANON, FRANTZ 1994 *Yeryüzünün Lanetlileri (The Wretched of the Earth)*, İstanbul: Versus [first published in French in 1961].

GIULIANOTTI, RICHARD 2007 'Popular Culture, Social Identities, and Internal/External Cultural Politics: The Case of Rangers Supporters in Scottish Football', *Identities*, vol. 14, no. 3, pp. 257-84.

GRAMSCI, ANTONIO 1971 *Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.

GÜNDOĞAR, SINAN 2005 *Üç Kürt Ozanın Hikayesi*, İstanbul: Elma.

HECKMAN, LALE YALÇIN and VAN GELDER, PAULINE 2000 '90' PubMed ;larda Türkiye'de Siyasal Söylemin DönüşümüÇerçevesinde Kürt Kadınlarının İmajı:Bazı Eleştirel Değerlendirmeler ', in Ayşe Gül Altınay (ed.), *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, pp. 246-79.

HEPER, METİN 2008 *Devlet ve Kürtler*, İstanbul: Doğan Yayıncılık.

İMSET, İSMET 1993 *PKK Aynılıkçı Şiddetin 20 Yılı (1973-1992)*, Ankara: TDN.

İNALCIK, HALİL 1998 'Sivil Toplum and Neo-Patrimonyal Siyaset', in Fuat. Keyman and A. Y. Sarıbay (eds), *Kuresellesme, Sivil Toplum ve İslam*, Ankara: Vadi Yayınları, pp. 74-87.

KENDAL, NEZAN 2002 'Kürt Müziği ', in Mehmet Bayrak (ed.), *Kürt: Müziği, Dansları ve Şarkıları*, Ankara: Özge Yayınevi, pp. 51-61.

KEYMAN E., FUAT 2005 'Articulating Citizenship and Identity: 'The Kurdish Question' in Turkey', in E. Fuat Keyman and Ahmet İçduygu (eds.), *Citizenship and Identity in Globalising Context*, London: Routledge, pp. 267-88.

KİRİŞÇİ, KEMAL and GARETH, WINROW M. 2002 *Kürt Sorunu, Kökeni ve Gelişimi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları [first published in English in 1997].

KORKMAZ, MEHMET 2002 'Çifte Standardın Adı Kürdibesk: Özü Kürt Sözü Türk ', in Mehmet Bayrak (ed.), *Kürt: Müziği, Dansları ve Şarkıları*, Ankara: Özge Yayınevi, pp. 39-51.

KURDISH MAGAZIN 2007 'Kürt Müzik Gruplarının Ortaya Çıkışı ve Kürt Müziğine Etkileri', <http://www.kurdishmagazin.com/modules.php?name=News&file=article&sid=924>.

LACLAU, ERNESTO AND MOUFFE, CHANTAL 1985 *Hegemony and Socialist Strategy*, London: New Left Books.

LEYHSON, ANDREW 1995, *Music and Cultural Politics: Ideology and Resistance in Singapore*, Vol.20, No.4, pp.447-459.

MARTINIELLO, MARCO AND LAFLEUR, JEAN MICHEAL, 2008, 'Ethnic minorities Cultural and Artistics Practices as Forms of Political Expression: A review of the Literature and a Theoretical Discussion on Music', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 34, No.8, pp.1191-1215.

MCDOWALL, DAVID 2004 *Modern Kürt Tarihi (A Modern History of Kurds)*, Ankara: Doruk Yayıncılık [first published in English in 2000].

MINORSKY, VILADEMIR, BOIS, THOMAS, and MACKENZIE, D. N. 2004 *Kürtler ve Kürdistan*, İstanbul: Doz Yayınlar [first published in English in 1981].

MUTLU EROL 1996 'Kürt Müziği Üzerine', DIETER CHRISTENSEN et al. (eds), *Kürt Müziği*, Avesta:İstanbul ,pp.53-65.

NAIRO, JOYCE and OGUDE, JAMES, 2005 'Popular Music, Popular Politics: Unwogable and the Idioms of Freedom in Kenyan Popular Music', *African Affairs*, 104/415, pp. 225-249.

NEZAN, KENDAL 1996 'Kürt Müziği', Dieter Christensen et al. (ed) *Kürt Müziği*, Avesta: İstanbul, pp. 11-21.

SANCAR, SERPİL 2001 'Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneleri', *Toplum ve Bilim*, vol. 90, (Autumn), pp. 22-41.

SARIGİL, ZEKİ 2005 'Turkey's Kurdish Issue: Between Baghdad and Brussels' in EU Turkey Workshop of Center for West European Studies, European Center of Excellence, http://www.ucis.pitt.edu/cwes/Turkey_EU/Sarigil.pdf.

SMITH, ANTHONY D. 1995 *Nations and nationalism in a Global Era*, Cambridge, Oxford: Polity Press.

SMITH, ANTHONY D. 1986 *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.

TURNER, J. C et al. 1994 'Self and Collective Cognition and Social Context', *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 20, pp. 454-63.

VOLKAN, VAMİK 2004 *Blind Trust/Large Groups and Their Leaders in Times of Crisis and Terror*, Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing Company.

VOLKAN, VAMİK 1997 *Blood Ties: From Ethnic Pride to Ethnic Terror*, New York, NY: Farrar, Strauss and Giroux.

WADE, PETER 1998 *Music, Blackness and National Identity: Three Moments in Colombian History*, Vol. 17, No. 1, pp. 1-19.

WATTS, NICOLE 2000 'Relocating Dersim: Turkish State Building and Kurdish Resistance, 1931-1938', *New Perspectives On Turkey*, vol. 23, Fall, pp. 5-30.

WHITE, ROBERT W. 2001 'Social and Role Identities and Political Violence: Identity as a Window on Violence in Northern Ireland', in Richard D. Ashmore, Lee Jussim, and David Wilder (eds), *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, New York: Oxford Press, pp. 133-59.

YILDIRIM, VEDAT 2007 'Metropolleşme ve Türkiye'deki Kürtlerin Müziği', *Boğaziçi Gösteri Sanatlar Topluluğu*, <http://www.bgst.org/muzik/yazilar/metropollesme.asp>.

YAVUZ, HAKAN 2001 'Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey', *Nationalism and Ethnic politics*, Vol. 7, Issue 3, 2001, pp. 1-24.

YAVUZ, HAKAN 1999 'Media Identities For Alevis and Kurds in Turkey,' in Jon W. Anderson and Dale F. Eickelman (eds), *New Media in The Muslim World*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, pp. 181-99.

YÜKSEL, METİN 2006 'Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey', *Middle Eastern Studies*, vol. 42, no. 5, pp. 777-802.

AN EVALUATION ON THE EPISTEMOLOGY OF HAYEK AND ITS POLITICAL IMPLICATIONS*

Ahmet ÖZALP**

ABSTRACT

Although not an anti-rationalist, Hayek established his discourse against constructivist rationalism. He distinguished between two kinds of rationalism: evolutionary rationalism and constructive rationalism. Hayekian epistemology emphasised the interest in evolutionary rationalism by criticizing the constructive rationalism. Evolutionary rationalism (or British tradition) is based on the interpretation of traditions and institutions that have spontaneously developed. Meanwhile, constructive rationalism, which emerged in France, is known as French tradition. Constructivist rationalism has aimed at constructing a utopia according to some assumptions about the unlimited powers of human reason. Hayek's economic and political thoughts are part of or a prolongation of this epistemology. In parallel with this epistemology, the political structure proposed by Hayek is a limited state and the restriction of any power.

We aim to explain the relationship between Hayek's important key concepts—namely, anti-constructivism and spontaneous order. Hayek's main thesis is that even a small intervention in spontaneous order, such as free market or great society through planning (or anything else), might lead to the destruction of freedom. In addition, Hayek established his theory against a welfare state containing the concept of planning. His emphasis has been reflected as a defence of the free market concept and the critics of planning or interfering in the state. According to Hayek, political power or the state behaves according to the rules.

Keywords: Constructivist Rationalism, Evolutionary Rationalism, Spontaneous Order, Planned Economy.

HAYEK'İN EPİSTEMOLOJİSİ VE POLİTİK SONUÇLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

ÖZET

Hayek, söylemini kurucu rasyonalizme karşı oluşturmuştur. Ama Hayek, bir anti-rasyonalist değildir. Hayekçi epistemoloji, kurucu rasyonalizmi eleştirerek evrimci rasyonalizme ilgi duymaktadır. Hayek, evrimci rasyonalizm ve yapılandırmacı rasyonalizm

olmak üzere iki tür rasyonalizmden söz etmektedir. Evrimci rasyonalizm, kendiliğinden gelişen kurumların ve geleneklerin yorumlanmasına dayalıdır. Fransa’da oluşan ve Fransız geleneği olarak adlandırılan ikinci tür rasyonalizm ise, evrimci İngiliz geleneğinin aksine, insan aklının sınırsız gücü hakkında bazı varsayımlara göre bir ütopya kurmayı amaçlamaktadır. Hayek’in ekonomik ve politik düşünceleri bu epistemolojinin bir parçası ya da uzantısıdır.

Bu epistemolojiye paralel olarak Hayek’in önerdiği politik yapı, sınırlı devlet, önerdiği ilke gücün sınırlandırılmasıdır. Bu çalışmada, Hayek’in anahtar kavramları olan anti-kuruculuk ve kendiliğinden doğan düzen arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlamaktayım. Hayek’in temel tezi, piyasa ya da büyük toplum gibi kendiliğinden doğan düzenlere planlama ya da başka bir yolla yapılacak en küçük müdahalenin bile özgürlükleri yıkacağıdır. Bu nedenle Hayek teorisini, planlama içeren sosyal refah devleti anlayışına karşı da oluşturmuştur. Hayek’in vurgusu, serbest piyasa savunusunu ve devlet planlamasının ya da müdahalesinin eleştirisini yansıtmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kurucu Rasyonalizm, Evrimci rasyonalizm, Kendiliğinden Doğan Düzen, Planlı Ekonomi.

Introduction

The importance of Hayek’s ideas is that his considerations have formed the basis of neo- liberal policies. As a result of this fact, there have been a lot of important changes in economic, social, administrative and legal fields since 1980s. The welfare state has been criticized for its financial and administrative deficiency. The neo-liberal policies have been applied by The New Rightist politicians all over the world after the crisis of welfare State in 1970’s. For example, these changes were implemented by Reagan and Thatcher, who aimed to reduce the size of the state. However, international agents such as IMF, World Bank, World Trade Organization have encouraged these policies to implement privatization, localization and deregulation policies. They also have recommended these policies as a prescription for the solution of problems which arise from the crisis in different countries.

We aim to intend to put forward the relation between Hayek’s epistemology and his political theory in this present paper. These are some main elements of Hayek’s epistemology:

- Criticisms directed by Hayek to State intervention;
- Free market defense and
- His effort to put constraints on political power.

This epistemology has been inherited from the Austrian School of Economics to Hayek.

The Epistemology of Hayek

Methodological Individualism and Evolutionary Rationalism

Hayek's epistemology has been effected by Austrian School. One of the main principles governing Austrian School of Economics is the methodological individualism. Methodological individualism set up two critical assumptions (Gamble, 1996: 53):

All actions are performed by individuals; therefore analysis of social reality must start from individuals, conceived as self sufficient, fixed entities confronting the external world and responding to its opportunities and constraints by making choices and devising strategies. A social collective has no existence and no reality beyond the actions of its individual members. So, it is incorrect to argue as though collectives could have their own will and purpose. Collectives such the government, the company, the union, the nation are all abstractions.

By adopting of this principle, Hayek assumed that selection of suitable means were individualistic and subjective. In this way, the principle of methodological individualism originated by the Austrian School of Economics has been completed by the subjectivism principle. These are the partiality of the knowledge owned by the individual, the limitation of the reason, the complexity of the social field, the subjectivity of the preferences which make it impossible to create a pre-conceived social order. The social order is by large focus on the evolution of informal institutions that are results of human action but not of human design. This is in line with an influential tradition of thinking represented by Ferguson, A. Smith, Hume and Menger. For Hayek, this tradition named evolutionary rationalism is based on "true individualism" (Hayek, 1997: 111).

Individuals living in a society act in order to achieve their own object making use of their knowledge. And, knowledge which is described as unlimited, dispersed and partialled individually is own by individual. In this way, each individual while being in the pursuit of his / her own purpose, brings about in the same time an "extended social order" or a "cosmos". Cosmos or "the extended social order", which is the reflection of the former, is of the utmost complexity and magnitude that the human wisdom would be unable to govern. We cannot perceive the whole of it with our feelings and limited knowledge, but theoretically we may rely on abstract relations which we may establish a new. The cosmos, as a self-creating or spontaneously order, has no objective, determined, purpose. It is not an order designed by humanity consciously. Within the evolution that lasted thousand and thousand of years, it has come about as a result of discovery process of the humanity and of experiences gathered thereby. And it is directed according to objective rules, which are producted by this process.

Knowledge of social rules paving the way to behaviors inside the society of the individuals is hidden within customs, habits, traditions, usage and rituals, all within the order. The basic function of the reason is to discover and to keep track of such abstract rules. The reason, being itself a product of the same order and a part of it, it cannot alter it as a whole, but may partially achieve some conversion.

Unlike cosmos, organizations, which are simple and are known to have a definite objective to the extent that the reason may perceive them and control, are “planned order” dispersed within the cosmos. Hayek names such orders as “taxis”. Cosmos, in this sense, is formed of a multitude of small and simple organizations, having each own determined objective, alike individuals. However, such organizations may, consciously, be formed, designed and controlled in order to achieve a specific objective (Hayek, 1973: 80).’’

The best example of a cosmos may be the market order. Hayek described the market as a catallaxy rather than an economy. The word economy, derived from the Ancient Grek for household, suggests planning and conscious control. The market is not like a spontaneous order, which Hayek calls “catallaxy”. In the market, the system of the price is the signal dispersed among and between millions of individuals whose collection at a center or by an individual would prove beyond means. By means and through such signals, the amount of needed goods and services becomes clear. In this way, the producers are able to meet goods and services which the society express need for, while they ensure their own satisfaction. Prices is the result of competition. Competition, according to Hayek, is a method of discovery. The competition is the best way for self/individual to discover a new product. As mentioned by Sartori, the market does not only produces signals simplified to the utmost, but in the same time, by the feedback it gives, confers confirmation of that knowledge (Sartori, 1996: 104).

Hayek’s freedom concept is a negative freedom concept that grounds upon non-intervention by an outsider power, especially by the State. According to Hayek, the essentials of liberty are four (Gamble, 1996: 41):

If he is subject only to the same laws as all his fellow citizens, If he is immune from arbitrary confinement and free to choose his work, and if he is able to own and acquire property, no other men or group of men can coerce him to do their bidding.

The specific field of action is an ambience where the rights of living and of owning property, the freedom of entering into agreement are under security. This freedom concept grounding upon imposition of limitations on the political power requires that preferences, pleasures, goals of individuals should be out of any interference. Status positions of individuals or their situations at the markets are linked to their personal liabilities.

Thereby, the individuals should be held responsible for inequalities that emerged. As understood, the freedom according to Hayek is not a freedom held equal to political participation. At a place where negative freedoms are not available, the freedom of participation has no sense. Democracy, if it is not a liberal one, may easily turn to a regime where the majority exerts coercion and may become a threat to freedom next to such a conversion.

The first meaning of freedom with which we must contrast our own use of the term is one generally recognized as distinct. It is what is commonly called "political freedom", the participation of man in the choice their government, in the process of legislation, and in the control of administration. It derives from an application of our concept to groups of men as a whole which gives them a sort of collective liberty. But a free people in this sense is not necessarily a people of free; nor need one share in this collective freedom to be free as an individual...The application of the concept of freedom to a collective rather than to individuals is clear when we speak of a people's desire to be free from a foreign yoke and to determine its own fate. In this case we use "freedom" is the sense of absence of coercion of a people as a whole (Hayek, 1960: 13- 14).

The Critics of Constructivist Rationalism

Hayek divides rationalism into two by making specific kind or there are two different traditions in the theory of liberty; empirical and unsystematic, the other rationalistic. "The first based on an interpretation of traditions and institutions which had spontaneously advanced and were but imperfectly understood, the second aiming at the construction of a utopia, which has often been tried but never successfully" and the first, Hayek called evolutionary tradition, has formed in England, the second, called rationalistic is French tradition (Hayek, 1960: 54). Rationalism, which has been criticized by Hayek, is the type of rationalism that does not accept the reason as partial reason and knowledge. Hayek did not set fully aside the reason, but drew it into its limits because methodological individualism stands for individuals being able to carry out rational preference. The constructivist rationalism assumes that the societal order may be arranged by a reason that stands high and above of and external to it This type of rationalism, which sets forth that the institutions of the civilizations are created by humans and their limits are laid down by human reason, therefore are liable to be changed in line with wishes expressed by reason, relies upon determination principle. Under such circumstances, the reason would not be concerned only with discovery of social rules or with the finding of compatible solutions. According to constructivist rationalism, the function that reason and science take on is to view beforehand the future in line with cause and effect relationships and to shape the society by radical interventions to be brought thereon.

As a result, Hayek criticized the constructivist rationalism on the grounds that it attempted to eliminate the extended order. Owing to improbability of collecting knowledge under a single hand, such an attempt would mean conversion to taxis of cosmos. Due to this fact, the planned economy would lead inescapably to totalitarianism at the periods where the totalitarianism is relative successful, the society would bear a simple, hierarchical, single-centered, coercive feature. only extremely simplified structures may only be handled from a single center. Owing to this fact, Hayek asserted that the final stage of a cosmos administered by a centralized planning, which is nothing but an extension of the constructivist rationalism would be totalitarianism in the way to serfdom (Hayek, 1999).

In the work “*The Counter Revolution of Science*”, Hayek put forward that the society was a complex phenomenon, which could not be elucidated by using simplified models in use in the physical sciences. Moreover, each and every individual forming that complex structure is an entity whose estimation cannot be made using any verification criteria.

Social sciences were not concerned with relations between things and objects, but rather between things and human beings or between human beings and human beings (Hayek, 1979: 41). Social sciences are concerned also with activities which human beings conduct and the object of coping with social sciences is to make clear undesired and non-intended results arising from activities thus conducted. For Hayek, If the methods used by the constructivist rationalism, for example scientism, were implemented by any authority, social and political life would be encircled by totalitarianism. In the other words, cosmos will replace into taxis. Scientism grounded upon acceptance of the fact that principles attained by science were universal and absolutely valid and such principles should govern all and any field of the living. This means that a small minority, acting on the basis of an assertion that they have attained the reality, would interfere into the subjective preferences of the millions of human beings acting according to societal values such as customs, habits, traditions, rituals and ways of living and to knowledge they have acquired (Hayek, 1963: 12-13; Lesnoff, 1999: 156-158; Popper, 1995: 55).

The Political Results of Hayek’s Epistemology

Hayek was against any interference in “spontaneously order” like the market or society. A central purpose of Hayek’s works was to demonstrate that political co-ordination of societies through bureaucracies was inferior to economic co-ordinations through markets. He wanted to minimize the role of politics and government as much as possible. Hayek was not an anarcho-capitalist, he accepted that the state must have a role, but his Austrian perspective

made him pessimistic that the state could ever be organized so as to preserve the features of the social order which he values (Gamble, 1996: 75). According to Hayek, any type of State intervention towards economic way of living done in the name of social justice would pave the way for the society to take the road of serfdom. Hayek, in his book entitled "*The Mirage of Social Justice*" (1976), laid the emphasis upon the function of the word "social" and warned that it should not be underrated in the verification of the "social justice" concept. Social meant having relevance to society, with characteristics bearing on and upon structure and function of the society. Without being present the adjective social, justice was a social phenomenon and the addition of the adjective social is excessive. Hayek declined accepting the use of "social justice" expression in the sense of its being understood as "social norms". Social justice was an understanding which the society was forced to lean over. As the word social has gained an ethical approval with the soul of the time after World War II, It has been attributed to the entire interests of the society. As regards its application, stage by stage this came to the understanding of holding responsible the government from the material status of all members of the society and from the provision of opportunities for these members to acquire what they deserved. In brief, this understanding attained a point where it required to direct societal processes towards specific outcomes and where the society was becoming an object acting in conformity with the ethical principles.

