Levent Köker

Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi



İLETİŞİM YAYINLARI

Levent Köker • MODERNLEŞME, KEMALİZM VE DEMOKRASİ

İletişim

LEVENT KÖKER • **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**

İletişim Yayınları 90 • Araştırma-İnceleme Dizisi 11
ISBN 975-470-026-5

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. 1990
2. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş. Temmuz 1993

KAPAK Ümit Kıvanç
DİZGİ Maraton Dizgievi
DÜZELTİ Ahmet Abbas
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

LEVENT KÖKER

Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi



iletişim

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7
GİRİŞ 11
BİRİNCİ AYRIM: Modernleşme Kuramı ve Eleştirileri 25
Siyasal Gelişme, İdeoloji İlişkisinin Kuramsal Sorunları Üzerine 25
Birinci Bölüm: 'Siyasal Gelişme' Kavramının Gelişmesi 27
I. Konjonktürel Etki 27
II. Sosyal Bilimlerdeki Kuramsal Gelişmelerin Etkisi 30
A. Siyasal Gelişme Kavramında Demokrasinin Anlamı 31
B. 'Siyasal Gelişme' Kavramında Toplum, Değişme ve Siyasal Örgütlenme İlişkileri 32
III. Siyasal Gelişme Kavramının Değişen Anlamları 33
A. Demokratikleşme Olarak Siyasal Gelişme: Demokrasinin Toplumsal Koşulları Sorunu 34
B. İstikrar ve Düzen İçinde Gelişme 36
İkinci Bölüm: Modernleşme Kuramına Göre Siyasal Gelişme-İdeoloji İlişkisi 39
I. Modernleşme Kuramının Temel Öncüleri 39
A. Modern İnsan 40
B. Modern Toplumda İnsan-Doğa ve İnsan-İnsan İlişkileri 41
C. Modern Toplumda İktisadî İlişkiler 44
D. Modern Toplumda Siyasal İlişkiler 47
II. Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçiş Süreci 48
A. Modernleştirici Intelligentsia ya da Modernleşmeci Aktivizm 50
B. Geçiş Sürecinin Kavramlaştırılmasında Eleştiri ve Yenileşme 55
C. Sanayileşme Olarak Modernleşme 61
1. 'Modernleşmenin Siyasal Sonuçları' 62
2. 'Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri' 64
Üçüncü Bölüm: Modernleşme Kuramının Reddi ve Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramına Doğru 73
I. Eleştirel Sosyal Bilim Düşüncesinin Temeli Olarak Anti-Pozitivizm: Bilim, İdeoloji ve Ütopya 73
II. Batı Demokrasisinin Eleştirisi 80
A. Modernleşme Kuramının İdeolojik Niteliği 80
B. Batı Demokrasisiğin Eleştirisi 83
III. Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramına Doğru 91
A. Özgürleşme (Emancipation) Olarak Siyasal Gelişme 93

B. Determinizm ve Tarihsicilik 97
C. İdeolojilerin Analizinin Önemi ve Niteliği 101
Dördüncü Bölüm: Batılı Olmayan Toplumlarda İdeoloji-Demokrasi İlişkisi 107
A. Popülizm Kavramı ve 'Üçüncü Dünya' Popülizminin Genel Özellikleri 108
B. Popülizm ve Demokrasi: İdeoloji ile Ütopya Arasında 118
İKİNCİ AYRIM: Kemalizm Demokrasi İlişkisi 123
Birinci Bölüm: Kemalizmin Kökenleri: Osmanlı Modernleşmesine Genel Bir Bakış 125
İkinci Bölüm: Kemalizmin İlkeleri 133
I. Siyasal Rejimin Temeli: Halkçılık 136
A. Halkçılık ve Cumhuriyetçilik 137
1. İlk Büyük Millet Meclisinde Halkçılık 138
2. Tek-Parti Döneminde Halkçılık 145
B. Halkçılık ve Milliyetçilik 149
C. Halkçılık ve Laiklik 161
1. Laiklik ve Cumhuriyet 161
2. Laiklik ve 'Fikrî İnkılâp' 166
D. Halkçılık ve İnkılâpçılık 169
II. İktisadî Kalkınma Sorununa Çözüm: Devletçilik 177
A. M. Kemal Atatürk'ün Sözlerinde ve CHP Programlarında Devletçilik 177
1. Genel Çıkar - Özel Çıkar Çatışması 184
2. Bireysel Gelişme ve Devletçilik 185
B. Devletçilik Hakkında 1930'larda Yapılan Değerlendirmeler: Bir İktisadî Kalkınma Stratejisinin Siyasal Boyutları 187
1. İktisadî Kalkınma Sorununa Geçici Bir Çözüm Olarak Devletçilik 188
2. İktisadî Kalkınma Sorununa Kalıcı Bir Çözüm Olarak Devletçilik 191
C. Kemalist Devletçiliğin Çağdaş Değerlendiriliş Tarzları 199
1. İktisadî Kalkınma Sorununa Pragmatik Bir Çözüm Olarak Devletçilik: 'Karma Ekonomi' Fikri 200
2. Kapitalist Sermaye Birikiminin Özel Bir Yolu Olarak Devletçilik 203
3. İktisadî-Siyasal-Kültürel Boyutlarıyla Devletçilik 206
Üçüncü Bölüm: Kemalizm-Demokrasi İlişkisinin Değerlendirilmesi 211
I. Vesayet Kavramı Açısından Kemalizm-Demokrasi İlişkisi 211
II. Kemalizmde 'Muasır Medeniyet Seviyesi'nin İçeriği: Demokrasi ve Bürokratik Muhafazakârlık 221
A. Muasır Medeniyet Seviyesinin Aslî Ögesi Olarak Pozitif Bilim ve Teknoloji 222
B. Dayanışmacılık ve 'Devletçilik' 225
SONUÇ 231
KAYNAKÇA 239

ÖNSÖZ

Bu çalışmada, Kemalizm ile demokrasi arasındaki ilişkileri yeniden değerlendirmeyi amaçladım. Bunu yaparken de, "Kemalist ideolojinin demokrasiye yönelik niteliği" biçiminde dile getirilen ve daha çok akademik sosyal bilim literatüründe benimsenen değerlendirme tarzının sorgulanması zorunlu oldu. Bu değerlendirme tarzının kuramsal temelleriyle birlikte, ayrıntılı bir biçimde ve getirilen eleştirilerin de ele alınması yoluyla gözden geçirilmesi, Kemalizm-demokrasi ilişkilerine yeni bir bakış açısından yaklaşmak için kaçınılmazdı. Çalışmanın birinci ayrımında bu bakış açısını ortaya koymaya çalıştım.

Çalışmanın ikinci ayrımında ise, Kemalist ideolojinin ögeleri arasındaki ilişkiler içinde belirginleştiğini düşündüğüm "toplumsal değişme tasarımı", bu tasarım içinde demokrasinin yerini göstermek amacıyla ortaya konulmaktadır. Burada, Kemalist ideolojinin öğeleri, esas olarak 1930'lardaki tarihsel toplumsal bağlam içinde belirlenen anlamlarıyla ele alınmış, yer yer 1930 öncesine, yer yer de, özellikle devletçilik ilkesi tartışılırken, 1930 sonrasına atıflarda bulunulmuştur.

İkinci ayrımdaki ele alış tarzı, Kemalizm'in soyut, bütünleşmiş bir ideoloji niteliğinde olduğunu kabul etmektedir. Böyle bir bütünleşmiş ideoloji olarak Kemalizm, kanımca, Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal ve düşünsel yaşamında, az çok değişmeksizin varlığını sürdürmüş ve zaman zaman da başına "resmî" sıfatı getirilerek, farklı siyasal düşünce ve eylemlerin haklılaştırıcı temelini oluşturmuştur. Bu özelliğiyle Kemalizm'in, Cumhuriyet Türkiye'sinin toplumsal gelişiminde, göreliliği de aşan özerk bir etkileyici güce sahip olduğunu düşünüyorum. Çalışmamın temel sorununun Kemalizm-demokrasi ilişkisini yeniden değerlendirmeye yönelik olmasının esas gerekçelerinden biri de, bu düşüncedir.

Bu çalışma, 1983-1987 yılları arasında, YÖK sonrası düzenleme uyarınca, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım doktora tezimin çok az değiştirilmiş bir biçimidir. Çalışmanın gerisindeki birikimin oluşmasında birçok kişi ve kurumun katkısı bulunmaktadır. Özellikle 1980-1982 yılları arasında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki "Siyaset Bilimi" Yüksek Lisans ve Doktora programındaki ders, seminer ve tartışma zenginliğinin, bu birikimin oluşmasındaki katkısını belirtmenin benim için bir borç olduğuna inanıyorum. Ayrıca, konu üzerinde çalışırken, 1984-85 akademik yılında Oxford Üniversitesi'nde bulunma olanağını bana veren İngiliz Kültür Heyeti (The British Council) yetkililerine; Oxford'da bulunduğum süre içinde çağdaş toplumsal-siyasal felsefe üzerindeki bilgimin derinleşmesini sağlayıcı katkılardan ötürü Dr. Michael S. Freeden'a; St. Antony's College'daki araştırmalarımda, görme olanağı bulamadığım birçok kaynağa ulaşmamı sağlayan yardımları ve dostluğu için Dr. Roger Owen'a teşekkür ederim. Daktilo edilmiş iki metni okuyarak, yer yer çok karmaşık-

laştığını söylediği yazı diliminin akıcı kılınması için değerli önerilerde bulunan Aydın Uğur'a da burada teşekkür etmek istiyorum.

Çalışmamın bu biçimi alması, hocam Prof. Dr. Mümtaz Soysal olmasaydı, neredeyse olanaksızdı diyebilirim. Özellikle tezin yazımı sürecinde yaptığı müdahalelerle bu zorlu süreci aşmamı kolaylaştırdığı için kendisine minnettarım. Tezin savunulmasında hazır bulunan ve aydınlatıcı eleştiriler getiren jüri üyeleri Prof. Dr. Şerif Mardin'e ve Prof. Dr. Ahmet Yücekök'e ayrıca teşekkür ederim.

Annem Gülseren Köker ile babam Necmettin Köker'e, akademik çalışmalarımın bu ilk evresindeki, ana-baba olmanın gereklerini aşan katkılarından ötürü şükran borçluyum. Kitabın yazılması sürecinde Eser ve Neveser de benimle birlikteydiler. Her yazdığımı okuyup görüşlerime karşı ileri sürdüğü, zaman zaman şiddetli eleştirileriyle sürekli canlı bir düşünme ortamı sağlayan Eser, arkadaşçaydı.

Levent Köker
Ekim 1989, Küçükesat

GİRİŞ

I

Türkiye'de demokrasinin kurulup yerleşmesi bakımından ortaya konulan çabalar ve bu yönde karşılaşılan engeller, tek başına Türkiye toplumunun değişim süreçlerini anlamak isteyenler için olduğu kadar, Batılı olmayan toplumları karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlayan sosyal bilimciler için de önemini ve çekiciliğini koruyan bir konu olmayı sürdürüyor. Bir diğer deyişle, "Türkiye'de demokrasi sorunu", bugün de her yönüyle incelenmesi gereken bir konu olma niteliğini koruyor. Konunun ne denli önemli olduğu, bir bakıma, inceleniş tarzlarındaki çeşitlilik içinde de gözlenebilir: Konuya ilişkin bazı incelemeler bir tür "siyasal olaylar tarihi" niteliğini taşırken [1], başka bir grup oluşturduğu söylenebilecek

1 Bu incelemelere örnek olarak Mahmut Goloğlu'nun *Tek Partili Cumhuriyet 1931 1938* (Ankara: Kalite M., 1974); *Millî Şef Dönemi (1939-1945)*, (Ankara: Kalite M., 1974) ve *Demokrasiye Geçiş 1946-1950* (İstanbul: Kaynak Yay., 1982) başlıklı yapıtlarıyla Kemal H. Karpat'ın *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller* (İstanbul: İstanbul M., 1967) başlıklı çalışması ve Cemil Koçak'ın *Türkiye'de Millî Şef Dönemi 1939-1945*, (Ankara: Yurt Yay., 1986) adlı yapıtı verilebilir. Bu

olan incelemelerde ise Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihini analitik-kuramsal bir çerçeve içinde ele almak eğilimi gözlenmektedir.[2] Özellikle ikinci grupta yeralan incelemelere bakıldığında; (1) "demokrasi"den ne anlaşıldığı sorusu ile (2) farklı "demokrasi" anlayışlarına göre Cumhuriyet Türkiye'sindeki toplumsal değişim süreçlerinin nasıl yorumlanabileceği sorusunun yaklaşımlar arasındaki farklılıkları belirleyici temel noktalar olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Cumhuriyet Türkiye'sindeki toplumsal değişme süreçlerini kuramsal bir çerçeve içine yerleştirerek açıklamaya veya yorumlamaya çalışan incelemelerden büyük bir bölümü, daha çok II. Dünya Savaşı ertesinde ABD'li sosyal bilimcilerin önderliğinde oluşturulmuş bir "paradigma"ya [3] dayanmaktadır. Sözkonusu "paradigma", bilgi kuramı bakımından deneyci (ampirist)-pozitivist, toplum kuramı bakımından yapısal-işlevselci (structural-functionalist) ve tarih kuramı bakımından da ilerlemeci (progressivist) özellikler göstermektedir. Bu çalışmanın birinci ayrımında biraz daha ayrıntılı

yapıtların "siyasî olaylar tarihi" niteliğinde olduğunu belirtirken, onların hiçbir "kuramsal çerçeve"ye sahip olmadıkları veya tarihsel olayları "oldukları gibi" aktarmaktan öteye bir içerik taşımadıkları ileri sürülmemektedir. Yalnızca belirli bir dönemin olaylarını "aktarma" amacıyla yapılmış çalışmalarda bile, "hangi" olayların "nasıl" aktarılacağına ilişkin olarak verilmiş açık ya da örtük cevaplar vardır. Yukarıda örneklenen çalışmaların daha çok "siyasî olaylar tarihi" niteliğinde olduklarını belirtmenin nedeni, bunların tarihî yazarken "toplum kuram(lar)ı"nın kavramlarına başvurmaktan çok tarihi olayları belgelere dayalı bir biçimde derli toplu sunmaya ağırlık vermeleridir.

2 Örneğin bkz. Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 17 (Bahar, 1982), s. 64-87; Nermin Abadan Unat, "Patterns of Political Modernization and Turkish Democracy", *Turkish Yearbook of International Relations, XVIII, 1979*, (Ankara: SBF ve BYYOB., 1983), s. 1-26; Ergun Özbudun, "The Nature of The Kemalist Political Regime", E. Özbudun ve A.Kazancıgil, der., *Atatürk, Founder of a Modern State* (Londra: C.Hurst, 1981), s. 79-102; Kemal H. Karpat ve diğ., *Social Change and Politics in Turkey, a Structural-Historical Analysis*, (Leiden: E. J. Brill, 1973); Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1981); Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası, 1919-1945* (Ankara: Doğan Yay., 1971).

3 "Paradigma" kavramı için bkz. Thomas s. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, (İstanbul: Alan Yay., 1982).

olarak ele alınacak olan bu paradigma, genelde Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin incelenmesinde esas olarak "olayları açıklama"yı[4] hedeflemiş ve özellikle "Türkiye'de demokrasi sorunu"na ilişkin çözümlemelerde kullanılan "modernleşme kuramı"nı[5] da belirlemiştir.

Bu kuramın ilkeleri ve mantığı uyarınca, yukarıda belirtilen iki soruya verilen cevaplar şöyledir: (1) "Demokrasi", genel ve eşit oy hakkı, belirli aralıklarla (düzenli olarak) yapılan, gizli oy ve açık sayım ilkesine dayanan seçim mekanizmasıyla siyasal iktidarın değiştirilme olanağının ve dolayısıyla da muhalefetin (yani düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin) kurumlaştığı bir siyasal sistemdir. Modernleşme kuramı, böylelikle, Batı siyasal sisteminin temel kurumsal ve biçimsel (procedural) ilkeleri ile "demokrasi"yi özdeşleştirmiş olmaktadır. Bu özdeşleştirme, Batılı olmayan toplumlardaki değişimlerin çözümlenmesi bakımından bazı ön kabullere yolaçmıştır. Şöyle ki: (a) Demokrasi Batı'da, Rönesans'la başlayan bir dizi iktisadî ve kültürel evrimleşmenin ürünüdür. Bu evrimleşme süreci, demokratik bir siyasal sistemin yerleşme koşullarını da ortaya koymuş bulunmaktadır. (b) Dolayısıyla Batılı olmayan toplumlarda "demokrasi"nin yerleşebilmesi bakımından, hem iktisadî gelişme düzeyinin yükselmesi, hem de kültür değişimi gerekmektedir. Demokrasi, ancak bu ön koşulların gerçekleşmesinden sonra istenebilecek veya gerçekleştirilebilecek bir siyasal sistemdir.

4 "Doğa bilimleri"yle "toplumsal bilimler" arasında öze ilişkin hiçbir farklılık olmadığı türünden bir "bilimin tekliği" anlayışının uzantısı olan bu "açıklama" mantığının karşısında, toplumsal bilimlerde "anlama-yorumlama" mantığı'nın geçerli olması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Bilime bakıştaki bu farklılığa ve sonuçlarına ileride değinilecektir.

5 Bu kuram hakkında genel bilgi için bkz. "Modernization-I. Social Aspects (Daiel Lerner), II. Political Aspects (James S. Coleman), III. The Bourgeoisie in Modernizing Societies (Ronald P. Dore)" *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Cilt X, s. 386-409.

(2) Yuvarlak bir tarihlendirmeyle, 1500'lerden 1900'lere uzanan dört yüzyıllık bir toplumsal değişimin ürünü olan "demokrasi"ye ulaşmak isteyen Batılı olmayan toplumlar, Batı'nın bu süre içinde gerçekleştirdiği dönüşümleri çok daha kısa bir zaman dilimi içinde gerçekleştirmek durumundadırlar. Bu nedenle de, değişim sürecinin son derece yavaş işlediği, âdeta durağan olan Batılı olmayan toplumlarda insan iradesinin aktif müdahalesi (yani eylem) gerekmektedir. İnsan eylemi -içgüdüsel değil de- önceden (zihinde) tasarlanmış olduğundan, bu müdahaleyi ancak "modern devlet"in niteliklerini kavrayabilmiş olan toplum kesim(ler)i (özellikle de intelligentsia) yapacaktır. Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerinde gözlenen bu "müdahale", modernleşme kuramına göre "geleneksel toplum"dan "modern toplum"a geçiş aşamasında zorunludur ve geçiş gerçekleşinceye kadar demokrasi sorununu askıya almak, yani otoriter siyasal rejimlere katlanmak gerekmektedir. Böyle bakıldığında, Batılı olmayan toplumlardaki toplumsal değişim süreçlerini "açıklama"nın temeli de, "geri"yi simgeleyen "geleneksellik" (ya da "geleneksel ideolojiye göre davranan halk") ile 1960'lardaki Batı statükosunun tüm dünya toplumları için idealleştirilmesini ifade eder tarzda kullanılan ve bu anlamda da "ileri"yi simgeleyen "modernlik" (ya da "modern ideolojiye göre toplumu dönüştürmeye çalışan intelligentsia") arasındaki çelişki olmaktadır.

Modernleşme kuramının bu öncüllerinden hareket eden yerli ve yabancı birçok araştırmacı, Cumhuriyet sonrası Türkiye tarihinin özellikle "demokrasi sorunu" bakımından büyük önemi bulunan 1923-1945 döneminin çözümlenmesinde, aşağıda özetlenmeye çalışılan şu sonuçları genel olarak benimsemişlerdir:

(1) İlk olarak, tek-parti dönemini "vesayet rejimi", dönemin Cumhuriyet Halk Partisi'ni "vesayet partisi" ve dönemin

ideolojisi olan Kemalizm'i "vesayet ideolojisi" olarak nitelemek sözkonusudur.[6]

Vesayet kavramı, burada, rejimin, partinin ve ideolojinin sürekli ve kalıcı bir otoriterlik peşinde olmayıp, aksine, toplumu, modernleşme kuramında anlaşıldığı türden (Batı tipi) demokrasiye hazırlamayı amaçladıkları fikrini içermektedir.

1945'te, 1924 ve 1930 yıllarında yaşanmış olan Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırkaları deneyimlerinden sonra, çok partili siyasal yaşama başarılı ve "yumuşak" bir biçimde geçilebilmiş olması, tek-parti döneminin bu vesayetçi niteliğiyle açıklanmaktadır. Bu açıdan, Cumhuriyet Türkiye'sinde, nihaî bir demokratikleşmeyi kolaylaştırıcı ögeler de şöyle sıralanmaktadır:

(a) Rejim, tek-partili olsa da sınırlı bir çoğulculuğa sahiptir. Bir parlamentonun varlığını sürdürmesi, rejimin hukuksal temelini belirleyen 1924 Anayasası'nda muhalefetin örgütlenmesine (Cumhuriyet Halk Partisi'nden başka siyasal partilerin kurulmasına) yönelik bir yasaklamanın olmayışı, özellikle Parti kongrelerinde ülke sorunlarının görece özgür bir tartışma içinde ele alınabilmiş oluşu bu sınırlı çoğulculuğun göstergeleridir.[7]

(b) Cumhuriyet Halk Partisi, hep bir kadro partisi niteliğinde kalmıştır. Türk devriminin bir "tepeden devrim" olduğu görüşü doğrultusunda, Cumhuriyet Halk Partisi'nin hiçbir zaman "köylü kitlesi"ni siyasal bir mobilizasyon için kul-

6 Vesayet kavramının kullanılışı için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kuramlar ve Anayasa Hukuku* (İstanbul: İÜHF Yay., 1980), s. 314-315; Bülent Dâver, "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., 1983), s. 245-279; Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, the Free Party and Its Aftermath* (Leiden: E. J.Brill, 1973).

7 ErgunÖzbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", s. 95 vd.

lanmadığına (kullanmak istemediğine)[8] ve bu anlamda modernleştirici seçkinlerin partisi olarak kaldığına dikkati çeken Özbudun, Cumhuriyet Halk Partisi'nin bu açıdan bir "dışlayıcı tek-parti"[9] olarak görülebileceği fikrini eleştirmektedir.[10] "Dışlayıcı tek-parti"nin daha çok etnik veya dinsel temelli bir kutuplaşmanın geçerli olduğu toplumlarda kalıcı olabileceğini; buna karşılık Türkiye örneğinde asıl bölünmenin -modernleşmenin ilerlemesiyle ve modern değerlerin nüfusun daha büyük bir bölümü tarafından benimsenmesiyle ortadan kalkabilecek olan- modernleştiriciler ile gelenekçiler arasında olduğunu ve süreç içinde ortadan kalkabilecek bu tür bir bölünmenin sürekli bir dışlayıcılığı meşrulaştıramayacağını belirtmektedir.[11]

(c) İdeoloji düzeyinde, Cumhuriyet Halk Partisi'nin ve tüm tek-parti döneminin egemen düşünce tarzı olarak Kemalizm'de, bir tek-parti rejimini meşrulaştıracak herhangi bir ögenin bulunmadığı belirtilmektedir. Kemalizm, Türk toplumunda hedeflediği toplumsal, ekonomik ve kültürel dönüşümleri gerçekleştirdiğinde, artık bir tek-parti rejimini meşrulaştırabilecek özelliklerini de yitirmiştir.[12]

(2) Tek-parti döneminin "vesayetçi" niteliği, Türkiye Cumhuriyeti'nde demokrasinin kurulmasını kolaylaştırıcı özellikler açısından değerlendirilirken, bazı araştırmacılar da, genel olarak Osmanlı-Türk toplumunun geleneksel birtakım özelliklerinin Türkiye'de demokrasinin kurulması açısından engelleyici faktörleri meydana getirdiklerini vurgulamaktadırlar. Daha çok kültür düzeyinde ortaya konulan

8 *A.g.e.*, s.80-87.

9 *A.g.e.*, s.94.

10 A.g.e., s.94-95.

11 A.g.e., s.95

12 A.g.e.

bu engelleyici faktörleri şöylece sıralamak mümkün:

(a) Kültürde "büyük" ve "küçük" gelenek ayrımından hareket eden Şerif Mardin, Osmanlı'daki büyük geleneği oluşturan "devlet İslâmı"nda ve küçük geleneği oluşturan "halk İslâmı"nda demokratik bir kültürün ögelerinin bulunmadığını belirtmektedir.[13]

(b) Türk toplumundaki geleneksel örgütlenmenin mahiyeti, insanlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı anlaşma yoluyla kurulduğu, "rıza" (Concensus) ögesine dayalı bir örgütlenme değildir. Ayrıca, toplumda "merkez" ile "çevre" arasında bir kopukluk, "merkez"in (devlet) "çevre" (halk) üzerinde mutlak egemenliği ve denetimi sözkonusudur. Geleneksel örgütlenmenin niteliği böyle olan bir toplumda, demokrasinin aslî ögelerinden sayılan "concensus"un, bir diğer deyişle bir "toplumsal sözleşme" düşüncesinin temellenmesi hemen hemen olanaksızdır. Ayrıca, Batı demokrasisinin gelişimi açısından önemli bir yeri bulunan devlete (merkeze) karşı halktan (çevreden) gelen başkaldırı ve muhalefet hareketlerinin sistemleşmiş ve kurumsallaşmış bir "muhalefet geleneği"ni yaratmış olmasına karşılık; özünde otoriteye boyun eğmeyi vurgulayan Sünnî İslâm geleneğinin egemen olduğu Osmanlı-Türk toplumunda böyle bir şey gerçekleşmemiştir.[14]

(c) Yenileşme hareketlerinin öncü gücü olan "bürokratik" intelligentsia, modern bir toplum kurma hedefini süreç içinde benimsemiş olsa bile, hem içinden çıktığı bu kültürel özellikleri tümüyle silkip atamamış, hem de demokrasiye izin verici ögelerden yoksun bir kültürü radikal bir biçimde de-

13 Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", in E. Tümertekin, F. Mansur, P. Benedict (der.), *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* (İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat F., Coğrafya Ens., 1971), s.422-458.

14 Karş. Şerif Mardin, "Opposition and Control in Turkey", Cilt I (1966). s.375-387; Ş. Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" (çev. Şeniz Gönen), *Dün ve Bugün Felsefe* (İstanbul: BFS, 1985) Kitap I, s.167-195.

ğiştirmeyi hedeflemesi nedeniyle, devletle halk arasındaki ilişkileri sağlayacak ara yapıların bulunmadığı bir toplumsal örgütlenmeyi hemen hemen aynen koruyarak "modernleştirici" düşüncelerini pratiğe aktarmışlardır.[15]

(d) "Kültür" düzeyinde yapılan bu çözümlemelerin yanında, Batı demokrasisinin tarihsel gelişimi içinde, bu demokrasinin kuruluşunda baş rolü oynayan bir toplumsal güç olarak "burjuvazi"nin Batı'da devletin dışında gelişmiş olması, buna karşılık Türkiye'de ise devlet eliyle geliştirilmesi de, Türkiye'de demokrasinin kurulup yerleşmesi açısından olumsuz bir etken olarak kabul edilmektedir. "Burjuva siyaseti" veya "Batı demokrasisi", Türk toplumunda burjuvazinin devlet eliyle geliştirilmiş olması, dolayısıyla devletten bağımsız bir nitelik kazanamayışı ve bunun yanında, gelişen burjuvazinin devlet aygıtını elinde tutan bürokrasi tarafından iktidarın dışında bırakılmış olması (yani, burjuva siyaseti karşısında bürokrasinin belirli bir "direnç" oluşturması), Türkiye'de demokrasinin toplumsal yapı bazında ortaya çıkan bir diğer olumsuz yönünü meydana getirmektedir.[16]

II

Modernleşme kuramının ana çizgileri ile bu kuramın çerçevesi içinde ulaşılmış bulunan bu sonuçlardan bazıları bu çalışmanın temelini oluşturmaktadır. Bir diğer deyişle, burada iki sorun ele alınmaktadır: (1) modernleşme kuramının özellikle "siyasal gelişme-ideoloji ilişkisi" bakımından, Batılı olmayan toplumsal değişme süreçlerine yaklaşımının eleştirisi; (2) bu bağlamda,

15 Şerif Mardin, "Merkez-Çevre İlişkileri", s.167-195. Geleneğin demokratikleşme üzerindeki etkisi için ayrıca bkz. Samuel P Huntington ve Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme* (çev. Ergun Özbudun) (Ankara: SİD Yay, 1985), s.15.

16 Metin Heper, "The Recalcitrance of the Turkish Public Bureaucrarcy to "Bourgeois Politics" A Multi-Factor Political Stratification Analysis" *The Middle East Journal*, Cilt XXX, sayı 4 (Güz, 1976), s.485-500.

tek-partili Cumhuriyet döneminin "resmî ideolojisi" olarak Kemalizm'in, modernleşme kuramı çerçevesindeki yorumlarda yapıldığı gibi, bir tür "demokratikleştirici" ideoloji olarak kavranmasının ne ölçüde yerinde olduğunun sorgulanması.

Bu iki temel sorunu ele alırken, doğal olarak, çalışmanın bölümlenişi de iki ana ayrım biçiminde olmuştur. Birinci ayrımda siyasal gelişme kavramının 1945 sonrasındaki ortaya çıkış ve gelişimi ele alındıktan sonra, bu kavramın modernleşme kuramıyla nasıl bütünleştiği ve bu bütünleşme içinde, Batılı olmayan toplumlardaki siyasal gelişme (modernleşme) süreçlerinde ideolojinin rolünün nasıl kavrandığı ve bu kavrayışın zaman içinde kuramın iç değişmelerinden nasıl etkilenerek değiştiği ele alınmıştır. Bundan sonra da, modernleşme kuramının aslında tümüyle reddedilmesi gereken bir kuram olduğu yolundaki "radikal" eleştirilerin boyutları incelenmiştir.

Modernleşme kuramına yöneltilen eleştirilerin bu çerçevede ele alınmasından sonra, Batılı olmayan toplumlardaki toplumsal ve siyasal değişme süreçlerinin nasıl bir kavramsal çerçeve içinde ele alınmasının uygun olacağı sorusunu cevaplandırmak amacıyla, konuyla ilgili çağdaş literatür taranmıştır. Böylelikle, modernleşme kuramına temel oluşturmuş bulunan pozitivist sosyal bilim yöntemi yerine, özellikle "ideoloji"leri anlamak için daha elverişli bir çerçeve ve buna bağlı olarak da, farklı bir "siyasal gelişme" kavramı ortaya konmak istenmiştir.