Hayek maintained nothing was respect of collective pressure groups being of any use. The meaning enclosing the words social or societal is also in effect for the word "collective". For instance, while individual egotism directed individual to act as such to ensure protection of the social order, the egotism of a closed group would fall contradictory to the interests of the larger society. One of the reasons of this is the desire put forward for the conversion into a closed group of all members. Another one linked to this would be the desire of protecting interests of the members. That is to say, these groups would use their joint power to obtain a price high and above the price the consumers are ready to pay. For instance, the case is for providers of utilities such as food, electric supply, transportation. While his/her personal interest incites individual to make marginal contribution till the lowest price at which he / she may sell out his / her goods and services, the control exerted by the members to the profession on the whole of goods and services falls at variance with the community interests (Hayek, 1976: 139-150).

Hayek described such government as a game ball of the all interest groups which Hayek qualified as mirage the social justice. However, while criticizing situations that would come to the fore in the realization of the social justice, he came in touch with the impossibility

of designing plans for. In this respect, social applications were the hold of all steps leading to the planning of the whole society. The reason of taking an approach towards a centralized management at a time where the thought of giving to a central authority the handling of all economic activities irritated many a people is linked to the hope that a middle road would be found between pure competition and centralized management. Hayek put forward that the application even in small doses of the planning cannot ensure the benefit expected to accrue there from. In other words, in the planning, competition may in one case be together; this would be by the way of making plans not in order to eliminate competition but rather in order to realize it (Hayek, 1999; 56). The planning which Hayek criticized, was the planning that intended substituting it in the way of becoming an alternative to the competitive system.

According to Hayek, many idealists, while they believed final goals in the first sense of the word, declined understanding by which tools and means such goals would be achieved. Yet, in the philosophy of Hayek, tools and means are of utmost importance which would had direct effect on societal living. As the information was partial, dispersed and located at various points, the central planning board as an constructivist-rationalist entity whose being unsuccessful is inescapable. Because, the planners, would not, in order to determine prices, attained the level of information which local units own, formed as an outcome of mutual, numerous and continuous interactions between individuals and would not thereby be able to adjust their own price according to such information (Gamble, 1997: 28).

Therefore, Hayek nullifies the view that the planning is inescapable owing to complexity of the civilization of our times. On the contrary, due to utmost complexity of the work division, competition is the sole means to ensure coordination (Hayek, 1999: 75).

The unease that Hayek maintained as regards the planning would originate a centralized power and such a power would be arbitrarily and nonchalantly put to use comes to the fore of questions which Hayek considered linked to freedom. The assertion that the concept of planning falls at variance with concepts such as democracy, equality, freedom takes place in the work entitled “The road to serfdom” of Hayek. This book is directed towards showing the evidence that a collectivist system where the method of planning is put to use would lead to totalitarianism.

The state, even if managing a portion of resources, would bring important impacts upon the rest of the economy and all would be placed under control which the state would exert. When a selection was to be made between differing and contradictory goals by the specialist and servant cadre of the state, interests of some groups would be sacrificed and priorities would be granted to social groups the most influential. Therefore, interests at

variance with others would never be compatible. When the state strives to confer priorities between incompatible interests and makes a selection, the principle of impartiality and the principle of governing law would be transgressed. At the moment the question on who will own how much of wealth is left to the discretion of the political authority the principle of equality before justice would be infringed. To the opinion of Hayek, this lead to economic dictatorship. Because to confer all authorizations to a dictator was the best tool by which coercion may be exerted to achieve the plan. In order that economic activities are conducted as desired, it requires to remove freedoms placed under the guarantee of the state. Democracy without freedom may proceed with under totalitarianism or under any guise. The liberal democracy approach of Hayek and his criticism of the participatory democracy is in here seen clear. There is no ground to justify the thought that a power obtained through use of democratic ways cannot be led arbitrarily; the thing that prevents a power from becoming arbitrary is not the source of that power but its limits (1976: 95).

The only way of making the activities conducted by the government subjected to pre-determined rules is the sovereignty of the law. The distinction between the sovereignty of the law and arbitrary administration is in the same time the distinction between “spontaneously order” and “the organizational order”. In the first, the government determines conditions according to which resources would be utilized and leaves their usage to the discretion of the individuals. In the second, it orders use for the realization of specific goals of the production means. That is to say: “cosmos” is converted to “taxis” and universal laws are replaced by organizational rules.

Hayek stood also against seeking connection between economic freedom and political freedom. To the opinion of Hayek, “economic freedom” means” political freedom. Because in the planned administration, it is difficult for the authoritarian order to remain limited with economic problems. Hayek articulated the view that the person that controls the economic living takes from their hands the freedom of selection which the individuals obtained through money they earned. He reckoned faulty to consider economics as a part of the living that ranks second in importance and laid focus on economics with importance ranking the first (Hayek, 1999: 150).

One gets increasingly closer to the end of the road leading to totalitarianism. When economic power is integrated with political power, instead of remaining as separate powers, the managerial class having that power will have at hand all means to control both social activities and social aspirations. The individuals are from now on identified. The demand for “distributive justice” has reached the final point together with many problems. How this

centralized power will be used, what would be the principles to govern such use, how merit will be determined, according to what value criteria hierarchy will be established. The planning is not something specific only to socialism. The same method may be used to serve the interests of an aristocratic dictatorship, or the interests of a selected “body” pertinent to a specific race. He is not partisan of the view that considers separate the fascist regime that prevailed in Germany and Italy and the communist regime of the Soviet Union. According to him, these regimes were nothing but an incidental image of the left and right front always existing in the socialist wing. Fascism and Nazism were not the dictatorship of the privileged classes but the socialism of the middle class whose social status suffered from continuous loss of value (Hayek, 1946: 894).

As seen, at Hayek, each step towards public property leads to despotism. However, when the question came to limit the role the state would play in the economics, it required to have before all a threshold which currently remains unknown. The state having a maximum role to play in the economics brings economics to a halt and furthermore cause destruction to take place therein. On the other edge, there is a minimalist, laissez-faire understanding. Under current conditions, this is empirically not possible (Berger, 1996: 6)

Conclusion

In conclusion, Hayek has established his discourse against constructivist rationalism. But it is understood that Hayek is not an anti-rationalist. Hayekian epistemology emphasised the evolutionary rationalism by criticizing the constructive rationalism. Hayek’s economical and political thoughts are part of this epistemology or prolongation. Hayek says, constructivist rationalists, like Descartes, Hobbes, Rousseau, Comte etc, accepted human reason, human would have human intention as constructive in all human institutions and behaviour. So they believed that societies can be mastered by reason and reconstructed according to rational criteria. For Hayek this is impossible. Because, first of all no individual mind can have all knowledge which are needed for construction of whole society. Secondly, the social science is different from natural science. Hayek believes that the methodology of natural science is objective and the methodology of social science is subjective. Because, the subject of social science is the human with all respects.

Of course, there are a lot of questions about Hayek’s theory: Is the scope of applicability of the theory very narrow? Does Hayek’s Methodological individualism contradict his evolutionary approach? Is Hayek’s concept of following rules naturalistic? Or does his theory ignore the significance of the state power and historical accidents? Can his

theory be falsified? Etc. (Feldmann, 2005: 1-47). We tried explain relation between Hayek's important key concepts. At the first part of this study, constructivism and its methods have been. The subject of second part is methodological individualism and spontaneous order. At the last part, it can be understood that Hayek's main thesis is that even a small intervention in spontaneous order such as free market or great society through planning (or anything else) might lead to destruction of freedom. This thesis has been used in order to justify new right policies after 1980s.

END NOTES

* This article is related to the paper which was presented by author in International Social Sciences Conference, 2009, Smyrna, Turkey.

** Assoc. Prof., Hitit University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Politics and Public Administration, Çorum, Turkey.

BIBLIOGRAPHY

Barry, Norman P. (1989), Yeni Sağ (Çev. Cevdet Aykan), Ankara: Tisamat Yayınevi.

Berger, M. T (2001), "The Nation-State and The Challenge of Global Capitalism", *Third World Quarterly*, Vol. 22, No. 6, pp. 889-907.

Gamble, Andrew (1996), Hayek: The Iron Cage of Liberty, USA: The Polity Press.

Gamble, Andrew (1997), "Hayek ve Sol", *Liberal Düşünce Topluluğu*, S. 6, Bahar.

Feldmann, Horst (2005), " Hayek's Theory of Cultural Evolution: A Critique of the Critiques", *Entrepreneur, Money and Coordination: Hayek's Theory of Cultural Evolution*, ed.by Backhaus, J.G., Edward Elgar, UK and USA.

Hayek, F.A. (1960), The Constitution of Liberty, London: Routledge& Kegan Paul.

Hayek, F.A. (1973), Law, Legislation and Liberty: Rules and Order, London: Routledge& Kegan Paul.

Hayek, F.A. (1976), Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice, London: Routledge& Kegan Paul.

Hayek, F. A. (1979), The Counter Revolution Of Science: Studies On The Abuse Of Reason, Indianapolis: Liberty Press,

Hayek, F.A. (1995), Sosyal Adalet Serabı (Çev.Mustafa Erdoğan), Ankara: Türkiye İş Bankası.

Hayek, F.A. (1996), Kurallar ve Düzen (Çev.Atilla Yayla), Ankara: Türkiye İş Bankası.

Hayek, F. A. (1997), Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni (Çev.Mehmet Öz), Ankara: Türkiye İş Bankası.

Hayek, F. A. (1999), Kölelik Yolu (Çev.Turhan Feyzioğlu,Yıldıray Arslan), Ankara: Liberte.

Lesnoff, Michael H.(1999), Political Philosophers of The Twentieth Century, Oxford: Blackwell Publishers.

Oakeshott, Micheal (1999), "Rationalism and Civil Association", (in: John Gingell, Adrian Little and Christopher Winch- Ed., *Political Philosophers of Twentieth Century*), Oxford, pp.113-145.

Popper, K.Raimond (1995), Tarihselciliğin Sefaleti (Çev.Sabri Orman), İstanbul: İnsan Yayınları.

Sartori, Giovanni (1996), Demokrasi Teorisine Geri Dönüş (Çev. Temel Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan), Ankara: Yetkin.

Yayla, Atilla (1993), Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi, Ankara: Turhan.

SSCB SONRASI COĞRAFYADA ULUS İNŞA SÜRECİ: KAZAKİSTAN ÖRNEĞİ**Ayşe KAYA*****ÖZET**

1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin dağılması hem dünya siyasi tarihi hem de Avrasya siyasi coğrafyası bakımından yeni bir dönemin başlangıcını işaret etmektedir. Dağılan SSCB'nin olduğu coğrafyada “bir zamanlar merkezi olarak Moskova'dan yönetilmekte olan geniş sahada birdenbire, bazıları modern dönemde hiçbir zaman uluslararası politikanın bağımsız aktörü olmamış, on beş yeni devlet ortaya çıkmıştır” (Aydın, 2005: 245). Bu devletler, bağımsızlıklarını kazandıktan sonra “devletlerine uygun ulus inşa etme” çalışmalarına başlamışlardır. Bu çerçevede, bu çalışmada ulus inşası teorileri ışığında Sovyet sonrası dönemde tarihsel ve uluslararası dinamiklerde göz önünde bulundurularak Kazakistan'da ulus inşa çabaları tartışılacaktır. Başka bir deyişle, Kazakistan'da Sovyet imparatorluk ulus anlayışından modern ulusa geçiş süreci analiz edilecektir.

Anahtar kelimeler: SSCB, Ulus, Ulus İnşası, Kazakistan'da ulus inşası.

NATION BUILDING PROCESS IN POST-SOVIET SOCIALIST AREA: THE CASE OF KAZAKHSTAN**ABSTRACT**

The disintegration of the Union of Soviet Socialist Republics (USSR) in 1991 marked the beginning of a new era in terms of both the political history of the world and the political geography of the Eurasia. Fifteen new states emerged in the geography where the dispersed USSR was located, an area ‘once ruled from Moscow as the center of a large field, [where] some had never become independent actors of international politics in the modern era’ (Aydın, 2005: 245). After gaining their independence, these states began to work in accordance with ‘building an appropriate nation for their state’. In this context, nation-building efforts in Kazakhstan will be discussed by taking into consideration the historical and international dynamics in the post-Soviet period in light of nation-building theories. In other words, the transition period from the Soviet imperial nation concept to the modern nation process in Kazakhstan will be analysed.

Key words: USSR, Nation, Nation-building, Nation-building in Kazakhstan.

Giriş: Kavram Olarak “Ulus” ve “Ulus İnşası”

Kavram olarak ulus, üzerinde birçok tartışma yürütülen ve dolayısıyla birçok tanımı bulunan bir fenomendir. Ancak Calhoun’un (2007) deyimiyle “evrensel ilkeleri” olmayan ulus, en genel ifadeyle “belli bir grubun kendini ortak dil, din, tarih, soy, mekan gibi unsurların biri, birkaçı ya da hepsi üzerinden tanımladığı siyasi ve kültürel bir birim” olarak tanımlanabilir (Aktoprak, 2010: 19).

Ulusun tanımlanması ve oluşumu üzerine üç farklı kuram söz konusudur: Birincisi, ulusu “inşa edilmiş bir cemaat” olarak Batı’da yaşanan ekonomik değişimlerin sonucu olarak gören Modernist yaklaşımdır. İkincisi, ulusu “verili” bir olgu olarak gören Primordial yaklaşımdır. Üçüncüsü ise, modernist yaklaşım ile primordialist yaklaşım arasında konumlanan etno-sembolcü yaklaşımdır.

Modernist yaklaşımı benimseyen kuramcılardan olan Ernest Gellner, Eric Hobsbawm ve Benedict Anderson ulusların modern bir olgu olarak “icat edilmiş hayali cemaatler”¹ olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bu kuramcılara göre 17. ve 18. yüzyıllar arasında Batı’da yaşanan gelişmeler ulusların ortaya çıkmasında oldukça önemli rol oynamıştır. “Ticaret-aydınlanma-modernleşme-sanayileşme”nin yaşanması sonrasında “Pazar”ın gerektirdiği dil birliğinin sağlanması ulusu ortaya çıkaran temel gelişmelerdir. Bu noktadan hareketle ulus, sanayileşmenin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, ulus Batı merkezli bir kavram ve “sosyo-politik bir örgütlenme biçimidir” (Kurubaş, 2006: 114). Elie Kedourie’nin deyimiyle, ulus “19. yüzyılın başlarında Avrupa’da üretilmiş bir doktrindir. ...bu doktrin insanlığın doğal olarak uluslara ayrıldığını, ulusların birbirinden ayrı, anlaşılabilir bazı karakteristik özelliklerle bilindiğini ve tek meşru yönetim biçiminin, ulusların kendi kendini yönettiği sistem olduğunu savunur” (Colhaun, 2007: 16).

Milletleri tarihin başlangıcından beri var olan bir süreklilik biçiminde ele alan Primordial yaklaşıma göre etnik kimlik, insanların cinsiyeti gibi “doğal” bir durumdur. Etnik topluluklar ve ulusları “ezelden” beri var olan ve arasında ayırım yapılamayan unsurlar olarak ele alan primordialist yaklaşım *eskilcil*, *biyolojik* ve *kültürel* olmak üzere üç görüş halinde incelenebilir. Eskilcil görüş, primordial yaklaşımın literatürdeki ifadesi olan milletlerin eski çağlardan beri var olduğu ve çok fazla değişime uğramadan günümüze kadar geldiği varsayımı üzerinden temellenmektedir. Biyolojik görüş, etnik bağlılıkların kökenlerini genetik nitelikler ve içgüdülerde ararken, kültürel yaklaşım bu bağlılığın kökeninin “ortak inançta” aranması gerektiğini iddia eder. Başka bir deyişle, etnik grubu ya da millete biriciklik özelliği kazandıran onu diğerlerinden ayırmaya yarayan dil, din, tarih gibi unsurlara duyulan ortak inançtır (Özkırımlı, 2008).

Modernist yaklaşımın ulusun doğuşu konusunda yetersiz kaldığını iddia eden ve primordialist yaklaşımı ise reddeden etno-sembolcü yaklaşıma göre, ulus her ne kadar modern çağın ürünü olsa da yalnızca 18. yüzyılda yaşanan sanayileşme, kapitalizm ve modernleşmenin ürünü olarak ele alınamaz. Çünkü, modern dönemin ulusları mutlaka etnik kültürlerin gölgesinde vücut bulurlar (Özkırımlı, 2008: 210). Eski çağlardan gelen etnik toplulukların devamı olarak uluslar, kolektif geçmişin izlerini taşıırken aynı zamanda modern çağın bir ürünüdür. Bu görüşün önemli temsilcilerinden olan Anthony D. Smith'e göre, millet etnik ve kültürel unsurlardan bağımsız olarak ele alınamaz (Smith, 2004).

Ulusun yaratılmış mı, verili mi yoksa her iki bağlamda mı var olduğu üzerine tartışmalar bugün hala devam etse de ulusun bir sosyal inşa projesi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle ortaya konan bir kavram olan *ulus inşası/nation-building*, “çok uzun bir tarihsel süreçte, başlangıçta birbirine gevşek bağlarla bağlanmış toplulukları, bir ulus devletin ona tekabül ettiği ortak bir toplum haline getirmeye yol açan sosyo-politik bir gelişim süreci”ni ifade etmektedir. Aynı zamanda ulus inşası bir siyasal ve ekonomik strateji olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda ulus inşası “dış ve iç aktörler, çıkarlarına hizmet eder görünen ve belli bir takım işlevsel talepleri daha önce var olan düzenden daha fazla yerine getiren ya da güçlerini artıran veya rakiplerini zayıflatan ulus devlet çatısı altında kurulmuş siyasal sistem” anlamını da taşıyabilir. Bu çerçevede, imparatorlukların dağılması ve kolonyal sistemin çökmesi sonucunda Üçüncü Dünya’da yaşanan gelişmeler ulus inşasının tam da bu anlamını doğrulayan pratik olaylara sahne olmasına yol açmıştır. Bu süreçte, SSCB’nin Üçüncü Dünya’daki etkisinin önlenmesi için ulus inşası bir strateji olarak kullanılmıştır. Özellikle bağımsızlığını yeni kazanmış ülkelerde ulus inşası, gelişmiş ülke standartlarına ulaşabilmeyi vaat eden programlar şeklinde işlev görmüştür (Hippler, 2007: 10-11).

Genel olarak ulus inşasının iki ana model çerçevesinde gerçekleştirildiği varsayılmaktadır: Birincisi “toprak ve yurttaşlık esasına dayanan Fransız modeli iradeci ulus inşası, ikincisi ise dışa kapalı, etnik ve milli kimliğe dayanan, ulusu ortak köken, ortak dil aidiyeti olarak tanımlayan Alman” modelidir (Tunçer, 2009: 232). Fransız modeli ulus inşası “kültürel farklılıkları yadsımamasına” rağmen “tekliği” benimsediğinden asimilasyonisttir. Başka bir deyişle, çeşitli araçlar kullanarak bu tekliği sağlamaya çalışır ve gerekirse zor kullanır. Alman modeli olarak adlandırılan ikinci model ise, “ırksal birliğe” karşılık gelmektedir. Bu nedenden ötürü dışlayıcı bir özellik taşır (Kurubaş, 2006: 116). Temellendikleri bağlam farklılık gösterse bile iki modelin ulus inşa sürecinde kullandıkları araç ve yöntemler neredeyse aynıdır. Ortak tarih yazımı, dil, resmi eğitim ve askerlik bu araçların en önemlileridir. Söz konusu araçlarla sağlanması beklenen amaç, bireyin diğer

bireylerle birlikte kendisini “bir ulusun üyesi olarak” görmelerini sağlamaktır. Bu durum Balibar’ın deyimiyle “ bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir *homo nationalis* olarak” inşa edilebilmesiyle alakalıdır (Balibar, 2000: 117). Dolayısıyla, ortak vatan, dil, tarihsel geçmiş, anılar, mitler ve gelenekler gibi değerler bireyin *homo nationalis*’e dönüşmesinde rol oynayan ağlardır. Bu çerçevede ilerleyen başlıklarda bu ağlara yakından bakılacaktır.

Ulusta Mekan: Ortak Vatan

“Bir ulus tahayyül edilen bir insan topluluğundan daha fazlasıdır; çünkü bir mekanın da –bir yurdun- tahayyül edilmesi gerekir” (Bilig, 2003: 89). Özkırımlı, mekanın “milli toprak olarak yeniden inşa edilmesi”nin ulus inşa projesinde hayati öneme sahip olduğunu belirtir (Özkırımlı, 2010: 163). Ulusun ilişkilendirildiği mekan olarak toprak, herhangi bir toprak parçası değildir. Smith’e göre bu toprak, yurt özelliği gösteren, tarihi ve kutsal olduğuna inanılan bir topraktır. Tarihidir çünkü, milletin üzerinde nesiller boyu yararlı faaliyetlerde bulunduğu ve dolayısıyla bir kolektif hafızaya işaret ettiğine inanılır. Toprak üzerinde yaşanan savaşlarda kahramanların ölmesi, azizlerin dua edip savaşması dolayısıyla da biricik ve kutsaldır (Smith, 2004: 25). Smith, “ethnie² ile onun teritoryası arasında” bir özdeşleşme olduğunu iddia eder (Smith, 2002: 235). İnsanlar “bir yere kök salmış ve kimliklerini de bu kök salmadan türemiş olarak düşünürler”. Örneğin, sürgüne giden bir insan ülkesinden “bir avuç toprağı” yanına alır ya da vatan toprağına ayak bastığında ilk olarak eğilip yeri öper.

Ulusun ilişkilendirildiği teritorya aynı zamanda antikite özelliğine sahiptir. Vatan olarak işaretlenen territoryanın başlangıç noktası “gizemli ve en eski zamanlara kadar uzanır”. Özellikle başlangıcı ifade eden bölgeler ayrı bir önem taşır (Smith, 2002: 235). Örneğin, Türklerin doğduğu mekan olarak ele alınan Orta Asya coğrafyası, tarihsel Türk kimliğini besleyen önemli bir coğrafi imgedir. Bu bölgelerde Türklere ait yapıların olması ve onların bugüne kadar korunup kutsal sayılması ise bu durumu pekiştirir. Smith bu durumu, “tarihsel sit alanları ve anıtların doğallaştırılması” olarak adlandırır. Bu bağlamda, şu an ki vatan ya da eski vatan ve üzerindeki “anıtlar, şahitlik etme niteliğini taşır ve değerli topraklarda uzun çağlar boyu ikamet etme ve sahiplenme erdemi üzerine bir iddiayla kurulmuş yegane kimliği ifade eder” (Smith, 2002: 238-239). Bu yegane kimlik Anderson’un deyimiyle, “vatanı için, genellikle de kendi seçimi olmayan vatanı için ölmek gibi benzeri olmayan bir manevi büyüklüğü barındırır” (Anderson, 2009: 42).

Yurt, tüm bunların yanında bir bütün olarak tahayyül edilir. Bu bağlamda Billig, şehirleşmiş bölgeler kadar geri kalmış bölgelerin de yurdun “ayrılmaz parçaları” olduğunu belirtir. “Yurdu bizim kılan özel nitelik, ülkenin sınırlarına kadar hiçbir eksilme olmaksızın devam eder ve sınırdan kesilir; sınırın öteki yanını belirleyen farklı yabancı özden ayrılır” (Bilig, 2003: 90-91). Ulusu mekansal ve sembolik anlamda yabancı ötekiden ayıran en önemli pratiklerden biri haritalandırmadır. Haritalar, sembolik önemdeki mekanların ulusal dil kullanılarak işaretlendiği anavatanların ve ulusun coğrafi sınırlarının tahayyül edilmesine katkı sağlar. Böylece, vatan imgesi hem içeriye hem de dışarıya telkin edilir. “Uluslar açıkça belirlenmiş sınırlarda birden bire başlar ve biterler” (Bilig, 2003: 90).

Vatan kadar ulus inşası bağlamında önemli olan bir diğer unsur ise toplumun tamamının konuştuğu, yazdığı ve ürettiği ortak dildir. Bu çerçevede ilerleyen başlıkta ulus inşa sürecinde ortak dilin işlevi üzerinde durulacaktır.

Ortak Dil

Dil, birçok teorisyenin üzerinde uzlaştığı gibi ulusal kimliğin en temel belirleyenlerinden biridir. Ancak, dilin bir ulusu işaret edecek şekilde kavranışına yol açan gelişmeler 16. yüzyıla rastlamaktadır (Aktoprak, 2010a: 181-182). Anderson’a göre dilin dönüşmesini sağlayan bu gelişmeler, Latincenin yalnızca kilisenin dili olması ve gündelik hayattan uzaklaşması, reformasyon ve dilin idari merkezleşmenin bir aracı olarak görülmesidir (Anderson, 2009: 54-56). 1789 Fransız Devrimi’nden sonra ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber dil, ulusal merkezleşmenin gerçekleştirilmesi ve kimlik oluşturulması aşamasında çok işlevsel hale gelmiştir. “Artık eski rejimin yöneten ile yönetilen arasındaki kültürel farklılığı kalkmakta, değişen sadakat odağı tebaayı vatandaşa dönüştürerek yönetenlerle hem aynı kültürün parçası yapmakta hem de tüm vatandaşları kamusal alanda eşit kılarak rejimin hiyerarşik sosyal yapısını dönüştürmektedir” (Aktoprak, 2010a: 183). Bu çerçevede dil “biz” olmanın bir sembolü ve toplumun dönüştürülmesinde bir “araç”tır. Dolayısıyla, “dil yönetilir, yönlendirilir ve hatta yeniden yaratılır. Herkesin bu ulusal dili konuşması için çeşitli mekanizmalara başvurulur” (Coşkun vd., 2010: 14). Eğitim, medya, edebiyat bu mekanizmalardan en önemlilerini oluşturmaktadır.

“Biz” olma bilincine hizmet eden bir araç olarak dil özellikle yazılı hale getirildiği anda kitlesel olmayı başarabilmiştir. Billig bir konuşma biçiminin “yazıya geçirilmesinin sağlayacağı gücün” hafife alınmaması gerektiğini söyler. Böylece, dilin diğer dillerden farklı olduğu iddiasına somut bir kanıt sağlanmış olacaktır (Bilig, 2003: 44). Benzer şekilde

Anderson da dilin yazılı hale getirilerek yayın dili haline getirilmesiyle, dile “standartlaşma”, “sabitlik” ve “kadimlik” özelliklerinin kazandırılmasına yol açtığı için büyük önem atfeder (Anderson, 2009: 59-60). Bu bağlamda dil, romanlar, şiirler ve özellikle gazeteler aracılığıyla kitlesel bir yaygınlığa kavuşabilmekte ve bu unsurlar aracılığıyla verilmek istenen mesaj kitlesel manada tüketilme imkanına kavuşmaktadır. Anderson’a göre “bir kurgu olarak gazetelerin neredeyse eş zamanlı olarak tüketilmesi” “bir kitlesel ayini mümkün kılar”. Bu kitlesel ayin “hayali bir cemaatin dünyevi, tarihsel bir saate bağlanmış bir biçimi”dir ve bundan dolayı sürekli olarak tekrarlanır (Anderson, 2009: 50).

Ulus inşası bağlamında kitaplar, şiirler ve anıtlar aracılığıyla sürekli hatırlatılarak tekrarlanan bir diğer unsur ise ortak tarihsel geçmiş ve mitlerdir. Böylece, ilerleyen başlıkta, ulus inşası kapsamında ortak tarihsel geçmiş ve mit inşası tartışılacaktır.

Ulus Düşüncesinde Tarihsel Geçmiş ve Mitler

Geçmişsiz uluslardan söz etmek çelişkili bir durumu işaret eder. Hobsbawm’a göre, ulusu ulus yapan geçmiştir ve ulusun mutlaka ortak bir bellek üzerinde kurulması gerekir (Özkırımlı, 2008: 166). Paylaşıldığı düşünülen ortak geçmiş, nesilleri ortak birikime eklenen tecrübelerle birleştirerek onların bütünleşmesini sağlar (Smith, 2002: 51). Smith ortak tarihsel geçmişin ulusun tahayyül edilmesindeki önem ve işlevini şöyle belirtir: “Bütünleştirilmiş bir geçmişin ortaya çıkarıldığı ve bir müze tarzında yeniden sunulduğu tarihsel bir drama aracılığıyla elitlerin ve halk kitlelerinin etnik birliğine ilişkin bir hayal sunmak ve böylece modern endüstrileşme ve bilimin yol açtığı tehlikeli düzeyde parçalanma ve yabancılaşma karşısında kolektif alinyazısını ve toplumun daha derin anlamlarını canlandırmak” (Smith, 2002: 223). Ancak burada söz konusu edilen geçmiş, pür gerçek olayları yansıtan geçmiş değildir. Buradaki geçmiş, Calhoun’un deyiimiyle, “sadece herkesi hatırlama meselesi değil, cesaret kırıcı bölümleri”n silindiği bir geçmiştir (Calhoun, 2007: 72). Bu anlamda geçmiş, ulusun tahayyül edilmesi aşamasında “yeniden inşa edilir”. Başarılı bir ulus tahayyülünün gerçekleştirilmesinde elzem olan geçmişin “tek ve birleşik” bir şekilde inşa edilmesi için Smith (2002: 245), aşağıdaki sekiz ögeyi barındırması gerektiğini öne sürer:

1. *Zamandaki başlangıç miti; yani topluluğun ne zaman “doğduğu”;*
2. *Mekandaki başlangıç miti; yani topluluğun nerede “doğduğu”;*
3. *Soy miti; yani kim bizi doğurdu ve nasıl onun soyundan geldik;*
4. *Göç miti; yani nereleri aşyp geldik;*
5. *Kurtuluş miti; yani nasıl özgürleştik;*

6. *Altınçağ miti; yani nasıl büyüydük ve kahraman olduk;*
7. *Çöküş miti; yani nasıl bozulduk ve fethedildik/sürgün edildik;*
8. *Yeniden doğuş miti; yani eski şanlı günlerimize nasıl dönebiliriz.*

Ortak tarihsel geçmişte kuşkusuz ki özneler de söz konusudur. Kimi zaman bu özneler “gurur duyulacak” kahramanlarken, kimi zaman ise “ders çıkarılması ve yaptıkları asla tekrarlanmaması gereken” ibretlik öznelerdir. Ancak ulus inşasında öncelikli kullanılan ve öne çıkarılan özneler elbette ki ulusa tarihte *Altın Çağ*’ını yaşatmış gurur duyulan kahramanlardır³. Örneğin, Kral Arthur, William Tell ve Akhilleus gibi kahramanların zihinlerde yarattığı etki inkar edilemez. Böylece kahramanlar, “kendisinin kandaş ve ruhsal ataları olduğunu iddia edenleri harekete geçirip birleşmelerine yardımcı olabilen bir ortam ve atmosferi ifade eder” (Smith, 2002: 250). Bu kahramanların isimleri geçmişte şimdiki nesillere hatırlatmak amacıyla cadde ve meydanlara verilir. Smith’in kahramanları çoğunlukla savaşlarda zafer kazanma eylemine referansta bulunan gerçek ya da gerçek dışı efsanevi öznelerdir. Öte yandan modern zaman kahramanlığı birçok çeşitli alanı referans noktası olarak alabilmektedir. Örneğin, tıp ya da edebiyat alanında başarılarla imza atmış kişiler de günümüzde ulusal aidiyetin pekişmesinde önemli rol oynamaktadır.

Tekeli, ulus inşası sürecinde üretilen tarihsel anlatının bütün kesimler tarafından anlaşılabilir kadar basitleştirilmiş ancak duygusal olarak insanları coşturabilecek bir metin olma özelliği göstermesi gerektiğini ifade eder (Tekeli, 1997: 134-135). Dolayısıyla, bu süreçte ulusal şair ve romancılara oldukça önemli görevler düşmektedir. Bu kişilerin ortaya koyduğu ürünlerde “toprak ve geçmişe duyulan özlem” betimlenir (Özkırımlı, 2010: 164). Böylece halka kim oldukları öğretilerek, onların kökenleriyle ilişkili oldukları hissi yaratılır. Dahası, halkın geçmiş dönemlerinin ruhu drama şeklinde nakledilerek, yeniden canlandırılarak söz konusu topluluğun “kaderinin bir parçası” haline getirilir (Smith, 2002: 232). Billig’in deyişiyle bu şekilde “tüm bunlara bir eşsizlik ve bütünlük –bizim eşsizliğimiz ve bütünlüğümüz- duygusu aktarılır” (Bilig, 2003: 87).

Tarihin inşa edilmesi süreci yukarıda da değinildiği gibi bir “seçme sürecini” beraberinde getirir. Dolayısıyla, ulusun hatırlamak istemediği olaylar, talihsizlikler inşa sürecinden dışlanır. Burada daha çok söz konusu olan Şanlı tarihin olay ve kahramanlarıdır. Böylece tarihin inşa edilmesi süreci ya da tarih yazımı aynı zamanda mit oluşturucu bir işleve de sahiptir. Miti “geleneksel toplumların genellikle insanüstü oluşlarını içeren anlatı” şeklinde tanımlayan Heehs, mitlerin insanüstü veya insana içkin olmalarından ziyade önemliliğinin kolektif hafızanın oluşturulmasında oynadığı işlevsel rolde olduğunu belirtir. Böylece,

milliyetçi mitler, “milletin geçmişini ve dünyadaki yerini seçici olarak aktaran anlatılar” olarak işlev görür (Akt. Yapıcı, 2009: 4). Bu anlatıların konularını milletin “geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini tanımlayan savaşlar, yıkımlar, dirilişler, uyanışlar, zaferler, altın çağlar, yenilgiler, dirençler ve daha birçok olay, sosyal pratik ve süreç, kişilikler, gelenekler, ülke/toprak, soy ve medeniyet bağlantıları oluşturabilir” (Yapıcı, 2009: 5).

Ulus İnşasında Semboller

Semboller, “bireylerin ve grupların toplumsal etkileşim içinde davranışları etkileme ve denetleme amacıyla araçlaştırdıkları imgeler, nesneler ve etkinliklerdir” (Özkırımlı, 2010: 170). Ulus inşasında kullanılan sembollerini McClintok “...-bayraklar, üniformalar, havayolu logoları, haritalar, marşlar, milli çiçekler, milli mutfaklar ve mimari” şeklinde ifade etmiştir (Akt. Özkırımlı, 2010: 170). Temel olarak bireyleri harekete geçirmeye hizmet eden semboller, Smith’in belirttiği üzere toplumsal bağlamdaki dayanışmanın dönüşüp yenilenmesinde önemli bir güce sahiptirler. Dahası, semboller, münferit olaylar karşısında toplumsal tutumun oluşması, kurumların meşruiyeti, inanç ve davranış kalıplarının oluşması ve pekişmesi aşamasında elzemdir (Tunçer, 2009: 244). Dolayısıyla, semboller birer “anlamlandırma araçları” olarak işlev görerek gündelik hayatın anlam dünyasının düzenlenmesinde belirleyicidir. Özellikle, bayrak sembolü bu aşamada önemli bir örnektir. Ulusun asli sembolü olarak bayrak, neredeyse ulusun bulunduğu her ortamda bulunur. ABD’de ilk ortaya çıktığında karmaşanın ve belirsizliğin azaltılmasında bir işaret olarak kullanılan bayrak, günümüzde mesaj iletiminde “pragmatik bir araç olarak kullanılmaktadır”. Aynı zamanda milli bayrak, “milletin kutsallığını simgeler; sadık vatandaşlar tarafından ona saygı gösterilir ve protesto etmek isteyenler tarafından törensel bir şekilde aşağılanır” (Bilgin, 2003: 52). Bayrağın nasıl kullanılacağı kurallara bağlıdır ve bayrağa karşı yapılan her türlü saygısızlık cezalandırılır. Bilgin’e göre, böylesi önemli bir sembol olan bayrağın ilettiği mesaj ise “güçlüyüz ve bir aradayız”dır (Bilgin, 2007: 225). Dolayısıyla, bayrağın rengi ve üzerinde kullanılan logolar bu mesajı pekiştirecek niteliktedir. Örneğin, Türk bayrağına rengini veren kırmızı “Kurtuluş Savaşı’nda şehit olan Türk askerlerinin kanlarını” işaret etmektedir.

Ulusun tahayyülünde kullanılan bir diğer sembol de anıtlardır. Anderson, “milliyetçiliğin modern kültürünün hiçbir sembolü(nün), Meçhul Asker mezar ya da anıtları kadar şaşırtıcı ve kayda değer” olmadığını belirtir. Her ne kadar içi boş olan bu anıt mezarlar teşhis edilebilirlik ve fanilikten yoksun olsalar da bu mezarların her yanına “hayaletimsi ulusal imgeler sinmiştir” (Anderson, 2009: 23). Meçhul asker anıtları, şehitlikler, kurtuluş

savaşı temsilleri ve elbette ki önder anıtları şehrin meydanlarına birbirinden çok farklı olmayan formlarla serpiştirilerek halka sonsuz bir hatırlatma işlevini gerçekleştirir. Ulus için önem taşıyan günlerde o anıtların etrafında toplanılır, şehitlikler ziyaret edilir ve bir tür anma işlemi gerçekleştirilir. Dolayısıyla, bireylerin ulus için önemli olan olay ve kişilikleri unutmalarına izin verilmez.

Ulusun tahayyülünde bayraklar ve anıtlar kadar önemli olan bir diğer sembol ise ulusal marşlardır. Ulusal marş⁴, bir milletin bağımsızlığının ifadesi olarak egemen otorite tarafından onaylanmış ve halk tarafından benimsenmiş ve bazı durumlarda seslendirilen sözlü müzik parçası olarak tanımlanmaktadır. Billig’e göre ulusal marş “evrensel bir hususiyetin işaretidir” ve “ulusun eşsizliğinin evrensel olarak stilize olmuş bir şekilde kutlanmasını talep eder” (Bilig, 2003: 102). Dolayısıyla, her ulusun kendine ait bir marşa sahip olması beklenir. Bu marşlarda genellikle ulusa seslenilir, o ulusa ait özellikler ve hassasiyetlere yer verilir. Örneğin Mehmet Akif Ersoy’un kaleme aldığı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin 12 Mart 1921’de ulusal marş olarak kabul ettiği İstiklal Marşı’nda *ben ezelden beri hür doğdum hür yaşarım* ifadesiyle Türk ulusunun karakteristik özelliklerine ve tarihsel geçmişine referansta bulunulur.

Ulus inşasında kullanılan semboller ve taşıdıkları anlamlar sabit ve değişmez nitelik göstermezler. Başka bir deyişle, bir topluma ait semboller zaman içinde ya da çeşitli olaylar sonucunda değişebilir ya da yerlerine yenileri ikame edilebilir. Örneğin, bir savaş sonucunda öncelikle karşı tarafı belirten semboller yıkılır. 1991 yılında SSCB’nin dağılmasından sonra bağımsızlığını kazanan birçok devlet öncelikle şehirlerdeki Stalin heykellerini kaldırıp yerlerine “yeni ulusları işaret eden” heykeller yerleştirmişlerdir. Dolayısıyla, semboller ve taşıdıkları anlamlar ne kadar güçlü olursa olsun değişebilir özellik göstermektedirler. Her ne şekilde değişime uğrarsa uğrasın bayraklar, anıtlar ve milli marşlar gibi semboller Özkırımlı’nın deyimiyle “kollektif bilinç ya da milli öznel için bir alfabe oluşturmayı hedefler” (2010: 172). Dolayısıyla, ulus inşasında bireylerin tek bir bütünün parçasıymış gibi hissetmelerinde oldukça önemli rol oynarlar. 1991 yılında SSCB’nin dağılmasıyla beraber bağımsızlığını kazanan Kazakistan’da bu alfabenin nasıl oluşturulduğuna geçmeden önce ilerleyen başlıkta SSCB döneminde ulus inşa süreci üzerinde durulacaktır.