Son olarak, "azgelişmiş" ülkelerde ortaya çıkan ideolojiler hakkındaki genel kavramlaştırma biçimleri üzerinde durulmuş; bu bağlamda halkçılık (populism), milliyetçilik ve devletçilik (étatism) gibi adlandırmaların içeriği özellikle incelendikten sonra, bu ideolojilerin daha genel bir düzeyde, toplumu değiştirici veya muhafazakâr olarak nitelenmelerine

neden olan kavramsal çerçeve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yolla, modernleşme kuramından farklı bir "siyasal gelişme" kavramına ulaşma amacına uygun olarak, "azgelişmiş" ülkelerde devlet ve kalkınma ile ilgili sorunların nasıl ele alınabileceği sorusu cevaplandırılmak istenmiştir. Bu bağlamda, "devletin toplum içindeki doğası ve rolü"nün ne olduğu; devleti "kontrol etmeyi amaçlayan özel grup ve sınıflar" için ne ölçüde araçsal (instrumental) bir nitelik taşıdığı; "devlet aygıtı içinde otorite ve iktidar mevkilerini işgâl edenlerin" niteliklerinin ne olduğu sorularının açıklayıcı olabileceği düşünülmüştür.[17] Özellikle devlet aygıtı içinde iktidarı ellerinde bulunduranların niteliklerini belirlemekte, bu kişi ya da grupların sahip oldukları "ideoloji"lerin büyük önemi bulunmaktadır. Dolayısıyla, ideoloji ve siyasal gelişme arasındaki ilişkiler açısından da, iktidardaki kişi ya da grupların benimsedikleri ideolojilerin incelenmesi büyük bir öneme sahiptir.

Birinci ayrımda gerçekleştirilen bu kuramsal araştırmanın ışığında, Türkiye Cumhuriyeti tek-parti döneminde ideoloji-demokrasi ilişkisi, çalışmanın ikinci ayrımının konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda, 1930'larda biçimlenmiş olan Kemalizm'in temel ögeleri, "halkçılık" ve "devletçilik" ilkeleri esas alınarak analiz edilmiştir. Kemalizm ile demokrasi ilişkilerini analiz ederken halkçılık ve devletçilik ilkelerini esas almanın gerekçeleri iki grupta toplanabilir:

(1) Son yıllarda oldukça hızlı bir biçimde yoğunlaşan Türk fikir tarihi araştırmaları, Kemalizm'in birçok yönlerden II. Meşrutiyet ortamında biçimlenmiş olan Jön Türk ideolojisinin devamı niteliğinde olduğu yargısını güçlendirecek bulgular ortaya koymaktadırlar. Bu açıdan, gerek siyasal ve kültürel, gerek iktisadî düzeylerde, II. Meşrutiyet'e damgasını vurmuş

17 Bkz. Hamza Alavi, "State and Class Under Peripheral Capitalism" in Alavi ve Shanin (der.), *a.g.y.*,

düşüncelerin başında "halkçılık"ın yeraldığı; o tarihlerde Türkçülük olarak telâffuz edilen milliyetçiliğin de halkçılığın bir sonucu olarak geliştiği söylenebilir. Keza, Kemalizm'in "devletçilik" ilkesi de, büyük ölçüde II. Meşrutiyet halkçılığının bir diğer sonucu olarak görülen "millî iktisat" düşünce ve pratiğinin özelliklerini taşıdığı anlaşılmaktadır.[18] Dolayısıyla, halkçılık ve devletçilik ilkeleri temelinde Kemalizm-demokrasi ilişkilerinin analizi, Kemalizm'in oluşumundan önce varolan düşünce ögelerinden hangilerinin aynen korunduğu, hangilerinin Cumhuriyet'e giden yolda anlam değişmesine uğradıklarını saptayabilmek ve böylelikle de Kemalizm'in anlamını daha yerinde bir bakışla ele almayı olanaklı kılan bir yaklaşım olmaktadır.

(2) Halkçılık ve devletçilik ilkelerini esas almanın ikinci önemli nedeni, bu ilkelerin "demokrasi" açısından taşıdıkları önemde yatmaktadır. Toplumsal ve kültürel boyutları yanında, siyasal anlamıyla demokrasiyi ifade eden bir biçimde "halk hükümeti" karşılığında kullanılan halkçılık ilkesinin demokrasi açısından taşıdığı değer açıktır. Devletçilik ise, başka birçok özellikleri yanında, toplumsal çıkar ile bireysel çıkar ayrımını temel alan ve bireysel çıkara karşı toplumsal çıkarın üstünlüğünü vurgulayan bir iktisadî politika ilkesi olarak ifade edilmiştir. Bu yönüyle demokrasi ve halkçılık kavramlarında kuramsal olarak varolması gereken eşitlikçi bir boyutu ifade etmesi ve bir başka açıdan da "hızlı sanayileşme"nin aracı

18 Bkz. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* Cilt I, (İstanbul: İletişim Yay., 1986), İlhan Tekeli ve Gencay Şayian, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 5-6, (Yaz-Güz, 1978) s.44-110, Zafer Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, 14-16 Ocak 1977, İstanbul (İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği Yay., 1977) s.13-31, Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, Sayı 1. (Bahar, 1977), s.92-123, Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat* (1908-1918) (Ankara: Yurt Yay., 1983).

niteliğinde kavranması, devletçiliğin Kemalizm-demokrasi ilişkilerinin analizindeki vazgeçilmez önemini ortaya koymaktadır.

Kemalizm'in milliyetçilik, cumhuriyetçilik, laiklik ve inkılâpçılık ilkelerini, bu iki nedenden ötürü halkçılık ve devletçilik ilkeleri arasında ele alırken, Kemalizm-demokrasi ilişkisinin anlaşılması amacıyla şu sorulara cevap aranmıştır:

(1) İlk soru, Kemalizm'in azgelişmiş bir toplumda, belirli bir tarih kesitinde formüle edilmeye çalışılan bir ideoloji olarak "anlamı"nı saptamaya yöneliktir. Kemalizm'in temel ögeleri, 1930'lardaki formülasyonları sırasında nasıl ifade edilmişlerdir? 1930'lardaki bu ifadelendirmeler ile, Türk fikir tarihi içinde belirli bir geçmişi bulunan halkçılık, milliyetçilik ve devletçilik ögelerinde, geçmişe oranla bir anlam değişimi görülmekte midir? Bir anlam değişimi varsa bunun nedenleri nelerdir? Sözkonusu ilkelerde bir anlam değişimi olmasa da, Kemalist laiklik ve inkılâpçılık ilkeleriyle cumhuriyetçiliğin bu ilkelerle birleşmesi bu ideolojiye, özellikle Jön Türkler'in siyasal fikirleri ve daha da önemli olarak Kurtuluş Savaşı sırasındaki fikir tartışmaları açısından nasıl bir nitelik kazandırmaktadır?

(2) İkinci soru, Kemalizm'in Türk toplumunun geleceği hakkındaki tasarımının niteliğine ilişkindir. Bu bağlamda Kemalizm'in kurmayı tasarladığı "yeni Türkiye"nin iktisadî, kültürel ve siyasal nitelikleri nelerdir? Benimsenmiş hedefler ve bu hedefler doğrultusunda oluşturulmak istenen bir pratik olarak Kemalizm, iktisadî, kültürel ve siyasal hedefler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmuşsa, öncelikli hedefler hangileridir?

Esas olarak bu soruların cevaplandırılmaya çalışıldığı ikinci ayrımda Kemalizm ile demokrasi ilişkisi, yukarıda belirtilen çerçeve içinde, üç ana konuya bölünerek incelenmiştir: Ke-

malizm'in kökenleri, Kemalizm'in ilkeleri ve Kemalizm-demokrasi ilişkisi hakkındaki değerlendirmeler. Kemalizm'in kökenleri esas olarak Kemalist ilkelerin anlamını saptamak için gerekli olan tarihsel perspektifi oluşturmak amacıyla incelenirken iki temel nokta üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki, Tanzimat sonrası Osmanlı "modernleşmesi"nin, özellikle "yönetenler" düzeyinde yaratmış olduğu sonuçlara kısa bir bakış; ikincisi ise Kemalist ilkelerin temellerini oluşturan Jön Türk "Batıcılığı"nın genel nitelikleri olarak ifade edilebilir. Kemalizm'in ilkeleri ise, daha önce de belirtildiği gibi, halkçılık ve devletçilik ilkelerinin odak noktalarını oluşturduğu bir çerçevede, 1930'lardaki anlamlandırılış biçimleriyle incelenmiş ve başta Mustafa Kemal Atatürk olmak üzere, bu ilkelerin Kemalistler'ce farklı zaman ve mekânlarda nasıl ifadelendirildiklerine, anlam değişimlerinin genel özelliklerine dikkat çekilmek istenmiştir. Son olarak da, Kemalizm ile demokrasi ilişkilerinin, tek-parti dönemi intelligentsiası tarafından nasıl yorumlandığı, Kemalist ideoloji ile tek-partili cumhuriyet rejiminin demokrasiyle ilişkisinin dönem yazarlarınca nasıl değerlendirildiği incelenmiştir.

BİRİNCİ AYRIM
Modernleşme Kuramı ve Eleştirileri

Siyasal Gelişme-İdeoloji İlişkisinin Kuramsal Sorunları Üzerine

Bu ayrımda, önce siyasal gelişme kavramı, bu kavramın içinde yeraldığı modernleşme kuramı ve bu kurama yöneltilen eleştiriler ele alınacak, sonra da genel olarak Batılı olmayan toplumlarda siyasal gelişme-ideoloji, özel olarak da popülizm-demokrasi ilişkisi üzerinde durulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
"Siyasal Gelişme" Kavramının Gelişmesi

"Siyasal gelişme", kavram olarak, 2. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda ağırlıklı olarak kullanılmış ve hem bu dönemin dünya siyasal konjonktüründen, hem de aynı döneme denk düşen sosyal bilimlerdeki gelişmelerden etkilenmiştir. Kavramın özellikle 1960'ların ortalarından itibaren yaygınlaşan farklı kullanım biçimleri de bu etkilerin izlerini taşımaktadır. Dolayısıyla, öncelikle bu etkiler üzerinde durmak ve ancak bundan sonra kavramın modernleşme kuramı içindeki yerine geçmek mümkün olacaktır.

I. Konjonktürel Etki

Siyasal gelişme kavramı, 2. Dünya Savaşı sonrasında, karşılaştırmalı siyasal bilim (**comparative politics**) araştırmalarında, daha çok ABD'li sosyal bilimcilerin kullandıkları bir kavramdır. Nitekim, kavramın bu ilk kullanılış biçiminin ortaya çıkışı, 1945'i izleyen yılların dünya siyasal konjonktürü içinde ABD'nin kendi konumunu nasıl tanımladığıyla yakından ilişkili olmuştur. Huntington ve Dominguez'in de belirttikleri gibi, siyasal gelişme, "İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra (...) Amerikan

bayrağının peşinden gide(rek) (...) Sovyetler Birliği'ne karşı Soğuk Savaş'a katıl(an)"[1] bilimsel faaliyetin bir ürünüdür ve o tarihlerde "Hür Dünya" ile özdeleştirilen ABD yanlısı (pro-American) bir dış politikanın dünya ölçeğinde geçerli kılınması türünden bir pratik (reel) siyasal hedefle bağlantılı bir biçimde kullanılmıştır.[2] Yine o tarihlerde üzerinde yoğun bir biçimde durulmaya başlanan "iktisadî gelişme (kalkınma)" kavramına[3] koşut bir biçimde, siyasal gelişme kavramının bu ilk kullanılış biçimine yansıyan pratik siyasal hedef, "iktisadî ilerleme ile siyasal istikrar"ın hem Avrupa'da, hem de Batılı olmayan toplumlarda, ABD tarafından desteklenmesi biçiminde özetlenebilir. ABD'nin, yaklaşık bir tarihlendirmeyle 1945-1968 dönemindeki dış politikasında egemen olmuş bulunan doktrinler bu desteğin niteliğine ilişkin özellikler taşımaktadır.

1950'lerden itibaren başladığı kabul edilebilecek olan "Soğuk Savaş"tan hemen önceki dönemde (1945-1951) esas sorun, Truman doktrini olarak bilinen dış politikanın gerekçelendirilmesiydi denilebilir. Bu doktrin çerçevesinde ortaya çıkan dış yardım programlarının desteklenmesindeki temel nedenler[4], sözkonusu ülkelerin, bu destekten yoksun kalmaları durumunda, Komünist olacakları yargısına dayandırılmıştır.[5] Bu döneme egemen olan yaklaşıma göre, "iktisadî ve teknik

1 Samuel P. Huntington ve Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme*, çev. Ergun Özbudun, (Ankara: SİD Yay., 1985), s.1 vd.

2 Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology", *World Politics*, Cilt XXVI, Sayı 1 (Ekim, 1973), s.139-154.

3 Bkz. Ayşe Trak, "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 5 (Haziran/Temmuz, 1984), s.50-61.

4 Bu nedenler, "ülke [ABD - L.K.] içinde iktisadî büyümeyi tahrik etmek, ülke dışında iktisadî yayılma umutları yaratmak, hammaddelere erişebilmeyi güvence altına almak ve batılı olmayan devletlerdeki toplumsal siyasal değişmenin korku verici etkilerini denetim altına almak" biçiminde ifade edilmiştir. Irene Gendzier, *Managing Political Change, Social Scientists and the Third World* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1985), s.23.

5 Kesselman, *a.g.m.*, s.139-140.

yardım, iktisadî gelişmeye katkıda bulunacak ve iktisadî gelişme de, karşılık olarak, siyasal gelişmeye katkı yapacaktır."[6] Buradaki kullanılış biçimiyle "siyasal gelişme" ise, "istikrar, demokrasi, anti-Komünizm, 'dünya topluluğu', barış, Amerikancılık yanlılığı (pro-**Amerikanizm**)" terimleriyle tanımlanmıştır.[7]

1951-1960 döneminde ise, dış yardım programları ile siyasal gelişme kavramı arasındaki ilişki, ABD'nin "Soğuk Savaş ve Güvenlik Doktrini"nin terimleriyle tanımlanmaya başlanmış ve bu yardımlarla "siyasal istikrarı gerçekleştirmek, Birleşik Devletler'e müttefik kazandırmak ve radikal veya Komünist rejimlerin ortaya çıkışını engellemek" gibi amaçların gerçekleştirilmek istendiği belirtilmiştir.[8]

1960-1964 döneminde ise, yukarıda sözü edilen doktrinin "(...) Üçüncü Dünya'da liberal-demokratik siyasal sistemlerin gelişmelerine ve güçlendirilmelerine katkı yapabilme eğilimini azamileştirmek üzere düzeltilmeleri" gerektiğini savunan "demokratik doktrin"in egemen olduğu görülmektedir. 1964-1968 döneminde ise, yeniden ikinci doktrinin egemenliği gündeme gelmiştir.[9]

Dikkat edilecek olursa, "siyasal gelişme" kavramının 1945-1968 arasındaki dış politika doktrinleri içinde yeralan

6 Robert A. Packenham. *Liberal America and the Third World. Political Development Ideas and Social Science* (Princeton, New Jersey; Princeton U. Press, 1973), s.4.

7 *A.g.e.*, s.6.

8. *A.g.e.*, s.4. Nitekim, Birleşik Devletler Ulusal Güvenlik Kurulu'nun 24 Nisan 1952 tarihini taşıyan bir çalışmasında. Ortadoğu'ya ilişkin olarak, "Birleşik Devletler'in veya Birleşik Krallık'ın ya da her ikisinin birlikte, bölgedeki çıkarlarını 19. yüzyıl yöntemleriyle [ör. Kaba güç ve/veya fiilî askerî-idarî varlık sayesinde -L.K.] sürdürebilecekleri kuşkuludur" denilerek ("United States Objectives and Policies with Respect to the Arab States and Israel", Gendzier. *a.g.y.*, s.22'de zikredilmektedir), dış yardım programlarının ve bu programlarla ilişkili olarak tanımlanan siyasal gelişmenin nasıl kavrandığı da açıklanıyordu.

9 Packenham, *a.g.y.*, s.4.-5.

pratik siyasal hedefler çerçevesindeki tanımlanış biçimlerinde üç öge ön plana çıkmaktadır: istikrar, demokrasi ve Amerika yanlılığı. Yirmi üç yıllık bu dönem içinde, pratik siyasal oluşumların dışında, ABD üniversite çevrelerinde, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin çözümlenmesine ilişkin olarak yapılan çalışmalarda geliştirilen siyasal gelişme kavramının, bu siyasal hedeflerle örtüştüğü de görülmektedir. Biraz ileride ele alınacağı üzere, karşılaştırmalı siyaset bilimi alanındaki ilk "bilimsel" çalışmalarda yeralan siyasal gelişme kavramı önceleri "demokratikleşme", sonraları "siyasal modernleşme" ve 1965'ten sonra da "istikrar ve düzen içinde gelişme" anlamlarında kullanılmıştır.

Bu noktada, "bilimsel" araştırmalar içinde ifadesini bulan bu anlam değişmeleri, yukarıda sözü edilen pratik siyasal (konjonktürel) değişimlerin yanısıra, genel olarak toplumsal-siyasal düşüncede, özel olarak da siyaset bilimi alanında 1950 sonrasında ortaya çıkan değişikliklerden de etkilenmiştir. Bu nedenle, siyasal gelişme kavramının geçirdiği anlam değişimlerini ele almadan önce, bu ikinci etkiye de kısaca değinmek gerekmektedir.

II. Sosyal Bilimlerdeki Kuramsal Gelişmelerin Etkisi

1950'li yıllar, birçok sosyal bilimci açısından, toplumsal-siyasal düşüncede bir "dönüm noktası"nı belirlemiştir. Bu dönüm noktasının birbirine bağlı iki ögesi ise, (1) "ideolojinin sonu" tartışmalarında gözlenebileceği üzere[10], toplumsal-siyasal incelemelerin, tıpkı doğa bilimleri alanında olduğu gibi, "nesnel gerçeklik"i açıklamaya yönelik bir faaliyet niteliğini kazandığı fikri ile (2) bu düşünce doğrultusunda olarak da, uygun yöntem çerçevesinin, Talcott Parsons'ın önderliğinde oluşturulmuş bulunan "yapısal işlevselcilik" (structural-

10 D. Bell, *The End of Ideology* (Glencoe, Ill., The Free Press, 1960).

functionalism)[11] ve bu doğrultuda gelişen "toplumsal sistem" kuramı ile davranışçılık (behavioralism) olduğu fikridir.

Bu değişimin "siyasal gelişme" kavramı üzerindeki etkisi iki yönlü olmuştur: (1) Önce, "siyasal gelişme" kavramının önemli bir ögesi niteliğinde olan "demokrasi", "nesnel" (yani "değer yargıları"ndan arındırılmış) bir biçimde tanımlanmaya çalışılmış; (2) sonra da, dünya üzerindeki tüm toplumların değişim süreçleri, doğa bilimlerindekine uygun bir "evrensel yasallık" anlayışına uygun olarak açıklanmak istenmiştir.

A. Siyasal Gelişme Kavramında Demokrasinin Anlamı

Siyasal gelişme kavramının ilk kullanılışında yeralan "demokrasi" ögesi, özgürlük, eşitlik, katılma gibi değerlerden soyutlanarak, bir tür hükümet oluşturma yöntemi olarak tanımlanmıştır. Demokrasinin böylesine salt bir siyasal iktidarı belirleme metodu olarak anlaşılmasının sonucunda, Batı toplumlarında, genellikle Rönesans'la başladığı kabul edilen "bireyselleşme"nin beraberinde getirdiği çoğulculuk (düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü), hukukun üstünlüğü (temel hak ve özgürlüklerin siyasal iktidarın keyfî tasarruflarına karşı güvence altına alınması), siyasal iktidarın genel ve eşit oy, düzenli aralıklarla yapılan, gizli oy, açık sayım ilkelerine dayalı seçimlerle el değiştirmesi ögeleriyle ifade edilen "biçimsel" (usulî-procedural-) bir demokrasi tanımına ulaşılmıştır.[12] Buna göre, "demokrasi politik bir metottur, yani politik -teşriî ve idarî- kararlara varmak için bir nevî teşkilâtlanmadır ve bu haliyle, belli tarihî şartlar altında varacağı sonuçlarla ilgili

11 Yapısal işlevselcilik hakkında genel bilgi için bkz. Marion J. Levy, Jr., "Functional Analysis. Structural-Functional Analysis", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Cilt VII, s.21-28.

12 "Edimsel veya ampirik demokrasi kuramı" da denilen bu kuram hakkında ve genel olarak demokrasi kuramlarının bir tasnifi için bkz. J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory* (Princeton, New Jersey: Princeton U. Press, 1979), s.XVII-XXII.

olmaksızın kendiliğinden bir amaç olmaya uygun değildir."[13]

Demokrasi, bu biçimde, yalnızca bir tür "hükümet oluşturma yöntemi" olarak anlaşıldıktan sonra, böyle bir yöntemin varolabilmesinin koşulları niteliğine ilişkin sorulara sıra gelmektedir. Demokrasi denilen bu yöntem, her toplumsal örgütlenme için geçerli olabilir mi? Yoksa, bu yöntemin geçerli olması için gerekli tarihsel-toplumsal koşullar mı vardır? Bu soruların cevaplandırılması, bir toplum ve tarih kuramına başvurmayı gerektirmektedir.

B. "Siyasal Gelişme" Kavramında Toplum, Değişme ve Siyasal Örgütlenme İlişkileri

Siyasal gelişme kavramının içinde yeraldığı "paradigma"nın özellikleri, pozitivist, yapısal-işlevselci ve davranışsalcı olarak belirtilmişti. Bu özellikler açısından, siyasal gelişme kavramına yansıyan toplum ve toplumsal değişme anlayışının bellibaşlı niteliklerini şöyle ifade etmek mümkündür:

(1) Sosyal bilimin konusu "sosyal olaylar"dır. Sosyal olaylar, insan "davranışları"ndan oluşurlar. İnsan davranışı ise, insanın üzerinde gözlem yapılabilir nitelikteki eylemlerini ifade eder. İnsan eyleminin "gözlenemeyen" boyutları (değerler, saikler, amaçlar vb.) sosyal "bilim"in konusu dışındadır.[14]

(2) Toplum, insan davranışının belirli biçimlerde yapılaştığı bir "sistem"dir. Sistemin her ögesi (insan davranışı, kültürel, ekonomik ve siyasal kurumlar), sisteminin varlığını sürdürmesi açısından belirli bir işlev görmektedirler. Her öge,

13 Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, II, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. R. Tınaz (İstanbul. Varlık Yay., 1971), s.159.

14 Siyaset biliminde genel kuramsal bir çerçeve olarak "davranışsalcılık" ve bu akımın dayandığı kuramsal temeller hakkında bkz. Şirin Tekeli, *David Easton'ın Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme*, Doktora Tezi (İstanbul: İ. Ü. Yay., No 2129, İktisat F. Yay., No: 370, 1976), s.24-41.

bu biçimde, sistemin varlığını sürdürmesi bakımından belli bir işleve sahipse, toplumsal değişme (yani sistemin değişmesi) nasıl gerçekleşmektedir?

(3) Toplumsal değişme, "sistem" bakımından tarihsel süreç içinde ters işlev görür hale gelen ögelerin varlığı nedeniyle gerçekleşmekte ve "sistem", tıpkı bir "organizma"nın değişen koşullara kendisini uydurarak varlığını sürdürmesinde olduğu gibi, varolabilmek için yeni ögelere sahip olmaktadır.

(4) Demokrasi, her toplumsal sistemde değil, ancak işlevsel olabileceği bir toplumsal sistemde geçerli olabilecek bir "siyasal yöntem"dir. Daha açık söylemek gerekirse, demokrasi, "geleneksel toplumsal sistemler"de değil, "modern toplumsal sistem" içinde işlevsel, bu nedenle gerekli ve yine aynı nedenden ötürü varolabilecek bir "siyasal yöntem"dir. Bu nedenle demokrasinin varolabilmesi için belirli iktisadî ve kültürel koşulların varlığı gerekmektedir.

(5) Toplumsal sistemlerin zaman içindeki değişimleri, gelişigüzel veya rastlantısal ya da her somut topluma özgü bir biçimde değil, ortaya çıkarılması sosyal bilimlerin görevleri arasında olan belli "evrensel kurallar"a (veya yasalara) göre gerçekleşmektedir. Bu değişim kurallarının belirlenmesi, aynı zamanda bir siyasal yöntem olarak demokrasinin geçerliliğinin evrensel kurallarını belirlemek anlamına da gelmektedir.

III. Siyasal Gelişme Kavramının Değişen Anlamları

Karşılaştırmalı siyaset bilimi araştırmalarında, yukarıda belirtilen etkiler altında kullanılan siyasal gelişme kavramı, (1) "siyasal gelişmenin yönelik olduğu düşünülen hedef" anlamında amaçsal, (2) "daha geniş kapsamlı modernleşme sürecinin siyasal yönlerini ve sonuçlarını ifade eden" bir anlamda türevsel ve (3) "etkin bir biçimde işleyen modern toplum için gerekli siyasal şartlar" anlamında işlevsel olmak üzere üç farklı tanım grubu içinde yeralmaktadır.

A. Demokratikleşme Olarak Siyasal Gelişme: Demokrasinin Toplumsal Koşulları Sorunu

Siyasal gelişme kavramının kullanıldığı ilk araştırmalarda, daha çok "amaçsal" siyasal gelişme tanımına dayanıldığı ve siyasal gelişmenin yöneldiği amacın da "demokrasinin kurulması" biçiminde anlaşıldığı görülmektedir. Nitekim, Packenham'a göre,

"(...) en 'yüksek' veya en 'gerçek' biçimiyle siyasal gelişme, genellikle, açıkça veya örtük olarak, (...) liberal, anayasal demokrasi ile aynı kabul edilmiştir. (...) Yazarlar, çoğu kez, (demokrasiyi) tanımlama sorunundan kaçınmışlar veya (böyle bir sorunu) yok saymışlardır. Bazen, demokrasinin standardı olarak, açıkça, İngiliz veya Amerikan demokrasisi kabul edilmiş; model olarak belli bir ülkenin belirtilmediği durumlarda ise bu iki ülkeden biri örtük standart olarak varolmuştur. Dolayısıyla, öyle veya böyle, siyasal gelişme genellikle demokrasi demek olmuş ve demokrasi de hemen her zaman Batılı, liberal anayasacılıktan soyutlama yoluyla erişilen belirli bir özellik ya da özellikler kümesinin terimleriyle -ör. siyasal rekabet, siyasal çoğulculuk, düzenli ve genel seçimler, alt-sistem özerkliği, seçkinlerin halkın taleplerine ve çıkar grubu baskılarına cevap vermeleri ve benzeri- tanımlanmıştır."[15]

Görüldüğü gibi, bu "siyasal gelişme" tanımında iki temel öge vardır: (1) Siyasal gelişmenin hedefi "demokrasi"nin kurulmasıdır; (2) demokrasi de, halkın siyasal iktidarı ele geçirmek için birbiriyle yarışan seçkin grupları arasından dilediğini seçim yoluyla iktidara getirme/iktidardan düşürme olanağına sahip olduğu "temsilî" siyasal kurumlaşmayı ifade etmektedir.

1950'lerden başlayarak, 1960'ların ortalarına kadar gerçekleştirilen ve ağırlıklı olarak, Sosyal Bilim Araştırma Ku-

15 Packenham, *a.g.y.*, s.202-204.

rulu'nun Karşılaştırmalı Siyaset Bilimi Komitesi'nin[16] yürüttüğü araştırmalarda siyasal gelişme böyle tanımlanmıştır. Bu tanım çerçevesinde, "demokrasi" yerine "siyasal modernlik" terimi de kullanılmış ve "temsilî demokrasi" ile aynı şey olduğu kabul edilen bu "demokratik idealin pratik başarısı(nın) en yüksek noktasına Amerika Birleşik Devletleri'nde eriş(tiği)"nden bahisle siyasal gelişmenin, "geri siyasal toplulukların Amerikan modeline benzeme yolunda sürekli hızlanarak ilerleyecekleri bir 'geçiş' süreci olarak anlaşılması" gerektiği ileri sürülmüştür.[17]

Siyasal gelişme, bu biçimde, "demokrasi"ye doğru değişim olarak anlaşıldıktan sonra cevaplandırılması gereken soru, böyle bir değişimin gerçekleşmesinin hangi koşullara bağlı olduğudur. Seymour Martin Lipset, "Demokratik Düzenin Şartları"nda konuyu şöyle ele almaktadır:

"Siyaset sistemlerini toplumun diğer yanlarına bağlayan belki en beylik genelleme, demokrasinin iktisadî gelişme seviyesiyle ilişkili olduğudur. Bir ulusun hali vakti ne kadar yerindeyse, demokrasiyi yaşatma şansı o kadar yüksektir. (...) Büyük bir yoksul kitlesiyle küçük bir ayrıcalıklı elit grubuna bölünmüş bir toplumda ya oligarşi (küçük yukarı tabakanın diktatörce yönetimi) ya da tiranlık (halk temeline dayanan diktatörlük) olur (...).

Ben bu varsayımı somut olarak denemek için, iktisadî gelişmenin çeşitli yönlerini -servet, sanayileşme, şehirleşme ve eğitim- ifade eden istatistikler kullandım."[18]

16 Kuruluşu 1954; (1954-1963 arasında) ilk başkanı Gabriel Almond: bkz. Gendzier, *a.g.y*, s.1-21; 84-86, 109-128.

17 Donald Cruise O'Brien, "Modernization, Order, and the Erosion of a Democratic Ideal: American PoliticalScience 1960-1970", David Lehmann (der.), *Development Theory, Four Critical Studies* (Londra: Frank Cass, 1979), s.51.