SSCB Döneminde Ulus İnşa Süreci

Orta Asya coğrafyası 1865-1920 yılları arasında Rus işgaliyle karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla, bu bölgede yaşayan topluluklara bu tarihten itibaren “Ruslaştırma ve

Ortodokslaştırma politikaları” uygulanmıştır. Bu süreçte Rus dil ve kültürünü etkinleştirmek amacıyla topluluklar arasındaki bazı “ayrılıklar/anlaşmazlıklar/düşmanlıklar” ve dilsel farklılıklar derinleştirilmiş özellikle Türk topluluklarına farklı kimlikler oldukları telkin edilmiştir (Kurubaş, 2006: 119). Bu süreçte, Türk lehçeleri ve ilahiyat üzerine çalışan Nikolay İlminskiy’nin projeleri uygulanma alanı bulmuştur. İlminskiy, Rus olmayanları Ruslaştırmanın tek yolunun Rusça’nın ve Hristiyanlığın yaygınlaştırılması olduğunu belirtmiştir. Bunun için diller lehçe ve şivelere ayrılarak birçok yazı dili üretilmiş aynı zamanda Rusça bir *lingua franca* olarak zorunlu kılınmıştır. Toplulukları asimile etmeye yönelik uygulanan bu politikalar, büyük oranda istenilen düzeye ulaşmış ve toplulukların kimlik bilinci geliştirmelerine büyük ölçüde engel olmuştur. 1917 Ekim Devrimi sonrasında kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği de Çarlık Rusyası’nın Rus kimliğini etkin kılmak yolundaki politikalarını devam ettirmiştir. Ancak, Çarlık Rusyası’ndan farklı olarak Bolşevikler’in temel amacı Ortodokslaştırma değil, Sovyetleştirme olmuştur. Başka bir deyişle, bu dönemde amaç, Sovyetik bir ulus oluşturmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Bolşeviklerin öngördüğü sistemdeki bireylerin dili Rusça, dini ateizm ve milliyeti ise Sovyet olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda ulaşılması istenen nihai hedef “Birliği oluşturan halkların her birinin kendi ulusal kimliğini bir kenara bırakıp, Sovyet üst kimliği altında birleşip, Sovyet halkını oluşturmalarıdır”. Turan, söz konusu nihai hedef için izlenen politikaları yedi madde halinde sıralamıştır (Aslıhan, 2010):

1. 1920’lerle 1930’ların başında uygulanan yerlileştirme politikaları, yani yerel halktan kişilerin Sovyet idaresi kadrolarına alınması;
2. 1930’larda ulusal eğitim ve ulusal kadrolara dokunmadan yapılan sosyo-ekonomik dönüşümler;
3. Her cumhuriyetin kendi sınırları içinde siyasi ulusçuluk gütmeyen etnodilsel kültürlerin oluşturulması;
4. Emperyal merkez-çevre ilişkileri;
5. Gelenekçiliğin, yani geleneksel uygulamaların ve toplumsal yapıların ayakta kalması;
6. Bölgeciliğin, yani Sovyet yönetimleriyle halk arasında kayırmacılık, himayecilik ve belli ölçülerde ulusal duygular ve ekonomik özgürlükler üzerine kurulu bağların geliştirilmesi;
7. Yurtseverlik, yani SSCB’ye bağlı olmak kaydıyla yerel ulusçulukların desteklenmesi.

Sovyet anlayışına göre her ulus kendi toprağına sahip olmalıdır. Hatta bu durum, Bolşevikler tarafından 3 Aralık 1917 tarihinde hazırlanan “Rusya’nın ve Doğu’nun Bütün

Müslüman Emekçilerine” adlı bildirgede açıkça görülmektedir: “Kendi memleketinize kendiniz sahip olunuz. Kendi hayat ve geçiminizi kendi arzu ve bünyenize göre düzenleyiniz. Sizin buna hakkınız vardır. Çünkü mukadderatınız elinizdedir. Biz bayraklarımızla bütün dünyanın mazlum milletlerine hürriyet götürüyoruz”⁵. Bu ifadeye karşın, SSCB devletlerin bağımsızlığını tanımamıştır. Bu çerçevede, Sovyet iktidarı “kendi ütöpik ve insan mühendisliği görüşleri doğrultusunda planlı habitatlar ve biyotoplar (yaşam alanları) yaratmış, ülkeler için topraklar tahsis etmiştir” (Fragner, 2004: 32). 1924 yılında bütün idari varlıklar feshedilip “bir etni-bir toprak ilkesi” çerçevesinde Orta Asya haritası toplumların dil ve bölge gelişmişlik düzeyleri göz önünde bulundurularak yeniden çizilmiştir. Böylece, idari yapılanma Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, özerk cumhuriyetler, özerk bölgeler ya da ulusal topraklar şeklinde gerçekleştirilmiştir. Ekonomisi gelişmiş, kapitalist üretim biçimi ve piyasaya sahip olan uluslar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, daha az gelişmiş uluslar ise “özerk cumhuriyet, özerk bölge/oblast ve ulusal toprak/okrug” statüsüne alınmışlardır. Ulus/natsya olan devletlerin “ulusal dil, bayrak ve ulusal marş gibi simgeler” edinmelerine izin verilmiştir. Ayrı dil edinme hakkı tanınan özerk cumhuriyetler ise Sovyet Cumhuriyeti’ne bağlandırılmışlardır (Kurubaş, 2006: 120).

Bu idari bölümlendirmeler sonucunda 1 Rusya Federal Sosyalist Cumhuriyeti, 14 Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti, 20 özerk cumhuriyet, 8 özerk bölge ve 10 ulusal bölge olmak üzere 53 idari birim oluşturulmuştur (Roy, 1997: 105). Dahası, bu süreçte 15’i ulus düzeyinde olan yaklaşık 100 tane etnik grup yaratılmıştır. Roy, tüm bu çabaların iki önemli nedenden kaynaklandığını belirtir: Birinci neden, “Panislamist ve Pantürkist kadroları parçalamak, yani etnik grupları birbirinden farklılaştırmaktır”. İkincisi ise, Türk topluluklarının Sovyet yönetimine karşı ortak hareket etme olasılıklarını imkansız hale getirmektir (Roy, 1997: 107). Bu nedenlerden ötürü birçok Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti’te uygulanan politikalara Kazakistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti özelinden bakıldığında Roy’un haklılığı görülebilir.

Kazakistan’da⁶ da 1920’li yılların başından itibaren kazakları *homo sovieticus*’a dönüştürmek için asimilasyon politikaları uygulanmıştır⁷. Öncelikle dil alanında vücut bulan bu politikalar bağlamında coğrafyada yaygın ve uzun zamandır kullanılan Arap alfabesi yasaklanmış ve Latin alfabesine geçilmiştir. 1921 yılında merkezi hükümetle yapılacak resmi yazışmaların Rus diliyle yapılacağı kararı çıkarılmış, ardından 1938 yılında Kazak okullarında Rus dilinin öğretilmesi zorunlu hale getirilmiştir. Aynı zamanda, Kazak tarih ve kültürü üzerine yapılan araştırmalar Rusça metinler halinde topluma sunulmuştur. 1939 yılında yeniden alfabe değiştirilerek Kiril alfabesine geçilmiştir. Alfabelerin bu şekilde değiştirilişi iki önemli sonuca yol açmıştır: İlk olarak, bu alfabelerle yaratılan diller sonucunda iletişim

alanında ciddi problemler yaşanmıştır. İkinci olarak ise, yeni oluşturulan alfabelerle eğitim alan genç neslin geçmişle bağlantıları koparılmıştır.

Dil ile beraber Sovyetleşmenin önünde engel olarak görülen bir diğer alan ise din olmuştur. Çarlık Rusyası döneminde Orta Asya coğrafyasında en fazla Müslüman'a sahip ülke konumunda olan Kazakistan'da SSCB dönemiyle beraber dini okullar, camiler ve kuran kursları da kapatılarak bu kurumlarda çalışan kişiler sürgüne gönderilmiştir. Dine karşı uygulanan bu politikaların ardında yatan neden ise İslamiyetin, laik, bireyci ve modern sosyalist hayatın ihtiyaçlarıyla örtüşmemesi ve Türklerin birleşmesine yol açma ihtimalini taşımasıydı (Auyessova, 2010: 134, 143).

Kazakların *homo sovieticus*'a dönüştürülme sürecinde dil, din alanında yapılan çalışmalar kadar coğrafyaya tarımsal reformlar çerçevesinde gerçekleşen “kitleşen göçler” de oldukça etkili olmuştur. 1940'lı yıllarda Kazakistan toprakları “bakir topraklar” olarak nitelendirilmiş ve bu toprakların tarıma açılmasına yönelik çalışmalar başlatılmıştır. Kazakistan topraklarının büyük çoğunluğunun tarıma açılması Rus ve Ukraynalı çiftçi göçüne neden olmuş ve 1959 yılında Kazaklar azınlık durumuna düşmüşlerdir. Emre, bu tarihte Kazakistan'da yaşayan Kazakların oranının %30, Rusların oranının ise %43 olduğunu belirtir (Gürbüz, 2004: 208). Bu bağlamda, Bolşevik Devrimi sonrasında başlayıp SSCB'nin dağılmasına kadar uygulanan *homo sovieticus* politikaları kapsamında “bir yandan yerel dil ve tarih abartılarak Türk topluluklarının farklılıkları pekiştirilmiş, öte yandan da yerel kültür ve gelenekler büyük oranda tahrip edilerek yerini Rus kültür ve geleneklerinin alması sağlanmıştır” (Ayan, 2011: 11). Ancak SSCB'nin dağılmasıyla beraber ulus oluşturma ve kimlik politikaları ve bu anlamda *homo nationalis* oluşturma çabaları yeniden gün yüzüne gelecekti.

1985 yılında birliğin başkanı olan Mihail Gorbaçov'un 25 Aralık 1991 tarihinde istifa etmesiyle dağılan SSCB, milliyetçilik hareketlerinin tersine çoğunlukla ekonomik odaklı nedenlerle dağılmıştır. Özellikle, SSCB'nin Batı Bloku ile girdiği silahlanma yarışı birliğin ekonomisine ciddi darbeler vurmuştur. 1980'li yıllarda başlayan parçalanmayı önlemek için Gorbaçov, *glasnost* (açıklık) ve *perestroyka* (yeniden yapılanma) politikalarını uygulamış ancak bu politikalar da birliğin parçalanmasını önleyememiştir. Ancak bu politikalar, siyasal, ekonomik ve çeşitli sosyal hakların yönetim tarafından verilmesine ve coğrafyada fikir ve ifadelerin özgürce ifade edilebileceği atmosferin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Gelner, Mihail Gorbaçov'un uyguladığı *glasnost* (açıklık) ve *perestroyka* (yeniden yapılanma) politikalarının Sovyet coğrafyasında milliyetçilik hareketlerinin yükselmesine yol açtığını ifade eder (Gelner, 1992).

Sovyetik Ulustan Yeni Ulus'a: Kazakistan'da Ulus İnşası

Günümüzde ulus-devletlerin uluslararası ilişkiler alanında artık temel aktör olmadıkları varsayımları çoğunlukla yapılsa da, ulus devletler hala önemli birer siyasi aktör olma özelliğini sürdürmektedirler. Bu çerçevede, 1991 yılında Orta Asya'da bağımsızlığını kazanan diğer devletler gibi 16 Aralık 1991 tarihinde bağımsızlığını ilan eden Kazakistan⁸ da modern ulus devletler sisteminde yer alabilmek ve böylece uluslararası alanda kabul görmek amacıyla ulus devlet olma yolunda politikalar oluşturmaya ve bunları uygulamaya başlamıştır. Bu politikalarla “Kazakların geçmişi 2500 yıl öncesine uzanan eski köklü bir millet oldukları, pek çok devlet kurdukları, üstelik bu devletleri bugün ki Kazakistan'da kurdukları, ayrıca bu devletlerin ‘barbar göçebeler’ olmadıklarını, insanlığa katkı yapmış parlak uygarlıklar kurdukları” şeklinde sunulmaya çalışılmıştır (Gülbüz, 2004: 199). Bu bağlamda, öncelikle ulusal marş yazılmış, Kazakların tarihi yeniden inşa edilmiş ve eğitim politikaları baştan aşağı değiştirilmiştir.

Kazakistan'da Ulusal Dilin İnşası: Rusçadan Kazakçaya

Ulus devlet, ister ırk ister vatandaşlık temelli olsun kültürel ve dilsel anlamda homojen bir milleti gerektirir. Buna karşın Kazakistan nüfus bakımından oldukça çeşitli etnik bir yapıya sahiptir. 15.301.400 kişilik nüfusa sahip olan Kazakistan'da 120'den fazla etnik grup yaşamaktadır. Bu çerçevede, nüfusun %59'u Kazak, %26'sı Rus ve %15'i ise Ukraynalı, Özbek, Uygur ve Tatarlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla, bu durum dil anlamında da sorunlu bir yapıyı beraberinde getirmiştir. Rusçanın ülkedeki uzun süreli hakimiyeti Kazakçanın kullanım alanlarını oldukça sınırlandırmıştır. Kırsal alanda yaşayan Kazaklar Kazakçayı kullanırken, kentte yaşayan Kazaklar arasında ise gündelik hayatta çoğunlukla Rusça kullanılmaktaydı. Yeni devletin bağımsız dili olarak Kazakça bağlamında atılan en önemli adım 22 Eylül 1989 tarihinde Kazakistan Komünist Partisi Başkanı Nursultan Nazarbayev'in çalışmalarıyla Rusça resmi dili yanında Kazakçanın “devlet dili” olarak kabul edilmesidir. Kazakçanın halk arasında etkinliğini artırmak için ise öncelikle 21 Ekim 1989 tarihinde *Kazak Dili Kurumu* ve 1992 tarihinde *Uluslararası Kazak Dili Kurumu* kurulmuştur.

Dil, oluşturulan kurumlar ve belgelerle koruma ve güvence altına alınsa da, ulus inşası bağlamında kimlik, gücünü toplumun büyük kesimince paylaşılan ortak dilden alır. Bu çerçevede “eğitim, merkezi iktidarın ortak yasama, yürütme ve yargı erki dışında ortak kültür arayışının temel ajanı ve ulus inşa sürecinde vatandaş ile devlet arasında ortaklık kurmanın temel araçlarından” biri olarak ortaya çıkmaktadır. Ulus inşa süreci eğitim ile birlikte “ortak

dil ve tarih nosyonuyla” ülkenin tamamında varlık gösterebilmektedir (Aktoprak, 2010a. 188). Bu bağlamda, Kazakistan’da da Kazakçanın gündelik hayat dili hatta bir *lingua franca* olması için eğitim oldukça önemli bir rol oynamıştır. Boranbayeva, bu süreçte “çocuk yuvaları, ilkokul, ortaokul, lise, kolej, yüksek öğretim kurumlarında geçmişte Rus dilinde eğitim gören sınıflarda derslerin Kazakça” işlenmeye başladığını ve liselerden mezun olan kişilerin zorunlu olarak Kazakça sınavına tabi tutulduğunu ifade etmektedir (2004: 35).

Ulus inşa sürecinde Kazakça yalnızca eğitim alanında değil resmi yazışmalarda da zorunlu dil haline getirilmiştir. Özellikle kurumlar arasında gerçekleştirilen yazışmalar Kazakça yapılmaya çalışılmıştır. Ancak Boranbayeva, çalışmasında Rusçanın resmi yazışmalarda Kazakçadan daha fazla kullanıldığına dikkat çeker. Kazakça hazırlanan resmi evrak oranı yalnızca %10 iken, Rusça hazırlanan resmi evrak oranı ise %90 olarak görülmektedir. Dahası, Ekonomi, Maliye ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı gibi kurumlarda yazışmalar bu bakanlıklarda çalışan memurların Kazakça bilmemesi nedeniyle yalnızca Rusça yapılmaktadır.

Rusçanın hakimiyeti yalnızca gündelik hayat ve resmi yazışmalarla sınırlı değildir. Kazakistan siyasal hayatının da Rusçanın hakimiyetinde olduğu görülmektedir. Rusçanın anayasada resmi dil statüsüne sahip olması nedeniyle Kazakistan parlamentosunda kanunlar ve yasa tasarıları öncelikle Rusça yazılıp daha sonrasında Kazakçaya çevrilmektedir. Aynı zamanda parlamentoda yürütülen tartışmalar da Rusça yapılmaktadır (Boranbayeva , 2004: 38).

Kazak elitleri, Kazakistan’da ulus inşa sürecinde Kazakçanın etkililiğini artırmak için medyayı da kullanmışlardır. “Dil Kanunu’nun medya araçları ile ilgili 18/2 maddesinde: *Devlet dilinin kullanılması amacı doğrultusunda mülkiyet şekline bakılmaksızın televizyon ve radyo yayınlarında devlet dilindeki yayınların hacmi, zamanı ve süresi açısından başka dillerde verilen haberlerin toplamından az olmamalıdır* denilmiştir” (Boranbayeva, 2004: 37-38). Boranbayeva’nın aktardığı ve 2002 yılında yapılan araştırmaya göre, her ne kadar Dil Kanunu’nda Kazakça yayın saatinin diğer dillerde yapılan yayın saatinden az olmaması vurgulanmışsa da Kazakistan’da Kazakça yapılan televizyon yayını 333 saat iken, Rusça yapılan televizyon yayını 766 saattir.

Kazakistan ulus inşa sürecinde Kazakçanın devlet dili olarak kabul edilmesi, eğitimde Kazakçanın zorunlu dil haline getirilmesi, resmi yazışmaların Kazakça yapılması kararının alınması ve nihayetinde medyada Kazakça yayın saatinin diğer dillerde yapılan yayın saatlerinden az olmaması hükmünün Dil Kanunu’nda kabul edilmesi gibi unsurlar yukarıda da görüldüğü üzere Kazakçanın ulusal bir dil olarak ulusun tamamı tarafından konuşulan ve

paylaşılan bir dil olması konusunda yeterli olamamıştır. Bu durumun en önemli sebeplerinden biri olarak kuşkusuz ki Rusçanın anayasada resmi dil ancak Kazakçanın da devlet dili statüsünde olmasıdır. Oysa ki, “ortak tek bir dil” ulus devletin en önemli önkoşullarından birini oluşturmaktadır. Bundan dolayı, neredeyse bütün ulus devletlerde ülkenin her tarafına yayılması amaçlanan tek bir resmi dil söz konusudur. Ancak bu durum günümüz Kazakistan’ında henüz gerçekleştirilememiştir. Kazakistan’da bir dilin diğerine üstün olarak konumlandırıldığı ikili bir dilsel yapı söz konusudur. Ancak ulus-devlet homojen, sabit ve standart bir dili gerektirmektedir tıpkı standart, tek bir tarih ve mitler gerektirdiği gibi.

Kazakistan’da Ortak Tarih ve Mitlerin İnşası

Ulus, ulus yapan ortak olarak paylaşıldığına inanılan geçmiştir ve ulus mutlaka bir bellek üzerinden temellendirilmelidir (Özkırımlı, 2010. 166). Ulusun inşası bakımında elzem olan “ortak tarih”, Kazakistan’da 20. yüzyılın başına kadar SSCB tarihçileri tarafından belirlenen, “Lenin’in ideallerini destekleyen” ve eğitim kurumları aracılığıyla kurumsallaştırılmış bir alan olmuştur. Bu çerçevede, Sovyet tarih inşasında Kazak tarihi belirli unsurların içselleştirildiği, göçerlik gibi belirli unsurların ise dışlandığı bir pratikler dizisiyle şekillendirilmiştir. Aynı zamanda, tarihin meşruiyeti Sovyetik kaynak ve mitlerle desteklenmiştir. Ancak, 16 Aralık 1991 tarihinde Kazakistan’ın bağımsızlığını kazanmasıyla oluşturulmaya çalışılan “Kazak ulusal kimliği”ne hem bir ortak bellek yaratmak hem de meşruiyet kaynağı sağlamak adına yeni tarih yazımı politikaları benimsenmiştir. Bu bağlamda, öncelikli olarak 1991 yılında hükümete bağlı olarak kurulan Kazak Eğitim Akademisi tarafından tarih ders kitapları kapsamlı değişikliğe uğratılmıştır. 1995 yılında ise, Kazakistan Devlet Başkanı Nazarbayev’in yönetimindeki Devlet Politikası Milli Kurulu’na “Kazakistan Cumhuriyeti Tarih Bilinci’ni Kurma Belgesi” oluşturulmuştur (Yapıcı, 2009: 12).

Smith, ortak tarihsel geçmişin mutlaka başlangıç ve mekan mitine sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Bu duruma uygun olarak, bağımsız Kazakistan tarih yazımında Kazak devleti “antik çağlardan beri Kazak topraklarında var olan büyük göçer imparatorlukların ve kağanlıkların devamı” şeklinde ele alınmıştır (Yapıcı, 2009: 11-12). Aynı zamanda bu yeni tarih yazımında, SSCB tarih yazımında dışlanan bir unsur olan göçerlik Türk medeniyetinin kaynağı olarak yüceltilmekte ve Kazakların kökenlerinin ezel ve ebed olduğu vurgusu yapılmıştır. Ulusun ezel ve ebed olduğu vurgusu arkeolojik kazılarda bulunan bulgularla da sürekli olarak desteklenir. Yapıcı, “bir milyon yıllık tas aletlerin Güney

Kazakistan'daki arkeolojik kazılarda bulunmasının, Kazakistan'ın erken ve orta paleolitik çağlarda dünyanın önde gelen yerleşim alanlarından biri olduğu iddiasını kuvvetlendirmek" için kullanıldığını ifade eder. Dahası, "söz konusu bulgular, aidiyet iddiasında bulunulan Türki medeniyetin tarihsel derinliğini ve Kazakistan topraklarının tarihin üstün medeniyet ve devletlerine ev sahipliği yaptığını kanıtlama konularında araçsallaştırılır" (Yapıcı, 2009: 13-14).

Ulusun nereden ve ne zaman geldiği konusunda bir kaynak sunmanın önemi kuşkusuz tartışılmazdır. Ancak ulus inşa sürecinde bu derece önemli olan bir diğer unsur ise ulusa Altın Çağını yaşatmış ata ve kahraman mitleridir. Yapıcı'ya göre, "milliyetçi mitler, milletin geçmişini ve dünyadaki yerini seçici olarak aktaran anlatılar"dır. Böylece, bu anlatıların konularını milletin "geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini tanımlayan savaşlar, yıkımlar, dirilişler, uyanışlar, zaferler, altın çağlar, yenilgiler, dirençler ve daha birçok olay, sosyal pratik ve süreç, kişilikler, gelenekler, ülke/toprak, soy ve medeniyet bağlantıları oluşturabilir" (Yapıcı, 2009: 5). Bu çerçevede, Kazak tarih yazımında kahramanlık mitleri Aakalar, Moğollar ve Göktürkler'e referansla oluşturulmaya çalışılmıştır. Doğal olarak bu kahramanlar, ulusu baskıdan kurtaran, savaşlarda zaferle taçlandıran yenilmez kahramanlar arasından seçilir ve betimlenir. "Örneğin Kazak Hanlığı'nın kurucuları Kerei ve Janibek Hanlar (1465–1480 arası yönetimde), Çarlık Rusyası ve Çin'in çift yönlü baskısına direnmeye çalışan Ablay Han (1771–1781 arası yönetimde) ve Kazak Hanlığı'nın Çarlık Rusyası egemenliği altındaki döneminde, 1847 yılındaki ölümüne kadar Rus güçleriyle savaşan Kenesarı Han (1841–1847 arası yönetimde), ata miti bağlamında sunulmakta ve kahramanlaştırılmaktadır (Yapıcı, 2009: 14).

Ulus inşası kapsamında modern zaman kahramanlığı birçok çeşitli alanı referans noktası olarak alabilmektedir. Örneğin, tıp, edebiyat ve siyaset alanında başarılarla imza atmış kişilikler de günümüzde ulusal aidiyetin pekişmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu açıdan Kazakistan Devlet Başkanı Nazarbayev, kurucu baba ve ulusun sembolü olarak sunulur. Örneğin, Kazakistan'ın başkenti Astana'da birçok meydanda Nazarbayev heykeli yer almaktadır. Aynı zamanda yine başkent Astana'da bulunan Bayterek anıtında Nazarbayev'in sağ eli resmedilmiş ve bu ele dokunulduğunda milli marş çalmaktadır.

Görüldüğü üzere, ulus inşasında hayati derecede önem arz eden ortak tarih ve mit hem yazılı kaynaklar aracılığıyla yaygınlaştırılmakta hem de anıt ve heykel gibi sembollerle ulusun birçok yerinde somut ve her an görünür bir hale getirilmektedirler. Bu bağlamda ilerleyen başlıkta, Kazakistan'da ulus inşa sürecinde kullanılan semboller tartışılacaktır.

Kazakistan'da Ulus İnşasında Kullanılan Semboller

Semboller, “bireylerin ve grupların toplumsal etkileşim içinde davranışları etkileme ve denetleme amacıyla araçlaştırdıkları imgeler, nesneler ve etkinliklerdir” (Özkırmılı, 2010: 170). Toplum, semboller aracılığıyla anlamlandırılmış ve inşa edilmiş bir yapıdır. Bu bakımdan bir topluluktaki semboller, insanların ortak bir dili konuşabildikleri, “görünüşte aynı tarzda davranabildikleri, aynı ritüellere katılabildikleri, aynı tanrılara dua edebildikleri, benzer giysiler giyebildikleri ideal kanalları” ifade eder (Saydos, 2009: 47). Bayraklar, devlet arması, milli marş, üniformalar, haritalar, mimari vb. gibi unsurlar ortak kanallar oluşturması bakımından ulus inşa sürecinde kullanılan önemli sembollerdir (Özkırmılı, 2010: 170).

Kazakistan da bağımsızlığını ilan ettikten sonra ulusal bayrak, ulusal marş, devlet arması gibi ulusal kimliği belirten unsurları inşa sürecini başlatmıştır. Bu bağlamda, 1992 yılında ulusal bayrak yapılmış ve milli marş yazılmıştır. Bayrak, “ulusu evrenselleştiren, onun uluslararası dünyadaki rolünü simgeleyen, ölümsüzlüğünü gösteren hatta vaat eden, dolayısıyla da aidiyeti kavranır kılan ve bireyleri o kolektif kimliğe taşıyan somut göstergelerden biridir” (Tunçer, 2009: 245). Dolayısıyla, ulusal bayrağın rengi ve üzerinde kullanılan figürler rastgele seçilmez, çoğunlukla ulusun tarihine gönderme yapan renk ve figürler tercih edilir. Bu bakımdan bayraklar, ulusun inşa süreci ve yapısı hakkında önemli ipuçları verir. 1992 yılının Haziran ayında Shaken Niyazbekov tarafından tasarlanan Kazakistan bayrağı da bu unsurlar göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır.

Şekil 1. Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Bayrağı



Kazakistan ulusal bayrağı, Kazakistan ulusunu, Kazak tarihi ve Kazak gelenek ve göreneklerini sembolize edecek biçimde oluşturulmuştur. Yukarıda görüldüğü üzere, Kazakistan ulusal bayrağının rengi mavi olarak belirlenmiştir. Küçük, mavi renginin “Gök Tanrı” inancıyla ilgili olduğunu belirtir. Bunun yanında mavi, “göğe bağlı inancı, ebediliği ve uzun yaşamı simgeler” (Küçük, 2010: 188, 195). Bayrağın üstünde yer alan güneş figürü “bolluk ve bereketi” simgelerken, güneşin kanatlarında yükseldiği kartal ise “özgürlük ve

bağımsızlığa” gönderme yapmaktadır. Doğa ve hayvan figürleri Türk-Moğol göçebe kültüründe oldukça önemli yere sahiptir. Bu bakımdan, kartal bağımsızlığı, gücü, özgürlüğü, cesareti ve hareketliliği temsil etmektedir. Bayrağın sol yanında bulunan sarı renkli şerit ise, Kazakistan’ın tarihsel geçmişinde oldukça önemli bir yere sahip olan hatta Kazakların ilk siyasi birimlerini oluşturdukları düşünülen Altın Orda Devleti’nin armasıdır ve ilk başlangıca referansta bulunmaktadır⁹.

Ulusun tahayyülünde kullanılan bir diğer sembol de anıtlardır. Kazakistan’da anıtsal yapıların 1992 yılından sonra yapılmaya başlandığı görülmektedir. Özellikle Astana’nın 1997 yılında başkent ilan edilmesiyle beraber anıtsal yapıların yapımı hız kazanmıştır. Bu süreçte, Kazak tarihinde önemli olan anlatılar anıtlştırılmıştır. *Bozkurt* anıtları, *Bayterek* anıtı bu çerçevede örnek olarak gösterilebilir. *Bayterek* anıtına yakından bakıldığında Kazak mitolojisinin izleri görülebilmektedir.

Şekil 2. Bayterek Anıtı, Kazakistan-Astana¹⁰



Alptekin, bir ağaç türü olan Bayterek’in, Türk inancına göre zor durumda kalındığında “kovuğuna sığınılan bir ağaç” ve “uzun ömürlülüğü ve bilgeliği” temsil ettiğini ifade etmektedir¹¹. İnancıya göre, bir kartal her yıl Bayterek’te bulunan yuvasına bir yumurta bırakır ancak yılan bu yumurtayı yutarmış. Yılanın ağaca tırmanmaya başladığı bir günde, yılanın tekrar yumurtayı yutacağını gören “bir Kazak savaşçı” okuyla yılanı etkisiz hale getirmiş. Savaşçının bu iyiliği karşılığında kartal ise savaşçının “efsanevi yer altı krallığından” çıkmasını sağlamış. Böylece, 1997 yılında Astana’nın başkent ilan edilmesi nedeniyle 97 metre yüksekliğinde inşa edilen Bayterek’in tepesinde bulunan sarı yuvarlak top, Kartal yumurtasını temsil etmektedir. Devlet Başkanı Nazarbayev’in sağ el izinin de yer

aldığı anıtta, Nazarbayev Kartalın yer altından çıkardığı kral olarak temsil edilmektedir. Bu temsil, bu noktaya basıldığında Kazakistan Milli Marşı çalınarak pekiştirilmektedir¹².

Kazakistan’da ulus inşa sürecinde dikkat çeken bir diğer anıt ise *Bozkurt* anıtıdır. Türk Mitolojisi’nde oldukça önemli yere sahip olan Bozkurt simgesi “türeyişi sağlayan kurt (ata kurt/ana kurt), kurtarıcı kurt, soydaşlarına yardım eden ruh ve kılavuz kurt” gibi üç temel anlamı işaret etmektedir. Ata/ana kurt anlatısına göre, Çin askerlerinin bir Türk köyünü bastıkları sırada kaçıp kurtulan bir çocuk Asena adında bir dişi kurt tarafından büyütülür. Büyüyen çocuğun dişi kurtla çiftleşmesi sonucunda dişi kurt on erkek çocuk doğurur. Böylece, Türk halkı doğmuş olur.

Şekil 3. Bozkurt Anıtı, Almatı-Kazakistan¹³



Kurtarıcı/kılavuz kurt anlatısında ise, Bozkurt, Türklerin düşmanlarından korunmak için bir süre saklandıkları *Ergenekon*’dan çıkmalarına yardım eden ve onlara çıkış yolunu gösteren olarak temsil edilmektedir. Hem ata hem de rehber kültü olma bağlamında bozkurt, Türk dünyasında kullanılan önemli sembollerden biridir¹⁴. Birçok Türk efsanesi ve destanında da yer alan bozkurt imgesi, günümüzde birçok Türk kentinin meydan ve sokaklarına birbirinden çok farklı olmayan formlarla serpiştirilerek halka sonsuz bir hatırlatma işlevini gerçekleştirir.

Hatırlatma, yalnızca anıtlar ile gerçekleştirilmez; milli marşlar da bu bakımdan önemli unsurlardır. Bilig, ulusal marşı evrensel hususiyetin bir işareti olarak tanımlamaktadır (Bilig, 2003: 102). Dolayısıyla, her ulusun kendine ait bir marşa sahip olması beklenir. Bu bağlamda Jumekeh Najimedenov ve Nursultan Nazarbayev’in sözlerini yazdığı, Şemsi Kaldayakov’un ise bestelediği Kazakistan milli marşının da birçok ulusal marşta olduğu gibi tarihsel göndermelerin yanında ulusu yücelten ve gelecek nesillere ulusun korunması, geliştirilmesi bakımından sorumluluk yükleyen bir söylem taşıdığı görülmektedir.

Kazakistan Cumhuriyetinin Ulusal Marşı¹⁵

(Kazak Türkçesi)
 Altın kün aspanı,
 Altın dän dalası,
 Erliktiñ dastanı -
 Elime qaraşı!
 Ejelden er degen,
 Dañqımız sıqtı ğoy,
 Namısın bermegen,
 Qazağım mıqtı ğoy!
 Meniñ elim, meniñ elim,
 Güliñ bolıp egilemin,
 Jırıñ bolıp tögilemin, elim!
 Twğan jerim meniñ - Qazaqstanım!
 Urpaqqa jol aşqan,
 Keñ baytaq jerim bar.
 Birliğı jarasqan,
 Tawelsiz elim bar.
 Qarsı alğan waqıttı,
 Mäñgilik dosınday.
 Bizdiñ el baqıttı,
 Bizdiñ el osınday!
 Meniñ elim, meniñ elim,
 Güliñ bolıp egilemin,
 Jırıñ bolıp tögilemin, elim!
 Twğan jerim meniñ – Qazaq

Altın güneş cennette,
 Altın mısır bozkırda,
 Yiğitlik efsanesi
 Bu benim ülkem.
 Zamanın sislerinde
 Şanımız doğdu
 Onurlu ve güçlü
 Benim Kazak halkım

Ülkem, ülkem
 Senin çiçeğin olarak büyüyeceğim
 Senin şarkın olarak söyleneceğim, ülkem!
 Benim anavatanım, Kazakistan!

Sınırsız alanım var
 Ve geleceğe açık bir yolum.
 Bir bağımsızlığım,
 Birleşmiş halkım var.
 Eski bir dost gibi,
 Mutlu ülkemiz,
 Mutlu halkımız
 Hoş geldin yeni çağ.

Bu marşlarda genellikle ulusa seslenilir, o ulusa ait özellikler ve hassasiyetlere yer verilir. Ulus için önemli günlerde ulusal marşlar okunur. Dahası, ulusal marş okumaları çoğunlukla belirli zamanlarda gerçekleştirilerek ritüelleştirilir. Ulusun üyelerinin tamamının ulusal marşı bildiği kabul edilir ve bu üyelerden ulusal marşa sonsuz bir saygı duymaları beklenir.

Kazakistan'da ulus inşası bağlamında görünüşte uygulanması gereken birçok politikanın uygulandığı söylenebilir. Ancak dil, tarih ve semboller alanında yapılan inş ve politikaların ulusun bütününe yansımaları konusunda çeşitli problemler olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Sonuç

1990'lı yıllar Orta Asya coğrafyasında yeni bağımsızlığını kazanmış 15 devletin ulus inşası çabalarına sahne olmuştur. En eski Türk boylarından olan Kazaklar da bağımsızlıktan sonra ulus inşası amacıyla çalışmalar başlatmışlardır. Öncelikle Kazakça devlet dili olarak

ilan edilmiş, ardından ulusal bayrak, devlet arması ve milli marş oluşturulmuştur. Bunun yanında Kazak tarihinde önemli yer tutan mit ve kahramanlar yeniden canlandırılarak, cadde ve müzelere bu kahramanların adları verilmiştir. Tüm bu gelişmeler Kazak ulus inşasına önemli katkılar sunarken Rusçanın resmi dil statüsünü devam ettirmesi Kazaklaştırma yolunda yürütülen politikaların başarıya ulaşmasını sekteye uğratmıştır. Oysa dil, milletlerin oluşması aşamasında oldukça önemli rol oynayan bir unsurdur. Ülkede iki dilli bir yapının olması, ulus-devletin dayattığı kültürel ve dilsel homojenliğin sağlanmasını zedelemiştir. Bu durum ise, ulus inşası projesinin akıbetini tehlikeye düşürmektedir. Kazakistan'da ulus inşasının başarılı olduğuna dair somut göstergeler olmamakla birlikte gelecekte ülkedeki durumun ne olacağı merak konusudur.

SON NOTLAR

*Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Ankara.

¹ Anderson'un 1983 yılında yayımlanan **Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması** adlı çalışmada ulusları işaret etmek için kullandığı "hayali cemaatler" kavramı "birbirleriyle tanışmayan, akrabalık, ortak köken, ortak çıkarlar ağı veya ortak dini belirlenmeyen bir cemaate ait olma bilinci ve duygusuna işaret eder". Akt. Antonis Liakos, **Dünyayı Değiştirmek İsteyenler Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?**, çev. M. Erol, 1. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

² Yunanca *ethnos* kelimesinden gelen etnik kavramı "kafir ya da pagan" anlamını taşımaktadır. 19. Yüzyıl ile beraber kavram anlam değişikliğine uğrayarak "ırksal özellikleri de ifade" etmeye başlamıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında "Yahudiler, İtalyanlar, İrlandalılar ve çoğunluğunu İngiliz soyundan gelenlerin oluşturduğu baskın gruptan aşağı görülen diğer insanları" tanımlamak için kullanılmıştır. Thomas Hylland Eriksen, **Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış**, çev. E. Uşaklı, 1. Basım, İstanbul: Avesta Yayın Dağıtım, 2004, s. 15. Calhoun günümüz anlamıyla etnisiteyi "grup yaşamının iç düzenlenme biçimleriyle, aynı şehri, ülkeyi veya ekonomik sistemi paylaşan, diğerleri tarafından yapılan dışsal karakter atıfları arasındaki sınırdaki sınırda" belirginleşen unsur şeklinde tanımlamaktadır (Colhaun, 2007: 57).

³ Smith, kahramanların mit olarak kullanılması ya da anılması modern zamanlara ait bir pratik olmadığına dikkat çeker. Yunanlılardan Ruslara kadar krallar ve asiller "atalarının yiğitliklerini ve kahramanlıklarını" tarihlendirmiştir (Smith, 2002: 246).

⁴ Bilinen en eski ulusal marşın İngiltere'ye ait olduğu belirtilmektedir. 18. yüzyılda kraliyet törenlerinde söylenen bu marşın adı God Save the King/Queen'dir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Ulusal_mar%C5%9F (Erişim tarihi: 19.12.2011).

⁵ Bkz. Mehmet Yüce, "Kırgız Türklerinin Ulusal Kimlik Politikası", Güney Azerbaycan Sosyo-Kültürel Araştırmaları, http://www.gunaskam.com/tr/index.php?option=com_content&task=view&id=242&Itemid=1 (Erişim Tarihi: 11.12.2011).

⁶ Kazaklar, Karahanlı ve Altın Ordu devletlerinin Türk boylarını oluşturan ve Avrasya'da yaşamış bulunan bir uygarlıktır. Kazak halkının tarih sahnesine çıkması ise 15. yüzyılda Deşti-Kıpçak çekişmeleriyle söz konusu olmuştur. Bu çekişmelerden sonra Nogay Han etrafında toplanan Türk boyları, daha sonra 16. yüzyılda Kazak Hanlığı'nı kurmuşlardır. Yaklaşık iki yüzyıl boyunca Avrasya coğrafyasında siyasi ve ekonomik olarak etkili olan Kazak Hanlığı 18. yüzyılın başından itibaren zayıflamaya başlamış ve bu süreçte Çin ile yaşanan savaşlar Hanlığın parçalanmasına yol açmıştır. Bu süreçte Hanlıktan kopan boylar Rus İmparatorluğu'na sığınarak onların hakimiyetine girmiştir. Böylelikle 19. yüzyıl ile beraber Kazak Hanlığı sona ermiştir (Gürbüz, 2004: 191-220).

⁷ Sovyetik ulus yaratma yolunda uygulanan politikalar bakımından dönemler arasında farklılıklar görülmektedir. Konunun dağılmasını önlemek amacıyla metin içerisinde bu konuya yer verilmemiştir. Kısaca açıklamak gerekirse literatürde Lenin döneminde daha yumuşak politikaların, Stalin dönemimde ise daha sert politikaların uygulandığı konusunda görüşler mevcuttur. Lenin "halkların kendi kaderini tayin hakkını" savunurken, Stalin buna karşı çıkmıştır.

⁸ Yüzölçümü 2.724.900 kilometre kare olan Kazakistan, dünyanın en büyük toprak parçasına sahip 9. ülke konumundadır. Ülke sınırlarının toplam uzunluğu ise 12.187 km.'dir. Rusya Federasyonu ile 6.467 km., Özbekistan ile 2.300 km., Çin Halk Cumhuriyeti ile 1.460 km., Kırgızistan ile 980 km., Türkmenistan ile 380 km. kara sınırına sahiptir. 15.301.400 kişilik nüfusa sahip olan Kazakistan'da 120'den fazla etnik grup yaşamaktadır. Bu çerçevede, nüfusun %59'u Kazak, %26'sı Rus ve %15'i ise Ukraynalı, Özbek, Uygur ve Tatarlardan oluşmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. <http://www.kazakhstan.org.tr/>, (Erişim Tarihi: 10.12.2011).