18 Seymour Martin Lipset, *Siyasî İnsan*, çev. Mete Tunçay (Ankara: TSİD Yay., 1964), s.28-30. (İlk kez taslak halinde 1959'da yayımlanan bu çalışmadan iki yıl kadar önce, Anthony Downs'ın *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper and Row,

Bu yaklaşım uyarınca demokrasinin varolabilme koşullarından biri "iktisadî kalkınma" olmaktadır. Bunun yanında, "toplum üyelerinin siyasal nesneler karşısındaki değerleri ve diğer yönelimleriyle anlatımsal siyasal semboller hakkındaki ampirik inançlarından" oluştuğu kabul edilen "siyasal kültür"ün[19] de demokrasiye izin verici ögelerden oluşmasının gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Burada, "türevsel" ve "fonksiyonel" siyasal gelişme tanımlarının "amaçsal" tanımla birarada varoldukları görülmektedir. Bir diğer deyişle, siyasal gelişmenin amacı demokrasinin kurulmasıdır; demokrasinin kurulması da iktisadî kalkınma ve kültürel değişime bağlı olmaktadır. Demokrasinin toplumsal koşullarının böylece çözümlenmesiyle, esas olarak, iktisadî kalkınmayı gerçekleştirmiş, demokrasiye izin verici kültürel özelliklerle donanmış "modern" toplumlarla geleneksel (modern -Batılı olmayan, azgelişmiş) toplumların zaman içinde, modernlik noktasında aynılaşacakları kabul edilmektedir.[20]

B. *Istikrar ve Düzen İçinde Gelişme*

Siyasal gelişmenin bu biçimde "demokrasi"ye doğru bir değişim süreci olarak kavranması, 1960'ların ortalarına doğru bazı itirazlara ve eleştirilere konu edilmiştir. Karşılaştırmalı siyaset bilimi alanındaki araştırmaların bulgularına dayanan

1957) adlı çalışması yayımlanmış ve kapitalist iktisat ile liberal demokrasi arasındaki ilişkiyi kuramlaştırma tarzıyla dikkatleri çekmişti. 1950'lerle 1960'ların Amerikan siyasal biliminde iktisat-demokrasi ilişkileri hakkındaki temel yargısını, "demokratik siyaset içinde partiler kâr amaçlı girişimcilere benzerler (s.295)" ortaya koyan bu yapıtın "siyasal gelişme" kavramının demokratikleşme olarak tanımlanmasına katkıları azımsanamaz. Bkz. Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy* (Chicago: The U. of Chicago Press, 1978).

19 Huntington ve Dominguez, *a.g.y.*, s.19-20.

20 Bu savın tartışılması için bkz. S. N. Eisenstadt, "Convergence and Divergence of Modern and Modernizing Societies: Indications from the Analysis of the Structuring of Social Hierarchies in Middle Eastern Societies", *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt VIII, (1977), s.1-27.

bu itiraz ve eleştirileri şu noktalarda toplamak mümkündür:

(1) Siyasal gelişmenin demokrasiyle özdeleştirilmesi, bir kere, "bilimsellik" açısından doğru değildir. Bilim, "nesnel gerçeklik"in "diğer yargılarından arındırılmış" bir biçimde analizini hedefler. Öyleyse, Batılı olmayan toplumların değişim süreçlerini açıklamakta kullanılan kavramların bu nitelikte olması gerekir. Oysa, "siyasal gelişmenin anahtarı olarak demokrasinin kurulmasından sözetmek, böylelikle, Amerikalı veya en azından Batılı değerleri başkalarına zorla kabul ettirmeye çalışmak olarak görülebilir (...)."[21]

(2) Karşılaştırmalı siyaset bilimi alanındaki araştırmalar, iktisadî ve toplumsal gelişme yolunda hızla ilerlemek isteyen Batılı olmayan toplumlardaki somut oluşumların "demokrasi"yle uyuşmadığını ortaya koymuştur. Bu bakımdan, bu toplumlardan birçoğu demokrasi ile "hızlı gelişme"nin birarada bulunamayacaklarını kabul ederek, gelişmeyi "istikrar ve düzen" terimleriyle kavramaya yönelmişlerdir. Esasen, "bu toplumların demokrasiye 'hazır olmadıkları' genellemesindeki doğruluk payı(nın) yüksek" oluşu[22] ve alternatifinin en azından "belirsiz ve tehlikeli gelecek kestirimleri" olması halinde ortaya çıkabilecek "kötü"lüğü karşısında, "istikrarı gelişme kavramıyla ilişkilendirmek haklıdır."[23]

Bu çerçevede istikrar, iktisadî ve toplumsal modernleşmenin siyasal düzeydeki yankılanışlarını açıklamak üzere geliştirilmiş bir kavram olarak, "siyasal örgütlerin ve usullerin kurumlaşmasını gerektirir; istikrarın derecesi de, siyasete katılmak isteyen grup ve bireylerin siyasal katılımları için, siyasal

21 Lucan Pye, *Aspects of Political Development*, s.41.

22 *A.g.e.*, s.87.

23 *A.g.e.*, s.41-42.

kurumların sağladığı imkânların ölçüsüne bağlıdır."[24] Batılı olmayan toplumlardaki iktisadî ve toplumsal modernleşme süreci, toplumsal hareketliliği ve dolayısıyla siyasal katılmayı arttırmış, buna karşılık siyasal kurumlaşma düzeyi bu katılım artışını sistem açısından işlevselleştiremediği için ortaya siyasal gelişme değil, daha doğru olarak siyasal bozulma olarak adlandırılması gereken bir değişim süreci çıkmıştır.[25] Bu bozulmanın sonucu olarak da, sözkonusu toplumlarda askerî diktatörler ve/veya tek-parti hegemonyası biçiminde görülen demokratik olmayan siyasal kurumlar ortaya çıkmıştır.[26] Bu kurumların temsil ettiği "belli bazı baskı kurumlarını, modernleşmekte olan bir toplumun örgütlenmesi için belki de zorunlu olan kurumlar olarak görmek" gerekmektedir.[27]

24 Huntington ve Dominguez, *a.g.y*, s.9-10.

25 Samuel P. Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma", çev. Ergun Özbudun, *AÜHFD*, Cilt: XXII-XXIII. Sayı: 1-4 (1965-1966) ve S. P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven ve Londra: Yale U. Press., 1968).

26 Huntington bu kurumlan "praetoryen" olarak nitelendirmekte ve bir sistem için önemli olan şeyin ad değil, toplumu yönetebilme yetisi veya istikrar ve düzeni sağlamadaki becerisi olduğunu vurgulamaktadır: *Political Order*, s.1. vd.

27 David E. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: The U. of Chicago Press, 1969), s.3.

İKİNCİ BÖLÜM
MODERNLEŞME KURAMINA GÖRE SİYASAL GELİŞME-İDEOLOJİ İLİŞKİSİ

Siyasal gelişme kavramında 1960'ların ortalarına doğru oluşan ve özellikle de Huntington'ın çalışmalarıyla, terim yerindeyse kesinleşen bu anlam değişiminde siyasal gelişme daha geniş kapsamlı toplumsal değişme sürecinin bir yönü olarak kavranmaktadır. "Geniş kapsamlı toplumsal değişme süreci"yle kastedilen ise "modernleşme"dir. Bir diğer deyişle siyasal gelişme, iktisadî ve toplumsal modernleşmenin siyasal sürece yansımalarını, yani "siyasal modernleşme"yi ifade etmektedir. Bu bölümde, geniş kapsamlı toplumsal değişim sürecinin açıklanmasında başvurulan bir kuram olarak modernleşmenin temel öncülleri içinde siyasal modernleşmenin nasıl anlaşıldığı ele alınacaktır.

I. Modernleşme Kuramının Temel Öncülleri

Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen modernleşme kuramı, her şeyden önce, "modern" ve "geleneksel" olarak nitelenen iki toplum tipinin karşılaştırılmasına dayanmaktadır. Bu tipleştirmede esas olarak modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel

toplum ise bir tür "modern olmayan toplum" biçiminde algılanmıştır. Dolayısıyla öncelikle modern toplum tipinin temel özelliklerinin nasıl tanımlandığını incelemek gerekmektedir.

Modern toplum kavramı, belirli bir insan tipini, insanla doğa ve insanla insan arasındaki ilişkilerin belirli bir kavranış biçimini (veya belirli bir "kültür"ü), belirli bir iktisadî ilişkiler sistemini ve nihayet, genellikle bu ögelerin oluşturduğu toplumsal ve iktisadî temel üzerine bina edildiği düşünülen bir siyasal yapıyı içermektedir.[28]

A. Modern İnsan

Modern toplumda varolduğu düşünülen insan tipinde yeralan ögeler, oldukça kapsamlı bir biçimde Alex İnkeles tarafından şöyle formüle edilmiştir:

i- "(...) yeni deneyimlere hazır, yenilik ve değişime açık olmak...

ii- "(Modern insan). Yalnız kendi yakın çevresinde değil, onun dışında da birçok sorunlar ve konular hakkında kanaatler edinme ve taşıma eğilimindedir. (...) Çevresindeki tutum ve kanaatlerin çeşitliliğinin daha farkındadır. Bu farkları korkusuzca kabullenebilir ve onlara otokratik ve hiyerarşik şekilde yaklaşma ihtiyacını duymaz. Ne iktidar hiyerarşisinde kendisinden üstte olanların kanaatlerini otomatik olarak kabul eder, ne de kendi altındakilerin kanaatlerini otomatik olarak reddeder (...).

28 Sosyal bilimlerin günümüzde ortaya koyduğu manzara, disiplinler (hattâ alt-disiplinler) arasında belki de aşırı bir uzmanlaşmadır. Bu nedenle, her biri kendi içinde ayrı bir uzmanlık alanı oluşturan çeşitli sosyal bilimlere mensup bilim adamları, modern toplumu kavramsallaştırırken, bir anlamda oldukça doğal olarak, kendi uzmanlık alanlarını öne çıkaran tanımlar geliştirmişlerdir. Böylelikle de, modernleşmenin sosyolojik, iktisadî, siyasal, antropolojik ve sosyo-psikolojik kuramlarından sözetmek mümkün olabilmiştir. Bütün bu farklılıklara rağmen, modern toplum soyutlamasının genel özellikleri üzerinde belirli bir *consensus* sağlandığı söylenebilir. Farklı modernleşme kuramlarını sosyal bilimlerdeki disiplinler açısından sınıflandıran bir çalışma için bkz. Baidya Nath Varma, *The Sociology and Politics of Development: A Theoretical Study* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1980) *Muhtelif yerler.*

iii- "Geçmişten çok bugüne ve geleceğe yöneliktir (...).

iv- "Planlamaya ve örgütlenmeye yöneliktir ve bunlara ilgi duyar; bu tür faaliyetleri, hayatı düzene sokmanın bir aracı olarak görür (...).

v- "İnsanın, amaç ve hedeflerini gerçekleştirebilmesi için, çevrenin egemenliğine girecek yerde, o çevreye egemen olmayı öğrenebileceğine inanır (...).

vi- "Dünyanın tahmin edilebilir olduğu, çevresinde kurumların ve diğer kişilerin yükümlülük ve sorumluluklarını yerine getirecekleri konusunda daha çok güven besler. Ona göre davranışları kader veya kapris belirlemez (...).

vii- "Başkalarının haysiyetinin daha çok bilincindedir ve başkalarına saygı gösterme eğilimi daha güçlüdür (...).

viii- "Bilim ve teknolojiye daha çok inanç duyar (...).

ix- "Dağıtıcı adalete, yani ödüllerin kaprise ya da kişinin özel niteliklerine göre değil, yaptığı katkıya göre dağıtılması gerektiğine inanır."[29]

Inkeles'in bu özelliklere sahip olduğunu belirttiği modern insan tipi geçerli kabul edilirse, böyle bir insan tipinin yeraldığı modern toplumda insanın doğa ve diğer insanlar ile olan ilişkilerinde de, bu özelliklerden kaynaklanan özel düşünüş ve davranış kalıplarının varlığını görmek gerekecektir.

B. Modern Toplumda İnsan-Doğa ve İnsan-İnsan İlişkileri

İnsanın kendi ihtiyaçlarını karşılamak, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çevresine egemen olabilmesi, modern insanın doğaya olan ilişkisini belirleyen en temel özelliktir. Bu egemenliğin oluşturulabilmesi için de amaçlar ile araçlar arasında rasyonel bir denge arayışı gereklidir. Rasyonel denge

29 Alex Inkeles, "The Modernization of Man", in Myron Weiner (der.) *Modernization: The Dynamics of Growth, Voice of America Forum Series* (Washington, 1977-ilk baskı: 1966), s.154-157 (Buradaki çeviri, bazı küçük düzeltmelerle, Huntington ve Dominguez, *a.g.y*, s.35-36'da yeralan E. Özbudun çevirisinden alınmıştır).

arayışı ile ifade edilmek istenilen ise, özünde, insanın sınırsız bir "tüketici" olması, buna karşılık sınırsız tüketim isteklerini karşılayacak kaynakların kıt oluşu varsayımına dayanmaktadır. Bir diğer deyişle, modern toplumun insanı sınırsız ihtiyaçları ile kıt kaynaklar arasındaki optimum dengeyi aramaktadır. Modern insanın kendi "bireysel yararı"nı maksimize etme arayışı içinde olması ve bireysel mülkiyet kavramının da böyle bir çerçeveye oturtulması, modern insan ile doğal çevresi arasındaki ilişkilerin temelini oluşturmaktadır.[30] Modern insan açısından doğal çevre, uyum gösterilecek zorunluluklar üreten bir kaynak olmaktan çıkmış, maddî ihtiyaçların azamî ölçüde karşılanması için akıl yoluyla (temelinde pozitif-araçsal aklın yattığı bilim[31] ve teknoloji yoluyla) egemen olunması gereken bir nesneler evreni durumuna gelmiştir.[32]

İnsan-insan ilişkileri sözkonusu olduğunda, yukarıda belirtilen insan-doğa ilişkilerinin kuruluşunda yeralan temel özellikleri burada da görmek mümkündür. Modern toplum kavramı içinde yeralan insan tipinin gösterdiği özellikler, bu toplumda insanın "birey" olarak algılandığını, insan-insan

30 Karş. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962) *Muhtelif yerler*. "Rasyonel İktisadî İnsan" kavramının gelişme kuramları içindeki yer ve önemi için bkz. C. B. Macpherson, "Reflections on the Sources of Development Theory", in Manfred Stanley (der.), *Social Development, Critical Perspectives* (New York: Basic Books, 1972) s.206-220.

31 Burada Max Weber'in rasyonalite türlerini ayrışlırırken ortaya koyduğu bir ayrıma değinmek gerekmektedir: "(Weber), değere yönelmiş akılcı (*Wertrational*) ve amaca yönelmiş (Zweckrational) akılcı eylem ayrımını yapmaktadır -ilki belli bir eylem biçimi *içinde yeraldığına* inanılan bir değerin gerçekleştirilmesine, sonuncusu ise belli bir eylem biçiminin *sonucunda* ortaya çıkması beklenen bir amacın veya amaçların elde edilmesine yönelmiştir." (Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality, An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (Londra: George Allen and Unwin, 1984), s.51). Bu aynm çerçevesinde modern insanın eylemlerinin ikinci tür rasyonalitenin içinde yeraldığı söylenebilir.

32 Doğal çevrenin, üzerinde egemenlik kurulacak bir nesne haline gelmesi, aydınlanma düşüncesi içinde biçimlenen modern ideolojinin önemli bir özelliği olmaktadır. Bkz. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Londra: Verso, 1979) *Muhtelif yerler*.

ilişkilerinin de "bireylerarası ilişkiler" olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Birey kavramıyla ifade edilmek istenilenin ne olduğunu anlatabilmek için Louis Dumont'un şu ayrımına başvurabiliriz:

"1. bütün toplumlarda bulunan, konuşma, düşünme ve irade sahibi ampirik özne, insanlığın bölünemeyen birimi; 2. öncelikle bizim modern insan ve toplum ideolojimizde bulunan bağımsız, özerk ve bu nedenle de (özünde) toplumsal-olmayan varlık."[33]

Bu ayrımdan anlaşılacağı üzere modern toplumda insan-insan ilişkileri, Dumont'un ayrımındaki ikinci kategoride yeralan bireyler arasındaki ilişkiler anlamına gelmektedir. Dumont'un bu noktadan hareketle, modern toplumda insan-insan ilişkilerini ifade etmekte kullandığı kavram ise eşitlikçiliktir. Dumont'a göre modern toplumda her insan, birey olarak, diğerleriyle, dahil olduğu toplumsal grubun özellikleri dikkate alınmaksızın, eşit olarak kabul edilmektedir. Şerif Mardin'in "Turkey: The Transformation of an Economic Code" başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu şu saptamanın yardımıyla, Dumont'un kastettiği eşitlikçilik anlayışını açıklamak mümkündür. Mardin'e göre,

"Her bireyin, insan olma özelliği içinde bir diğer insanla eşit olduğu fikri yüzyıllardır ve birçok farklı uygarlıklarda ileriye sürülmüştür. Bireylerin kendi maddî ihtiyaçlarının karşılanmasını isteme hakkına sahip oldukları düşüncesi ise biraz daha yenidir (...)."[34]

Mardin'in daha yeni bir düşünce olduğunu haklı olarak belirttiği "maddî ihtiyaçların karşılanmasını istemek", modern

33 Louis Dumont, *From Mandeville to Marx, The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), s.8.

34 Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code", in E. Özbudun ve A. Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey* (New York: Holmes and Meier Publishers, Icn. 1980) s.23.

toplumdaki insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin üzerine kurulu olduğu birey anlayışının uzantısı niteliğindedir. Modern insanın birey olma özelliğini açıklayan şu ifadeler, modern toplumda insan-insan ilişkilerinin kurulduğu temeli oldukça açık olarak dile getirmektedir.

"- İnsanı insan yapan, başkalarının iradelerinden bağımsız olmasıdır.

- Bu bağımsızlık, bireyin 'kendi çıkarları'nı gözeterek girdiği ilişkilerin dışında başka hiçbir zorlayıcı ilişkiye girmeme özgürlüğü anlamındadır.

- Birey, toplumdan bağımsız olarak (topluma hiçbir borcu olmaksızın) kendi bedeninin ve yeteneklerinin sahibidir.

- Birey kişiliği üzerindeki 'tüm' haklarını devredemese de, çalışma kapasitesini (emek gücünü) devredebilmektedir."[35]

İnsan-insan ilişkilerinin böyle bir birey anlayışı temelinde kurulduğu modern toplumda, insanların birey olarak (daha doğrusu "eşit bireyler" olarak) yaşamlarını sürdürmelerini mümkün kılan bir iktisadî ve siyasal ilişkiler sistemi bulunmaktadır.

C. Modern Toplumda İktisadî İlişkiler

Modern insan tipinin belki de en önemli özelliği, yukarıda da belirtildiği gibi, sınırsız bir tüketici olmasında yatmaktadır. Bu özellikten kaynaklanan ve insanın birey olarak düşünülmesini gerektiren modern ideolojinin, insanın toplum içindeki yerinin geleneklere, statülere veya ait olunan toplumsal gruba göre belirlendiği bir toplumda varlık bulamayacağı açıktır. İnsanın diğer insanlarla eşit ilişkiler içinde olduğu yolundaki anlayış, insanın kendi emek gücünü kullanarak kendi maddî ve manevî varlığını geliştirme imkânına sahip olması durumunda anlamlıdır. Geleneksel toplumdan

35 C. B. Macpherson, *The Political Theory*, s.263-264.

farklı olarak modern toplumda insan eyleminin itici gücünün "başarı" (achievement) olduğunun ileri sürülmesinde de bunu görmek mümkündür.[36] Dolayısıyla modern toplum, iktisadî ilişkiler düzeyinde insanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebileceği bir durumu ifade etmektedir. İnsanın kendi emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebilmesi düşüncesi ise, doğrudan kapitalizm adı verilen iktisadî yapının ayırdedici özelliğidir:

"(...) Kapitalizm yalnızca piyasa için üretimin olduğu bir sistem -Marx'ın deyimiyle bir meta-üretim sistemi- değil, fakat emek-gücünün 'kendisinin bir meta haline geldiği' ve piyasada diğer değişim nesneleri gibi alınıp satıldığı bir sistemdir."[37]

Böyle bakıldığında, modern toplum soyutlaması içinde iktisadî ilişkilerin gösterdiği özellikleri kapitalizm olarak adlandırmak gerekmektedir. Kapitalist-olmayan iktisadî ilişkiler içinde de piyasa mekanizmalarının varlığı bilinmekte olduğundan[38], modern toplumu modern-olmayan toplumlardan ayırdedici özelliğin insanın emek gücünün metalaşması olgusunda yattığı açıktır. İnsanın emek gücünün metalaşması ile emek gücü üzerinde özgürce tasarruf edebilme imkânının ortaya çıkışı aynı anlamdadır ve modern insan tipinin özellikleri gözönüne alındığında böyle

36 Modernleşme kuramı içinde sıklıkla kullanılan "*ascription-achievement*" çiftinin yetkin bir anlatımı için bkz. David McClelland, *The Achieving Society* (Princeton, New Jersey: D. Van Nostrand, 1961) *Muhtelif yerler*.

37 Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978), s.7.

38 Ticaretin, mal alım-satımlarında para kullanımının ilk çağlardan beri varolduğu bilinmektedir. Ticaretin ve paranın varolduğu her yer ve zamanda kapitalizmin de varlığından sözetmek, kapitalizmin ayırdedici özelliği olarak emek gücünün metalaşması kabul edildiğinde, yalnızca bir anakronizm olmaktan öteye bir anlam taşımamaktadır. Keza, kapitalizmin varoluşuyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan modern insan ve toplum anlayışını da (örneğin bu anlayışın önemli ifadelerinden birisi olan liberalizmi) eski çağlara dek geriye götürmek de aynı niteliktedir. Karş. Dobb, *a.g.y*, s. 32; Dumont, *a.g.y., muhtelif yerler* ve L. Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968).

bir insan tipinin ancak kapitalizmle birlikte varolduğu açıktır.

Tarihsel olarak, "bundan yaklaşık 10.000 yıl önce göçebelerin yerleşik tarıma geçişleriyle karşılaştırılabilecek olan" dönüşümün, yani "Amerikan kolonilerindeki bağımsızlık hareketine ve Fransız Devrimi'nin ulus-devleti yaratmasına rastlayan İngiltere'nin iktisadî dönüşümünün"[39] modern toplum soyutlamasına zemin hazırladığı düşünüldüğünde, modern toplumun iktisadî düzeyde kapitalizmi ifade ettiği kolaylıkla anlaşılabilir.

Bir iktisadî ilişkiler sistemine kapitalizm adını vermek, bu sistemin ayırdedici özelliği olarak emek gücünün metalaşmasını görmeyi ve bu sistemdeki temel üretim aracının toprak değil, sermaye olmasını ifade etmeyi içermektedir. Bu anlamda, Batı Avrupa'da 1500'lerden sonra gelişen iktisadî ilişkileri genel olarak kapitalizm başlığı altında toplamak mümkündür. Buna paralel olarak, modern toplumun oluşumunun kökenleri de, gene 1500'lere kadar geri götürülmektedir.[40] Ancak, 1500'lerden başlayan Batı Avrupa'nın tarihsel gelişmelerinin yaklaşık dört yüzyıl sonraki bir tarih anından retrospektif olarak soyutlanmasıyla elde edilen modern toplum kavramındaki iktisadî ilişkiler ögesinin İngiliz sanayi devrimi öncesindeki "ticarî kapitalizm"i değil, fakat 18. yüzyıl sonrasının "sinaî kapitalizm"ini ifade ettiğini belirtmek gerekmektedir.[41]

Nitekim, görüşlerine daha ileride değinilecek olan Kautsky

39 Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered" *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1970) s.250.

40 Karş. Talcott Parsons. *The Systems of Modern Societies* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1971), s.29 vd.

41 "Modernleşme 2. Dünya Savaşı'ndan sonra moda olmuş bir terimdir. Bulanıklığına rağmen kullanışlı bir terimdir, çünkü günümüz okuyucularında benzer çağrışımlar uyandırmaktadır. Bu okuyucuların ilk dürtüsü, 'modern olan'ı, jet-gezileri, uzay araştırmaları ve nükleer gücü ile bugünün teknolojisinin terimleriyle düşünmektir. Ancak,

ve Moore gibi bazı yazarların modern toplum tanımlamalarındaki belirleyici öge "sanayileşme" olarak ortaya konulmaktadır.[42]

D. Modern Toplumda Siyasal İlişkiler

Modern toplum soyutlamasının siyasal boyutu, yukarıda ifade edilen bireyselleşme kavramına bağlı olarak, çoğulculuk, katılmacılık ve otoritenin rasyonelleşmesi gibi ögeleri içermektedir.

Bir diğer deyişle, siyasal modernlik, Batı toplumlarında (en başta da ABD, İngiltere ve Fransa'da) varolan anayasal, liberal demokrasi olarak anlaşılmaktadır. Siyasal gelişmenin siyasal modernleşme olarak anlaşılması, siyasal modernleşmenin de siyasal demokrasiye doğru ilerleme olarak kavranması, modernliğin siyasal boyutunun liberal demokrasi olarak soyutlandığını göstermektedir.

Kültürel, iktisadî ve siyasal düzeylerde, bireycilik-kapitalizm (sanayileşme)-liberal demokrasi ögelerinin bütünleşmiş bir soyutlamasını ifade eden modern toplum kavramının pozitif bir biçimde tanımlanmasına karşılık, geleneksel toplum kavramının modern toplumun bir negatifi olarak algılandığı görülmektedir.

Bir diğer deyişle, modernleşme kuramının temelini oluşturan geleneksel-modern ikileminde "gelenekselsellik", modern-olmayan her şeyi içeren bir kategori olarak görün-

'modern' kelimesinin genel anlamı, buharlı makina ve çıkrık makinası gibi toplumların sanayileşmelerinin başlangıçtaki teknik temelini sağlamış olan icatların ortaya çıktığı 18. yüzyıldan sonraki tüm çağı içine almaktadır." (*A.g.e.*) Ticari ve sınai kapitalizm hakkında bkz. Dobb, *a.g.y.*, III. ve VII. bölümler.

42 John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1972); Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and-Peasant in the Making of The Modern World* (Boston: Beacon Press, 1967-ilk baskı: 1968).

mektedir.[43] Şimdi, bu iki kavramın, modernleşme kuramının toplumsal değişmeyi açıklayışında nasıl kullanıldığını görmek gerekmektedir.

II. Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçiş Süreci

Yukarıda sözü edilen geleneksel toplum-modern toplum çifti, Batılı olmayan toplumların içinde bulundukları değişim sürecini açıklamakta kullanılırken, tarihin (yani Batılı olmayan toplumların içinde bulundukları değişim sürecinin) başlangıç ve sonuç aşamalarını ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, açıkça veya "insanlık"[44] kavramı altında Batı toplumlarının geçmiş-şimdiki-gelecek zaman boyutlarındaki evriminin genel yasalarını bulma amacına yönelik 19. yüzyıl tarih felsefelerinden[45] farklı olarak modernleşme kuramının Batılı olmayan toplumlar için geliştirilmiş olmasıdır.

43 "Öncelikle, birçok modernleşme kuramcısının bizzat işaret ettikleri gibi, modernlik ve geleneksellik asimetrik kavramlardır. Modern ideal ortaya konulmuş ve daha sonra modern olmayan her şey geleneksel olarak adlandırılmıştır." (Samuel P. Huntington, "The Change to Change, Modernization, Development, and Politics", *Comparative Politics*, Cilt III, s.293-294.

44 Batı düşüncesinde, aydınlanma-sonrası dönemin genel özelliği, "insanlığın ilerlemesi"nin tarihsel yasalarını bulmaya yönelik yoğun bir çabanın varlığıdır. Buradaki insanlık kavramının, öncelikle Batı insanını merkezaldığı; birdiğer deyişle Batı hümanizmasının, özü itibariyle, Batı *ethnocentrisme*'inin birbaşka ifadesi olduğu söylenmektedir. Bkz. Robert C. Solomon, *History and Human Nature, a Philosophical Review of European Philosophy and Culture, 1750-1850* (Sussex: Harvester Press, 1980), Passim. Batı düşüncesi içinde yeralan her düşünürün bu bağlamda değerlendirilemeyeceği açıksa da, insanlığın, yeryüzündeki en ileriyi temsil eden Batı uygarlığı ile özdeşleştirilmesi türünden bir *ethnocentrisme*'in, ileride de değinileceği gibi, modernleşme kuramına da yansımış olduğunu düşünmemek için herhangi bir neden bulunmamaktadır.

45 Sosyalbilimlerle doğa bilimleri arasında "bilim" düzeyinde bir birlik olduğu anlayışının uzantısı olarak, örneğin fizikteki yasalar türünden toplumsal değişme yasalarının varlığını benimseyen ve tarihi, böyle yasaları ortaya çıkarma amacını gerçekleştirme yolunda bir bilimsel faaliyet olarak kavrayan anlayışı ifade etmek üzere "tarih felsefesi" terimi kullanılmıştır. Daha çok 19. yüzyıl düşüncesine özgü olan bu anlayışın modernleşme kuramına nasıl yansıdığına ileride değinilecektir. Tarih felsefesi için bkz. Arthur Marwick, *The Nature of History* 2. basım (Londra: The Macmillan Press,1979), s.182-190 ve R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s.1 ve 126-133.

"Yirminci yüzyıl modernleşme kuramcılarının iyimserliği, (...) özünde, geçmişteki ilerlemeyi kapsayan bir iyimserliktir. Bugünden hoşnut olmak, geçmiş hakkında iyimser olmaya ve (bu geçmişin) başka toplumlar içinde açıklayıcı olduğu (düşüncesine) yolaçmaktadır. 1950 ve 1960'ların modernleşme kuramının, modern toplumların geleceği hakkında söyleyecekleri ya çok azdır ya da yoktur; Batı'nın ileri ülkelerinin (varılacak yere) 'ulaştıkları' kabul edilmiştir; bu ülkelerin geçmişleri, kendi gelecekleri hakkında değil, geleneksellikten modernliğe geçmek için mücadele etmeyi sürdüren başka ülkelerin gelecekleri hakkında ne söyleyecekleri bakımından önemlidir."[46]

Böyle bir çerçeve içinde kullanılan geleneksellik modernlik çifti etrafında oluşan modernleşme kuramının bir tarih felsefesi olma özelliği şöyle ortaya konulabilir[47]:

1) Geleneksel toplumdan modern topluma doğru evrilmek, aşamalı bir süreçtir. "Bütün toplumların geçecekleri modernleşme evrelerini veya düzeylerini ayrıştırmak mümkündür (...). Bu süreç içindeki önderlik ve modernleşmenin daha ayrıntılı düzenekleri bir toplumdan diğerine farklı olsa da, bütün toplumlar özünde aynı aşamalardan geçeceklerdir."

2) Modernleşme süreci, farklı toplumların modernlik aşamasına doğru evrildikçe benzeşeceklerini ifade etmektedir.

3) "Modernleşme geriye çevrilemeyen bir süreçtir. (...) Şehirleşme, okur-yazarlık, sanayileşme açısından bir dönemde belli bir düzeye ulaşmış bir toplum, daha sonraki dönemde önemli ölçüde daha alt düzeylere inmeyecektir."

4) Modernleşme "ilerlemeci bir süreçtir. (...) Uzun vadede modernleşme, yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda arzulanan (bir süreçtir.)."