⁹ Bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Kazakistan_bayra%C4%9F%C4%B1 (Erişim Tarihi: 15.12.2011).

¹⁰ Kaynak: <http://www.diplomat.com.tr/atlas/sayilar/sayi14/sayfalar.asp?link=s14-6.htm>, (Erişim Tarihi: 15.12.2011).

¹¹ Ali Berat Alptekin, “Türk Halk Hikayelerinde Ağaç Motifi Üzerine”, **Milli Folklor**, Cilt: 19, Sayı: 76, 2007, s.36.

¹²

Yoktan	Var	Edilen	Kent	Astana,
http://www.diplomat.com.tr/atlas/sayilar/sayi14/sayfalar.asp?link=s14-6.htm ,			(Erişim	Tarihi:
11.12.2011).				

¹³ <http://www.turania.org/fotograflar-resimler/5568-turanist-resimler-5.html>, (Erişim Tarihi: 16.12.2011).

¹⁴ <http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Gray-Wolf>, (Erişim Tarihi: 13.12.2011).

¹⁵ <http://www.kazakhstan.org.tr/>, (Erişim Tarihi: 13.12.2011).

KAYNAKÇA

Akiner, Shirin, **The Formation of Kazakh Identity: From Tribe to Nation-state**. London: Royal Institute of International Affairs, Russian and CIS Program, 1995.

Aktoprak, Elçin, “Ulusun Tahayyülünde Anadili”, **Anadilde Eğitim Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2**, Ankara: Eğitim-Sen Yayınları, 2010a, s. 181-195.

Aktoprak, Elçin, **Devletler ve Uluslar: Batı Avrupa’da Milliyetçilik ve Ulusal Azınlık Sorunları**, 1. Basım, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları, 2010.

Alptekin, Ali Berat, “Türk Halk Hikayelerinde Ağaç Motifi Üzerine”, **Milli Folklor**, Cilt: 19, Sayı: 76, 2007, 33-39.

Anderson, Benedict R., **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, çev. İ. Çalışır, 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.

Auyessova, Lazzat, **Kazakistan’da Sovyet Siyaseti**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Ayan, Ergin, “Kafkasya ve Türkistan’da Ulus Devletler Sistematiğinin Oluşma Süreci”, **ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 2, Sayı: 3, 2011.

Aydın, Mustafa, “Geçiş Sürecinde Kimlikler: Orta Asya’da Milliyetçilik, Din ve Bölgesel Güvenlik”, **Küresel Politikada Orta Asya**, ed. Mustafa Aydın, Birinci Basım, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2005.

Bilgin, Nuri, **Kimlik İnşası**, 1. Basım, İzmir: Aşina Kitaplar, 2007.

Billig, Michael, **Banal Milliyetçilik**, çev. C. Şişkolar, 1. Basım, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Boranbayeva, Gülnur Smagulkızı, “SSCB Dönemi ve Bağımsızlık Sonrası Kazakistan Cumhuriyeti’nde Kazak Dilinin Genel Durumu”, **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 1, 2004.

Calhoun, Craig, **Milliyetçilik**, çev. B. Sütçüoğlu, 1. Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Eriksen, Thomas Hylland, **Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış**, çev. E. Uşaklı, 1. Basım, İstanbul: Avesta Yayın Dağıtım, 2004.

Fragner, G. Bert, "Sovyet Milliyetçiliği: Orta Asya'nın Bağımsız Cumhuriyetlerine Kalan İdeolojik Miras", **Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20. Yüzyılda Milliyetçilik, Etnisite ve Emek**, ed. Willem van Schendel & Erik J. Zürcher, çev. S. Somuncuoğlu, Birinci Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Gellner, Ernest, "Nationalism in the Vacuum", ed. Alexander J. Motyl, **Thinking Theoretically About Soviet Nationalities : History And Comparison In The Study of the USSR**, New York : Columbia University Press, 1992.

Gellner, Ernest, **Uluslar ve Ulusçuluk**, çev. Büşra Ersanlı ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Gürbüz, Y. Emre, "Kazakistan'da bir Ulus Devlet Kurmak", **Praksis 11**, 2004, s. 191-220.

Hippler, Jochen, **Ulus İnşası**, çev. A. Sezgintüredi-B. Şayli, 1. Basım, İstanbul: Versus Kitap, 2007.

Hobsbawn, Eric J., **1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik**, çev. O. Akınhay, 3. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

Kuru, Ahmet T., "Between the State and Cultural Zones: Nation-building in Turkmenistan", **Central Asian Survey**, Vol: 21, No: 1, 2002, 71-90.

Kurubaş, Erol, "SSCB Sonrası Türki Cumhuriyetlerinde yeni Uluslaşma Süreçleri Üzerine Bir Değerlendirme", **Uluslar arası Hukuk ve Politika**, Cilt. 2, No. 5, 2006, 112-133.

Küçük, Şahin, "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı", **Bilig**, Yaz 2010, Sayı: 54, 185-210.

Liakos, Antonis, **Dünyayı Değiştirmek İsteyenler Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler?**, çev. M. Erol, 1. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Özkırmı, Umut, **Milliyetçilik kuramları- Eleştirel Bir Bakış**, Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2008.

Özkırmı, Umut, **Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale**, çev. Y. Başkavak, 1. Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Roy, Olivier, **Yeni Orta Asya ya da Ulusların İmal Edilişi**, çev. M. Morali, İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Saydos, Serpil, **Türkiye'nin Tanıtım Filmlerinde Ulusal Kimlik Anlatısı**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.

Smith, Anthony D., **Milli Kimlik**, çev. B. S. Şener, 3. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Smith, Anthony D., **Ulusların Etnik Kökeni**, çev. S. Bayramoğlu-H. Kendir, 1. Basım, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

Suny, Ronald G., **The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union**, Stanford: Stanford University Press, 1993.

Tekeli, İlhan, "Uluslaşma Süreçleri ve Ulusçu Tarih Yazımı", **Tarih ve Milliyetçilik**, Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler Kitabı, 1997.

Tunçer, Çağla Pınar, "Yazılı Basında Mit'in Tekrarı ve İçte Sallanan Bayrak", **Medyada Gerçekliğin İnşası: Türk Medya Söylemine Eleştirel Bir Bakış**, ed. İsmet Parlak, 1. Basım, Konya: Çizgi Kitabevi, 2009.

Turan, Aslıhan P., **Orta Asya'da Dönüşüm**, http://www.bilgesam.org/tr/index.php?option=com_content&view=article&id=619:orta-asyada-doenuemv&catid=83:analizler-ortaasya&Itemid=149, (Erişim Tarihi: 16.12.2011).

Yapıcı, Utku, **Sovyet Sonrası Coğrafyada Devlet ve Milliyetçilik: Estonya, Ukrayna ve Kazakistan Örnekleri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

**EXPECTATIONS FROM THE “NEW CONSTITUTION” IN TURKEY:
DEMOCRATIZATION OF LIBERALİZM OR LIBERALIZATION OF
DEMOCRACY?**

Funda GENÇOĞLU-ONBAŞI* & Aybars YANIK

ABSTRACT

This study analyses the main themes of the (new) constitution debate in Turkey by focusing on the representatives of different ideological/political dispositions in the Turkish print media. The recent debate revolving around the need for a new constitution, the deficits of the current constitution, and the expectations from the new constitution hints at the dominance of liberal perspective on the notion of democracy. Although this may not come as a surprise considering the long-lived global alliance between liberalism and democracy, it is interesting that the debate on the new constitution in Turkey is coupled with the concept of “advance democracy” and its timing parallels the deliberations on “democratisation of liberal democracy” in the world of political theory. However, while the latter refers to an endeavour to develop a critical perspective on the theory and practice of liberal democracy, based mainly upon the notions of participation, popular sovereignty and equality, in the Turkish case advance democracy comes to mean liberal (or more liberal) democracy. Such notions as ‘limited state’, ‘individual rights and liberties’, ‘rule of law’, and ‘legitimacy’, which are indeed the central themes of the liberal tradition, are recalled as the major characteristics of a democratic constitution in Turkey; and they also serve as the major criteria according to which the current constitution is criticized. But this happens without any reference to (or a sign of acknowledgement of) the history of complex relationship between liberal and democratic traditions. In other words, what we observe in the case of the debates on the new constitution in Turkey is the conflation of liberalism and democracy.

Keywords: Constitution making, Democratic constitution, Turkey, Neoliberalism, Liberalism and Democracy.

**TÜRKİYE’DEKİ YENİ ANAYASADAN BEKLENTİLER: LİBERALİZMİN
DEMOKRATİKLEŞMESİ YA DA DEMOKRASİNİN LİBERALLEŞMESİ**

ÖZET

Bu çalışma Türkiye’de yeni anayasa tartışmalarının ana temalarını, bu tartışmaların hangi sorular ve meseleler etrafında döndüğünü incelemektedir. Bunu yaparken de ülke yazılı

basınında farklı ideolojik ve politik duruşları, eğilimleri temsil eden gazeteler örneklem olarak alınmaktadır. Yeni bir anayasaya duyulan ihtiyaç, mevcut anayasanın eksiklikleri ve yeni bir anayasadan beklentiler hakkındaki tartışma demokrasi olgusunun ele alınışında ve kavramsallaştırılmasında liberal pespektifin hakimiyetini işaret etmektedir. Liberalizm ve demokrasi arasında uzun yıllardır süregiden ve neredeyse küresel yaygınlık kazanmış birlikteliği göz önünde bulundurunca bu çok şaşırtıcı gelmeyebilir. İlginç olan, Türkiye’de yeni anayasa tartışmalarına eşlik eden ‘ileri demokrasi’ kavramının siyaset kuramı dünyasında bir süredir devam eden ‘liberal demokrasinin demokratikleştirilmesi’ tartışmalarıyla aynı zamanlara denk gelmekte olmasıdır. Ancak, ikincisinde esas olan katılım, halk egemenliği, eşitlik kavramlarını hareket noktası olarak alarak liberal demokrasi teorisi ve pratiğine dair eleştirel bir bakış açısı geliştirmek iken Türkiye’de ileri demokrasi liberal (ya da daha liberal) demokrasi anlamını kazanmaktadır. ‘Sınırlı devlet’, ‘bireysel haklar ve özgürlükler’, ‘hukuk devleti’, ‘meşruiyet’ gibi aslında liberal geleneğin yapı taşları olan kavramlar Türkiye’de demokratik bir anayasanın sahip olması gereken özellikler olarak anılmakta, bu kavramlar aynı zamanda demokratik olmadığı düşünülen mevcut anayasayı eleştirmek için kullanılan ana kriterler olmaktadır. Fakat bütün bunlar olurken liberal ve demokratik gelenekler arasındaki karmaşık ilişkinin uzun geçmişi neredeyse hiç hatırlanmamakta, sanki bu yokmuş gibi davranılmaktadır. Diğer bir deyişle aslında Türkiye’deki yeni anayasa tartışmalarında gözlemlediğimiz şey demokrasi ve liberalizmin birbirine karıştırılmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Anayasa yapımı, Demokratik anayasa, Yeni anayasa, Türkiye, Neoliberalizm, Liberalizm ve Demokrasi.

Introduction

As a scholar has put it recently, Turkey seems to have a “chronic constitutional problem” (Gönenç, 2011: 1). The 1982 constitution is the third constitution, after the 1924 and 1961 constitutions that the Republic of Turkey has had since its foundation in 1923. Both the 1961 and 1982 constitutions were put into effect as a result of constitutional making processes controlled almost completely by the military. Despite the fact that the 1982 constitution was submitted to a referendum and was approved by a great majority (91 per cent) there has always been scepticism about its legitimacy in both procedural and substantive terms. Consequently, although it has gone through 16 amendments, the latest of which was in 2010, the idea of the need for a new constitution has continued to occupy a central place in the political agenda of Turkey.

June 2011 general elections were an important turning point in the history of Turkish politics for several reasons: First, this was the first time in the history of the republic that the same political party (Justice and Development Party – JDP) came into power for a third term by progressively increasing its votes.¹ Second, it symbolized the opening of a new episode in the civil-military relations in Turkey, a country that is infamous for the problematic nature of this relation. It is now often argued that especially the second term of the JDP government was an epoch during which the scope of military involvement in civilian politics narrowed considerably. Third, as an outcome of the first two, ongoing discussion on the need for a new constitution acquired a new dimension after the electoral victory of the JDP. Throughout its electoral campaign, this party had several times mentioned “a new and democratic constitution” on top of its future plans. A new constitution was devised by the leading figures of the party as a symbol of the civilianisation of the Turkish polity. Indeed, the JDP is not alone in highlighting the need for a new constitution. The main opposition parties Republican People’s Party (RPP), the Peace and Democracy Party (PDP) and also the Nationalist Action Party (NAP) declared their commitment to new and democratic constitution both before and after the elections. The JDP’s electoral victory has both strengthened the party’s position to initiate a constitutional change and it has aroused expectations of the electorate from the Turkish parliament.

A recent survey, conducted in 81 cities with 49.740 respondents through the method of face-to-face interview, indicates that the adherence to the idea of a new constitution is not limited to political leaders in Turkey: 61 per cent of the respondents think that a new constitution is needed (Memur-Sen, 2011). Considerable number of civil society organizations, professional organizations and trade unions in Turkey also has been declaring their commitment to a new and democratic constitution and some of them have already published their own constitutional drafts.² There is also an external dimension of this stimulus towards a new constitution. European Commission’s 2011 Progress Report on Turkey states that “consensus has emerged on the need for a new constitution to replace completely the 1982 constitution” and that “a new constitution would cement the stability of institutions guaranteeing democracy, the rule of law, human rights and respect for and protection of minorities and address long-standing problems including the Kurdish issue”.

As a consequence of all those developments, the hottest topic in the political agenda of the country in the aftermath of the 2011 general elections has been “the new constitution”. We focus in this article on the way(s) in which the notion of (new) constitution has been discussed in the Turkish print media. We think that an analysis of this debate can help to make

inferences about the ways the concept of democracy is thought and discussed in Turkey. Accordingly, we contend that the recent debate in the Turkish media revolving around *the need for a new constitution, the deficits of the current constitution, and the expectations from the new constitution* hints at the dominance of liberal notion of democracy. This may not come as a surprise considering the long-lived global alliance between liberalism and democracy. What is interesting regarding the debate on the new constitution in Turkey is that it is accompanied by the notion of “advance democracy” and the timing of this issue parallels the deliberations on “deepening of democracy” or “democratisation of (liberal) democracy” in the world of political theory. However, while the latter refers to an endeavour to develop a critical perspective on the theory and practice of liberal democracy, essentially based upon the democratic ideals of popular sovereignty and equality, in the Turkish case advance democracy seems to mean liberal (or more liberal) democracy. As will be shown below, this situation is most clearly observed in the way(s) the idea of the “new constitution” is elaborated in the columns. Before this analysis, however, it would be illuminating to focus on the complex relationship between liberalism and democracy.

Liberalism and Democracy

The relationship between liberalism and democracy is a controversial issue; some argue that the two denote each other while some others are concerned with showing the disentanglement between them. From a historical perspective, we can easily observe “the fact that democracy and liberalism are *not* inseparably linked is proven by the historical existence both of nonliberal democracies and of liberal nondemocracies” (Plattner, 1998: 2, emphasis added). David Held points out that “it is important to bear in mind that the “modern” Western world was liberal first, and only later, after extensive conflicts, liberal democratic... It should be stressed that by no means all liberals, past and present, were democrats, and vice versa. However, the development of liberalism was integral to the development of liberal democracy” (1990: 5).

Liberal democracy is what most people in the world today understand from democracy and it indeed complicates the matters in terms of the debates about the nature of democracy and/or democratisation: “There are many people today for whom the word “democracy” does indeed simply mean: personal freedom, freedom of speech and expression, the maximization of personal choice. However, this is an ideological nonsense which utterly strips the word “democracy” of any specific meaning” (Gilbert, 2009: 2). This is so because the cited

concepts are indeed the core precepts of “the great liberal tradition, which is, after all, *the* major tradition of Western political thought in the modern era” (Held, 1990: 5).

The way liberalism-democracy relationship is approached is directly related with the way democracy is conceptualized. If what is understood from democracy is a political system marked by free and fair elections, the rule of law, a separation of powers, and the protection of basic freedoms, then the answer to the question whether liberalism implies democracy is a clear yes. This is the case in the liberal democratic tradition. As Held points out with reference to Hayek, in the liberal tradition “democracy is not an end itself; rather it is a means, “a utilitarian device” to help safeguard the highest political end: liberty” (Held, 1990: 249). Needless to say, this is individual liberty: “Only individuals can judge what they want and therefore the less the state interferes in their lives, the better for them. Any systematic attempt to regulate the lives and activities of individuals is perforce oppressive and an attack on their freedom: a denial of their right to be the ultimate judge of their own ends” (Held, 1990: 246). The centrality of the idea of individual freedom in the liberal tradition is closely related with another tenet of it: pluralism. Robert Nozick justifies it with reference to the notion of utopia and argues that since individuals are “extraordinarily diverse”, there is a wide range of conceptions of utopia and argues that “we must get away from the idea that utopia represents *a* single conception of the best of all social and political arrangements” (Held, 1990: 246, emphasis original). Rather, utopia should be thought as “a framework for utopias” making it possible that people are “at liberty to join together voluntarily to pursue and attempt to realize their own vision of the good life in the ideal community but where no one can impose his own utopian vision upon others” (Nozick quoted in Held, 1990: 246).

Intertwined with the ideas of individual freedom and pluralism the third major principle of liberalism is the rule of law, which in turn is the essence of the liberal doctrine of the minimal state. In this framework, “power, understood in neutral sense, that is independently from who exercises it, has to be limited (in its use and functions)” (Gomez, 2008: 24). The rule of law, according to Hayek means that the coercive power of the state can be used only in cases defined in advance by the law and in such a way that it can be foreseen how it will be used... Coercive political power can be contained if and only if the Rule of Law is respected... Citizens can enjoy liberty only if the power of the state is circumscribed by law; that is circumscribed by rules which specify limits on the scope of state action – limits based upon the rights of individuals to develop their own views and tastes, to pursue their own ends, and to fulfil their own talents and gifts (Hayek quoted in Held, 1990: 249).

“Liberals hold that it is not what is done *by* a liberal government but what is done *under* such a government by private agency that is the beauty and good of liberalism” (Hardin, 1999: 6). This is in this sense that Hayek formulates the difference between liberalism and democracy: “Liberalism is a doctrine about what the law ought to be, democracy a doctrine about the manner of determining what will be the law” (Hayek quoted in Held, 1990: 248). Democracy, in the liberal tradition is thought rather as a set of rules, procedures designed with the aim of safeguarding individual freedom which, as was said before, is the highest political end. Norberto Bobbio, who wrote two books specifically on liberalism-democracy relationship, came to the conclusion “in all good conscience that democracy is the rule of law par excellence” (1987: 156)

Considering these definitions, together with Hayek’s reference to democracy as a “device”, one can argue that for the liberal democratic tradition it is these liberal elements (individual freedom, pluralism, rule of law, and minimal state) that are supposed to shape our understanding of democracy. This, however, happens at the expense of an understanding of democracy as “a form of life marked by the promise of equality and the best conditions for human development in a rich context of participation” (Held, 1990: 165) and/or as “the principle of popular sovereignty [implying] the idea of collectivities making effective and binding decisions which they are capable of enacting in the world” (Gilbert, 2009: 2). Held sums up all the points that are neglected by the liberal understanding of democracy in a manner that is worth quoting at length here:

By focusing on “government”, they have attracted attention away from a thorough examination of the relation between: formal rights and actual rights; commitments to treat citizens as free and equal and practices which do neither sufficiently; conceptions of the state as, in principle, an independent authority and involvements of the state in the reproduction of the inequalities of everyday life; notions of political parties as appropriate structures for bridging the gap between state and society and the array of power centers which such parties and their leaders cannot reach; conceptions of politics as governmental affairs and systems of power which negate this concept. None of the models of liberal democracy is able to specify adequately the conditions for the possibility political participation by all citizens, on the one hand, and the set of the governing institutions capable of regulating the forces which actually shape everyday life on the other. The conditions of democratic participation, the form of democratic control, the scope of democratic decision making, -all these matters are insufficiently questioned in the liberal democratic tradition (Held, 1990: 282).

Anne Phillips wrote back in 1993 about the difficult situation that those “who challenge the complacencies of democracy today” due in large part to “the fear of appearing naive” and to “the dissolution of the confidence in staking out something different” (1993: 3). The situation does not seem to have changed today due to “the liberal democratic common-sense according to which, in effect “democracy” just *means* liberalism” (Gilbert, 2009: 2), in other words, due to the “taken-for-grantedness or naturalism” of neoliberal democracy (Ayers, 2006). As Alison J Ayers has formulated it, “the great-power-defined agenda of democratisation is concerned not with substantive democratisation but with the contraction of democracy to (neo) liberalism” (2006: 323). Diego Giannone showed in a recent study that this could easily be observed in the case of the Freedom House (FH) index, which is “the most used tool for measuring democracy” (2010: 69). He argues that the checklists used by the FH are not politically neutral; rather they are ideologically driven, they reflect the dominant neoliberal paradigm and they are the instruments of the “affirmation of neoliberal democracy” (Giannone, 2010: 68). Yet this is highly problematical. As will be shown below, this is what best describes the “new constitution debate” in Turkey. As elsewhere in the world, in Turkey too “the “naturalism” of (neo) liberally constituted “democratisation” is such that its promotion is rarely questioned or critically interrogated” (Giannone, 2010: 68). Although the same observation can also be made for other parties of the debate (like parliamentary political parties and civil society organizations for instance), the following analysis will show the dominance of the liberal view of democracy in the way the expectations from the new/democratic/civil constitution are given voice by influential opinion leaders in the Turkish media. The debates have been going on under the main title of “democratisation”, but between the lines the major concern appears as that of “liberalisation” of Turkish politics.

Turkish Media on the New Constitution

We believe that the best way of drawing a map of the constitution debate in Turkey is to delineate the main themes this debate revolves around. For this purpose, we have reviewed the columns of six daily newspapers, *Hürriyet*, *Cumhuriyet*, *Zaman*, *Star*, *Birgün*, and *Taraf* for the period of 13 June 2011- 30 October 2011. We have considered all articles that take new/democratic/civil constitution as the subject matter. We have selected these six newspapers as representatives of different political dispositions. *Hürriyet* is taken as the foremost representative of the mainstream media in Turkey. *Cumhuriyet* stands as the symbol of Kemalism, the founding ideology of the Turkish republic. *Zaman* represents the Islamic-

leaning media and it has the highest rate of circulation among the Islamic newspapers in Turkey. *Star* is considered to be symbolic for its ideological/political backing to the JDP government. *Taraf* and *Birgün* are selected as representatives of different streamlines of the leftist media in Turkey. *Taraf* embodies liberal-left via its emphasis on political liberalism and on the problematic of the state-society/individual relations, whereas *Birgün* epitomizes left-dissidence by a focus on labour rights and class struggle. We have chosen 13 June 2011 as the starting date of our media review since it symbolizes the beginning of the third term of the JDP government, and thus –as explained above- a turning point in the constitution debate. Closing date of our survey is 30 October 2011. Throughout our survey we tried to find out the answers given by the columnists to three major questions: 1) Does Turkey really need a new constitution? 2) What are the major deficits of the current constitution? 3) What are we to expect from a new constitution? The method that we follow in this type of research is critical discourse analysis. As Teun A. van Dijk (2003: 352) explains, “critical discourse analysis (CDA) is a type of discourse analytical research that primarily studies the way social power abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in the social and political context.” As can be seen, a central theme in CDA is the relations between discourse and power. Power, in turn, is defined “in terms of *control*” (van Dijk 2003: 354 emphasis original). Thus, from this perspective, “access to specific forms of discourse, e.g. those of politics, the media, or science is itself a power resource” and “those groups who control most influential discourse also have more chances to control the minds and actions of others” (van Dijk 2003: 355). For the critical discourse analysts “the power of dominant groups may be integrated in laws, rules, norms, habits, and even a quite general consensus, and thus take the form of what Gramsci called ‘hegemony’”; but it is equally important to note that “power is not always exercised in obviously abusive acts of dominant group members, but may be enacted in the myriad of taken-for-granted actions of everyday life” (van Dijk 2003: 355).

We aim in this article a critical analysis of the media discourse on the “new and democratic constitution” in Turkey. We believe that the debate in the media is important since according to the CDA perspective “recipients tend to accept beliefs, knowledge, and opinions (unless they are inconsistent with their personal beliefs and experiences) through discourse from what they see as authoritative, trustworthy, or credible sources, such as scholars, experts, professionals, or reliable media” (Nesler et al. 1993 cited in van Dijk, 2003: 357). The objective of our analysis is twofold: first, we strive to illustrate the conflation of liberalism and democracy in these debates through CDA of the columns of the newspapers and through

direct quotes from the newspaper writers; and argue that this happens through constant reference to the central themes and principles of liberalism (such as individual rights and liberties, limited state, rule of law, pluralism, accountability) as the main pillars of the “democratic constitution”. Second, we try to shed light on the ways in which the neo-liberal hegemony is (re)produced within the discussion on the “new and democratic constitution” in Turkey as an outcome of the conflation of liberalism and democracy.

Does Turkey Really Need a New Constitution?

It can easily be observed that there is widespread agreement among the writers that Turkey needs a new constitution. The case of *Cumhuriyet* is an exception in this respect because it mostly gives voice to an almost unreserved rejection of the idea of a new constitution on the grounds that an enlightened citizenry is what Turkey needs before it undergoes a process of constitution making. Otherwise, it is argued by the *Cumhuriyet* columnists, an attempt at writing a new constitution would amount to a challenge to the fundamentals of the Turkish republic; and it would simply consolidate the power of the incumbent government in the country (See for instance Coşkun, 2011a, 2011b ; Soysal, 2011a, 2011b; Akgüç, 2011a, 2011b; Aybay, 2011; Çölaşan, 2011; Baykam, 2011. This is closely related with the fact that *Cumhuriyet* has historically been the yardstick of the founding ideology of the republic and its top-down modernization project.³ Among other five newspapers there are only four articles (by three columnists) arguing against the priority attached to the idea of new constitution for similar reasons. Two columnists claim that Turkey’s major political problems could indeed be solved through amendments in Law on Political Parties, Election Law, Prevention of Terrorism Act or lifting the 10 per cent national threshold without a constitutional change, and that behind the JDP’s enthusiasm lies the desire to tailor the political regime to its own worldview and/or to monopolize the Turkish polity (İnce, 2011; Cangızbay, 2011a, 2011b; 2011c) while the debate on the new constitution is utilized as an instrument of distraction and opposition of any kind has been labelled as being anti-democratic. The other columnist is of the view that “there is no popular demand for constitutional change since the only things that the people ask from the government are job and peace of mind” (Bayer, 2011).

A great majority of the columnists, however, rationalizing their claims on different grounds, are of the opinion that Turkey now needs a new constitution: A new constitution is portrayed as “an exam that Turkish democracy has to pass in order to prove its maturity” (Ergin, 2011); as the “precondition of a mentality change that will relieve Turkey”

(Hakyemez, 2011) through “liberating all of us by freeing our minds”... from “the narrow intellectual milieu that this text (current constitution) creates” (Berkan 2011a); as the symbol of the end of the military tutelage and the abolition of the legal and ideological heritage of the military regime of the early 1980s (Ocaktan, 2011; Özbudun, 2011; Dağı, 2011c; Gülerce, 2011); as “the most cheerful and exciting moment of the process of restructuring that has been going on since 2002 in the sense of democratisation and deepening of democracy” (Karaalioğlu, 2011). A writer, who is a professor of constitutional law, argues that Turkey needs a new constitution since the current constitution belongs to a “100 years old paradigm”, which has “lost its legitimacy completely” as a result of the “deepening of estrangement between changing social dynamics and political regime” (Can, 2011b). In this respect he talks about a “quiet revolution” in which the “society reads history; reads its own future, its own needs and its own life and produces its own code of conduct” (Can, 2011b). Another columnist puts it more briefly by stating, “the reason behind the quest for a new constitution is the crisis of Kemalism”(Dağı, 2011c). Parallel to this, there is the belief that the electoral successes of the JDP are to be conceived as an expression of the rising tide of the popular challenge to the official ideology and thus as a manifestation of the popular will to make a new constitution (Altan, 2011b ; Belge, 2011a). In this view, the democrats in the country have supported the JDP in order to encourage and enable it to turn the political and legal system of the country into a civilian and modern system (Altan, 2011a). It is also argued that a new constitution is what the new parliament “owes the people” (Ocaktan, 2011) since all parties currently in the parliament had undertaken it during their election campaigns. For a similar point of view, “no one has the right to have the Turkish people live with this shame” of still having a “coup d’état constitution” (*darbe anayasası*) that has turned into a “patchwork” in time but still cannot catch up with today’s Turkey (Dumanlı, 2011). The current constitution is accused of containing “out-dated rules falling quite short of the maturity level of democracy” in Turkey thereby causing crises in the country, and hence it is considered being in need of adjustment to the existing living conditions in the country (Türköne, 2011a). A columnist believes that Turkey’s success in making a new constitution would be a manifestation of the existence of a societal consensus, which in turn would leave no place for terrorism (Türköne, 2011b). He also suggests that the process of constitution making can be an opportunity for the people to become “democratic subjects” (Türköne, 2011d).

The writers who believe that Turkey needs a new constitution almost unanimously think that this is the right time to initiate this process. The main reason behind the consensus

on the timeliness of new constitution making is the current configuration of the TGNA. More specifically, the distribution of the seats in the parliament among four political parties JDP, RPP, NAP and PDP reflects (despite the ten per cent national threshold) the distribution of the votes among the electorate: the sum of the votes that those four parties gained correspond approximately to 95 per cent of total votes. Moreover, the level of electoral participation was 87 per cent, quite high compared to many European countries. These statistical data lead almost all columnists to state that there is no place for scepticism about the representativeness of the current parliament (See Ünal, 2011b; Yağcı, 2011; Çınar, 2011 among others).

The high level of representativeness in turn is considered an important characteristic authorizing the TGNA to make a new constitution. This kind of a consensus among the leading figures of the Turkish media is important since especially prior to elections Turkey witnessed a discussion about whether the Turkish parliament could act as a constitutional assembly and there are still opposing views among the professors of constitutional law on this issue.⁴

What are the Major Deficits of the Current Constitution?

There are a number of closely related points appearing as the most-stressed deficiencies of the current constitution in Turkey. First and foremost, it is argued that the 1982 constitution is characterized by “a concern with limitations over liberties rather than liberties, regarding especially freedom of expression and freedom of political organization” (Berkan, 2011a). Another columnist, a professor of constitutional law at the same time, writes: “Why do we want to replace the 1982 constitution with a brand new one? Because there is much of (state) power but there is minimum freedom in it. The nature of the state/society relation is in favour of the authority” (Kaboğlu, 2011b). He also mentions the 2011 report of the international Rule of Law Index published by the World Justice Project that shows Turkey getting the lowest grade in the category of “Basic Rights” and ranking as the 58th among 66 countries (Kaboğlu, 2011a).

The shortcoming in terms of rights and liberties is usually explained with reference to another characteristic feature of the 1982 constitution, namely its conception of the state/society relations. The great majority of the columnists share the opinion that it is a manifestation of an “ideological framework that prioritises the state power as against human rights and liberties” (Berzeg, 2011). According to this point of view, the “1982 constitution is built upon an anti-libertarian philosophy” that “glorifies the state; takes the continuity of the state as the utmost political value; aims to create a homogenous society” (V. Coşkun, 2011). It is even claimed “the texts that are not in harmony with the aims of guaranteeing human rights

and freedoms and of gaining the consent of the ruled ... are not to be counted as constitutions” (Berzeg, 2011).

There is also the claim that the current constitution expresses a “distrust in politics” that is evident in the fact that “it encompasses a variety of the spheres of life” in a way that “it leaves too little space to be engaged in politics” (Berkan, 2011b). An extension of the political sphere is in turn considered as a prerequisite of democratic consolidation (Berkan, 2011b). In a similar manner, another columnist and professor of constitutional law, asserts that the constitution is constructed upon the idea of “castrating politics” through “dictating the official ideology over society” thereby “rendering the society an impassive mass”; and upon the idea of “politics for the society rather than politics together with the society” denoting that “the society should not be demanding; the rulers would both assess and fulfil what is needed” (Sancar, 2011).

The way the 1982 constitution approaches the notions of rights and liberties, the state-society relations and the accompanying conception of politics are regarded by the leading figures of the print media in Turkey as symptoms of a particular understanding of democracy, namely, “praetorian or guardianship democracy”; and this is viewed as yet another deficit of its. Accordingly, it is argued that the 1982 constitution has been definitely effective in consolidating bureaucratic guardianship (civil and military) over elected bodies (Özbudun, 2011; Belge, 2011b; Esayan, 2011) although the traces of such a worldview could be found back in the 1961 constitution. In a parallel line of thinking, the issue of constitution is categorised as “a matter of sovereignty”: “The constitution issue is not about the government-opposition relations. It is a matter of the nation’s strive for sovereignty in its own house” (Can, 2011a). This is so because “starting with the 1924 constitution the saying “sovereignty rests unconditionally with the nation” has been turned into an empty slogan” coming in time (with the 1961 and 1982 constitutions) to connote, “sovereignty rests with the nation but it is exercised by the guardians” and the role of the 1982 constitution has been that of “increasing the number of guardians” (Can, 2011a).

Lastly, the 1982 constitution is criticised in procedural terms. The main argument here is that it lacks legitimacy due to the fact that it was made and put into effect by the military junta without public consent (Berzeg, 2011; Özbudun, 2011). In this view, “the newly formed TGNA is expected to make a legitimate constitution for Turkey where there is none”; and in doing this “it is to take into account only its own legitimacy that the people bestowed on it at the elections and not to be bounded by the terms of the 1982 document which has no legitimacy at all” (Berzeg, 2011).

What are We to Expect From a New Constitution?

The points that are put forward as the major flaws of the existing constitution expectedly shapes the expectations from a new/democratic/civil constitution. This is why what we read most often is the assessment that the new constitution should prioritize (individual) rights and liberties and should be concerned with protecting the individual/citizen against the danger of arbitrary use of political power by the state. Almost without exception, in all the articles reviewed there is reference to a dichotomy of *the individual* vs. *the state*. The new constitution is expected to be “more progressive” in terms of its approach to the principles of “liberties, human rights and the rule of law” since “all constitutions enforced during the republican period are state-centred” (Koru, 2011). Thus, the major question that is to guide the constitution making process is formulated as such: “Would the constitution protect the state against the individual or the individual against the state?” (Koru, 2011). The answer to this major question is to be found in another column: “The new constitution will unquestionably prioritize the individual and his/her rights and the state will come in the second place” (Pakdemirli, 2011). In a parallel line of thinking, “the state apparatus” is defined as “a mechanism to protect individual liberties”(Hakyemez, 2011). This, in turn, is in accordance with the view that the new constitution would conceptualize the state as a tool in the service of the nation (Ünal, 2011a). In this respect “the essential goal of the principle of constitutionalism” is demarcated as that of “genuine protection of the individual against the state and the limitation of the state through human rights” ”(Hakyemez, 2011). It is even asserted, “the texts that fall short of assuring human rights and liberties and that lack the consent of the governed people are not to be recognized as “constitutions in true sense of the term” (Berzeg, 2011). In short, “if the ultimate aim is a new constitution there is no doubt about what is to be done: writing it in a way that its philosophy is just the opposite of that of the 1982 constitution” so that it should be erected on a libertarian philosophy that “takes the individual as its focal point, regard individual rights and liberties as the fundamental principle, recognizes social plurality ...” (V. Coşkun, 2011). This emphasis on the individual rights and liberties goes hand in hand with a commitment to pluralism. It is generally argued that the 1982 constitution represents a homogenizing approach toward differences in society and hence lacks the principle of pluralism. The new constitution, therefore, by recognizing the category of the individual with his/her rights and liberties would at the same time recognize individuals with their disparities (V.Coşkun, 2011; Özçer, 2011; Hakyemez , 2011).This reference to the principle of pluralism is, at the same time, the major reason why the new

constitution is devised by a group of columnists as a means to find a solution to long-lasting Kurdish issue in Turkey. This kind of an approach is particularly noticeable among the columns of *Taraf* and *Zaman*. The constitution making process is viewed as “a great chance” in this respect (Türküne, 2011c; Alpay, 2011b). Furthermore, the new constitution in some cases is thought as the precondition of solving the fundamental problems of the country: “Unless a new constitution is made the problems of Turkish politics such as the Kurdish issue and Ergenekon case will remain unresolved” (Aktaş, 2011). These observations are closely related with the widespread view that there are problems related with the way the 1982 constitution conceptualized citizenship. The article 66 of the constitution states: “Everyone bound to the Turkish state through the bond of citizenship is a Turk”. This conceptualization of citizenships via *Turkishness*, is deemed exclusionary due to its ethnic reference. In this sense, the new constitution is expected to create a deeper sense of belonging and hence perpetuate democratic citizenship by defining citizen with reference to his/her rights and liberties as democratic ideals rather than as grants associated with belonging to an ethnic identity.⁵ In other words, it is claimed that the new constitution must avoid from all ethnic emphasis to be helpful in such problematic areas as minority rights, and specifically the Kurdish issue. In addition to all these, we see that since the 1982 constitution is criticized for being too detailed signifying the attempt on the part of the state at controlling nearly every aspect of social, political and economic life in Turkish society, new constitution is expected to be a short document.

As is obvious from the way the state-individual relations are conceptualized, another tenet is the rule of law, and relatedly, the principle of accountability. A columnist claims in this respect “the main aim of the new constitution, without any doubt, is to put politics in order according to law” (Yavuz, 2011a). These principles are viewed as the bulwarks against arbitrariness; and they are associated with the idea of democracy. Accordingly, democracy is defined as “a regime of accountability” in which the public officials, such as prosecutors, are thought as “advocates of the people” (Berkan, 2011c). In this respect, “democracy is not merely national will. It is national will restricted by the law based on human rights” (Alpay, 2011a). The principle of accountability is also associated with “civility”: “Civility is something to do with rendering the public officials of all ranks accountable to the people and preventing the emergence of a hierarchy between them and the ordinary citizens in terms of status and legal protection” (Yılmaz, 2011). In addition to this, there is a unique interpretation according to which a constitution is a social contract whose aim is that of “limiting the government” rather than “limiting the state”: “a human-centered government cannot be

created by weakening the state; to the contrary, it is necessary to strengthen the state through law and order” (Cansen, 2011).

Another theme that appears quite often is the idea of “non-ideological constitution”. Such a concern is common especially among liberal and conservative stream in the media highlighting the ideology-laden and dogmatic, character of the 1982 constitution, which in this view, is designed to guarantee that Turkish society as a whole holds a definite ideology, Kemalism. Thus, it is argued, the borders of the political realm in Turkey have been drawn by the founding/official ideology of the republic, which in turn, as was explained in the previous section, minimizes the sphere of politics (Alkan, 2011a, 2011b; Dağı, 2011b; Yavuz, 2011b; Türköne, 2011e; Sancar, 2011) where the constitution is treated almost as a sacred text (Alkan, 2011b). This is considered as a major problem for the democratisation of the country since in a democratic regime “the state does not have an ideology of its own written in the constitution”; rather it is the people who can have ideologies which “they would choose freely” (Dağı, 2011b). More specifically, it is argued that the current constitution embodies the ideology of the RPP, the founding party of the republic, under the guise of the guardianship of Atatürk Principles and Reforms (Yavuz, 2011b). Consequently, the new constitution should stand above and outside of all ideological positions and keep its equal distance to all segments in the society rather than being the voice of a particular ideology. The non-ideological character of the constitution is essentially thought as a manifestation of the neutrality of the state. The latter in turn is supposed to be reflected in other state institutions such as the military: “Can a state’s army represent an official ideology when that state’s constitution does not have one?” (Dağı, 2011a). In that sense, the new constitution is conceived as a means to ease the problematic nature of the civil-military relations in the polity.