Görülüyor ki, geleneksel toplum-modern toplum ayrımı,

46 Huntington, *a.g.y.*, s.292.

47 *A.g.e.*, s.289-290.

toplumsal evrimin genel yasalarını arayan bir tarih felsefesinin ögeleri niteliğindedirler. 19. yüzyılda oldukça yaygın olan "tarihin yasaları"nı arama anlayışı, yukarıda da belirtildiği gibi, modernleşme kuramına da damgasını vurmuştur. Ancak, bir önemli farkla: 19. yüzyıl düşüncesinde, Aydınlanma döneminin Condorcet gibi düşünürlerinin temel sorunsalının bir yansıması olarak, genel anlamda insanlığın, özel anlamda da Batı'nın geçmiş-bugün-gelecek boyutlarını kapsayan bir genel toplumsal evrim şemasını ortaya koyma çabası vardır.[48] Modernleşme kuramı ise, Batı'nın 1960'lardaki "bugünü"nü idealleştirerek, bir anlamda dondurulmuş bir tarih felsefesi niteliğinde ortaya çıkmıştır.

"Tarihin yasaları"nı arayan tüm tarih felsefeleri gibi modernleşme kuramı da büyük ölçüde determinist bir içerik taşımaktadır. Modernleşme sürecinin ilerlemeci, geriye çevrilemeyen, her toplum için zorunlu aşamaları ifade eden bir süreç olarak kavranması, bu determinist niteliği açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, yine her determinist tarih anlayışında olduğu gibi, modernleşme kuramında da insanın kendi eylemiyle yapabileceği bazı şeyler vardır. Bunlar, tarihin kaçınılmaz akışını "geciktirici" olabilecekleri gibi, bu akışı "hızlandırıcı" nitelikte de görünebilirler. Nitekim, modernleşme kuramı daha çok bu ikinci türe giren eylemler üzerinde durmuş ve modernleşmekte olan toplumlarda intelligentsia'nın rolünü araştırma konusu yapmıştır.

A. Modernleştirici Intelligentsia ya da Modernleşmeci Aktivizm

Geleneksellikten modernliğe "geçiş" aşamasında bulunan toplumlarda, iktisadî, toplumsal ve siyasal dönüşüm süreci içinde, bu toplumlardaki kişi ya da grupların rolleri nelerdir?

48 Bkz. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, muhtelif yerler.

Bu sorunun cevabı, sözkonusu "geçiş toplumları"nın Batılı olup olmamalarına göre değişmektedir. Batı'da gelenekselliken modernliğe geçiş, en azından dört yüzyıllık bir sürede ve âdeta kendiliğinden gerçekleşmiştir. Yani, Batı kendi "iç" dinamikleri sayesinde "modernleşmiştir".[49]

Buna karşılık, Batılı olmayan toplumlarda modernleşme, daha kısa bir zaman dilimi içinde, kendiliğinden olmayan ve dış etkenlerin yoğun itici gücü etrafında ortaya çıkmaktadır. Bu değerlendirmenin bir önemli sonucu, Batılı toplumların yaklaşık dört yüzyılda eriştiği ideale (modernlik), çok daha kısa bir sürede erişilmek istenmesinin bu toplumların "geçiş aşaması"ndaki kültürel ve siyasal oluşumlarının açıklanmasında modernleşme kuramı içinde yeralan açıklama biçimi şöyle ifade edilebilir:

i- Batı toplumları sürekli değişen, hareketli toplumlardır. Buna karşılık Batılı olmayan toplumlar, değişimin çok yavaş olduğu, ya da hiç değişmeyen durağan toplumlardır. Dolayısıyla, Batılı-olmayan toplumlarda modernleşme, her halükârda, Batılı toplumların dışarıdan müdahalesi sonucunda ortaya çıkan bir değişim sürecini ifade eder.[50]

ii- Modern topluma doğru değişmek, Batılı olmayan toplumlarda, kendiliğinden bir süreç olmadığından, toplumun çoğunluğunu oluşturan ve gelenekselliğini sürdüren kitlelerin, bu süreçte itici bir güç olarak ortaya çıkmaları sözkonusu değildir. Dolayısıyla, Batılı olmayan toplumlarda yabancı aristokratik bir seçkinler zümresinin veya Batılı modern kültürün düşünsel araçlarıyla donanmış yerli bir aydınlar grubunun yahut da her iki grubun birlikte oluşturacağı bir gücün yol gösterici-

49 Modernleşme sürecinin dış ve iç faktörlerini siyasal açıdan ele alan bir örnek çalışma için bkz. John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization, muhtelif yerler.* Ayrıca bkz. S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1966), s.55 vd.

50 Kautsky, *a.g.y.*, s.41-49, 60-74.

liğine gerek vardır.[51]

Bu açıklama biçiminin dikkat çekici özelliklerinden belki de en önemlisi, geleneksellikten modernliğedoğru ilerlemekte olan "geçiş" toplumlarında iktisadî gelişmişlik düzeyi ve siyasal kültür etkenlerinin belirlediği bir durum olarak, modernlik aşamasından önce demokrasinin kurulması olasılığının hayli düşük olmasıdır. 1960'ların ortalarında, Asya ve Afrika'nın yeni bağımsız olmuş eski sömürgelerinde tek-parti yönetimlerinin egemen olmasının bu bağlamda düşündürdüklerini Apter şöyle ifade etmektedir:

"(Bu toplumlardan) pek azı totaliterdir. Hemen tümü halkçı ve gerçek anlamda, antidemokratik olmaktan çok predemokratiktirler. (...) (Bu toplumlar) olarak yaklaşmak, belli bazı baskı kurumlarını, modernleşmekte olan bir toplumun örgütlenmesi ve bütünleşmesi için belki de zorunlu olan kurumlar olarak görmemize izin vermektedir."[52]

Apter'ın Batılı olmayan toplumlarda geçiş evresinde kurulan tekparti rejimlerini "demokrasi öncesi" rejimler olarak görmesi, bu toplumların nihaî olarak demokrasiye (modernliğe) erişecekleri konusunda iyimser bir bakışı yansıtmaktadır. Bu iyimserlik, bir yandan siyasal rejimler hakkında yapılagelen "otoriter-totaliter rejimler" ayrımına dayanmakta, diğer yandan da, özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra, Asya ve Afrika'da birbiri ardına kurulan yeni devletlerdeki tek-parti rejimlerinin öncülüğünü yapan intelligentsia'nın niteliklerinden kaynaklanmaktadır.

Linz'e göre[53] totaliter bir siyasal rejim şu özellikleri taşı-

51 Eisenstadt, *a.g.y.*, s.55-75, 137-140 ve Edward Shils, *Political Development in the New States* (The Hague: Mouton, 1968), s.19-24, Karş. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (Çev. Levent Köker), (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1984), s.33-48 ve 97-119.

52 Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1969.

53 Juan J. Linz, *Totaliter ve Otoriter Rejimler* (çev. Ergun Özbudun), (Ankara, Siyasal İlimler Türk Derneği Yay., 1984) s.25.

maktadır: Bir kere, "monist, fakat monolitik olmayan bir iktidar merkezi mevcuttur; eğer kurumlar veya gruplar arasında bir plüralizm varsa, bu meşruluğunu o merkezden alır ve büyük ölçüde onun hakemliği altında işler; bu plüralizm, eski toplumun dinamiklerinin bir ürünü değil, temelde siyasal yoldan yaratılmış bir şeydir." Sonra, "tekelci, özerk ve fikren az çok geliştirilmiş bir ideoloji mevcuttur. Yönetici grup veya liderle onun emri altındaki parti" politikalarının temelini ve meşruluğunu, kendileriyle özdeşleştirdikleri bu ideolojide bulurlar. İdeolojinin sınırları dışına çıkmak yaptırıma bağlanmıştır. "İdeoloji, belli bir programdan veya meşru siyasal eylem sınırlarının tanımından ibaret olmayıp, sözüm ona bir nihaî anlam, bir tarihsel amaç duygusu ve bir sosyal gerçeklik yorumu getirmektedir." Totaliter bir siyasal rejimin üçüncü özelliği ise, bu rejimde, "pasif itaat ve ilgisizlik" yerine "vatandaşların, siyasal görevlere ve kolektif sosyal görevlere katılmalarının ve bu amaçla aktif bir mobilizasyon içinde olmalarının" özendirilmesi, istenmesi ve ödüllendirilmesidir.

Otoriter rejimler ise, sınırlı bir siyasal çoğulculuğa izin veren, "işlenmiş ve yol gösterici bir ideolojiye değil, kendine özgü zihniyetlere sahip olan; gelişimlerinin bazı aşamaları dışında, yaygın ve yoğun bir siyasal mobilizasyon yaratmayan; bir liderin veya bazan küçük bir grubun, biçimsel yönden iyi belirlenmemiş, fakat fiiliyatta oldukça tahmin edilebilir sınırlar içinde iktidarı kullandıkları" rejimler olarak nitelenmektedir.[54]

Totaliterlik ve otoriterlik kavramlarını, Batı liberal demokrasilerinden farklılaştırarak tanımlamak, totaliterlikle otoriterliği farklılaştırmaktan görece daha kolaydır. Bir diğer deyişle, Batı liberal demokrasilerinin çizdiği ölçütler çerçevesi

54 *A.g.e.*, s. 130.

içinde, totaliter ve otoriter rejimlerin demokratik olmadıklarını söylemek mümkündür. Ancak, totaliter sistemlerin neden otoriter olmadıklarını veya otoriterlikten nedenlerde ayrıldıklarını belirlemek bu kadar kolay değildir. Dolayısıyla, totaliter rejimleri otoriter rejimlerden ayırmanın, Linz'in tanımlarında görülenlerden daha başka ölçütlere de dayanması gerekmektedir. Bunlar arasında, totaliter rejimleri otoriter rejimlerden ayırmanın bir ölçütü olarak, bu rejimlere egemen olan tek-parti içindeki kadronun niteliklerine eğilinmektedir. Tek-partinin hedefinin yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratma, dolayısıyla bu hedef doğrultusunda topyekün bir toplumsal değişme arayışı içinde olması anlamında "ütopyacı" nitelikte olduğu rejimler "totaliter" olarak nitelenmekte, hedefin kısmî toplumsal değişme olması ve siyasal iktidarı ellerinde tutanların "Batılılaşma"yı hedeflemeleri halinde "demokrasi öncesi" evrede bulunan siyasal rejimlerden ya da "otoriterlik"ten sözedilmektedir.[55]

2. Dünya Savaşı ertesinde bağımsız devletler halinde ortaya çıkan yeni devletlerin öncü gücü olarak **Intelligentsia**'nın nitelikleri, Shils'in çalışmalarında da görülebileceği gibi[56], onların Batı ülkelerinde veya Batılılar yahut da Batılıların öğrencileri tarafından eğitilmiş olmalarında ortaya çıkmaktadır. Modern okullarda kazanılmış olan Batılı değerlerin biçimlendirdiği modernleşmeci düşünceler, bu **intelligentsia** üyelerinin Batı toplumlarındaki sosyalist görüşlerden etkilenmeleri ve yoksulluk, eşitsizlik ve adaletsizlik gibi sorunları ideolojilerinin merkezine yerleştirmeleri de dikkate alın-

55 *A.g.e.*, s.131 vd. "Ütopyacı" düşünüş tarzının totaliterliğin kökenlerinden birini oluşturması fikri için bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, C.1, Platon'un Büyüsü* (çev. Mete Tunçay), (Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., 1967) s.1 vd. 168 vd. ve s.322 vd.; K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, (Londra: Rougtledge and Kegan Paul, 1979) Passim.

56 Edward Shils, *a.g.y.*, s.19 vd.

malıdır. Bu niteliğiyle, Batılı olmayan toplumların Batılı düşünceye sahip intelligentsia'sı siyasal rejim düzeyinde Batılı liberal demokrasi modelini bir hedef olarak benimsemekten çok, daha acil olarak gördükleri iktisadî kalkınma sorununa yönelmektedir.[57] Yine de nihaî bir hedef olarak topyekün modernleşmenin yeğlenmiş olması, bu intelligentsia'nın kurmuş olduğu tek-parti yönetimlerinin demokrasi-öncesi ve otoriter olarak nitelenmeleri için yeterli görülmektedir.

B. Geçiş Sürecinin Kavramlaştırılmasında Eleştiri ve Yenileşme

Modernleşme kuramına, bu kuramın genel çizgisi içinden yöneltilen eleştirilerde ilk sırayı geleneksel toplum-modern toplum ayrımına yönelik olanlar almaktadır. Joseph R. Gusfield'ın, bu ayrıma ve buradan kaynaklanan yedi yanlışa yönelik eleştiri ve itirazları bu bakımdan dikkat çekicidir. Gusfield'a göre modernleşme kuramının geleneksellik-modernlik ayrımından kaynaklanan yanlışlıklar şöyle ifade edilmektedir:

"Yanlış 1: Gelişmekte olan toplumlar durağan toplumlardır. *Geleneksel bir toplumun her zaman bugünkü durumuyla varolduğunu veya yakın geçmişin değişmemiş bir durumu gösterdiğini varsaymak yanıltıcıdır. Bugün görülen ve 'geleneksel toplum' olarak isimlendirilen şeyin kendisi, çoğu kez değişmenin bir ürünüdür.*

Yanlış 2: Geleneksel kültür tutarlı bir norm ve değerler bütünüdür. *Kentsel merkezlerin 'büyük geleneği' ile kırsal toplulukların 'küçük geleneği' arasındaki ayrılma ve etkileşimi irdeleyen antropologlar, tek-biçimli (uniform) bir bütün oluş-*

57 2. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yeni devletlerde, bağımsızlık mücadelesini yürüten öncü kadronun kurdukları tek-partili siyasal sistemlerin Batı demokrasisi karşısındaki konumlarını değerlendiren bir çalışma için bkz. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası, muhtelif yerler.* Ayrıca bkz. John W. Spanier, *World Politics in an Age of Revolution* (New York: Frederick A. Praeger, 1967) s.151-195.

turduğu düşünülen şey içinde yeralan alternatiflerin çeşitliliğine dikkatimizi çekmişlerdir.

Yanlış 3: Geleneksel toplum türdeş bir toplumsal yapıdır. *Diğer toplumlar gibi, Hint toplumu da, kast sistemi içinde ve dışında yeralan farklı gruplarda farklı yaşam biçimlerini kurumsallaştırmıştır.*

Yanlış 4: Eski gelenekler yeni değişmeler tarafından yerlerinden edilir. *Eski ve yeni kültür ve yapıların çatışmadan ve hattâ karşılıklı uyum göstererek varolma kapasiteleri toplumsal değişmede sık görülen bir olgudur; eski yeniyle zorunlu olarak yer değiştirmez.*

Yanlış 5: Geleneksel ve Modern biçimler daima çatışma içindedirler: *Özgül bir tarihsel ve kültürel durumdan ayrı bir şey olarak 'geleneksel toplum' soyutlaması, modernist biçimlerini kabulünü, yadsınmasını veya birleşmesini etkileyen özgül geleneklerin içeriğinin çeşitliliğini görmemektedir.*

Yanlış 6: **Geleneksellik ve modernlik birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan sistemlerdir.** *Verili bir kurumun ya da bir kültürel sistemin çeşitli yönleri veya boyutları vardır. Bir toplum üzerindeki yeni-etkiler karşısında her boyut aynı yönde işlev görmez. Geleneksellik ve modernlik çatışma içinde olmaz. Geleneksellik ve modernlik çatışma içinde olmaktan çok, çoğu kez, birbirlerini güçlendiren sistemlerdir.*

Yanlış 7: **Modernleşme süreçleri gelenekleri zayıflatır.** *(...) Yeni kurumlar ve değerler eskiyle kaynaşabilir ve karşılıklı olarak birbirlerinin içine girebilirler ki sıklıkla böyle olur."*[58]

Gusfield'ın yukarıda özet olarak aktarılan eleştirileri, özünde modernleşme kuramındaki geleneksel-modern toplum ayrımının ampirik geçerliliğine ilişkin eleştirilerdir. Modern-

58 Joseph R. Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", Claude E. Welch Jr. (der.) *Political Modernization, A. Reader in Comparative Political Change* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, 1971), s.49-56.

leşme kuramının ampirik geçerliliğine yönelik bu ve benzeri eleştiriler,[59] hemen tümüyle geleneksel toplum-modern toplum ayrımının metodolojik niteliği üzerinde odaklaşmaktadır. Bir diğer deyişle, modernleşme kuramının bir tarih felsefesi olma özelliği üzerinde durmaktansa, bu kuramın aksayan yönlerinin ampirik çalışmaların beslediği gelişmelerle düzeltilmesi tercih edilmektedir.

Modernleşme kuramına bu çerçevede yöneltilen eleştiriler arasında ilk sırayı, geleneksel toplum-modern toplum ayrımının ve toplumsal değişmenin birinden diğerine doğru gelişen aşamalı ve teleolojik bir süreç olarak kavramsallaştırılmasının somut gerçeğe tekabül eden bir kavramsallaştırmayı mı, yoksa Weberci anlamda bir ideal tipi mi oluşturduğu sorusu almaktadır.

1960'ların ortalarında, modernleşme kuramının Batılı olmayan toplumlar hakkındaki görüşlerinin ampirik olarak yanlışlanmasının etkisi altında, geleneksel-modern toplum ayrımının ve bu ayrım üzerine kurulu olan toplumsal değişme kuramının Weber sosyolojisinin ideal tip anlayışı çerçevesinde düzeltilmesi gerektiği ağır basan bir görüş haline gelmiştir. Bu doğrultuda modernlik ve geleneksellik kavramlarını yeniden ele alan Bendix, bu kavramların Weberci anlamda bir ideal tip oluşturduklarını, ideal tiplerin ise -olgulardan çıkarılan ve/veya olgulara tekabül etmesi gereken- genellemeler olmadıklarını belirtmektedir.[60] Gerçekten Weber de, ideal tiplerin bilimsel analiz açısından önemini, insan davranı-

59 Bkz. Joyce Appleby, "Modernization Theory and the Formation of Modern Social Theories in England and America", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XX, s.259-285; S. N. Eisenstadt, "Breakdowns of Modernization" S. N. Eisenstadt (der.), *Readings in Social Evolution and Development* (Oxford Pergamon Press, 1970), s.42-452; Frank Tachau (der.) *The Developing Nations, What Path to Modernization* (New York: Dodd, Mead and Company, 1972), "Tradition and Modernity: Dichotomy or Dialectic" başlıklı birinci bölüm, s.9-58.

60 Bendix, *a.g.y.*, s.275 vd.

şındaki irrasyonel ögelerin bu davranışları etkileyiş biçimlerini anlayabilmenin bir aracı olarak gördükleri işlevler açısından kavramaktadır[61]; yoksa, ideal tiplerin ne ölçüde "gerçeklik"e tekabül ettiği bakımından değil. Toplumsal değişmenin anlaşılması bakımından ideal tiplerin öneminin ne olduğu hakkında da Weber şunları söylemektedir:

"Gelişme aşamaları da ideal tipler biçiminde kurulabilir ve bu kurgular önemli ölçüde açıklayıcı bir öneme sahip olabilirler. Fakat özellikle de bu durum ideal tip ile gerçekliğin birbiriyle karıştırılması tehlikesini ortaya çıkarır. (...) Seçilmiş olan kavramsal ölçütlerin sonucunda ortaya çıkan (ideal) tip dizileri, bir yasal zorunluluğun açığa çıkardığı tarihsel bir aşama olarak görünür. Bir yanda analitik kavramların mantıksal sınıflandırması, diğer yanda ise, olguların ampirik düzenlenişlerinin mekân, zaman ve nedensel ilişki içinde böylece kavramsallaştırılması öyle birbirinin içine geçer ki, (kavramsal) kurgunun gerçekte de geçerli olduğunu kanıtlamak için, gerçekliğin tahrif edilmesine yönelik hemen hemen karşı konulamaz bir eğilim ortaya çıkar."[62]

Weber'in bu metodolojik görüşlerinden çıkarılan sonuç ise, geleneksel toplum ile modern toplum kavramlarını tarihin başlangıç ve bitiş noktaları olarak kabul etmek; toplumsal değişme sürecini ise, geleneksellik ve modernlik ögelerinin her özgül toplumsal yapının somut oluşumları içinde karşılıklı ilişkileri çerçevesinde analiz etmeye çalışmak olmuştur:

"Geleneksel toplum (-siyaset felsefesindeki L. K.- doğal durum gibi), uzak bir geçmişte yeralan hipotetik bir başlangıç noktası olarak varolmuş olabilir. Gerçekten modern bir toplum, uzak bir gelecekte geleneksel kalıntıların ortadan kalkması halinde

61 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (der. Talcott Parsons), (New York: The Free Press, 1964), s.90.

62 Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (Glencoe: The Free Press, 1949), s.101 ve 102-103'ten Bendix, *a.g.y.*, s.276'da zikredilmektedir.

varolacaktır. Böylece, geleneksellik ve modernlik tarihsel aşamalar olmaktan çıkmakta ve tarihin başlangıç ve sonuç noktaları haline gelmektedirler. Fakat, eğer bütün gerçek toplumlar geçiş toplumlarıysalar, bu geçiş toplumlarında işlemekte olan değişmenin biçim ve süreçlerini açıklayacak bir kuruma gerek vardır."[63]

Huntington'un gerekli gördüğü bu "kuram"ı oluşturacak kavramsal ögeler, şu noktalar etrafında odaklaşan yeni çalışmalar içinde oluşturulmak istenmektedir:

"Siyasal Gelişmenin Krizleri" • Sosyal Bilim Araştırma Kurulu'nun Karşılaştırmalı Siyaset Komitesi'nin siyasal gelişme serisi içinde yayımlanan on ciltteki "Siyasal Gelişmenin Krizleri" başlıklı incelemesinde Binder'in ifadeleri, 1960'ların ortalarından başlayarak yoğunlaşan eleştirilerin modernleşme kuramı üzerinde nasıl bir etki yaptığını açıklayıcı niteliktedir:

"Geçmiş, gelenektir; gelecek -tarihin sonu olmasına rağmen dünyanın içinde varolmayı sürdüreceği (gelecek)- modernliktir; ve bugün ise geçiştir (...) Modernlik fikri geleneksel uzaklaşmaya yolaçan bir çekicilik olabilir ancak (modernlik), geleneğin tarihsel değil, diyalektik karşıtı olarak işlev görmektedir. Umut dolu bir biçimde geçiş olarak isimlendirdiğimiz şey, elbette, bir fikir olarak modernlik ile ampirik, tarihsel bir oluşum olarak geleneğin sentezidir. Bu sentez modernliktir, ancak, onu farketmeyiz, çünkü bu nihaî bir aşama değildir Aşamalar fikri (...) potansiyel olarak yanıltıcıdır (...)."[64]

Bu genel düşünceler çerçevesinde, modernleşme ile siyasal gelişme arasındaki ilişkinin daha önceki iyimser (veya de-

63 Huntington, "The Change to Change", s.296-297.

64 Leonard Binder, "Crises of Political Development", L. Binder, *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971) içinde, s.20-21.

mokratikleşme yanlısı) kuramlardan[65] farklı bir biçimde kavranması gerekmektedir. Nitekim, yine aynı ciltte siyasal gelişme üzerine yazan Coleman'a göre,

"(...) siyasal gelişme süreci, yapısal farklılaşma süreçleri, eşitliğin gerektirdikleri ve bir siyasal sistemin bütünleştirici, (isteklere) cevap verici ve uyum gösterici kapasitesi arasındaki sürekli bir etkileşimdir. Bu üç boyut arasındaki etkileşim 'gelişme sendromu' dediğimiz şeyi oluşturmaktadır Bu terimler altında siyasal gelişme, (1) artan farklılaşmanın yarattığı gerilim ve çatışmaları içeren ve düzenleyen yeni bütünleşme ve müdahale biçimlerinde ve (2) eşitliğin gereklerinden kaynaklanan taleplere uygun olacak bir biçimde yeni kaynak dağılım ve yeni katılım biçimlerinde ortaya çıktığı gibi, bir siyasal sistemin bilinçli olarak amaçlanmış ve nitelik açısından yeni ve genişlemiş siyasal kapasiteyi kazanması olarak görülmektedir."[66]

Siyasal gelişmenin bu şekilde anlaşılması, geçiş toplumlarında modernleşmenin gerektirdiği siyasal kurumların oluşması olarak siyasal gelişmeden sözedilmesi anlamına gelmektedir. Burada önemli olan, her geçiş toplumunda özgül olarak varolan ,"toplumsal güçler" ile siyasal kurumlar arasındaki ilişkilerin nasıl oluştuğudur. Böyle bir siyasal gelişme kavramının, Huntington tarafından ifade edilen, "modernleşme sürecinin etkisi altında bulunan, fakat ondan bağımsız bir süreç şeklinde" düşünülmek istenen[67] siyasal gelişme kavramıyla çakıştığı söylenebilir.

Böylelikle 1960'ların ortalarından başlayarak gerçekleşen

65 Örneğin bkz. Edward Shils, *Political Development in the New States*; W. W. Rostow, *Politics and the Satges of Growth* (Cambridge: At the University Press. 1971), özellikle "Çağdaş gelişmekte olan dünyada siyaset ve demokrasi" başlıklı yedinci bölüm, s.267-301.

66 James S. Coleman, "The Development Syndrome: Differentiation-Equality-Capacity" Binder, *a.g.y.*, içinde s.74.

67 Samuel P. Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma" (çev. Ergun Özbudun), *AÜHFD*, Cilt: XXII-XXIII, No. 1-4, (Ankara, 1965-1966), s.64.

kuramsal yenilikler, modernleşme kuramına "geçiş toplumları"nın farklı özelliklerini dikkate alan ve bu farklılıkları açıklamaya çalışan bir içerik kazandırmışlardır.

C. Sanayileşme Olarak Modernleşme

Modernleşme kuramı içinde gerçekleşen bu değişimler, Karşılaştırmalı Siyaset Komitesi'nin yayımlamış olduğu Crises and Sequences in Political Development adlı derlemenin ortaya koyduğu özelliklerden görece farklı ve yeni kavramlaştırma biçimlerine de yolaçmıştır. Bu yeni kavramlaştırma biçimleri arasında, modernleşmenin sanayileşme olarak tanımlandığı ve sanayileşme sürecinin farklı toplumlarda farklı sonuçlara yolaçtığı düşüncesi ilgi çekicidir. Modernleşmeyi sanayileşme olarak anlayan ve Batılı olmayan toplumlardaki değişme süreçlerini sanayileşmenin tümtoplumsal (societal) etkileri açısından değerlendiren bir örnek çalışma, John H. Kautsky'nin Political Consequences of Modernization başlıklı incelemesidir.[68] Kautsky'nin sanayileşme süreci içinde tüm Batılı olmayan toplumlardaki gelişmelerin ortak yönlerini içerecek genellemeler peşinde koşan bu incelemesi dışında, Barrington Moore Jr. tarafından karşılaştırmalı tarih açısından gerçekleştirilmiş bulunan Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri adlı yapıtı ayrı bir öneme sahiptir.[69] Kautsky'nin tüm Batılı olmayan toplumlar için geçerli olabilecek genellemelere varma çabasından farklı olarak, Moore'un yapıtı Batı toplumlarının (ABD, İngiltere ve Fransa) sanayileşme süreçlerinden çı-

68 J. H. Kautsky, *Political Consequences of Modernization* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1972).

69 Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1967 -ilk baskı 1966). *Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, (çev. Şirin Tekeli - Alâeddin Şenel), (Ankara: V yay., 1989).

kardığı tarihsel sonuçları Almanya, Rusya, Çin, Japonya ve Hindistan örnekleriyle karşılaştırmakta ortaya çıkan sorunlara değinmektedir.

Moore'un yapıtı, karşılaştırmalı tarih aracılığıyla yapılan böyle bir incelemede, toplumlar arasındaki farklılıkları gözardı etme sakıncasını en aza indirmeyi mümkün kılan bir yeni tipoloji denemesi olarak nitelenebilir. Her iki yapıtın temel argümanlarını kısaca aktararak modernleşme kuramının geçiş sürecini nasıl kavradığı konusunu sonuçlandırabiliriz:

1. "Modernleşmenin Siyasal Sonuçları"

Geçiş toplumlarındaki siyasal gelişmeleri anlayabilmek bakımından önemli bir kavramsallaştırma biçimi, siyasal gelişmeyi "sanayileşme"nin toplumsal yapının tümünde yarattığı komplikasyonlar çerçevesinde ve her toplumun farklı ve benzeşen yönlerini gözönüne alan karşılaştırmalı tarih aracılığıyla irdelemekten yanadır. John H. Kautsky'nin Political Change in Underdeveloped Countries adlı derlemesinde geliştirildiği öne sürülen bu yaklaşım, değişmenin tek ortak paydası olarak sanayileşmeyi görmekte ve sanayileşmenin farklı toplumlar üzerindeki etkilerini, değişmenin yönü hakkında herhangi bir önyargıya saplanmaksızın ve farklı toplumsal yapılarda değişmenin ne tür siyasal gelişmelere yolaçacağı konusundaki alternatifleri sınıflandırmaksızın anlamaya çalışmaktadır.[70]

Kautsky'nin 1972 yılında yayımlanan The Political Consequences of Modernization adlı çalışmasında daha açık ve geliştirilmiş bir biçimde ifade edilen yaklaşımı, şu ana noktalar

70 John H.Kautsky'nin *Political Change in Underdeveloped Countries* başlıklı çalışması (New York: John Wiley and Sons, 1962) hakkında bir eleştiri için bkz. Ann Ruth Willmer, "The Underveloped Study of Political Development", *World Politics*, C. XVI, Sayı 3, Nisan 1964, s.468-482.

üzerinde yoğunlaşmaktadır.[71]

(a) Modernleşme, Batı Avrupa'da görüldüğü biçimi altında sanayileşmeyi içermekteyse de, her sanayileşme modernleşme anlamında gelişmelere yolaçmaktadır. Sanayileşmenin modern topluma doğru gelişmek anlamında modernleşmeye yolaçmadığı bölgeler ise, Batı Avrupa'nın dışında kalan bölgelerdir. Bu bölgelerde -ya da, bir diğer deyişle, Batılı olmayan toplumlarda- sanayileşme, bu toplumları sanayileşme sürecine sokan dış ve iç faktörlerin etkileşimi içinde anlaşılmalıdır.

(b) Batı Avrupa'nın "içeriden" modernleşmesine karşılık, Batılı olmayan toplumlarda modernleşme "dışarı"dan gelen etkiler tarafından güdülenmiş bir süreç niteliğindedir. Bu bağlamda, sömürgecilik, aristokrasi ve yabancı ve yerli sermayenin işbirliği "dışarıdan modernleşme"nin başlıca faktörleri olarak görülmektedir.

(c) Geleneksel bir toplumla modern bir toplum arasındaki temaslar bir kez başladıktan sonra, süreç içinde, artık sanayileşme yoluna girmiş olan geleneksel toplumda bu sürecin gereklerini yerine getirme görevini üstlenecek olan bir "entelektüellergrubu" oluşmakta ve bu grup, modern ordu gibi sanayi toplumuna özgü değerleri benimsemiş diğer gruplarla birlikte modernleşme sürecini "içeriden" besleyen "ajanlar"ı oluşturmaktadır.

(d) Kautsky'nin "modernleştiriciler" olarak adlandırdığı bu güçler, geleneksel güçlerle bir koalisyon içinde iktidara gelmeleri halinde dahi toplumsal değişmenin yürütülmesinde hakim bir konum kazanmaktadırlar. Modernleştirici güçlerin böyle hakim bir konum kazanmaları ise, bu sürecin bir devrim niteliğini kazanmasıyla gerçekleşmektedir.

(e) Modernleştirici güçlerin temel hedefi toplumlarınm sanayileşmesini sağlamak olduğundan, bu amaca uygun

71 Kautsky, *a.g.y., muhtelif yerler.*

politikaları üretmek devrim sonrası siyasal kurumsallaşmayı belirleyici bir özellik taşımaktadır. Bu kurumsallaşma içinde, yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan sanayi işçilerinin, yerli ve yabancı burjuvazinin, köylülerin rolleri de, modernleştirici güçlerle ilişkileri içinde önem kazanmaktadır. Örneğin, iş-başındaki modernleştirici grubun sanayileşme açısından başarılı olmadığı durumlarda, o ana kadar fiilî olarak iktidarın dışında kalmış olan yeni bir modernleştirici grup iktidarı devralmak üzere bu toplumsal güçlerden yararlanabilmektedir.

(f) Böyle bir çerçeve içinde, sanayileşme sürecinin siyasal değişme üzerindeki etkilerini açıklamaya çalışan Kautsky, modernleştiricilerin kurumsallaştırdığı siyasal yapıları ikiye ayırarak incelemektedir: Bir yanda, muhalefetin baskı altına alınmasını ve modernleştiricilerin sanayileşme süreci boyunca iktidarda kalmalarını sağlayan siyasal yapı; diğer yanda ise, modernleştiricilerin diğer toplumsal gruplarla iktidarı paylaştıkları ve giderek bu gruplar tarafından eritildikleri bir siyasal yapı.[72]

2. *"Diktatörlük ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri"*

Barrington Moore'un ilk kez 1966'da yayımlanmış olan yapıtı, "tarım toplumlarının (nüfusun büyük çoğunluğunun geçimini topraktan sağladığı devletler olarak tanımlanmıştır) modern sanayi toplumlarına dönüşmelerinde üst toprak sınıflarının ve köylülüğün değişen siyasal rollerini açıklamaya çalışmaktadır."[73] Huntington'ın klasik modernleşme kuramını eleştirdiği "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma" başlıklı çalışmasının yayımlanmasından yaklaşık bir yıl sonra ortaya

72 Kautsky'nin ikinci kategoride yeralan ülkeler arasında Türkiye'yi gösterdiğini belirtelim.

73 Moore, *a.g.y.*, s.xi.

çıkan bu çalışma, o dönemin modernleşme kuramıyla ilgilenen sosyolog ve siyasal bilimcileri tarafından pek büyük bir ilgi görmemiştir.[74] Bunda, Moore'un meslekten tarihçi olmasının (ve bir ölçüde sosyal bilimlerdeki disiplinler arası bölünmüşlüğün) payı olduğu söylenebilir. 1970'lerin sonlarına doğru Theda Skocpol'un States and Social Revolutions[75] adlı yapıtının ve Trimberger'in Revolution From Above[76] başlıklı çalışmasının Moore'dan doğrudan ve dolaylı etkiler taşımaları, toplumsal değişmeyi analiz eden sosyal bilimcilerin geliştirmeyi amaçladıkları yeni kavramsal çerçeveler bakımından Moore'un sözü edilen yapıtının yaygın bir ilgi çekmesine neden olmuştur.

Barrington Moore'un bu yapıtı hakkında birbirinden oldukça farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Kullandığı kavramların, son çözümlemede iktisadî niteliklerinin ağır bastığı kanısında olanlar Moore'u klasik determinist Marksist çizgi içine oturtmaya çalışırlarken, bunun tersini ileri sürenler de vardır.[77] Marksizm'in toplumsal evrim kuramıyla modernleşme arasındaki benzerliklerin tartışılması bir yana, Moore'un yapıtını modernleşmeci revizyonizme örnek oluşturan önemli bir çalışma olarak görmek gerekmektedir.

Bir kere Moore'un diktatörlük ve demokrasi kavramlarını tanımlayış biçimi, modernleşme kuramının genel çizgisine

74 Moore'un yapıtının yayımlanmasından sonra, 1967'de yayımlanmış bir eleştiri için bkz. Gabriel A. Almond, "Review of Social Origins", *American Political Science Review*, C. 61, 1967, s.769.

75 Theda Skocpol, *States, and Social Revolutions, A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

76 Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above, Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru* (New Jersey ve New Brunswick: Transaction, 1978)

77 Bkz. Jonathan M. Wiener, "The Barrington Moore Thesis and Its Critics" *Theory and Society*, C.II, Sayı 3, 1975, s.301-330.

uygundur.

Modern toplum kavramını sanayi toplumu kavramıyla özdeşleştirerek bir ölçüde teleolojik ve ethnocentrique ögelerden arındırmaya çabalayan Moore, modern sanayi toplumuna gidişin üç temel yolu bulunduğunu ileri sürmektedir: Bunlardan ilki, İngiltere, ABD ve Fransa'da kapitalizmle liberal demokrasinin birlikte varoluşları sonucuna varan "demokratik yol"; ikincisi Almanya ve Japonya örneklerinde görülen "tepeden devrim" (ve faşizm); üçüncüsü ise Rusya ve Çin örneklerinde görülen "komünizm"dir. Tarım toplumlarının sanayi toplumlarma dönüşmeleri sürecinde ortaya çıkan sorunlara karşı geliştirilen çözümlerin ürünleri olarak ortaya çıkmış olan bu rejimler, Moore'a göre liberal demokrasi ve sağ ve sol diktatörlükler niteliğindedir.

Modernleşme kuramcılarının önce siyasal, daha sonra da kültürel ve iktisadî ölçütler çerçevesinde yürüttükleri karşılaştırmalı araştırmaların, genel olarak Parsons'a dayanan toplumsal sistem kuramının çerçevesini benimsemiş olduğu daha önce belirtilmişti. Bu kuramın yapısal-işlevselci niteliği, toplumsal değişmenin açıklanmasında toplumu "dengede" tutan işlevler ile kurumların analizi üzerinde yoğunlaşmayı zorunlu kılmaktaydı.[78] Moore'un kullandığı karşılaştırmalı tarih yöntemi ise, değişme sürecinde toplumsal güçlerin karşılıklı ilişkilerinin nasıl geliştiklerine eğilen ve değişmeyi "denge" ile değil, "denge"nin esaslı bir öge niteliğini taşımadığı "devrimci" (revolutionary) ve "tepkici" (reactionary) ilişki

78 Yapısal-işlevselciliğin "toplumsal denge" üzerinde durması; bu denge vurgusunun Robert K. Merton'ın kuramsal katkılanyla süreç içindeki değişimi ve yapısal işlevselcilikle toplumu "çatışma" kavramı aracılığı ile tanımlamaya çalışan kuramlar arasındaki farklılıklar için bkz. Marion J. Levy, jr., "Functional Analysis: Structural Functional Analysis", *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, C.VII, s.21-28; Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Homewood, Ill.: The Dorsey Press, 1978) s.19-117; Pierre L. van den Berghe, "Dialectic and Functionalism: Toward a Theoretical Synthesis", *American Sociological Review*, C.XXVIII, Sayı 5, 1963. s.695-705.

biçimlerinde kavramaya çalışan özellikler göstermektedir.[79]

Moore'un kullandığından daha farklı karşılaştırmalı tarih yöntemleri de modernleşme kuramcılarının bazılarınca kullanılmıştır. John H. Kautsky'nin dışında, Cyril E. Black'ın Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri[80] adlı yapıtı buna bir örnektir. Kautsky ve Black'ın daha çok Weberci ideal tipler çerçevesinde ve Huntington'ın klasik modernleşme kuramına getirmiş olduğu eleştiriler doğrultusunda çalışmalar ortaya koymuş olmalarına karşılık, Bottomore'un da belirttiği gibi, toplum içindeki sınıfsal ilişkilerin "burjuva devrimi"ni, "tepeden devrim"i ve "köylü devrimi"ni açıklamakta kullanması, Moore'un ayırdedici özelliğidir.[81]

Bu farklılıklara rağmen, modernleşmeyi sanayileşme olarak tanımlaması, bu tanımlama çerçevesinde tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde her toplumun özgüllüğünü açıklamaya çalışması, vardığı sonuçlar ve kullandığı kavramlar farklı olsa da, Moore'un yapıtıyla Kautsky'nin yapıtı arasındaki önemli benzerliğe dikkat çekmemizi mümkün kılmaktadır.

Moore'un çalışmasını modernleşmeci revizyonizm içinde ele almamızın bir diğer nedeni de, "tarım toplumlarında, bazan parlamenter demokrasinin gelişmesi lehinde çalışan, bazan da böyle bir gelişmeyi güçleştiren ya da bütünüyle olanaksızlaştıran yapısal farklılıklar var mıdır" sorusuna vermiş olduğu olumlu cevap nedeniyledir.[82] Moore da, örneğin Huntington ve Dominguez'in Siyasal Gelişme adlı yapıtlarında

79 Moore, *a.g.y.*, s.484-508.

80 Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri* (çev. Fatih Gümüş), (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1986).

81 Tom Bottomore, "Competing Paradigms in Sociology" in T. Bottomore, *Sociology and Socialism* (Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books, 1984), s.18.

82 Moore,*a.g.y.*, s.415.

sözünü ettikleri "geleneğin mahiyeti" kavramına benzer bir biçimde, Batı feodalizminin, diğer toplumlardan farklı olarak, demokratik olanakların lehinde olan kurumlara sahip olduğu kanısındadır. Dolayısıyla, Moore'a göre de, tarım toplumunun yapısal özellikleri (ya da, geleneğin mahiyeti) o toplumda demokrasinin kurulabilip kurulamayacağı konusunda neredeyse belirleyici olmaktadır. Bu bağlamda, Moore'un sanayileşme sürecinde burjuva devrimine ve böylece parlamenter demokrasiye; tepeden devrime ve böylece faşizme; köylü devrimine ve böylece komünizme yolaçan toplumsal koşullar hakkında verdiği sonuçları şöylece özetlemek mümkün:[83]

(a) Demokratik gelişmenin koşulları: Moore'un analizine göre bunlar; gereğinden daha güçlü bir krallığın veya gereğinden daha bağımsız bir toprak aristokrasisini engelleyebilecek bir dengenin oluşması; elverişli bir ticarî tarıma doğru yönelme; toprak aristokrasisinin güçsüzleşmesi ve köylülere ve işçilere karşı bir aristokrat-burjuva koalisyonun önlenmesi ve geçmişle devrimci bir biçimde bağları koparmak biçiminde özetlenmektedir.

(b) Modern sanayi dünyasına doğru gelişen ikinci yol, "kapitalist ve tepkici (reactionary)" yoldur. Kırsal yörede kapitalist tarım ilişkilerinin gelişmesi, bu ikinci yolda, Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkan demokratik kurumsal gelişmeyle sonuçlanmaz.

Moore'a göre tarımda kapitalist ilişkilerin kapitalist ve tepkici yol içindeki gelişimi iki farklı tarzda ortaya çıkar. Ya, Japonya'da olduğu gibi, bir üst toprak sınıfı varolan köylü

83 Buradaki özetlemede Moore'un parlamenter demokratik gelişmenin koşulları ile "tepeden devrim" sürecine ilişkin açıklamalarına yer verilmiştir. Modern sanayi dünyasına doğru gelişmenin bir üçüncü yolu olan "köylü devrimi" ve her üç yol açısından Hindistan'ın "bir dördüncü yol" olarak görülebilecek olan aykırılığı hakkında Moore'un sözü edilen yapıtının yanında iyi bir özel tartışma için bkz. Ahmet Yücekök, "Determinizm ve Modernleşme", AÜSBFD, C.XXIV, Sayı 2, Haziran 1969, s.27-51; ayrıca bkz. Ahmet N. Yücekök, *Siyaset Sosyolojisi Açısından Türkiye'de Parlamentonun Evrimi*. (Ankara AÜSBF Yay., 1983) s.13-29.

topluluğunun durumunu aynen korur, fakat kırsal yöreden kendisinin el koyabileceği ve piyasada kâr edebileceği artığın üretilmesini sağlayacak değişiklikler yapar. Ya da üst toprak sınıfı, büyük tarım işletmelerinde köylülüğe dayanan tümüyle yeni bir toplumsal düzenleme getirir.

Her iki tarzda da, temel amaç tarımdan daha fazla artık sağlamak olduğundan, güçlü siyasal mekanizmalara gerek vardır. Bu siyasal mekanizmalar dar anlamıyla, örneğin "devlet müdahalesi" biçiminde görülmenin ötesinde, "toprak beyinin (landlord) konumunun temeli olarak geleneksel ilişkilerin ve tutumların kullanılmasına yönelik bütün girişimleri"[84] ifade edecek biçimde anlaşılmaktadır.

Bu biçimdeki gelişmelerde, "modernleşmenin daha geç bir aşamasında (...) üst toprak sınıflarının etkili kesimleriyle ticarî ve manifaktüre bağlı çıkarlar arasında" oluşan bir koalisyon ortaya çıkar.[85] Bu tür bir koalisyonun varolabildiği durumlarda, uzun bir muhafazakâr ve otoriter yönetim dönemi yaşanır. Faşizm'e benzemekten uzak olan bu yönetim biçimi, kısa aralıklı demokrasiyi genişletme dönemlerine ve istikrarsız demokrasilere yol verirse de, sonuçta ortaya çıkan, bu kısa ve istikrarsız demokratik dönemleri izleyen bir faşizmdir (Almanya ve Japonya örneklerinde olduğu gibi). Bu koalisyon içinde, askerî-bürokratik öge, üst toprak sınıfları ile ticarî çıkarların birlikteliğinin hizmetinde bir araç niteliğindedir.

Moore'un analizinde, tarım toplumundan modern sanayi toplumuna geçiş sürecinin demokratik ve demokratik-olmayan biçimleri arasındaki en temel farklılıklardan biri, demokratik gelişimin güçlü bir burjuvaziye dayanmasıdır. Moore'un deyişiyle, "burjuva yoksa, demokrasi de yok"tur.[86]

Moore'un İngiliz, Amerikan, Fransız, Japon ve Çin geliş-

84 Moore, *a.g.y.*, s.434.

85 *A.g.e.*, s.436.

86 *A.g.e.*, s.418.

melerini, Almanya, İtalya ve Rusya üzerindeki çözümlemeleriyle birlikte, somut tarihin verileri ışığında karşılaştırmalı olarak incelemesi sonucunda geliştirmiş olduğu kavramsal kategoriler, başka birçok toplumun iktisadî ve siyasal gelişme süreçlerinin analizi için ilgi çekici çerçeveler olarak görülebilir. Ancak, gerek Moore'un ve gerekse Kautsky'nin karşılaştırmalı analizlerinde, klasik modernleşme kuramından farklı bir boyut bulunmaktadır. Bu farklılık, klasik modernleşme kuramcılarının "modern zihniyetli **intelligentsia**"nın geleneksel toplumları modernleştirmek (ve bu anlamda demokratikleştirmek) konusundaki "iyi iradeleri"ne (good will) güvenen ve geleneksel toplumlardaki **intelligentsia**'ya toplumsal gerçekliği değiştirme misyonunu yükleyen düşünceleri ile karşılaştırıldığında ortaya çıkmaktadır.

Moore'un ve Kautsky'nin analizlerinde, belirli bir tarihsel dönemde varolan toplumsal örgütlenme tarzlarının oldukları gibi kabul edildiklerini görmekteyiz. Örneğin Moore, Çin Devrimi'ni açıklarken, Çin toplumunun devrim-öncesi tarihsel gelişimini analiz etmekte; Fransız Devrimi'ni analiz ederken de, bu ülkede parlamenter demokratik kurumların yerleştiği 19. yüzyıl gelişmelerini âdeta feodalite'den başlayarak gelişen tarihsel sürecin nihaî evresi olarak ele almaktadır. Bir başka deyişle, Moore ve Kautsky için, belki de tarihsel yöntemin zorunlu bir sonucu olarak, toplumsal değişme sürecinin belirli bir tarih kesitinde dondurulması sözkonusudur. Klasik modernleşme kuramcıları ise, Batı toplumlarının modernlik evresine kadarki tarihsel gelişmelerini 1960'larda dondurmuşlar (yani "iyi toplum"a bu tarihte ulaşıldığını açıkça veya örtük olarak kabul etmişler), buna karşılık, Batılı olmayan toplumların gelişimini tarih ve gelecek boyutlarında tasarlamaya çalışmışlardı.

Gerek Moore'un ve gerek Kautsky'nin analizlerinde, sanayileşme sürecinin tüm-toplumsal (**societal**) etkileri incele-

nirken, toplumsal yapının belirleyiciliğine ağırlık verilmiş, insanın "amaçlı toplumsal eylemi"nin "tarih yapıcı" niteliği ve dolayısıyla bu eylemi belirleyen "ideoloji"lerin tarihsel gelişme süreci içindeki rolleri üzerinde gereğince durulmamıştır. Tarihi kahramanlarla açıklama anlayışının, örneğin Moore tarafından reddedilmesi, determinist bir açıklama biçimi arayışına girmenin zorunlu olması sonucunu doğurmuştur. Buna karşılık, klasik modernleşme kuramında da, tarihsel gelişim sürecinde, özellikle modernleşmekte olan toplumlardaki intelligentsia'nın "modernleştirici" ideoloji ve eylemlerine gereğinden fazla bir özerklik tanındığı söylenebilir.

Modernleşme kuramının gözden geçirilerek düzeltilmesine yönelik olan eleştiriler, esas olarak Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin açıklanabilmesi bakımından daha elverişli bir yaklaşıma doğru anlamlı yenilikler getirmişlerdir. Buraya kadar yapılan açıklamaların da gösterdiği gibi, bu yenilikler arasında en önemlileri, (a) modernlik ve geleneksellik kavramlarının birbirlerini dışlayan, birinin varlığı diğerinin yokluğu demek olan tarihsel kategoriler olarak kabul edilmemesi; (b) tarihin, evrensel yasaları olan, belirlenmiş bir süreç olmadığının düşünülmeye başlanması ve son olarak, (c) modernleşmekte olan toplumlarda, geleneksel birtakım ögelerin modernleşme sürecini hızlandırıcı etkilerinin olabileceğinin düşünülmesi olarak özetlenebilir.[87]

Modernleşme kuramının süreç içinde bu biçimde yenilenmesi, klasik kuramda varolan teleolojik ve ethnocentrique kavramsal ögelerin ayıklanması yolunda, özellikle de sosyal antropologların katkıları sonucu gerçekleşen önemli adımlar olarak görülebilir.[88] Ancak, bu yenilenmenin, genel olarak

87 Karş. S. N. Eisenstadt, *Modernization, Protest and Change, muhtelif yerler.*

88 Sosyal antropologların "başka" bir kültürü "anlama"ya çalışmaları, bu ilim dalı içindeki araştırmalarda *ethnocentrisme*'in daha kolaylıkla farkına varılması ve geleneksellik ile modernlik gibi dikotomilerin anlamsızlığı sonucuna daha rahatlıkla varılabilmesini sağlamıştır denilebilir. Bu konuda, Clifford Geertz'in *The Interpretation of Cultures*

modernleşme kuramının Batılı olmayan toplumlara bakışında varlığını sürdüren bir diğer noktayı gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır.

Gözden geçirilerek yenilenmesine çalışılan modernleşme kuramı, Batılı olmayan toplumların siyasal rejimleri konusunda Batı demokrasisini evrensel bir değer olarak gören ilk bakış açısından farklı olarak, otoriter rejimleri "geçiş dönemi"nin zorunlu ögesi olarak meşrulaştırmaya çalışan özelliğini korumaktadır. Bu durumun nedenleri ve sosyal bilim araştırmalarında yarattığı temel sorunlar, modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştiriler tarafından gündeme getirilmektedir.

(New York: Basic Books, 1973) adlı yapıtında derlenmiş çalışmalarına bakılabilir. Ayrıca bkz. Cornelis J. J. Vermeulen, "Anthropology and Politics: The Logic of Their Interrelationship", *Dialectical Anthropology*, C.II, 1977, s.235-244 ve Peter Worsly, The Three Worlds, *Culture and World Development* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1984), özellikle s.41 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Modernleşme Kuramının Reddi Ve Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramına Doğru

Modernleşme kuramının tümüyle reddine yönelik eleştiriler, Batı toplumsal ve siyasal düşüncesinde, 1960'ların ortalarından başlayarak hız kazanan yeni gelişmelerin ürünleri olarak ortaya çıkmışlardır. Bu yeni gelişmeler, esas olarak doğrudan modernleşme kuramı ile ilgili olmayıp, daha çok şu ana konular üzerinde yoğunlaşmaktadırlar: (a) Sosyal bilimlerde anti-pozitivizm ve (b) siyasal felsefede Batı demokrasisinin eleştirisi.

I. Eleştirel Sosyal Bilim Düşüncesinin Temeli Olarak Anti-Pozitivizm: Bilim, İdeoloji ve Ütopya

Modernleşme kuramına radikal eleştirilerin ilk dayanak noktası, sosyal bilimler hakkında geliştirilen anti-pozitivist eğilimlerde açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Higgot'ın da belirttiği gibi, modernleşme kuramına yöneltilen eleştirilerin temelinde, "olguların kuramı çürütmüş olmasından çok -ki aslında Üçüncü Dünya 'gelişmesinin veya azgelişmesinin olguları' modernleşme kuramının normatif ve kural koyucu yönleri bakımından oldukça anlamsızdır-

1960'ların sonlarında sosyal bilimlerin 'metafizik' alanından kurtulup 'değerlerden arınmış' bir alana girme çabalarının büyük ölçüde başarısız olduğu yolundaki yaygınlaşan inanç"[89] yatmaktadır. Bir diğer deyişle, metafizik ile bilimi birbirinden ayırmak ve bilimsel düşünüşü egemen kılmak isteyen pozitivist anlayışın sosyal bilimlere yüklediği "değerlerden arınmışlık" hedefinin gerçekleşmesinin olanaksızlığı yönünde giderek yaygınlaşan bir eğilimin ortaya çıkması, modernleşme kuramının temel özelliklerine getirilen radikal eleştirilere de temel oluşturmaktadır.

Bu bağlamda, sosyal bilimlerin "bilimselliği" hakkında ileriye sürülmüş olan görüşleri ele almak gerekirse, bunları iki ana grup etrafında toplamak mümkündür: Birinci grupta yeralan görüşler, sosyal bilimlerin bilimselliğinin ölçütlerini doğa bilimlerine bakarak oluşturmakta ve doğa bilimlerinin gözlem-deney ilişkisi içinde yeralan somut pratiğinden çıkarılan temel ilkelere uygunluğu ölçüsünde sosyal bilimlerin bilimselliğinden sözedilebileceğini düşünmektedirler. Sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında bir "birlik" olduğunu kabul eden bu anlayışın temel varsayımları ise şöyle özetlenebilir:

1) İnsanın anlamaya ve açıklamaya çalıştığı bir dış (nesnel) gerçeklik alanı vardır. Bu dış gerçekliğin uygun yöntemlerle (gözlem-deney) açıklanması, belirli bir mantıksal biçim içinde oluşur ki bu mantık "dedüktif" (tümdengelimci) tir. Yani gözlem yoluyla (tümevarım yöntemiyle) elde edilmiş genellemelerden tümdengelimci mantık uyarınca çıkarılan sonuçlar aracılığıyla dış gerçekliğin bilgisine ulaşılabileceği kabul edilmektedir. Tümdengelimci açıklama biçiminin özelliği ise, geçmişteki bir olayın açıklanmasının aynı zamanda gelecekte ne olacağını söylemeyi de içermesidir. Bu mantığı, örneğin modernleşme kuramı içinde yeralan ve siyasal ge-

89 Richard A. Higgott, *Political Development Theory, The Contemporary Debate* (Londra ve Canberra: Croom Helm, 1983) s. 11.

lişmeye ilişkin bir açıklama biçimine uyguladığımızda şunu görmekteyiz: Sosyo-ekonomik modernleşme, toplumu oluşturan bireylerin siyasete katılmalarını arttırır; siyasal katılmanın artması ise -kurumsallaşmanın yeterli olmadığı durumlarda- siyasal sistemin bozulmasına (istikrarın ortadan kalkmasına) yolaçar. Bunun bir diğer ifadesi ise, siyasal katılmayı arttıran sosyo-ekonomik modernleşmenin gerçekleştiği bir toplumda, siyasal sistemin de bir bozulma süreci içine gireceğini söylemek olmaktadır.

2) Doğa bilimlerinin yöntemsel ilkelerinin sosyal bilimler içinde geçerli olduğu düşüncesinin bir diğer anlamı ise, faydacı anlayışta ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, bilime yüklenilen görev, insanın yeryüzündeki yaşamının iyileştirilmesi bakımından karşılaşılan problemlere somut çözümler getirmek olarak tanımlanmıştır. Doğa bilimlerinin bu problem çözücü görevinin sosyal bilimlere de yüklenilmesi, yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan dedüktif (nomolojik) açıklama biçiminin sosyal bilimlerin bu görevi yerine getirmesi bakımından ne denli elverişli olduğunu ortaya koyabilmektedir. Modernleşme kuramı sözkonusu olduğunda, bu problem çözücü görevin iki yönlü olarak ortaya çıktığı görülmektedir: Sosyo-ekonomik modernleşme süreci içinde bulunan geçiş toplumlarında (veya azgelişmiş ülkelerde) ortaya çıkan iktisadî ve siyasal problemlerin, bu ülkelerle yakından ilişkili (örneğin ABD gibi) gelişmiş ülkelerin ne tür dış politikalar üreterek çözülebileceği sorusunu yanıtlamak ve ikinci olarak da, azgelişmiş ülkelerin kendi iktisadî ve siyasal problemlerini çözmekte dikkat etmeleri gereken ana noktaları saptamak.

Böyle bir genel çerçeve içinde yeralan modernleşme kuramının "geçiş toplumları"na yönelik olarak getirdiği betimleme ve açıklamaların, bilimsel yöntem, kavramsal çerçeve ve "metateorik ilkeler" açılarından geçerli olmadıkları ve alternatif kuramsal arayışlar içine girilmesi gerektiği belir-

tilmiştir.[90] Bu bağlamda getirilen eleştiriler içinde, özellikle, kullanılan kavramların yeterince berrak olmadığı; azgelişmiş ülkelerdeki iktisadî ve siyasal oluşumların "nedenleri" açıklamaya çalışırken getirilen açıklamaların, soyut ve kapalı bir model çerçevesinde ortaya konulduğu ve sonuçta "model gereği öyle oldukları için" azgelişmiş ülkelerdeki iktisadî ve siyasal oluşumların ortaya çıktıkları türünden totolojik açıklamalara varıldığı yolundaki eleştiriler dikkati çekmektedir.[91]

Sosyal bilimlerin bilimselliği konusunda bir başka grubu oluşturan görüşlerin temel çizgisi ise, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında temel nitelik farklarının bulunduğunu ve aradaki en önemli farkın da sosyal bilimlerin konusunun "anlamsal ve kural-bağımlı" insan eylemi olmasında ortaya çıktığını benimsemek doğrultusundadır.[92] Bu anlayışa göre,

"(...) toplumsal olaylar doğal olaylarmış gibi ele alınamazlar, çünkü, toplum anlam sistemi ile temellendirilmiş bir 'yaşam biçimi'dir. Başka bir deyişle, toplumsal ilişkiler nedensel değil, anlamsal nitelik taşırlar. (...) Winch'e göre, davranış veya etkinlik temelde nedensel nedene (causality) değil, anlamsal nedene (reason) dayanır. (...)

Winch'e göre, insan etkinliği anlamsal olduğu kadar kural-bağımlıdır. Toplumsal gerçeklik bu kurallar ile temellenmiş olduğu için, toplumun yaşam biçimini bu kurallardan bağımsız olarak anlamak mümkün değildir Toplumsal gerçeklik evrensel değil,

90 Bkz. Dean C. Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies". A Critical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XV. 1973, s.199-226. Tipps kadar radikal görüşleri dile getirmemekle birlikte benzer noktaları vurgulayan iki çalışma için bkz. Gabriel Ben-Dor "Institutionalization and Political Development: A Conceptual and Theoretical Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XVII, 1975, s.309-325 ve Kesselman, "Order or Movement", *a.g.y.*

91 Colin Leys, "Samuel Huntington and the End of Classical Modernization Theory", *a.g.y.*

92 İlkay Sunar. *Düşün ve Toplum* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.: 335, Felsefe Dizisi: 3, 1979), s.126 vd. (altını ben çizdim).

bağlam-bağımlı, özgül bir gerçektir. Bu nedenle, pozitivist nomolojik yöntemin toplumsal gerçekliği açıklayabilmesi sözkonusu olamaz: Ne toplumsal olaylar evrensel bir gerçeklik niteliği, nede toplumsal ilişkiler nedensel bir karakter taşırlar. Her toplum kendi gerçeğini yaratır; ussallık (rasyonalite) her toplumun özgül gerçekliğinin bir türevidir.[93]

Konuya böyle yaklaşıldığında, belirli ve özgül bir yaşam biçiminin (Batılı, modern yaşam biçimi) bütün diğer yaşam biçimlerinin (Batılı-olmayan, geleneksel yaşam biçimleri) evrimlerinin yöneldiği nihaî hedef olarak görülmesi; farklı toplumlardaki özgül değişmelerin böyle bir evrimin genel yasaları içinde yeralan "aşamalar" olarak kavranması ve böyle bir kavrayışın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda "gerçek gerçek"i yansıttığının benimsenmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla da, Batı tipi demokrasiye doğru evrilmek anlamında bir siyasal gelişme kavramının "gerçek gerçek"i yansıtmadığı görüldüğünde, bu gerçeği yansıtacak, örneğin "istikrarlı ve düzenli değişme" gibi kavramsal arayışların içine girilmesinin de, Batılı-olmayan toplumların özgül gerçekliklerini açıklayıcı olamayacaklarını belirtmek gerekmektedir. Böylelikle modernleşme, bir sosyal bilim kuramı olmaktan çok, özgül bir toplumsal gerçekliğin ifadesi olan bir "toplumsal kuruluş teorisi"[94] olarak anlamlı olmaktadır.