Concluding Remarks

There are different models of constitutions reflecting the variety of views on the role of a constitution and hence, the concept of constitution may mean different things in different contexts. In Turkey, one can easily observe that *the constitution* has always had a central place in political life and there is always much to be expected from it. 1924, 1961 and 1982 constitutions have all been portrayed by different segments of the society both as the source of the major political problems of the country and the solution to most of these problems. Moreover, in each case the debate on the constitution and/or constitutional changes has been intertwined with a debate on democracy and democratisation. A closer look at these processes

would recognize various (and mostly contradictory) conceptualizations of democracy. Nowadays, we are once again in the middle of a debate about the vices of the existing constitution and the virtues of a new one. Although the current situation is undeniably unique as what triggered the constitutional process is the willingness of the major political parties and the encouragement of the electorate rather than a coup d'état; there is continuity in the sense that the notion of constitution is once again coupled with a debate revolving around the theme of democracy. The starting point of this study has been a curiosity about the way this connection is established between constitution and democracy in the Turkish media; and relatedly, about the way democracy is conceptualized within these debates. The major finding of such exploration is that, not unlike the case in many other parts of the world, in Turkey the term democracy in most cases denotes liberalism. In other words, the leading figures of the Turkish media are in line with the neo-liberal tradition that is “concerned to advance the cause of “liberalism” against “democracy” ” (Held, 1990: 244). The 1982 constitution is criticized primarily for being anti-democratic while the would-be constitution is referred either as the “new constitution” or “democratic constitution”. Both the criticisms directed at the 1982 constitution and the expectations from the new constitution are centred upon the same tenets: The first of these is the idea of a limited state accompanied by an overemphasis on individual rights and liberties. There is constant reference to the need for a reconstruction of the state-individual relations in a way that would prioritize the individual and the new/democratic constitution is expected to respond to this need. The rights and liberties of the individual are mentioned in terms of the liberal idea of minimizing state’s interference into individuals’ right to be the ultimate judge of their own ends. The emphasis on the notions of minimal state and individual liberty is accompanied by a focus on the principles of pluralism and rule of law (and also accountability) with regard to which the 1982 constitution is accused of having serious shortcomings. These criticisms and expectations are surrounded by sensitivity about the legitimacy of the political system. As was discussed above, however, all these notions are the central premises of the liberal tradition. None of them is immanent and unique to the idea of democracy. Well, what is the matter with this equation of “democracy = liberalism”? We believe that there are more than one problematic aspects of this presumption.

First, this point of view that culminates in the precept “democracy means liberalism” presupposes an eternal connection between liberalism and democracy. By doing this, however, it misses out the fact that the concepts “liberalism” and “democracy” denote two different traditions and that the articulation between them took place only at the end of the nineteenth century. By ignoring that this articulation was the culmination point of certain

historical developments, in turn, this approach falls into the trap of ahistoricism. This is perhaps the most upsetting thing about the debate on the “new and democratic” constitution in Turkey; many writers conflate liberalism and democracy in their analyses of the non-democratic character of the 1982 as well as in their expectations from a “democratic” constitution, and they do this without showing a sign of an awareness of the perplexities of the relationship between liberalism and democracy.

Second, the presumption that democracy implies liberalism bears the risk of disregarding the notion of participation as the central democratic ideal. The liberal idea of democratic participation indicates conventional modes of political action basically in the form of voting which, in turn, is conceived as a means to legitimate the existing political system. At this point we should remember that democracy means popular sovereignty. In liberalism political participation is seen as a means of realizing individual interests and politics as a technique of problem solving while in the democratic tradition it is viewed as a good in itself. In other words, in the democratic tradition political participation symbolizes the emancipation of the individuals through actively taking place in the decision-making processes during which the rules that bound them are made. More briefly, in the democratic tradition political participation is what renders individuals into subjects who are active manipulators of their living conditions. In the Turkish case, we do not come across any reference to this notion of participation. What we see rather is a peculiar understanding of participation as a means of limiting the state, legitimizing the political system, and pursuing the individual interest.

The assumption that liberalism means democracy has a third deficit that is connected to the notion of equality. The attention given by the neoliberal ideology to the dimension of freedom is “reflected by an almost complete disregard for the dimension of equality” and this goes hand in hand with “the emphasis on the formal and procedural aspects of democracy to the detriment of the substantive ones” (Giannone, 2010: 91). The liberal democratic tradition takes the unequal power relation between the state and individual as the main focal point at the expense of a reflection on democracy *within* society with an eye on the unequal power relations and their hegemonic configuration. As Elazar (1985) has put it, “a constitution which does not sufficiently reflect and accommodate socio-economic power realities remains a dead letter”. Alas, it is almost impossible to observe such a questioning within the debate on the new and democratic constitution in Turkey.

As an outcome of all these problems, the equation “democracy=liberalism” in the last instance serves the reproduction of the neo-liberal hegemony via legitimation of the liberal principles through a discourse on democracy. By this way, not only the term “democracy” is

nullified but also “liberalism” is placed at an above-ideologies position. In other words, the liberal ideal becomes the democratic ideal *per se*. As was shown above, this is exactly what has been going on in the case of the debate on the new constitution in Turkey and it can be observed most clearly in the argument in favour of the so-called “non-ideological constitution” which is quite common among the columnists. This, however, is distraction leading to a puzzlement regarding the aim of the whole process of democratic constitution making: Is it liberalisation of democracy or democratisation of liberalism that we long for? We believe this to be the major question to guide the constitution debates.

END NOTES

* Assist. Prof., Başkent University, Department of Political Science and International Relations, Ankara, Turkey.

¹ The JDP was established in August 2001 by former members of the Virtue Party which had been closed down by the Constitutional Court. Approximately one year later it came to power by gaining 34% of the votes which was to increase to 47% in 2007 and to 50% in 2011.

² Some well known examples include Turkish Industry and Business Association (TÜSIAD), Independent Industrialists and Businessmen's Association (MÜSIAD,) Confederation of Progressive Trade Unions (DISK), Turkish Economic and Social Studies Foundation (TESEV). It is important to note here that 83 non-governmental organizations and professional organizations participated the Constitution Platform National Workshop that took place in 8-9 December 2010 in Ankara and announced through a final report their willingness to take part in the constitution making process (Gönenç, 2011: 9).

³ For a more detailed analysis of the significance of *Cumhuriyet* for the Turkish media and its changing role in the modernization and democratisation of the country see Fuat Keyman (2010), "Turkey, Transformation and the Left Media", *Turkish Studies*, Vol. 11, No 4, pp. 539-553.

⁴ This was one of the hottest issues discussed at the meeting that Cemil Çiçek, the president of the parliament, came together with 24 professors of constitutional court from various universities. For different points of view on this and other questions discussed at that meeting see, <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/09/20/yeni-anayasa-icin-mesai-basladi>

⁵ An emphasis on this point is common especially among the *Taraf* columnists.

BIBLIOGRAPHY

Ayers, Alison J. (2006), "Demystifying Democratisation: the Global Constitution of (neo)liberal Polities in Africa", *Third World Quarterly*, Vol. 27, No 2, pp. 321-338.

Bobbio, Norberto (1987), *The Future of Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Elazar, Daniel (1985), "Constitution-Making: the Pre-eminently Political Act". Jerusalem Center for Public Affairs. <http://www.jcpa.org/dje/articles3/constisramer.htm>, (accessed 20 July 2012)

Giannone, Diego (2010), "Political and Ideological Aspects in the Measurement of Democracy: The Freedom House Case", *Democratization* Vol.17, No1, pp. 68-97.

Gilbert, Jeremy (2009), "Liberalism does not imply Democracy", <http://www.opendemocracy.net/blog/ourkingdom/jeremy-gilbert/2009/09/26/liberalism-does-not-imply-democracy>, (accessed 20 July 2012)

Gomez, Luis Antonio Cordoba. "Liberalism and Democracy from Norberto Bobbio's Perspective", *Convergencia*, 2008, no.48, pp.19-38. <http://convergencia.uaemex.mx/rev48/english/02.pdf>, (accessed 20 July 2012)

Gönenç, Levent (2011), "Towards a Participatory Constitution Making Process in Turkey", TEPAV Policy Note, (January 2011), p.1. Available at http://www.tepav.org.tr/upload/files/1296466407-8.Towards_a_Participatory_Constitution_Making_Process_in_Turkey.pdf, (accessed 20 July 2012)

Hardin, Russell (1999), *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*. Oxford, New York, Oxford University Press.

Held, David (1990), *Models of Democracy*. Cambridge, Oxford: Polity.

Keyman, E. Fuat (2010), "Turkey, Transformation and the Left Media", *Turkish Studies* Vol. 11, No 4, pp. 539-553.

Memur Sendikaları Konfederasyonu (2010), "Yeni Anayasa Araştırması (Algı, Beklenti ve Talepler)", September 2011), http://www.memursen.org.tr/file/ms_anayasa.pdf, (accessed 20 July 2012)

Phillips, Anne (1993), *Democracy and Difference*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Plattner, Marc F. (1998), "Liberalism and Democracy: Can't Have One Without the Other", <http://www.foreignaffairs.com/articles/53815/marc-f-plattner/liberalism-and-democracy-cant-have-one-without-the-other?page=show>, (accessed 20 July 2012)

Van Dijk, Teun A. (2003), "Critical Discourse Analysis", in *The Handbook of Discourse Analysis*, D. Schiffrin, D. Tannen and H. E. Hamilton (eds.). Oxford: Blackwell Publishing.

Newspaper Articles

Akgüç, Öztin (2011a), "Yeni Anayasa", *Cumhuriyet*, 3 July 2011.

Akgüç, Öztin (2011b), "Yeni Anayasa Kaygısı", *Cumhuriyet*, 10 July 2011.

Aktaş, Cihan (2011), "Yeni Anayasa Umudu", *Taraf*, 13 June 2011.

Alkan, Ahmet Turan (2011a), "Helva, Selva, Süt ve Bal", *Zaman*, 3 October 2011.

Alkan, Ahmet Turan (2011b), "Besmele, Hamdele, Salvele", *Zaman*, 5 October 2011.

Alpay, Şahin (2011a), "12 Eylül Kanun Düzeni Tefessüh Etti", *Zaman*, 25 June 2011.

Alpay, Şahin (2011b), "Şiddet Çözüm Değil Şiddet Üretir", *Zaman*, 20 August 2011.

Altan, Ahmet (2011a), "Siyaset ve Yasa", *Taraf*, 24 June 2011.

Altan, Ahmet (2011b), "Şizofreni", *Taraf*, 28 June 2011.

Aybay, Aydın (2011), "Sivil Anayasa Hevesi", *Cumhuriyet*, 15 August 2011.

Bayer, Yalçın (2011), "CHP ve MHP Uyan", *Hürriyet*, 30 September 2011.

Baykam, Bedri (2011), "Parodi Demokrasisi ve Anayasa", *Cumhuriyet*, 13 September 2011.

Belge, Murat (2011a), "Yeni Anayasa", *Taraf*, 17 June 2011.

Belge, Murat (2011b), "35. Madde Hikayesi", *Taraf*, 12 August 2011.

Berkan, İsmet (2011a), "Biz Neden Yeni Anayasa İstiyoruz?", *Hürriyet*, 1 July 2011.

-
- Berkan, İsmet (2011b), "Yeni Anayasa İçin Üç Dilek", *Hürriyet*, 30 September 2011.
- Berkan, İsmet (2011c), "Kürt Sorunu Anayasayı Bekler mi?", *Hürriyet*, 1 October 2011.
- Berzeg, Kazım (2011), "Meşru Anayasa İçin Ortam Temizliği", *Star*, 4 July 2011.
- Can, Osman (2011a), "Egemenlik Millete Aittir ama "Bekçiler" Tarafından Kullanılır", *Star*, 17 August 2011.
- Can, Osman (2011b), "Sessiz Devrim", *Star*, 5 October 2011.
- Cangızbay, Kadir (2011a), "Ayıp Yahu Ayıp", *Birgün*, 25 June 2011.
- Cangızbay, Kadir (2011b), "AKP'nin "Az Sonra"sı: Yeni Anayasa", *Birgün*, 27 August 2011,
- Cangızbay, Kadir (2011c), "Avanaklıktan Kurtulmak", *Birgün*, 8 October 2011.
- Cansen, Ege (2011), "Babayasa Değişikliği Gerek", *Hürriyet*, 21 August 2011.
- Coşkun, Bekir (2011a), "Kullanma Kılavuzu", *Cumhuriyet*, 28 June 2011,
- Coşkun, Bekir (2011b), "Anayasa Yapıyor Rolü İçin Figüranlar Lazım", *Cumhuriyet*, 11 October 2011.
- Coşkun, Vahap (2011), "Yeni Bir Başlangıç Yeni Bir Anayasa", *Star*, 13 June 2011.
- Çınar, Naim (2011), "Halkın Meclisi mi, Darbecilerin Meclisi mi", *Taraf*, 17 October 2011.
- Çölaşan, Tansel (2011), "Sivil Anayasa Aldatmacası", *Cumhuriyet*, 25 August 2011.
- Dağı, İhsan (2011a). " "Kemalist ordu" ne iş yapar?", *Zaman*, 9 August 2011.
- Dağı, İhsan (2011b). "Post Kemalist Bir Anayasaya Var mısınız?", *Zaman*, 4 October 2011.
- Dağı, İhsan (2011c). "Yeni Anayasa Asıl Kime Gerek?", *Zaman*, 18 October 2011.
- Dumanlı, Ekrem (2011), "Göstere Göstere Duvara Çarpmak", *Zaman*, 27 June 2011.
- Ergin, Sedat (2011), "Gül"ün Konuşmasının Şifreleri", *Hürriyet*, 4 October 2011.
- Esayan, Markar (2011), "Müslümanlar ve Siyaset", *Taraf*, 11 August 2011.
- Gülerce, Hüseyin (2011), "Yeni Anayasa: İyimser misin?", *Zaman*, 12 October 2011.
- Hakyemez, Yusuf Şevki (2011), "Yeni Anayasanın Tek Değiştirilemezi İnsan Hak ve Onuru", *Star*, 10 October 2011.
- İnce, Özdemir (2011). "Dediğim Dedik Çaldığım Düdük", *Hürriyet*, 19 June 2011.
- Kaboğlu, İbrahim Özden (2011a), "Anayasal "Kırmızı Çizgiler" ve Siyasal Tutarlılık", *Birgün*, 23 June 2011.
- Kaboğlu, İbrahim Özden (2011b), " "Anayasal Uyanıklık": Olan ve Olması Gereken", *Birgün*, 6 October 2011.

Karaalioglu, Mustafa (2011), "Yeni Türkiye"ye Son Bilet", *Star*, 17 October 2011.

Koru, Fehmi (2011), "Anayasa İçin Hazır mıyız?", *Star*, 1 October 2011.

Ocaktan, Mehmet (2011), "Darbe Anayasasının Fişini Çeker misiniz?", *Star*, 4 October 2011.

Özbudun, Ergun (2011), "12 Eylül Mirası ve Yeni Anayasa", *Star*, 12 September 2011.

Özçer, Akın (2011), "Yeni Anayasa ve Kırmızı Çizgiler", *Birgün*, 11 October 2011.

Pakdemirli, Ekrem (2011), "Yeni Anayasa", *Star*, 25 September 2011.

Sancar, Mithat (2011), "AKP Statükonun Neresinde?", *Taraf*, 19 October 2011.

Soysal, Mümtaz (2011a), "Anayasa Aldatmacası", *Cumhuriyet*, 8 June 2011.

Soysal, Mümtaz (2011b), "Anayasa Yanıltısı", 27 June 2011.

Soysal, Mümtaz (2011c). Anayasa Aldatmacası, *Cumhuriyet*, 17 August 2011.

Türküne, Mümtaz'er (2011a), "Yeni Anayasa Şart", *Zaman*, 28 June 2011.

Türküne, Mümtaz'er (2011b), "Politikadan Vazgeçsek", *Zaman*, 26 July 2011.

Türküne, Mümtaz'er (2011c), "Devlet Tecrübesi", *Zaman*, 26 August 2011.

Türküne, Mümtaz'er (2011d), "Ne Kadar İlerledik?", *Zaman*, 6 October 2011.

Türküne, Mümtaz'er (2011e), "CHP'nin Anayasa Çizgileri", *Zaman*, 13 October 2011.

Ünal, Mustafa (2011a), "Anayasaya Milletın Mührü", *Zaman*, 2 October 2011.

Ünal, Mustafa (2011b), "Anayasayı Engelleyen Parti Kaybeder", *Zaman*, 12 October 2011.

Yağcı, Nabi (2011), "Açık Müzakere Çağrısı", *Taraf*, 8 August 2011.

Yavuz, Hilmi (2011a), "Hukuk mu Siyasete Hâkim, Yoksa Siyaset mi Hukuku Dizayn Ediyor?", *Zaman*, 26 June 2011.

Yavuz, Hilmi (2011b), "Yeni bir anayasa? Evet, ama nasıl?", *Zaman*, 16 October 2011.

Yılmaz, Mehmet Y. (2011), "Yeni Anayasa "Sivil" Olacaksa", *Hürriyet*, 27 September 2011.

alternatif politika

Alternatif Politika Dergisi, bir grup akademisyen tarafından; disiplinler arası çalışmalara ilişkin sürekli yayınların azlığı nedeniyle doğan ihtiyacı karşılamak üzere oluşturulmuş, dört ayda bir yayınlanan hakemli bir dergidir. Siyaset bilimini merkez alarak, kültürel çalışmalar, medya, uluslararası ilişkiler, sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi politik ve antropoloji gibi disiplinleri de kapsayan yayınlar yapmayı amaçlayan dergi, adı geçen alanların her boyutuyla ilgili kuramsal ve analitik çalışmaların yanı sıra, kitap incelemelerine de yer vermektedir.

Alternatif Politika Dergisi'nin amacı, yayınladığı konularda hem bilimsel çalışmalar için akademik zemin hazırlamak, hem de söz konusu görüşlerin paylaşılmasını sağlayarak yeni açılımlar yaratmaktır. Bu bağlamda, teorik çalışmalara olduğu kadar, alan çalışmalarına da yer vermek amacındadır. Çalışmalarınızı Alternatif Politika'ya bekliyoruz.

Alternatif Politika; Worldwide Political Science Abstracts, Scientific Publications Index, Scientific Resources Database, Recent Science Index, Scholarly Journals Index, Directory of Academic Resources, Elite Scientific Journals Archive, Current Index to Scholarly Journals, Digital Journals Database, Academic Papers Database, Contemporary Research Index, Ebscohost, Index Copernicus ve Asos Index'de taranmaktadır.

Danışma Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Ayşe Kadioğlu (Sabancı Üniversitesi)
Prof. Dr. Bogdan Szajkowski (The Maria Curie-Skłodowska University, Lublin)
Prof. Dr. Füsün Arsava (Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Mithat Sancar (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Tayyar Arı (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Tim Niblock (University of Exeter)
Prof. Dr. Ümit Cizre (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Aylin Özman (Hacettepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Sibel Kalaycıoğlu (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. İnci Özkan Kerestecioğlu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Rubba Salih (University of Exeter)

Yayın Kurulu (Alfabetik Sıraya Göre)

Prof. Dr. Bruno S. Sergi (Messina University)
Prof. Dr. Darko Marinkovic (Megatrend University of Applied Sciences)
Prof. Dr. Edward L. Zammit (Malta University)
Doç. Dr. Aksu Bora (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Berna Turam (Hampshire College)
Doç. Dr. Esra Hatipoğlu (Marmara Üniversitesi)
Doç. Dr. Filiz Başkan (İzmir Ekonomi Üniversitesi)
Doç. Dr. Hamit Coşkun (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamer Kasım (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Kemal Öke (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Burak Arıkan (Sabancı Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Defne Karaosmanoğlu (Bahçeşehir Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Fatih Konur (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Maya Arakon (Yeditepe Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Nilay Ulusoy Onbayrak (Bahçeşehir Üniversitesi)
Doç. Dr. Pınar Enneli (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Doç. Dr. Veysel Ayhan (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Dr. Elçin Aktoprak (Ankara Üniversitesi)
Dr. Evgina Kermeli (Bilkent Üniversitesi)
Dr. Ipek Eren (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Dr. Şener Aktürk (Koç Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Gökhan Telatar (Ankara Üniversitesi)
Avukat Ebru Sargıcı

Editöryal Kadro

Editör: Rasim Özgür Dönmez
Asistan Editör: Çağla Pınar Tuncer