Bu noktayı biraz daha açmak gerekmektedir. Pozitivist bilim

93 *A.g.e.*, s.127-128. (a.b.ç.).

94 "'Salt algılama' (empirisizm) varsayımına daya(nan)" pozitivizm, bilgi ile "dış dünya" (veya nesnel gerçeklik) arasında bir denklik (correspondence) ilişkisi olduğunu kabul etmekte ve dolayısıyla dış dünyanın kuralında yansıyacağını düşünmektedir. "Toplumsal kuruluş" kavramı ise, bilgi ile dış dünya ilişkisinin böyle bir yansıma ilişkisi olmayıp; "dış dünyanın düzeninin kurulmasını" sağlayan bir araç niteliği taşıdığını kabul etmektedir. Bu çerçevede, doğa bilimleri ile toplumsal bilimler arasındaki temel fark şöyle ifade edilmektedir: "(...)(D)oğa bilimcisi daha önceden-oluşturulmuş bir gerçekle değil, belirsiz bir gerçekle karşı karşıyadır. Bu nedenle, fizikçi kendi kurduğu teori yoluyla doğaya yaklaşır. Halbuki toplumsal bilimci önceden biçimlendirilmiş bir gerçekle karşılaşmaktadır; bu gerçek sembolik olarak araştırmacıdan önce 'oradadır' Bu

anlayışına göre insan ile insanın dışındaki "nesnel gerçeklik" birbirlerinden ayrıdır. İnsanın uygun yöntemlerle dış dünyanın gerçekliği hakkında edindiği bilgi, bu nesnel gerçekliğin insan zihnindeki yansımasıdır. Bu genel anlayış doğrultusunda, pozitivizm gerçeği yansıtmaya çalışan sistemli bir çaba olarak "bilim" ile bu gerçeği çarpıtan veya nesnel gerçeklik karşısında testedilmeleri (doğrulanmaları veya yanlışlanmaları) mümkün olmayan önermelerden oluşan "ideoloji" ve "metafizik"i ayırmak ve bilimsel düşünüş tarzına bu anlamda bir üstünlük kazandırmak amacındadır.[95]

Anti-pozitivist anlayış ise, insanla "dış dünya" arasında bir ayrım yapmamakta, dünyanın düzeninin (veya anlaşılabilirliğinin) insanın toplum içindeki yaşamında üretmiş olduğu sembolik sistemde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Böyle olunca, pozitivist anlayış da, "gerçek gerçeği" yansıtan bir bilim anlayışı değil, dünyanın anlaşılabilirliğini sağlayan sembolik sistemlerden yalnızca biri olmaktadır.

İnsan ile dış dünya ayrımının yapılmamış olması, özellikle sosyal bilimler alanındaki çalışmalarda insanın "anlamsal ve kural-bağımlı" eyleminin "anlama" yöntemine dayalı olarak incelenmesi gereğini gündeme getirmektedir.[96] Anlama yönteminin, genel olarak anti-pozitivist bir sosyal bilim anlayışını benimseyenlerin tamamınca kabul edilmeyen, fakat anlama yöntemini "eleştirel sosyal bilim" anlayışının temeline yerleştirmek isteyenlerce dile getirilen bir başka boyutu daha bulunmaktadır. Giddens'ın deyişiyle,

önceden kurulmuş gerçekliğin 'arkasında', ondan bağımsız bir gerçek yoktur." (*A.g.e.*, s.130). Sosyal bilimlerde bu ikinci çizginin farklı formülasyonlarını irdeleyen bir diğer çalışma için bkz. Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, *muhtelif yerler*.

95 Bkz. Anthony Giddens, "Pozitivism and Its Critics" in Tom Bottomore ve Robert Nisbet (der.) *A History of Sociological Analysis*, (Londra: Heinemann, 1979) s.237-286.

96 Bkz. Paul Rainbow ve William M. Sullivan (der.) *Interpretive Social Science, A. Reader* (Berkeley: University of California Press, 1979), *muhtelif yerler*.

"Eleştirel kuram olarak sosyoloji, toplumsal dünyayı olduğu gibi kabul etmez, fakat şu soruları ortaya atar: gerçekleştirilmesi mümkün olan ve arzulanabilir nitelikteki toplum-değişme türleri nelerdir ve bunlara erişmek için nasıl çaba göstermemiz gerekir."[97]

Giddens'ın eleştirel sosyal bilim anlayışının temel özelliği olarak dikkati çektiği bu sorular, sosyal bilimi klasik siyaset felsefesine yakınlaştırmaktadır. Bir diğer deyişle, eleştirel sosyal bilim anlayışı, yukarıdaki soruları ortaya atan bir anlayış olarak kavrandığında, bir anlamda "iyi toplum nedir?" sorusunu cevaplandırmaya çalışan bir bilimsel girişim niteliği kazanmakta ve bu yönüyle de örneğin Platon ya da Aristoteles düşüncesinin temel sorusunu çağdaş dünyanın sorunları bağlamında yeniden gündeme getirmektedir.[98]

Toplumsal değişmenin incelenmesinde "iyi toplum nedir?" sorusundan yola çıkılması yalnızca eleştirel sosyal bilim anlayışına özgü değildir. "İyi toplum nedir?" sorusunu ideoloji veya metafizik alanında yeralması yüzünden "bilimsel olmayan" bir soru olarak gören pozitivist anlayışın kendisi de, örtük olarak bu soruya verilmiş bir cevabı içermektedir. Pozitivist anlayışın cevabı, bilimsel düşünceyi yalnızca varolanın açıklanmasıyla sınırlı tutması, toplumsal dünyanın olduğu gibi kabul edilmesi ya da yaşanılan dünyanın "iyi" olduğunun benimsenmesi anlamına gelmektedir. Buna karşılık, eleştirel sosyal bilim anlayışı yaşanılan dünyanın nasıl daha iyi bir duruma getirilebileceğinin yollarını araştıran bir faaliyet olarak kavranmaktadır. Mannheim'ın yüklediği

97 Anthony Giddens, Sociology, *A Brief But Critical Introduction* (Londra: Macmillan, 1982) s.166.

98 Bkz. İlkay Sunar, *a.g.y.*, s.1 vd. ve Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown and Co., 1960), Passim. Karş. Eugene F. Miller, "Leo Strauss Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı" (çev. Alâeddin Şenel) in Anthony de Crespigny ve Kenneth R. Minogue (der.) *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (çev. der. Mete Tunçay), (İstanbul: Remzi K., 1981) s.75-106.

anlamları kullanarak, pozitivizm'in **status quo**'dan hoşnut, onun devamını sağlayan bir "ideoloji", buna karşılık eleştirel sosyal bilim anlayışının toplumsal gerçekliği değiştirme amacını güden bir "ütopya" olduğunu söylemek mümkündür.[99] Nitekim, eleştirel sosyal bilim anlayışı doğrultusunda modernleşme kuramına getirilen eleştiriler arasında, bu kuramın bir "ideoloji" olduğu vurgulanmaktadır.

II. Batı Demokrasisinin Eleştirisi

Modernleşme kuramına, anti-pozitivist sosyal bilim anlayışı temelinde ve sosyal bilimlerin karşılaştığı felsefî sorunlarla ilgili olarak getirilen eleştiriler, sözü edilen "iyi toplum nedir?" sorusuna verilmeye çalışılan cevaplarla birleşmektedirler. Bu bağlamda, modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştiriler, modern toplum kavramının içeriğini belirleyen Batı toplumsal ve siyasal örgütlenmesinin eleştirisinden hareket etmektedirler. Mannheim'ın terimleriyle söylersek, önce modernleşme kuramının statükoyu korumaya yönelik bir "ideoloji" olduğu gösterildikten sonra, Batı toplumsal ve siyasal örgütlenmesinin eleştirilmesine ve "insanî özgürleşme" kavramının temel alındığı bir toplum tasarımı ile bu varolan örgütlenmenin aşılmasına yönelik düşünceler geliştirilmektedir.

A. Modernleşme Kuramının İdeolojik Niteliği

"Gerçek gerçeği yansıtma, bir diğer deyişle, 'gerçek dünya' ile teori arasında birebir (isometric) bir ilişki olduğu" savına dayanan pozitivist anlayışın[100] toplumsal değişmeyi açıklamaya yönelik özel bir biçimi olarak ortaya çıkan modernleşme kuramının bir "toplumsal kuruluş teorisi" olarak anlamı, bu

99 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1976) s.49 vd., s.173 vd.

100 Sunar, *a.g.y.*, s.14.

kuramın, Batılı toplumlarda 1950'lerde kurumsallaşmış olan bir yaşam biçiminin bütünüyle iyi olduğunu benimseyen statükocu bir ideoloji niteliği taşımasında belirginleşmektedir.

1960'ların ortalarına gelinceye dek, modernleşme kuramı içinde yeralan temel varsayımların ana özelliği, o dönemin ve özellikle de Amerikan toplumunun değer yargılarının bu varsayımlar içine entegre edilmiş olmasındadır. 1. ve 2. Dünya Savaşları'nın yarattığı kötümser havanın 1950'lerde, tüm sorunların çözüldüğü, başta ABD olmak üzere tüm Batı dünyasında sağlanmış olan refah ve istikrarın egemen kılındığı mükemmel bir yaşam biçimini ifade ettiği türünden iyimser bir dünya görüşüyle yer değiştirdiği görülmektedir. "Yirmi yıllık bir kargaşadan sonra, savaş sonrasının refah ve istikrarının getirdiği sükünet çok büyük bir başarı olarak görülmekteydi."[101]

1950'lerden 1960'ların ortalarına kadar geçen süre içinde, dönemin iyimser havasını yansıtan modernleşme kuramcılarının çalışmaları, bir yandan Batı toplumlarında ortaya çıkmaya başlayan ve Batılı yaşam biçimini eleştiren radikal hareketlerle, diğer yandan da "Üçüncü Dünya" ülkelerindeki siyasal ve toplumsal gelişmelerin kuramca öngörülen yolu izlemedikleri gerçeğiyle karşılaşınca değişime uğramıştır. Bu değişim sürecinin, içerde (Batılı toplumlarda), statükoyu eleştirmeye ve değiştirmeye yönelik radikal hareketler karşısında statükoyu korumaya yönelik "muhafazakâr" bir siyaset kuramına; dışarıda (Batılı-olmayan toplumlara yönelik olarak) ise, demokratik olmayan veya antidemokratik olan siyasal rejimler arasında da, demokratiklik ölçütünden bağımsız hale gelmiş bir istikrar ve "hür dünya"nın üyesi olma ölçütleri çerçevesinde yer verilen değerlendirmelere yolaçtığı görül-

101 Tipps, *a.g.y.*, s.208.

mektedir.[102]

Bu nitelikleriyle modernleşme kuramı, (1) iktisadî alanda kapitalizmi ve (2) siyasal alanda da liberal demokrasiyi idealleştirmekte; Batılı olmayan toplumların erişmeleri gereken bir ideal toplum düzeni olarak kapitalizmle liberal demokrasinin birlikte yürürlükte olduğu Batı toplumsal ve siyasal örgütlenişini benimsemektedir.[103] Batı toplumlarında varolan bir iktisadî, kültürel ve siyasal yapının bu biçimde idealleştirilmesi, bir yandan bazı değer yargılarının evrensel bir statüye kavuşturulmak istenmesi anlamına gelmekte, diğer yandan da bu değer yargıları Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin analizinde başvurulan ölçütler niteliğini kazanmaktadırlar. Sözkonusu değer yargılarını, sanayileşme ve teknolojik ilerlemelerin insanı daha özgür kıldığı düşüncesi; yalnızca ulusal gelir artışı olarak değil, artan ulusal gelirin adil dağılımını da ifade edecek biçimde tanımlanan bir iktisadî kalkınmanın (ya da refah devleti kapitalizminin) benimsenmesi ve "bireysel özgürlük" kavramı üzerine inşa edilmiş olan, düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlükleriyle tanımlanan çoğulculuğun egemenliğinde bir siyasal-kültürel sistem olarak liberal-demokrasinin olumlanması biçiminde özetlemek mümkündür.

Modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştiriler, temelde bu "ideolojik" içerikte yeralan değerlere karşı çıkan

102 Bu değişimi, bir diğer deyişle 1950 ve 1960'ların "klasik modernleşme teorisinin sonu"nu ifade eden en önemli çalışma olarak Huntington'ın *Political Order in Changing Societies* (*a.g.y.*) adlı yapıtı gösterilmektedir. Leys, *a.g.y.* Modernleşme kuramcılarının Batı toplumlarının siyasal ve toplumsal gelişmeleri karşısındaki "muhafazakâr" tutumları ile bu tutumun batılı olmayan toplumlara yönelik incelemelerde yansıması konusunda bkz. Leys, *a.g.y.*, "Huntington's Work as Ideology" alt başlığı, s.342-346; O'Brien, *a.g.y.*; Tipps, *a.g.y.*, s.209 vd.; Gendzier, *a.g.y.*, s.109 vd.

103 Batı demokrasisinin bir ideal olarak, en açık biçimiyle klasik modernleşme kuramında benimsendiğini belirtiyoruz. Buna karşılık, geleneksellik ve modernlik kavramlarını, tarihin "başı ve sonu"nu ifade eden, "hipotetik" modeller veya "ideal tipler" olarak gören sonraki kuramlarda, en azından "hipotetik" olarak Batı demokrasisinin "idealleştirilmekte" olduğu söylenebilir.

gelişmelere de dayanmaktadır. Sosyal bilimlerde anti-pozitivist bir anlayışın gelişimi, modernleşme kuramının yukarıda sözü edilen ideolojik içeriğini açığa çıkarırken, kapitalizmle liberal demokrasinin biçimlendirdiği Batı toplumsal ve siyasal örgütlenişinin eleştirilmesi de, belirtilen değer yargılarının evrenselliğini sorgulamaktadır. Bu çerçevede, Batı demokrasisinin eleştirisi, yalnızca siyasal-hukuksal kurumlar düzeyinde değil, aynı zamanda Batı demokrasisinin tarihsel gelişimini ve bu sistemin dayanağını da sorgulayan özellikler göstermektedir.

B. Batı Demokrasisinin Eleştirisi

Modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştirilerin temel dayanaklarından ikincisi, Batı demokrasisinin eleştirisinde ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Batı demokrasisine getirilen eleştiriler iki ana konu üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bunlardan ilki, Batı demokrasisinin tarihsel gelişimi hakkında, modernleşme kuramınca geçerli kabul edilen yorum tarzının reddi; ikincisi ise, Batı demokrasisinin kurumsal yapısı (biçimi) ile bu kurumsal yapının ortaya çıkışında benimsenmiş bulunan değerler (içerik) arasında bir ayrılığın ve çelişkinin ortaya çıktığı fikridir.

(1) Kapitalizm ve liberal demokrasi arasındaki tarihsel bağlantının reddi, modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştirilerin ilk odak noktasını oluşturmaktadır.

Modernleşme kuramının Batı tarihi hakkındaki soyutlaması, feodal ilişkilerin çözülmesini sağlayan kapitalizmin gelişimini, sonuçta liberal demokrasiye doğru gelişen bir süreç olarak değerlendirmek biçimindedir. Bu açıdan, ticarî ve sınaî kapitalizmin gelişmesi toplumsal örgütlenmenin hiyerarşik niteliğini değiştirerek, insanların "birey" olarak eşit hale geldikleri yeni bir toplumsal örgütlenmeyi ortaya çıkarmıştır. Bu yeni toplumsal örgütlenme, şu esaslara dayanmaktadır:

Öncelikle, devlet ile bireyler arasındaki özel ilişkilerden oluşan toplum birbirinden ayrılmış ve devletin toplumsal alan karşısındaki durumu, bireylerin "doğal hakları"yla sınırlandırılmıştır. Sonra, toplumdaki üstün iktidarın "seçim" esasına bağlı olarak el değiştirmesi kabul edilmiştir. Böylece, devletin toplumsal alana müdahalesinin sınırını çizen doğal hakların korunmasında en uygun yöntemin bulunduğu düşünülmüştür. Barrington Moore'un ifadesiyle, kapitalist gelişmenin İngiltere, Fransa ve ABD'nde "burjuva devrimleri"yle demokratik bir yola girmesi, bu süreçte "1) keyfî yöneticileri denetlemek, 2) keyfî yöneticilerin yerine adil ve rasyonel olanları geçirmek ve 3) kuralların yapımında nüfusun çoğunluğunun da payının olmasını sağlamak" gibi üç özelliğin ortaya çıkması sözkonusudur.[104]

Batı'da kapitalizmin gelişmesinin böylece demokratik bir nitelik kazanmış olması, modernleşme kuramcıları tarafından âdeta kapitalizmin doğasında demokrasinin bulunduğu türünden bir yargının ortaya atılmasına neden olmuştur. Bir diğer deyişle, tarihsel süreç içinde önce kapitalizmin gelişmesi, arkasından da siyasal yapının demokratikleşmesi, kapitalizmle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin varlığının düşünülmesine yolaçmıştır.

Batı tarihinin değerlendirilmesinde, kapitalizmin demokratik doğasını kabul etmeyen yorumlar, modernleşme kuramının bu yargısını da reddetmektedirler. Tarihsel olarak önce kapitalizmin gelişmesi, sonra da siyasal yapının demokratikleşmesi, bireysel özgürlük kavramını temel alan bir yeni toplumsal örgütlenme tarzını ortaya çıkarmış gibi görünüyorsa, bu, kapitalizmin doğasının bir gereği olarak değil, kapitalizme karşı olan toplumsal güçlerin mücadelelerinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, sermaye birikimine

104 Moore, *a.g.y.*, s.414.

dayanan kapitalist gelişme sürecinde, toplumdaki üstün iktidarın doğal haklarla sınırlandırılması biçiminde ve iktisadî alanda devletin müdahalesinin reddine yönelik klasik liberalizmin savunusunda ortaya atılmış olan yorumlar, tarihsel gerçekliğe uymamaktadır.[105] Örneğin, Poggi'ye göre:

"Liberal devlet, özünde, burjuvazinin bir bütün olarak toplum üzerindeki hakimiyetini yönetici eylemleri aracılığıyla kolaylaştırmak ve güçlendirmek için inşa edilmişti. Bu, devletin kurumsal ilkelerinin nihaî olarak yöneltildiği hedef olduğu kadar, bu ilkelerin toplumunkilerle açık karşıtlığının da nedeniydi. Örneğin devlet, tüm bireylere, soyut bir eşitlik içinde, kendi kaynaklarını özgürce kullanabilme haklarını tanımıştı; bunun nedeni, kapitalist üretim tarzının bireysel, iş sözleşmeleri aracılığıyla satılan emek gücüne gerek duymasıydı. (...) Tüm bireylerin hukuk önünde eşit olmaları bir anayasal ilke olarak anlamlıydı, çünkü özel mülkiyetin hukuk tarafından korunması, doğal olarak düzenin sürmesini, mevcut hukukun uygulanmasını ve polis ile mahkemelerin mülk sahibi grupların çıkarları doğrultusundaki baskıcı eylemlerini yönlendirmişti."[106]

Kapitalist gelişmenin sanayi devrimiyle hızlandığı İngiltere'de, 19. yüzyıl ortalarına doğru başlayan siyasal rejim sorunu üzerindeki tartışmalar da, Poggi'nin görüşlerini destekleyici niteliktedir. 1832 yılındaki oy hakkını genişleten reforma, o dönem "liberalleri"nin olumlu yaklaşmadıkları; en temel endişenin cahil kitle karşısında "düzen"in nasıl korunabileceği olarak ifade edildiği görülmektedir.[107] Süreç içinde genel ve eşit oy ilkesinin benimsenmesi ve düşünce,

105 Bkz. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Londra: 1967 s.143 vd., ve Karl Polanyi, *The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time* (Beacon Hill, Boston: Beacon Press, 1957). *Muhtelif yerler.*

106 Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State, a Sociological Introduction* (Londra: Hutchinson, 1978), s.119.

107 Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), s.75 vd.; 189.; vd.; 264 vd.

ifade ve örgütlenme özgürlüklerinin güvence altına alınmasıyla sağlanan bir çoğulculuğun yerleşmesi, cahil kitlenin 1830'lardan 1900'lerin ilk yarısına dek geçen sürede "aydınlatılmış" olmaları sonucu sistem için bir tehlike olmaktan çıkmalarıyla değil,[108] artık dünya ölçeğinde yayılmış bulunan kapitalizmin sömürgelerden ülke içine aktardığı kaynakların sanayi devrimiyle yoksullaşan kitlelerin taleplerini karşılayabilecek tarzda kullanılmasıyla mümkün olmuştur.[109]

Dolayısıyla, merkantilist dönemin mutlakiyetçi krallıklarına ve kralların kutsal hakları öğretisine, devlet gücünün insanların doğal haklarıyla sınırlandırılmasını savunan düşünce ve eylemlerle karşı çıkılarak gerçekleşen liberal devletin süreç içinde demokratikleşmesi, kapitalizmin doğal sonucu olmaktan çok, kapitalizmin rahatsız ettiği kitlelerin sisteme karşı mücadelelerini engelleyebilecek bir çözüm olarak, kapitalizmle "halkın siyasal hayata aktif katılımı" alanında demokrasi arasında gerçekleşmiş bir uzlaşmanın ürünü olmuştur. Kısaca ifade edilecek olursa, kapitalizm, doğası gereği demokratik değil, otoriterdir. Kapitalist iktisadî ve toplumsal örgütlenme tarzının gerçek kuramcısı, bu açıdan bakıldığında Thomas Hobbes'dur.[110] Sınırsız ihtiyaçlarını kıt kaynaklara azamî ölçüde tatmin etmek, yani "mülkiyet" peşinde koşmak durumunda bulunan modern toplumun "birey"lerini "insan insanın kurdudur" deyişinden daha iyi bir biçimde betimlemek olanaksızdır. Böyle bir toplumsal ilişkiler örüntüsü içinde en uygun çözümün bir "Leviathan" olacağı oldukça kolay bir biçimde anlaşılabilir. İktidarın seçimle el değiştirebildiği,

108 "Faydacı" düşüncenin bu yöndeki önerileri hakkında bkz. G. H. Sabine, T. L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press. 1973), s.629 vd.; Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Londra: Faber and Faber, 1972), s.282 vd.

109 Karş. Arblaster. *a.g.y.*, s. 254-295.

110 Karş. Brian Barry. *Sociologists, Economists and Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), s.76 vd.

temsili kurumların varolduğu bir siyasal sistem, özünde bir "Leviathan"dır.[111]

Kapitalizmin doğası gereği demokratik değil, otoriter olduğu yargısı, liberal demokrasinin kurumsal pratiğine meşruluk kazandırmış olan değerlerin, bu pratikle süreç içindeki çatışmaları gözönüne alındığında daha kolaylıkla anlaşılabilmektedir.

(2) Kapitalizmin tarihsel süreç içinde demokratikleşmesi, Batı'da liberal demokrasinin kurumsal -hukuksal düzenlemeleriyle sağlanmıştır. Bu kurumsal-hukuksal düzenlemenin temelinde ise, Locke'un formülasyonu ile söylemek gerekirse, bireylerin "yaşam, özgürlük ve mülkiyet" haklarının korunması ile içeriği belirlenmiş olan bir "bireysel özgürlük" anlayışı yatmaktadır. Feodalizmin çözülmesiyle başlayan ve mutlakiyetçi krallık düzeninin önce devlet-toplum ayrışması temelinde "liberalleştirilmesi"ni sonra da bu liberal devletin "demokratikleşmesi"ni ifade eden süreç içinde, çıkarları birbiriyle çatışan bireylerin oluşturduğu toplum ile devlet arasındaki ilişkilerin yeniden kurumsallaşması sözkonusu olmuştur.

Bu yeni kurumsallaşma (ki çoğu kez "modern devlet" olarak adlandırılmaktadır),[112] devletin bireylere egemen olmasını değil, tersini, yani bireylerin siyasal yaşama katılarak, siyasal kararları kendi çıkarları doğrultusunda belirleme imkânına sahip olmasını ifade etmektedir. Böylelikle, liberal demokrasinin kurumsal-hukuksal yapısının temelindeki bireysel

111 Hobbes'un esas olarak, "bireyci" ve "materyalist" bir felsefe temelinde, monarşizmin savunusunu yaptığı kabul edilmektedir. Ancak, bu düşünürün tüm erke sahip siyasal kurum olarak, erkin "bölünmemesi" ve "sınırlandırılmaması" kaydıyla, monarkı mı, yoksa bir kurulu mu (ör. parlamento) yeğleyeceği pek açık değildir. Kaldı ki, kuramca farklı olmakla birlikte, tek kişinin tüm-erkli yönetimi ile bir parlamento çoğunluğunun "tiranlığı" arasında özgürlükler düzeni açısından çok büyük nitelik farkları da olmasa gerekir. Bkz. ve krş. Sabine ve Thorson, *a.g.y.*, s.422-440. "Çoğunluk tiranlığı"nın tartışılması hakkında bkz. R. A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), *Muhtelif yerler*.

112 R. Mac Iver, *The Modern State*, (Oxford: Oxford University Press, 1962).

özgürlük anlayışında içerilen iki ögenin gerçekleştirilebileceği düşünülmektedir. Bunlardan ilki, bireyin her türlü dış müdahale ve baskıdan uzak olması; ikincisi de böyle bir müdahale ve baskının bulunmadığı durumda bireyin kendi kişiliğinde taşıdığı potansiyel güçlerini azamî ölçüde gerçekleştirebileceğinin düşünülmesidir.[113]

Batı demokrasisinin özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte ortaya çıkan özellikleri, bu iki yönlü bireysel özgürlük anlayışıyla liberal demokrasinin kurumsal- hukuksal yapısı arasında bir çelişkinin varlığına işaret etmektedir. Bu çelişki, bir yönüyle kapitalizmin özünde varolan toplumsal çatışmanın sistemin varlığını tehdit etmeyecek bir biçimde çözülebilmesi kaygısının ürünüdür.

Demokratik siyasal süreci, "devlet ile yurttaş arasındaki köprü" olarak niteleyen Offe,[114] bu köprünün, birey açısından, toplumdaki çatışan çıkarları siyasal düzeye yansıtma ve böylece bireye siyasal karar alma sürecini kendi çıkarları doğrultusunda etkileme olanağını sağlayan bir işlev yerine getirdiğini; "kamusal iktidarın kurumsallaşmış düzeni" olarak devlet açısından ise "çatışmanın çözüme bağlanması"nı sağladığını belirtmektedir. Bu açıdan, Batı demokrasisinin mantığı, "çeşitlilik ve birlikteliği örgütlemek - böylece birey ile devlet arasında sürekli bir bağlantıyı sağlamak"tır. (s. 162)

Demokratik siyasal süreç içinde, çatışmanın ifadelendirilmesi ve çözüme bağlanması, bazı sınırlara tâbîdir. Bu sınırlar, liberal demokratik devletin izin verdiği siyasal katılma biçimlerinde ortaya çıkmaktadırlar:

"Siyasal haklar, uygulamalarının başkalarının siyasal hak-

113 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* içinde, (Oxford: Oxford University Press, 1969).

114 Claus Offe, "The Separation of Form and Content in Liberal Democracy", *Contradictions of the Welfare State* içinde, (Londra: Hutchinson, 1984) s.162-178 (Alıntılardan sonraki sayfa numaraları buraya ilişkindir).

larına müdahale etmemesi ölçüsünde tanınmıştır. Dolayısıyla, liberal-demokratik devletin her biçimi ya da birey yurttaş ile devlet arasındaki her köprü bağlantısı, kendisinin ortaya çıkardığı çatışmayı sınırlandıran bir dur-emrini içermektedir." (s. 163)

Birey yurttaş ile devlet arasındaki dolayımı (mediation) sağlayan liberal-demokratik siyasal kurum ve süreçlerdeki bu "dur-emri", liberal düşüncenin temel değerleri arasında en önemli yere sahip bulunan bireysel özgürlükle çelişkilidir. Offe'nin deyişiyle, birey yurttaş ile devlet arasındaki bağlantıyı sağlayan köprü "yıkılmış"tır. Bireylerin isteklerini, liberal demokratik örgütlenme içinde devlete yansıtmalarıyla ortaya çıkan "çatışma"nın çözülmesinde kurumların kapasiteleri yetersiz kalmakta ve ortaya, ücret ve sosyal hak talepleri gibi refah devletinde gerçekleşen oluşumların sonucu olarak, bir "yöneltilmezlik" (ungovernability) durumu çıkmaktadır.

Birey yurttaş ile devlet arasındaki ilişkilerin sağlanmasında ortaya çıkan bu kopukluğun "yöneltilemezlik" biçiminde teşhis edilmesi, Offe'ye göre yanıltıcıdır. Bunu açıklamak için, Offe şu örneği vermektedir:

"Bir çiftliğin doğal çevresi içinde yaşayan bir tavuk ile modern bir tavuk fabrikasının teknolojik olarak gelişmiş ortamında yetiştirilmiş tavuk birbirleriyle karşılaştırılabilir Ona kendi içinde bulunduğu fiziksel ortamı denetleme ve bu ortama uyum sağlama olanağını sağlayan içgüdülerini uygulama olanağından koparılmış bulunan ikincisinin, kendisine doğru kesin, ısı, temiz hava, kızıl-ötesi ışınlar ve antibiyotikler, vb. sağlayan her türlü destekleme sistemlerine bağımlı hale geleceği açıktır. Bu durumda, bütünüyle acizlikten ve bağımlılıktan kaynaklandıklarının açık seçik göründüğü durumlarda, 'artan beklentiler'in veya artan taleplerin kurucu ögesi olarak artan ihtiyaçlardan sözetmek saçma olacaktır Aynı biçimde, büyük çapta kentleşmiş, toplumsal ve iktisadî olarak güvensiz yaşam koşulları altındaki insanların

refah devletine arzettikleri fiziksel ve toplumsal ihtiyaçları da böyledir." (s. 165)

Birey yurttaş ile devlet arasındaki köprüyü oluşturan kurum ve süreçler, böyle bir yöneltilemezlik olgusu içinde bulunuyorlarsa, bunun doğuracağı iki sonuç daha vardır: Bunlardan ilki, siyasal çatışmanın ifade edildiği kurumlar olarak parti sistemi, seçimler ve parlamenter yönetim dışında yeni ve alternatif kanallar ortaya çıkar. İkinci olarak, çatışmayı çözme veya idare edebilme konusunda demokratik kurumların yetersizliği, hükümetlerin demokratik kurum ve süreçlerin dışında kalan başka kaynaklara başvurmaları sonucunu yaratır. Bu durumda, süreç içinde birey yurttaşların demokratik katılımlarının hiçbir öneminin olmadığı, örneğin "neo-korporatist" siyasal karar alma biçimlerinin ortaya çıkması sözkonusu olur (s. 168).

Böylelikle, Batı demokrasisinin pratiği, hem dış müdahale ve baskıdan arınmış olmak ve hem de kişisel potansiyellerini özgürce gerçekleştirebilme anlamında bireysel özgürlükle çatışmaktadır.

Pratikteki bu çatışma, Arendt'e göre, liberal özgürlük anlayışında da vardır:

"Liberal özgürlük kavramı siyasal iktidarı özgürlükle çatışan bir şey olarak anlamakta ve dolayısıyla mutluluğu bütünüyle ev yaşamının özel alanı içine oturtmaktadır. İktidarın geniş çapta sınırlandırılmasıyla insanlar, kendi seçtikleri özel mutluluklarının araçlarını kovalamakta özgür kılınırlar. Arendt, aksine, siyasal iktidarın sağlıklı bir bölüşümü ile özdeşleştirmekte ve böylece bir kamu alanının başkalarıyla paylaşmanın coşkunluğu (anlamında) bir kamu mutluluğu kavramının sınırlarını çizmektedir. Bir kimsenin başkalarıyla birleşerek dünyayı etkilemesi anlamında iktidarda olma fırsatının yaygınlaşması ölçüsünde, hem siyasal özgürlüğünün, hem de kamu mutluluğunun etki alanının genişlemesi daha

yüksek olacaktır."[115]

Arendt'in bu düşüncelerine karşılık, Batı demokrasisi bireysel ilişki alanıyla siyasetin birbirlerinden ayrılmasını, bu ayrılmanın yarattığı çatışmanın ise Offe'nin sözünü ettiği köprü ile giderilmesini ifade etmekte, fakat birey ile siyaset arasında gerçek bir bütünleşmenin sağlandığı katılımcı bir düşünce açısından, "demokrasi"nin bir hayli uzağında bulunmaktadır.

III. Yeni Bir Siyasal Gelişme Kavramına Doğru

Modernleşme kuramında siyasal gelişmenin, önceleri Batı demokrasisine doğru gelişmek anlamında kullanıldığı, sonradan bu kavrayışın yerini, (a) düzen ve istikrar içinde gelişme veya (b) geleneksellikten modernliğe "geçiş" evresindeki toplumlarda, sosyo-ekonomik modernleşmenin siyasal etkileri olarak tanımlanan bir siyasal gelişme tanımının aldığı belirtilmişti. Modernleşme kuramına getirilen radikal eleştirilerin içeriğinde, özellikle Batı demokrasisine yönelik eleştiriler, Batılı olmayan toplumlardaki siyasal değişim sürecinin daha farklı bir kavrayış içine oturtulmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu çerçevede, modernleşme kuramını klasik ve gözden geçirilmiş biçimlerinde, esas olarak Batı demokrasisini ölçüt alan kavramlaştırmaların yerini alabilecek alternatif bir siyasal gelişme kavramının henüz tüm boyutlarıyla ortaya konulmadığını belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda yeni bir siyasal gelişme kavramının ana çizgileri ortaya çıkmıştır.

Modernleşme kuramında varolan siyasal gelişmeden farklı bir kavramın içeriğinde, önce, siyasal gelişmeden ne anlaşı-

115 Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom" in Z. Pelezynski ve John Gray (der.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londra: The Athlone Press, 1984), s.353.

lamayacağı konusundaki görüşler önem kazanmıştır. Bunları, yani yeni siyasal gelişme anlayışında hangi ögelerin yeralmadığını şöyle sıralamak mümkündür:[116]

- Bir kere, tarihsel değişim sürecinin evrensel, yani her toplum ve her zaman için geçerli yasallıklarının bulunmadığı belirtilmektedir.

- İkinci olarak, toplumların tarih içindeki ilerlemelerinin itici güçleri olarak sanayileşme ve teknolojik ilerlemenin benimsenmesi mümkün değildir. İnsanın, doğa üzerindeki egemenliğinin bir ifadesi olmanın ötesinde, bireysel ilişki alanları da dahil, devlete tüm toplumsal alanları denetim altında bulundurma, hattâ, Offe'nin de değindiği gibi, yaratılan yeni ihtiyaç kategorileriyle insanların kendi yaşamlarını nasıl sürdüreceklerini dahi belirleme olanağını sağlayan teknolojik ilerlemeler, kendi başlarına veya "demokratikleştirici" bir değer olarak benimsenemezler.

- Liberal demokratik devlet modeli, toplum içinde gelir dağılımını daha adil bir biçimde sağlamak gibi -liberal çerçeve içinde, özellikle 19. yüzyılın laissez faire politikalarının "merhametsizliği"yle kıyaslandığında olumlu sayılabilecek- uygulamalara başvurmakla, aslında devletin toplum üzerindeki denetiminin genişlemesini ifade ettiğinden, Batılı olmayan toplumların erişmek isteyecekleri bir özgürlükçü ideal toplum niteliğinden oldukça uzaktır. Batı demokrasisinin böyle bir ideal niteliğinde görülemeyeceği düşüncesinin bir diğer boyutu, "tarihinsonu"nu ifade eden bir "ideal tip" olarak Batı demokrasisinin, Batılı olmayan "geçiş" toplumlarında yaşanan otoriter rejimin (Batı demokrasisinin "yöneltilemezliği"ne karşı "yöneltilebilirlik" düzeyi yüksek bir "praetorianism"in)[117] "geçici" olarak meşrulaştırılamayacağı fikridir.

116 Karş. Chilcote, *a.g.y.*, s.69-75.

117 Bkz. S. Huntington, *a.g.y.*, s. ve Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara).

A. Özgürleşme (Emancipation) Olarak Siyasal Gelişme

Modernleşme kuramında varolanlardan farklı bir siyasal gelişme kavramının kurucu ögelerinin nelerden oluştuğu sorusu, genel olarak siyasal gelişmenin "kurtulma", insanî özgürleşme" (**human emancipation**) veya "sömürünün ortadan kaldırılması" gibi tanımlamalarla cevaplandırılmak istenmektedir.[118] Örneğin Ocampo ve Johnson'a göre, "gelişme, insanın sömürü ve baskı koşullarından kurtulmasını içerir. Siyaset de, insanın kurtuluşunun aracıdır."[119]

Siyasal gelişmenin bu biçimde tanımlanmaya çalışılmasında, Seers'ın gelişme kavramına kazandırmak istediği içerik önemli bir çıkış noktası niteliğini kazanmıştır.[120] Seers, gelişme kavramının normatif veya değer yargısı taşıyan ve bu açıdan da "iyileşmeyle eşanlamlı" bir kavram olduğunu belirttikten sonra, bu kavramda "iyi"nin, yani değer yargılarının nereden kaynaklandığını sormaktadır. Gelişme, eğer "iyi"ye doğru evrilmek anlamına geliyorsa, sözkonusu olan "iyi", (1) hükümetlerin kısa vadeli iktisadî politika tercihlerinde ortaya çıkan hedefler tarafından;(2) başka ülkelerin "ideal" olarak benimsenmesinin bir sonucu olarak, o ülkelerin "gelişme yollarının kopya edilmesi"yle veya (3) "insan kişiliğindeki potansiyelin gerçekleştirilmesi" gibi bir amacın gerçekleştirilmesinde gereken koşulların neler olduğu sorusuna verilecek cevaplar tarafından belirlenir. Birinci durumda, örneğin tarım ürünlerinin fiyatlarında düşüşün önlenmesi amacına yönelik politikalar başarılı olmaya başladığında gelişmeden sözedilebilir. İkinci durumda ise gelişme, "iyi" oldukları kabul

118 Randall ve Theobald, *a.g.y.*, s.193.

119 J. F. Ocampo ve D. Johnson, "The Concept of Political Development" in D. Cockroft ve A. G. Frank (der.) *Dependerce and Underdevelopment, Latin America's Political Economy* (New York, Anchor Books, 1972), s.424.

120 Dudley Seers, "The Meaning of Development, with a Postscript", D. Lehmann (der.), *Development Theory Four Critical Studies* (Londra: Frank Cass, 1979), s.9-30.

edilen, örneğin Batı toplumları gibi olmak anlamında "Batılılaşma"yla, bu da iktisadî alanda kapitalist sanayileşme hedefiyle eşanlamlı bir nitelik kazanabilir. Üçüncüsünde ise gelişme kavramının hem kısa vadeli iktisadî politika tercihlerini, hem de başka ülkelerin idealleştirilmeleriyle belirlenen "kopya"yı, daha evrensel bir nitelikteki bir başka kavram açısından değerlendirme olanağını veren bir içerik kazanması sözkonusudur.

"Dolayısıyla, bir ülkenin gelişmesiyle ilgili olarak sorulacak olan sorular şunlardır: Yoksulluğun durumu nedir? İşsizliğin durumu nedir? Eşitsizliğin durumu nedir?"[121]

Bu sorulara göre, Seers için gelişme kavramının "insan potansiyeli"nin gerçekleşmesinin sağlanması anlamındaki içeriği, öncelikle üç öge tarafından belirlenmektedir: Yoksulluğun, işsizliğin ve eşitsizliğin ortadan kaldırılmaları. Yoksulluğun ortadan kaldırılması, her türlü gelişimin ilk ön koşulu olan insanın fiziksel varlığını devam ettirecek yeterli beslenmenin sağlanması anlamına gelmektedir. İşsizliğin yokedilmesi ise, zorunlu olarak herkesin ücret karşılığı çalışmasından farklı olarak, insanın potansiyelini (yaratıcı gücünü) gerçekleştirebileceği araçlara sahip olması demektir. Eşitsizliğin giderilmesi ise, gelir dağılımıyla ilgili olarak anlaşılmaktadır.

Bu üç ögeye ek olarak, insan potansiyelinin gerçekleşmesi anlamında gelişme kavramında daha başka ögelere de yer verilmesi gerektiğini belirten Seers'a göre, bu kavram "elverişli eğitim düzeylerini (okur-yazarlık), yönetime katılmayı ve bir kimsenin kendi hükümetinin büyük ölçüde başka hükümetlerin görüşlerince önceden belirlenmemesi anlamında, hem iktisadî, hem de siyasal olarak gerçekten bağımsız bir ulusun üyesi olmasını da içerir."[122]

121 *A.g.e.*, s.12.

122 *A.g.e.*

Seers'ın sözünü ettiği bu ögelere başkalarını da eklemek mümkündür. Örneğin, işsizliğin ortadan kaldırılması, bir kimsenin kendi insanî potansiyelini kendi istekleri doğrultusunda değil de, bu potansiyelin en azından bir bölümünü başkalarının emrine sunmak zorunda olması biçiminde bir "iş sahibi" olması anlamına geliyorsa, bunu, "özgürleşme olarak siyasal gelişme" kavramının bir ögesi olarak yorumlamak güçtür. Özgürleşme olarak siyasal gelişme, nihaî amaç olarak insan potansiyelinin bütünüyle gerçekleştirilmesi amacını güdüyorsa, bu, zorlayıcı çalışmanın da ortadan kalkmasını gerektirir.[123]

Seers'ın yoksulluk, işsizlik ve eşitsizlik ölçütleriyle tanımlamaya çalıştığı gelişme kavramı, bu nitelikleriyle daha çok iktisadî bir içerik taşımaktadır. İktisadî boyutta doğrudan yeralmayan en önemli öge ise, "yönetime katılma" olarak ifade edilmiştir. Bunu biraz daha açmak gerekmektedir.

İnsan potansiyelinin bütünüyle gerçekleştirilmesi anlamında bir gelişme kavramı, zorunlu olarak, insanların kendi yaşamlarını kendi iradeleriyle belirledikleri biçimde sürdürebilmeleri olanağını da içermektedir.

Bu durumda, örneğin sanayileşme ve teknolojik ilerleme, işsizliğin, yoksulluğun ve eşitsizliğin giderilmesinde önemli katkılar yapabilir. Hattâ bunları tümüyle ortadan kaldırabilir. Buna karşılık, toplumsal yaşamın yürütülmesinde insanların doğrudan ve belirleyici etkilerinin olmaması, "gelişme" ile karşılanamayacaktır.

Bir diğer deyişle, insan potansiyelinin gerçekleşmesi anlamında bir gelişme kavramının vazgeçilmez ögesi, siyasal

123 C. B. Macpherson, "Democratic Theory: Ontology and Technology" *Democratic Theory, Essays in Retrieval* içinde, (Oxford: Oxford University Press, 1973). s.24-38.

düzeyde tam bir demokratikleşmedir.[124] Burada demokrasi, ne Batılı anlamda bir liberal-demokrasiyi, ne halk demokrasilerini, ne de azgelişmiş ülkelerdeki tek-parti "demokrasileri"ni ifade etmektedir. Demokrasinin günümüzdeki gerçeğinden bağımsız ve her toplumdaki siyasal değişim süreçlerini değerlendirmeye olanak veren bir ölçütler bütünü ve yaşanılan toplumsal gerçekliği değiştirmeye yönelik, Mannheim'ın kullandığı anlamda bir "ütopya"dır. Dolayısıyla, Seers'ın daha çok iktisadî bir düzlemde gelişmeye ilişkin sorular olarak formüle ettiği görüşlere, siyasal düzleme ilişkin soruları eklemek gerekmektedir.

Özgürleşme olarak siyasal gelişmeye ilişkin en temel soru, "insanların siyasal karar-alma süreçlerine katılma ve bu süreçleri etkileyebilme olanaklarının ne durumda olduğu"dur. Katılmanın olabildiğince doğrudan ve gerçekten özgür iradelerle mi, yoksa dolaylı ve/veya yönlendirilmiş bir biçimde mi gerçekleştiği, bu konuya ilişkin ikinci önemli sorudur.

Dikkat edilecek olursa, özgürleşme olarak siyasal gelişme anlayışında, belirli bir dönem ve toplumun ürünü olan herhangi bir iktisadî gelişme tarzı veya bir siyasal kurumsallaşma biçimi evrenselleştirilmemekte; evrensellik, modernleşme kuramında varolan türden bir ethnocentrisme'de değil, tanım yerindeyse "hümanist" bir ideal çerçevesinde yakalanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda, Chilcote'un deyişiyle "evrimci, tek-çizgili, materyalist, ilerlemeci" özellikler taşıyan "ortodoks paradigma"nın gelişme anlayışı yerine, "devrimci, çok-çizgili, materyalist ve tüm insanların gereksinimlerine dikkat gös-

124 Örneğin Habermas, "demokrasi"yi şöyle tanımlıyor: "(Teknoloji), Araştırma ve tekniğin iktisat ve yönetimden gelen etkilerce desteklendiği sistemi ifade etmektedir. 'Demokrasi'den, insanların, sürekli genişleyen denetim güçlerinin nesnel koşulları altında nasıl yaşayabilecekleri ve nasıl yaşamak istedikleri pratiksorusuyla ilgili olan genel ve kamusal iletişimin kurumsal olarak güvence altına alınmış biçimlerini anlamaktayız." (Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, Londra: Heinemann, 1971, s.57).

termesi bakımından hümanist" olan "radikal paradigma"nın[125] anti-pozitivist sosyal bilim anlayışını da dikkate alırsak, bu yeni siyasal gelişme anlayışı hakkında daha yerinde bir değerlendirme yapmak mümkün olacaktır.

Daha önce de değinildiği gibi, anti-pozitivist sosyal bilim anlayışının en güçlü temsilcisi olan yorumsamacı düşünce, sosyal bilimlerin görevinin önce "anlamak", sonra da "yargılamak" olduğunu ifade etmektedir.

"Özgürlük olarak siyasal gelişme" anlayışı da, bu doğrultuda, her tarihsel-toplumsal oluşumu kendi somut gerçekliği içinde önce anlamak, sonra da, modernleşme kuramında yapıldığı gibi özgül bir tarihsel gerçekliği evrenselleştirerek değil, insan potansiyelinin gerçekleşmesi amacını ölçüt olarak yargılamak durumundadır. Bu bağlamda, pozitivist, determinist bir özellik gösteren "ortodoks paradigma"nın en güçlü alternatifi olarak "tarihsicilik" (**historicism**) toplumsal ve siyasal değişim süreçlerini anlamak için gerekli olan çerçeveyi sağlamaktadır.

B. Determinizm ve Tarihsicilik

19. yüzyıl Alman düşüncesinde önemli bir tartışma konusunu ifade eden tarihsicilik, bugüne dek genellikle iki değişik anlamda kullanılagelmiştir:

"Friedrich Hayek ve Karl Popper, kavramı, sosyal bilimcinin asıl görevinin, tüm toplumların gelişme yasalarını keşfetmek ve bu tarihsel gelişme yasaları temelinde, gelecek hakkında öndeyilerde bulunmak olduğu görüşünü ifade eden metodolojik bir anlamda kullanmışlardır. (...)

(T)arihçi Friedrich Meinecke, (...) (1936)'da bu terimi, kökleri bazı on sekizinci yüzyıl yazarlarında bulunan, tüm tarihsel olguların tekil ya da benzemez karakteri üzerindeki vurguyu

125 Chilcote, *a.g.y.*, s.72, Tablo 3.2.

ifade eder bir biçimde kullanmıştır."[126]

Birinci anlamıyla tarihsicilik, toplumsal değişmenin evrensel yasalarının olduğunu ve sosyal bilimlerin bunları ortaya çıkartmakla yükümlü bulunduğunu ileri süren her türden sosyal bilim anlayışını kapsamına almaktadır. Pozitivist, yani doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, dış gerçekliğin nesnel yasalarını ortaya çıkarma faaliyeti esasında en azından metodolojik bir birlik olduğunu savunan anlayışla birleştiğinde determinist bir tarih yorumuna neden olan bu anlamda bir "tarihsicilik"tir. Pozitivist bilim anlayışıyla birleşen bu tarihsici yaklaşım, insan zihnini "pasif" olarak, insan eylemini de tarihin yasalarının belirlenimi altında ele almaktan yanadır. İnsan zihninin aktif olması sözkonusu olmadığından, insan eylemi de tarihsel sürecin akışını "değiştirici" bir etkiye sahip bulunmamakta, insanın "amaçlı toplumsal eylemi", tarihsel yasalara uygunluğu veya aykırılığı çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla, bu yaklaşım açısından, toplumsal değişmenin açıklanması, örneğin "modernlik"e doğru belirli evrelerden geçerek ilerleyen bir süreç içinde, insanların kendi tarihsel ve özgül bağlamları içinde, kendi eylemlerini nasıl anlamlandırdıklarından bağımsız olarak incelenmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Buna karşılık, alternatif siyasal gelişme kavramı tarihsiciliğin ikinci anlamına ağırlık vermekten yanadır. Böyle bir ağırlığın, özellikle Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin anlaşılabilmesi açısından ne denli gerekli olduğunu, Mafeje şöyle ifade ediyor:

"Azgelişmiş ülkeler, hem Eski-Dünya'nın ustalarına, hem de Üçüncü Dünya'nın acemilerine aynı ölçüde yabancı bir olgular karmaşasını temsil etmektedirler Gene de, Avrupa'da kapitalizme geçişi açıklayan aynı temel yasaların azgelişmiş ülkelere de

126 Eugene F. Miller, "Positivism, Historicism and Political Inquiry", *The American Political Science Review*, Cilt: 66 (1972), s.797.

uygulanabilirliğini kabul edenlerle, kuşkucu ve azgelişmiş ülkelerdeki toplumsal gelişmelerin sui generis karakterini yansıtan özgür düşünce-kategorileri geliştirmenin zamanının geldiğini düşünmeye eğilimli olanlar arasındaki bölünme saptanabilir."[127]

Mafeje'nin sözünü ettiği kuşkucu, yani toplumsal değişmenin evrensel yasalarının bulunmadığını ileri süren yaklaşım açısından, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin anlaşılabilmesi için, üzerinde durulması gereken noktaları, Owen ve Asad'ın görüşlerinden hareketle saptamak mümkündür:

"(Modernleşmeyi eleştirenler) (g)ibi biz de bu dönüşümü, sonuçta idealleştirilmiş bir modern topluma doğru giden bir yol olarak görmüyoruz. Fakat, aynı biçimde, (bu eleştiricilerin) tekil toplumların 'özgüllüğü' veya potansiyel dönüşüm yollarının 'çoğulluğu'nun bulunabileceği türünden niteleyici kavramlar kullanarak sorunu çözmekten çok geçiştirdiklerine inanmaktayız. Gelişmenin kalıpları içinde, tüm Ortadoğu toplumlarının bağlı olduğu belirli düzenlilik ve sınırlılıklar açıkça yeralmaktadırlar. Tüm bu toplumlarda, işleri idealleştirilmiş bir modernlik yönünde değiştirmek için atak veya çekingen girişimler bulunmaktadır. Ancak, idealleştirmeler hiçbir zaman aynı değildir. Siyasal açıdan, parlamenter özgürlüklerin güvence altına alınışından kitle çıkarlarının özgün bir temsiline; iktisadî açıdan, piyasanın serbestçe yaygınlaşmasından daha etkin merkezî planlamaya; kültürel açıdan hakiki tinselliğin özelleşmiş bir dini olarak Islamiyet'ten modern dünyanın tüm moral ve toplumsal sorunlarını göğüslemeye yönelik bir hareket olarak Islamiyet'e kadar uzanan bir alanda yeralmaktadırlar. Bu çatışan idealleştirmelerin ulusal ve uluslararası güçler bağlamında nasıl gerçekleştirildiği, kendi

127 Archie Mafeje, "Beyond 'Dual Theories' of Economic Growth" *Science Ideology and Development, Three Essays on Development Theory* içinde, (Uppsala, Sweden: Scandinavian Ins. of African Studies, 1978), s.69-70.

özel terimleri altında incelenmelidir."[128]

Owen ve Asad'ın ana hatlarını ortaya koymak istedikleri yaklaşım, toplumsal ve siyasal değişmenin, özellikle Batılı olmayan toplumlarda aldığı biçimlerin anlaşılabilmesi bakımından, "idealleştirmeler"in önemini vurgulamaktadır. "İdealleştirmeler" veya bir başka deyişle, iktisadî, siyasal ve kültürel düzeylerde benimsenmiş olan "hedefler", aslında insanın amaçlı toplumsal eyleminin rasyonelitesini de ifade etmektedirler. Weber'ın kavramlaştırmasını kullanırsak, sözü edilen idealleştirmelerin, olumlu bir değer yüklenmiş hedefleri, bu hedeflere "nasıl" ulaşılmak istendiğini ifade etmeleri açısından, "bir değere yönelmiş rasyonel" eylemlerin temelini oluşturmaktadırlar.[129] Bu idealleştirmelerin kendi terimleri altında incelenmesi gerektiğini vurgulamak ise, determinist tarih anlayışından oldukça farklı bir biçimde, iktisadî, siyasal ve kültürel hedeflerin insanın amaçlı toplumsal bağlamı içinde incelenmesini, bir diğer deyişle ele alınan tarihsel dönemin özgün koşulları altında, insanların amaçlı toplumsal eylemlerine kendilerinin nasıl bir anlam verdiklerini araştırmayı gerektirir. Bu öznelliğin tâbî kılınacağı bir "nesnel" değerlendirme çerçevesi ise, belirli bir tarihselliğin ürünü olarak ortaya çıkmış bulunan somut bir toplumsal örgütlenme tarzının idealleştirilmesinde değil, her türden iktisadî, siyasal ve kültürel değişimi "özgürleşme" kavramı açısından belirlenebilir.[130]

128 Roger Owen ve Talal Asad, (der.) *Sociology of "Developing Societies", "The Middle East* (Londra: Monthly Review Press, 1983), "General Introduction", s.2-3 (a-b-ç.).

129 Brubaker, *a.g.y.*, s.51.

130 Örneğin bkz. T. Shanin ve H. Âlavi.

C. Ideolojinin Analizinin Önemi ve Niteliği

Böyle bakıldığında, toplumsal değişme süreçlerinin anlaşılabilmesi bakımından ideolojilerin analiz edilmesi temel öneme sahip bir konu niteliğini kazanmaktadır. Bu bağlamda, ideolojilerin analizi iki düzeyde gerçekleştirilebilir: Bunlardan ilki, "bir kültürel sistem olarak ideoloji"nin ele alınmasıdır.[131] Burada, genel olarak toplum içindeki insanların kendi kimliklerini, kendi toplumlarının dünya toplumları içindeki konumunu nasıl tanımladıkları; bu tanımlama biçimlerinin, evren ve insanlığın genel durumu hakkındaki görüşler bütününü ifade ettiği gözönünde tutularak, bu görüşler bütününün niteliğinin ne olduğu incelenir.

İdeolojilerin analizindeki ikinci düzey ise, toplum içindeki belirli bir grubun, toplumu değiştirmek veya toplumsal değişmeyi sağlayabilmek amacıyla, kendi benimsedikleri değerler (veya hedefler) doğrultusunda oluşturdukları bir toplumsal program niteliği bulunan "sert ideoloji"leri konu almaktadır.[132] "Gerçeklik" hakkında, benimsenmiş belirli değerler doğrultusunda sahip olunan bir kavrayışın, yine bu kavrayış içinde yeralan değerlerle haklılaştırılan bir eylem programıyla bütünleşerek, "daha saf, ve böylelikle daha dogmatik bir temel yargılama boyutu ile daha arıtılmış ve dolayısıyla daha pragmatik ve edimsel bir boyut" kazandığı[133] sert ideolojilerin analizi, özellikle Batılı olmayan toplumlardaki iktisadî, siyasal ve kültürel değişim süreçlerinin anlaşılması bakımından önem kazanmaktadır.

Bir kültürel sistem (veya semboller sistemi) olarak ideo-

131 Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System" *The Interpretation of Cultures* içinde, s. 193-233.

132 Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yay., 1983).

133 M. Seliger, *Ideology and Politics*, (Londra, 1976) s.97, 119, 120'den aktaran C. V. Findley, "The Advent of Ideology in The Islamic Middle East (Part)", *Studia Islamica*, No.55, 1981, s.144.

lojilerin analizi ile, bir toplumsal grubun (örneğin, Batılı olmayan toplumlarda intelligentsia'nın) toplumsal değişmeyi yürütmek ve yönlendirmek üzere formüle edilmiş sert ideolojilerinin analizi arasındaki etkileşimlerin ilginçliği bir yana, özellikle ikinci grupta yeralan ideolojilerin analizinde şu noktalar üzerinde durulması gerekmektedir:

(1) Öncelikle, grup ideolojisindeki değerlerin (veya hedef ya da idealleştirmelerin) kökenlerini, bu değerlerin ediniminde etkin olan faktörleri araştırmak gerekmektedir.

(2) Buna ek olarak, toplumsal değişmeyi yürütmek ve yönlendirmek amacıyla oluşturulmuş bulunan bu ideolojilerin pragmatik boyutu dikkate alınmalıdır. Bu ideolojilerin pratiğe aktarıldıklarında ne tür sınırlamalar veya engellemelerle karşı karşıya bulundukları incelenmelidir.

(3) Sert ideolojilerin içinde yeralan değerlerin birbirleriyle olan ilişkileri, bu ilişkiler içinde uyum ve çatışma noktalarının saptanması, incelenmesi gereken bir diğer nokta olarak önem kazanmaktadır.

(4) Bütün bunlara ek olarak, ideolojilerin hem kendi içlerindeki çelişkiler ve hem de pratiğe aktarıldıklarında karşı karşıya bulundukları sınırlılıklar veya engellemeler karşısında nasıl bir değişim süreci içine girdikleri ise, ele alınması gereken konular arasındadır.

Bu dört nokta etrafında gerçekleşen incelemelerle, bir ideolojinin kendi özgün terimleri altında ele alınıp anlaşılması sözkonusudur. Bunun bir adım ötesi ise, sözkonusu ideolojinin niteliğinin değerlendirilmesi olmaktadır. Bu bağlamda, "modernleştirici", "gelenekçi", "ilerici" veya "gerici" ideolojileri ayrıştırmanın pek anlamlı sonuçlar vermediğini belirtmiştik. İdeolojinin değerlendirilmesi bakımından, elimizde, özellikle Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinin analizi bakımından önemli iki ölçüt bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bu ideolojilerin, statükoyu veya kendi içinden çıktıkları

toplumsal gerçekliği korumaya mı, yoksa dönüştürmeye mi yönelik oldukları sorusuyla belirlenir ve Mannheim'a göre birincisine ideoloji, ikincisine de ütopya demek gerekir.

Statükoyu korumaya yönelik bir düşünce sistemi olarak "ideoloji"nin muhafazakâr bir içeriği bulunmaktadır. İçinden çıktığı tarihsel-toplumsal bağlama göre farklı nitelikler alabilen "muhafazakâr" düşünce tarzı, varolan toplumsal gerçekliği korumaya çalışmasında başvurduğu düşünsel kategorilere göre farklı biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Bununla birlikte, muhafazakâr düşünce tarzının birtakım genel özelliklerini belirleyebilmek de mümkündür.[134]

Muhafazakâr düşünce biçimi, öncelikle, toplumsal değişmenin hız kazandığı dönemlerde ortaya çıkan ve hızlı toplumsal değişim içinde, toplumun bir bütün olarak yeniden düzenlenmesine yönelik "ütopya"ların oluşturulduğu düşünce tarzlarına bir tepki niteliğindedir. Bu bağlamda, örneğin insan aklının yeryüzündeki yaşamı, insan için daha iyi (daha özgür) kılabileceği türünden bir anlayışın topyekûn toplumsal değişme isteğine karşı, muhafazakâr düşünce, tarihsel sürekliliği, geleneği, insanın "bilgi"yi "akıl" yoluyla değil "alışkanlıklar" yoluyla, toplumsal çevre içindeki geleneklerin aktarımıyla edindiğini kabul etmektedir.

Toplumsal örgütlenmeyi, belirli bir ideal uğrunda ve bir bütün olarak yeniden düzenlemeyi öngören her "ütopyacı" düşünce tarzına karşı muhafazakârlık, sorunların tarihsel sürekliliği bozmayacak, gelenekleri koruyacak bir biçimde, adım adım ve bölük pörçük (piecemeal) çözülmesini savunmaktadır.[135]

Muhafazakâr düşünce tarzı, bu niteliklerinin yanısıra, bu

134 Karl Mannheim, "Conservative Thought", *Essays on Sociology and Social Psychology* içinde, (der. P. Kecskemeti), (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969), s.74-164.

135 Bkz. Karl R. Ropper, *The Poverty of Historicism.*

düşünce tarzına sahip olan toplumsal gruba göre de değişik özellikler almaktadır. Örneğin "aristokrasi"nin toplumu yönetme hakkının kendisine ait olduğunu ve kendi yöneticilik konumunu meşrulaştırmakta tarihsel sürekliliği ve gelenekleri kullanmak istemesi gibi. Bunun yanında, toplumsal düzeni hukuk normlarının belirlediği bir "rasyonalite" içinde kavrayan ve bu yolla kendi konumunu (varolan toplumsal gerçeklik içindeki çıkarlarını) muhafaza etmeyi amaçlayan "bürokratik düşünce" tarzı da genel olarak muhafazakârlığın bir alt kategorisi niteliğindedir. Mannheim'a göre "bürokratik muhafazakâr düşünce" tarzının genel özellikleri şunlardır:

"(...) Tüm siyasal sorunları yönetimle ilgili sorunlara dönüştürmek. Tüm siyasal sorunları yönetim örtüsü altında gizlemek, memurun eylem alanını yalnızca halihazırda formüle edilmiş yasaların sınırları içinde varolduğu gerçeğiyle açıklanabilir. Dolayısıyla hukukun genesis'i veya gelişmesi onun eylem alanının dışında kalmaktadır. Toplumsal olarak sınırlı ufkunun bir sonucu olarak görevli, yapılmış her yasanın arkasında özgül bir toplumsal grubun toplumsal olarak biçimlendirilmiş dünya görüşünün bulunduğunu görememektedir. (...)

Yönetimsel, hukukî düşünüş, kendine özgü bir rasyonalite tipine sahiptir. O ana dek harekete geçirilmemiş güçlerin ortaya çıkmasıyla, örneğin bir devrimde kolektif enerjilerin patlamasıyla karşı karşıya kaldığında, bunları yalnızca anlık rahatsızlıklar olarak kavrayabilmektedir. Dolayısıyla, her devrimde bürokrasinin, siyasal durumu kendi temelleri üzerinde karşılamak yerine, keyfî talimatlarla bir çare bulmaya çalışması şaşırtıcı değildir."[136]

Muhafazakâr düşünce tarzında olduğu gibi toplumsal gerçekliği bir bütün olarak dönüştürmeye yönelik "ütopyacı" düşünce tarzının özellikleri de "ütopya"nın niteliğine bağlı

136 Mannheim, *Ideology and Utopia*, s.105.

olarak değişebilmektedir. Bu açıdan, örneğin kronolojik zaman itibariyle "geçmişte" yaşanmış olduğu düşünülen bir "altın çağ"ın aynen ve yeniden ihyası biçiminde "gerici" (veya reactionary) ütopyalar olabileceği gibi, hiçbir zaman yaşanmamış bir yeni toplumsal tasarıma sahip ütopyalar da ortaya çıkabilir. Bir diğer açıdan, insanın bütünüyle özgürleştiği bir ütopya tasarımı olabileceği gibi, insan özgürlüğünün yokedildiği, otoriter ve baskıcı toplum tasarımları da ütopya niteliğini kazanabilirler (ör. "kara ütopya").[137]

Yeni siyasal gelişme kavrayışında, toplumsal değişmeyi yürütme ve yönlendirme konumunu üstlenmiş grupların "sert ideolojileri"ni kendi özgün terimleri altında incelerken, bu ideolojileri "anlama"nın bir adım sonrasını ifade eden "yargılama" evresinde, sözkonusu ideolojinin, Mannheim"ın kullandığı anlamda "ideoloji" mi yoksa "ütopya" mı olduğu, muhafazakâr veya baskıcı yahut da özgürleşmeye mi yönelik olduğu, ayırdedici ölçütler olarak kullanılmak durumundadır.

137 "Kara" veya "ters" ütopyalar için bkz. Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar* (İstanbul: Say Yay., 1984).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Batılı Olmayan Toplumlarda İdeoloji-Demokrasi İlişkisi

Modernleşme kuramına getirilen eleştirilerin ürünü olarak ortaya çıkan bu yeni siyasal gelişme kavrayışının ışığında, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini, ideoloji ve demokrasi arasındaki ilişkiler açısından nasıl ele alabiliriz?

Sorunun cevaplandırılmasına geçmeden önce, Batılı olmayan toplumların gösterdikleri çeşitliliğe dikkatleri çekmek gerekmektedir. Benimsenen kavramsal çerçeveye göre, azgelişmiş, gelişmekte olan, modernleşen, veya geçiş toplumları olarak da adlandırılan bu toplumlar içinde, Asya, Afrika ve Güney Amerika'nın, tarihleri, toplumsal yapıları birbirlerinden çok farklı birçok toplumun yeraldığını görmekteyiz. Bu toplumları, sözü edilen adların ifade ettiği tek kavram altında birleştirmeyi, sakıncalarına rağmen mümkün kılan özellik, herhalde bu toplumların tümünün, terim yerindeyse, bir "ilerleme sendromu" içinde bulunmalarıdır. İktisadî olarak kalkınmak ve böylece toplumdaki refah düzeyini yükseltmek, bunu -çoğu eski sömürgelerden oluşan bu toplumlarda- yabancı boyunduruğundan kurtularak, "tam bağımsızlık"

içinde gerçekleştirmek, ortak hedef niteliğindedir. Sanayileşmek ve teknolojik ilerlemelerin insanlığa sunduğu olanaklardan azamî ölçüde yararlanmak, bu toplumların ortak ve âdeta "kaçınılmaz" istekleri niteliğindedir. Bu "ilerleme" hedefiyle, iktisadî kalkınmanın toplum içinde yaratacağı değişimleri uyum içinde tutabilmek, siyasal rejimle ve kültürel değişmelerle ilgili bir dizi sorunu da beraberinde getirmiştir. İlerleme olarak görülen hızlı toplumsal değişmenin yarattığı sorunlar karşısında, genellikle benimsenen çözümler, bu toplumlardaki "popülist" ideolojiler tarafından ortaya konulmuştur.[138] Bu nedenle, önce genel olarak popülizm kavramını ele almak, sonra da Batılı olmayan toplumlardaki popülist ideolojilerin iktisadî, siyasal ve kültürel düzeylerdeki görünümlerini saptamak, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerinde ideolojilerin yerini ve niteliğini anlayabilmek bakımından uygun bir yaklaşım olmaktadır.

A. Popülizm Kavramı ve "Üçüncü Dünya" Popülizminin Genel Özellikleri

Farklı zaman ve mekân boyutlarında ortaya çıkmış farklı düşünsel ve siyasal akımların, ortak bir kavram olarak popülizm adı altında toplanması, popülizmin aslında ne olduğu konusunda bir belirsizliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Sir Isaiah Berlin, bu duruma "Sinderella kompleksi" adını vermektedir:

"Sinderella kompleksiyle şunu anlatmak istiyorum: bir yerde uygun bir ayağın varolduğu bir ayakkabının -'popülizm' sözcüğünün- varolması. Bu ayakkabıya hemen hemen uyan çok çeşitli ayaklar vardır, fakat bu hemen hemen uyan ayaklar bizi kandırmamalıdır. Prens, sürekli olarak ayakkabıyla birlikte

138 Azgelişmiş ülkelerdeki ideolojiler hakkında genel bir derleme için bkz. Paul E. Sigmund (der.), *The Ideologies of the Developing Nations* (New York: Friedreck A. Praeger, 1968).

aranmaktadır; ve bir yerde, saf popülizm denilen bir uzvun beklemekte olduğundan eminiz. Bu, popülizmin çekirdeği, onun özüdür."[139]

Popülizmin özünü saptamaya yönelik çeşitli girişimler, Conovan tarafından, yedi başlıkta toplanmıştır. Buna göre popülizm,

"1. 'Modernleşme sorunlarıyla karşı karşıya kalan geri köylü ülkelerinde ortaya çıkan sosyalizmdir'

2. 'Genişleyen sanayi ve finans kapital tarafından tehdit edilen sıradan kırsal halkın ideolojisidir.'

3. 'Esas olarak... değişen bir toplumda geleneksel değerleri gerçekleştirmenin arayışı içinde olan bir kırsal harekettir.'

4. 'Halk çoğunluğunun kanaatinin seçkinci bir azınlıkça denetlendiği inancıdır.'

5. 'Şu ana öncüle dayanan herhangi bir öğreti veya harekettir: erdem, en etkili çoğunluğu oluşturan basit insanlarda ve onların kolektif geleneklerinde yatmaktadır.'

6. 'Popülizm, halk iradesinin kendi başına, diğer herhangi bir standarttan üstün olduğunu kabul etmektedir'

7. 'Kentteki işçi sınıfı kitlesinin ve/veya köylülüğün desteğini kazanmış, fakat bu iki sektörün özerk örgütsel gücünün sonucu olmayan bir siyasal harekettir.'"[140]

Bu farklı tanımları, kendi içindeki ilişkileri açısından değerlendiren Conovan, farklı toplumlarda popülizm adı altında toplanabilecek düşünce akımları ile siyasal hareketleri şöyle bir sınıflandırmaya tâbî tutmayı önermektedir:

"Tarım Popülizmleri

1. Çiftçi radikalizmi (ör., ABD Halk Partisi)

2. Köylü hareketleri (ör., Doğu Avrupa Yeşil Hareketi)

3. Entelektüel tarım sosyalizmi (ör., narodnikler)

139 J. B. Allcock, " 'Populism': A Brief Biography," *Sociology*, September, 1971, s.385'ten aktaran Margaret Conovan, *Populism*, (Londra: Junction Books, 1981), s.7.

140 *A.g.e.*, s.4.

Siyasal Popülizmler

4. Popülist diktatörlük (ör., Peron)

5. Popülist demokrasi (yani, referandum ve 'katılım' çağrıları),

6. Gerici popülizm (ör., George Wallace ve izleyicileri),

7. Siyasetçilerin popülizmi (yani, 'halk'ın birleştirici özelliğinin çekiciliğinden yararlanan, geniş kapsamlı, ideolojik olmayan koalisyon oluşturma)."[141]

Conovan'ın önerdiği bu sınıflandırma içinde, hem gelişmiş sanayi toplumlarında ve hem de azgelişmiş, Üçüncü Dünya ülkelerinde ortaya çıkan popülist düşünce ve hareketler birarada yeralmaktadırlar. Birbirlerinden oldukça farklı toplumlarda ortaya çıkan düşünce akımlarıyla toplumsal-siyasal hareketleri tek bir kavram, popülizm kavramı içinde biraraya getirmeyi sağlayan temel ögeler nelerdir?

Popülizmi, iyi tanımlanmış bir ideoloji doğrultusunda biçimlenen bir toplumsal-siyasal eylem programı, bir öğreti değil, fakat bir "syndrome" olarak gören Wiles'a göre bu temel ögeler şöyle özetlenebilir:[142]

- Anti-elitizm,
- Aydın aleyhtarlığı (anti-Intellectualism)
- Siyasetçilere karşı güvensizlik,
- Kurum aleyhtarlığı (anti-establishment),
- Dinsellik ve bilim ve teknoloji düşmanlığı,
- Geçmişe duyulan özlem (nostalji).

Wiles'a göre bu "syndrome", kendilerini iktidar merkezinin dışında kalmış hisseden insanlar arasında ortaya çıkmaktadır.

Gelişmiş ya da güçlü bir sanayi sektörüne sahip toplumlarda,

141 *A.g.e.*, s.13.

142 Peter Wiles, "A Syndrome, not a Doctrine", Ghita Ionescu ve Ernest Gellner, derl., *Populism, its Meanings and National Characteristics*, (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1969), s.166-179.

özellikle kırsal yörelerde "gelenekselliğin" korunması yönünde biçimlenen bir tepkinin ifadesi olarak, böyle bir "syndrome"dan sözetmek mümkünse de, bu azgelişmiş veya yeterince güçlü bir sanayi sektörüne sahip olmayan toplumlarda, azınlıktaki bir "aydın" grubun yoksul (ve genellikle "köylü") kitlesi hakkında oluşturduğu bir fikirler bütünü olarak popülizmin kavranması bakımından yetersiz kalmaktadır.

Bu açıdan, ABD ve Rus popülizmlerini karşılaştıran Worsley, aradaki en önemli farklılıkları şöyle dile getirmektedir:

"Örgütsel açıdan, Rus popülizmi Kuzey Amerika popülizminden pek farklı değildir (Rus popülizmi), her şeyden önce, 'halk'ı (özellikle köylülüğü) ve onun kurumlarını (özellikle mir'i) putlaştıran ve kendi yaşamlarını ve özgürlüklerini halk için kurban etmeye hazır olan bir aydın hareketiydi. Ancak, Rus popülizmi, öncelikle köylüler tarafından yaratılan veya kökleri köylülükte bulunan bir ideoloji değil, köylülük hakkında bir ideolojiydi. (...)

Kuzey Amerika hareketlerinin ideologları, çiftçi cemaatinin kendi içinden çıkmışlardı. Ulusal veya kozmopolit değil, yerel bir intelligentsia idiler. (...) Birçokları gibi, halktan olmasalar bile, halkın içinde yaşadıklarından 'halka doğru gitmek' zorunda değillerdi.

İki popülist kümenin belirlediği düşman -ve bu düşmanla başa çıkmak için önerilen strateji- de farklıydı. Elbette, her iki hareket kümesinin de, daha yüksek bir soyutlama düzeyinde, benzer şeylerden sözettikleri ileri sürülebilir. Her ikisi de, 'sıradan insan'dan, küçük üreticiden sözetmişlerdir- fakat bunlar farklı 'küçük üreticiler'dir. İkisi de, finans-kapital sanayiciliğini ve sorumsuz hükümeti, ilerlemenin ana engelleri olarak görmüşlerdi. Temel farklılıkların asıl kaynağı geçmişten edinilen kültürel mirastır. (...) Rusya'da geçmiş her şeydi; gelecek ise, devrimciler için apocalyptic bir görünüştü. Birleşik Devletler'de ise geçmiş yoktu; gelecek de sadece insancıllaştırılmış, ussalaştırılmış ve

daha adil kılınmış bugündü. (...)

Popülizm (Rusya'da) devleti yadsıyışında 'anarşist' fakat mir'e dayanışında 'cemaatçi'ydı ve yeni toplumsal düzenin üzerine kurulabileceği bir köşe taşı olarak toplumsal örgütlenmenin bir ara düzeyini, -mir'i- dikkate alıyordu. Amerikan popülizmi, devlet personeline ve devletin araçsal kullanım biçimine güvenmemekteydi, ancak bu mekanizmaya ihtiyacı vardı ve devleti ortadan kaldırmaktan çok, yalnızca halkın denetimine tâbî kılmayı ve onu sorumlu hale getirmeyi önermekteydi."[143]

Worsley'in Amerikan ve Rus popülizmleri arasında varolduğunu belirttiği bu farklılıklar, Wiles'in sözünü ettiği "kurum aleyhtarlığı" ögesiyle birleştirildiğinde, popülizmle demokrasi arasındaki ilişkiler bakımından dikkat çekici bazı noktalar ortaya çıkmaktadır. Gerçekten, aralarındaki farklılıklara rağmen, Amerikan ve Rus popülizmlerinin bir ortak noktası, kurum aleyhtarlığının güçlendirdiği bir "cemaatçılık" (communautarianism) olmaktadır. Bu cemaatçı özellik, popülizmin, ortaya çıktığı zaman ve mekân boyutlarına göre değişik biçimler almaktadır. Worsley'in ifadesiyle, kurum aleyhtarlığı, sağ veya sol popülizmlere neden olabilmektedir. Worsley'in buradaki hareket noktası, Edward Shils'in, The Torment of Secrecy adlı yapıtında yer verdiği popülizm tanımıdır:

"(Shils'e) göre popülizm, iki ana ilkeye bağlanmayı içermektedir: (a) halkın iradesinin, 'diğer herhangi bir standarttan, geleneksel kurumların standardından ve diğer tabakaların iradelerinden' üstünlüğü, 'popülizm, halkın iradesiyle adalet ve

143 Peter Worsley, "The Concept of Populism", *A.g.e.*, s.221. Rus popülizmindeki "anarşist" eğilimler hakkında bkz. Franco Venturi, *Roots of Revolution, a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, (İng. çev. F. Haskell) (New York: Alfred A. Konpf, 1946) s.389 vd., 469 vd. ve Isaiah Berlin'in bu yapıta yazdığı "Giriş" yazısı, s.vii-XXX. Ayrıca bkz. Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism, Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, (Oxford: at the Clarendon Press), 1969.

ahlâkı özdeşleştirmektedir'; (b) halk ile önderlik arasında kurumların aracılık etmediği bir 'doğrudan' ilişkinin istenilirliği."[144]

Bu çerçevede bakıldığında, halk ile önderlik arasındaki doğrudan ilişkilerin kurulması, iki biçimde ortaya çıkmaktadır. Worsley'e göre,

"Halk ile önderlik arasında doğrudan temas arayışı, bir ucunda halk kitlesinin bütünüyle katılımdan yoksunluğunun, diğerinde ideal anarşist kendi kendine işleyen cemaatın yeraldığı bir çizgide bulunan bir noktadır. Bana göre bu iki uç, 'Sağ' ve 'Sol' terimlerini kullandığımda anlatmak istediğimin büyük bir bölümünü oluşturmaktadır (sosyolojik olarak hiçbir mutlak anlamı olmayan, ancak anlamları halkın kendi toplumlarının gidişatındaki katılımlarıyla ilişkili olmalarından türeyen parlamenter kurumlar, millileştirilmiş sanayi, vs., vs.)"[145]

Buradan hareketle, Worsley, Shils'in tanımındaki "katılım" ögesine biraz daha değişik bir içerik kazandırmaktadır. Buna göre, katılımın gerçek ve sahte biçimleri bulunmaktadır. Bir diğer deyişle, "ciddi, etkili ve bağımsız" halk katılımı ile "yönlendirilmiş, tümüyle hayalî veya sembolik" sahte katılım birbirinden ayrılmaktadır.[146]

Worsley'in sözünü ettiği sahte ve gerçek halk katılımı arasındaki ayrım, popülizm ile demokrasi arasındaki ilişkilerle ilgili önemli bir soruyu gündeme getirmektedir. Halkın, halk tarafından, halk için yönetimi olarak demokrasi, "ciddi, etkili ve bağımsız", yani gerçek halk katılımını ifade ediyorsa, bu "gerçek halk katılımı"nın pratikte geçerli kılınacağı zaman ve mekân boyutlarından bağımsız, evrensel bir model var mıdır?

144 Edward Shils. *The Torment of Secrecy: the background and consequences of American Security Policies*, (Londra: Heinemann, 1956) s.98-104'ten nakleden Worsley, *a.g.y.*, s.244.

145 Worsley, *a.g.y.*, s.245.

146 *A.g.e.*, s.245-246.

Modernleşme kuramı, bilindiği gibi, bu soruya olumlu cevap vermiş ve gerçek halk katılımının pratikte gerçekleştirilmesinin tek evrensel modeli olarak liberal demokrasiyi, bir diğer deyişle, Batı parlamentarizmini benimsemiştir. Diğer birçok yazarla birlikte, Worsley'in de karşı çıktığı temel noktalardan birisi de budur.[147] Liberal demokrasinin, belirli tarihsel ve toplumsal koşullar içinde biçimlenmiş bulunan kurumsal yapısı (parlamentarizm), o tarihsel-toplumsal bağlam içinde "gerçek halk katılımı"nı sağlayabilmiş olabilir. Aynı kurumsal yapının, farklı toplumlarda, gerçek değil, sahte katılım biçimlerine varlık vermesi ise daha muhtemeldir.

Soruna, azgelişmiş ülkelerde ortaya çıkan popülist akımlar çerçevesinde bakıldığında, şu genel noktalar dikkati çekmektedir.[148]

(i) Azgelişmiş ülkelerin büyük bir çoğunluğu, tek-parti tarafından yönetilmektedirler. Tek-partinin varlığını ve eylemlerini meşrulaştıran ögeler ise; (a) çoğu eskinin sömürgeleri olan azgelişmiş ülkelerde, partinin bağımsızlığı sağlayan tek örgüt olması; (b) bu toplumlarda toplumun "piyasa modeli"ne göre yapılanmamış olması nedeniyle, siyasal çoğulculuğun "nesnel" temellerinin olmayışı; (c) parti-devletinin, ulusal ilerlemeyi sağlayabilecek tek örgüt durumunda olması ve (d)

147 Örneğin C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*'nda, azgelişmiş ülkelerdeki tek-parti rejimlerini demokrasi açısından değerlendirmenin ölçütünü, demokrasinin Batı toplumlarında varolan ampirik işleyişinde (liberal demokratik kurumlarda) değil, demokrasi kavramında içerilen özgürlük, eşitlik gibi ideallerin benimsenip benimsenmediğinde aramak gerektiğini ortaya koymaktadır.

148 Worsley'in "Üçüncü Dünya Popülizmi" olarak da adlandırdığı bu akım için bkz. Alistair Hennessy, "Latin America", John Saul, "Africa", Ionescu ve Gellner, *a.g.y.*, s.28-61 ve 122-150; Paul E. Sigmund, "Introduction", Idem, derl., *The Ideologies of the Developing Nations*, s.3-66; Lyman T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies, a comparative analysis*, (Homewood, Illinois: The Dorsey Press, 1970) s.131-147; Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies, a History of Political Thought in the Twentieth Century*, (İng. çev. E. Osers) (Londra: Mathuen, 1985) s.260-277; Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika*, (çev. Hüseyin Sarıca) (İstanbul: Belge Yay. 1985), s.156-215.

"ulusal birliğin tek-parti içinde ifade edilmesi ve bazen de parti, ulus, köy-yaşamı ve kendi kendine işleyen / birimlerin/ bir ideolojik kompleks içinde ayrıntılarıyla işlenmiş" olması olarak sıralanmaktadır.[149]

(ii) Bu çerçeve içinde, azgelişmiş ülkelerin büyük bir çoğunluğunda, Batı parlamentarizminin kurumsal özellikleri değil, popülizmin temel özelliklerinden olan halk ile önderlik arasında doğrudan ilişkilerin kurulmasına yönelik, doğrudan ya da yarı-doğrudan demokratik süreçlerin varlığı göze çarpmaktadır. Bu toplumlarda parlamentarizmin benimsenmesi, yukarıda (i) şıkkında belirtilen toplumsal yapının özelliğinden dolayı olduğu kadar, "Üçüncü Dünya popülizmi"nin sıkça vurgulanan bir başka niteliği yüzünden de güçleşmektedir.[150] Azgelişmiş ülkelerde ortaya çıkan popülist düşünce akımları ile toplumsal-siyasal hareketler, toplumsal ilerlemeyi, özellikle de iktisadî kalkınmayı hedeflemektedirler. Böyle bir hedefin benimsenmesi ise, çoğu kez, popülizmin ortaya çıktığı toplumların, kendilerinden daha "ileri" toplumlarla karşılaşmaları sonucunda gerçekleşmektedir. Ancak, popülizm, bu "ileri" toplumların tüm özelliklerine sahip olmak istememekte; hedeflerini daha çok iktisadî kalkınma fikriyle sınırlandırarak, ya kendi geçmişlerine bakarak idealleştir-

149 Worsley, *a.g.y.* s.230. Özellikle eski sömürgelerin bağımsızlıklarını elde etmelerinde tek örgütlü güç olarak askerî bir nitelik taşıyan bağımsızlık hareketlerinin başarıya ulaşmalarından sonra kurulan tek-parti rejimlerinin özellikleri hakkında bkz. Rupert Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması, Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları* (çev. Türkaya Ataöv) (Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği Yay., 1965). Ayrıca bkz. Mümtaz Soysal, *Anayasaya Giriş*, s.138 vd.

150 Worsley'in Tanzanya örneğini vererek belirttiği şu noktalar burada özellikle dikkat çekmektedir: "Güçlü bir kitle desteği ve (sendikalarla öğrencilere karşı zor kullanılmış olsa da) etkili bir muhalefetin yokluğu nedeniyle, Tanzanya gibi ülkeler, bir tek-parti devleti çerçevesinde, belirgin bir ölçüde seçme ve özgür ifadeye izin veren bir deneyim yaşamışlardır. Bu tür bir siyasal programın temel içeriği, bu rejimlerin, öyle veya böyle, ulusal birlik ve merkezileşme(...) programından başka bir şeye dayanmayarak geliştiklerinden, 'popülizm' gibi yeni bir terime gereksinme duymamakta ve eski 'milliyetçilik' terimiyle de pekâlâ ifade edilebilmektedirler." (Worsley, *a.g.y.*, s.230).

dikleri bir toplumsal-siyasal örgütlenmeyi (ör. mir'i yücelten narodnik hareket) veya belirli bir ideoloji içindeki "eşitlikçi" ahlâk değerlerini benimseyen yeni bir toplumsal yapılanmayı hedeflemektedir (ör. birçok Afrika ülkesinde ortaya çıkan anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir retoriği bulunan "sosyalist" rejimler).[151]

(iii) "Üçüncü Dünya popülizmi"nin bir diğer önemli özelliği de, popülist düşünce ögelerinin milliyetçilikle birleşmesinde ortaya çıkmaktadır. "Popülist milliyetçilik"in ilk ayırdedici özelliği, "millet" ile "halk"ı özdeşleştirmesi olmaktadır. Stewart'a göre, "popülist milliyetçiliğin tasarımında 'halk', 'basit insanlar'dan oluşmaktadır."[152] Popülist milliyetçiliğin kullandığı "halk" kavramı, bu kavramın kullanıldığı tarihsel ve toplumsal bağlama göre değişebilmektedir. Örneğin, "basit insanlar" olarak "halk", toplumsal ve iktisadî gelişmişlik düzeyi düşük olan Afrika toplumlarında, sömürgeci güçlerin dışında kalan yerli nüfusun tamamını ifade eden bir anlamda kullanılmıştır. Buna karşılık, iktisadî gelişmişlik düzeyi daha yüksek olan Rusya gibi ülkelerde ortaya çıkan popülist hareketlerde halk, "yoksulluk" ölçütüne göre belirlenmiş ve ülkede yaşayan herkesi değil, nüfusun belirli bir bölümünü kapsayan sınıfsal bir içerikle kullanılmıştır. Bu ikinci kullanım biçiminde halk ile millet kavramlarının özdeşliğine dayalı bir popülist milliyetçiliğin ortaya çıkmasına pek rastlanmadığı halde, birinci kullanımın popülist milliyetçilikle birlikte ortaya çıktığı görülmektedir.

Popülist milliyetçiliğin bir başka özelliği, halk ile milleti özdeşleştirmesiyle ilgili olarak beliren, "millet oluşturma" (nation-building) konusunda ortaya çıkmaktadır. Ortaya

151 Bkz. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası*, s.33-48. Karş. Bracher *a.g.y.*, s.260 vd. ve Shils, *Political Development in the New States*, s.19-24.

152 Angus Stewart, "The Social Roots", Ionescu Gellner, *a.g.y.*, s.183.

çıktığı toplumların çoğunda varolan içsel bölünmeleri, farklılıkları, hattâ eşitsizlikleri, bütünleşmiş bir siyasal topluluğu ifade edecek biçimde oluşturulan millet kavramıyla aşma çabası olarak değerlendirilen popülist milliyetçilik,[153] bu açıdan, popülizmle demokrasi ilişkisi bağlamında üzerinde durulması gereken önemli bir noktaya da dikkatleri çekmektedir.

Anderson'a göre, "doğası gereği hem sınırlı, hem de egemen olarak tasarlanmış bir siyasal topluluk" olan millet,

"egemen olarak tasarlanmıştır çünkü, kavram, Aydınlanma ve Devrim'in kutsal olduğu düşünülen, hiyerarşik hanedan dünyasını tahrip ettiği bir çağda ortaya çıkmıştır İnsanlık tarihinin, herhangi bir dinin en bağnaz taraftarlarının bile kaçınılmaz olarak, böyle dinlerin yaşayan çoğulluğu ve her inancın ontolojik savları ve dünya üzerindeki yaygınlığı arasındaki alomorfizmle karşı karşıya geldikleri bir aşamasında olgunlaşan milletler, Tanrı'nın buyruğu gereği bile olsa, doğrudan özgür olmayı düşlemişlerdir. Bu özgürlüğün ölçüsü ve amblemi egemen devlettir.

(...) (B)ir topluluk olarak tasarlanmıştır çünkü, her birinde hüküm süren fiilî eşitsizlik ve sömürü ne olursa olsun, millet, daima derin, yatay bir yoldaşlık olarak kavranmıştır."[154]

Anderson'ın, genel olarak tüm milliyetçilik akımları için ortak özellikler arasında saydığı bu ögelerin "millet"ten önce "milliyetçilik"in oluştuğu toplumlarda daha açık ve güçlü bir biçimde görüldüğü söylenebilir. Bir diğer deyişle, Batı toplumlarında kapitalizmin gelişmesi sürecinin bir ürünü olan milliyetçilik hareketleri, kapitalist gelişmeye sonradan katılan (latecomers) ülkelerle 20. yüzyılın azgelişmiş toplumlarında, özgürlüğün devlete bağlı olarak, bireysel değil,

153. *A.g.e.*, s.183-185.

154 Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1985) s.15-16.

topluluğa (millete, ya da halka) ilişkin bir biçimde kavranmasını; toplum içindeki fiilî (gerçek) eşitsizliğin tasarımsal (ya da, kimi zaman hukukî) bir eşitlik kavrayışıyla aşıldığının düşünülmesini daha belirgin bir biçimde görmekteyiz.

B. Popülizm ve Demokrasi: İdeoloji ile Ütopya Arasında

Belirtmeye çalıştığımız bu genel nitelikleriyle popülizm, Batılı olmayan toplumlardaki iktisadî, siyasal ve kültürel değişim süreçleri içinde, genellikle şu biçimler altında karşımıza çıkmaktadır: iktisadî alanda, sanayileşmenin ve teknolojik ilerlemenin itici gücü olarak "devlet"e başvurulması; siyasal alanda "sınıfsızlık" esası üzerine kurulmak istenilen bir "tek-parti" rejimi, kültürel alanda ise, "yozlaşmış" Batılı değerler yerine, "halk"ın saf, eşitlikçi kültür özelliklerine bağlanma.

İktisadî, siyasal ve kültürel alanlardaki bu görünümler, popülizme, "Batı'nın tekniği" ile "toplumun özgür kültürü" arasında bir "sentez" oluşturmaya çalışan bir ideoloji niteliği kazandırabilir. Özellikle demokrasinin Batı liberal-demokrasilerinden farklı olarak, bir yönetim (veya hükümet oluşturma) yönteminin ötesinde, insanî özgürleşmeyi sağlayıcı bir tarzda anlaşılması durumunda, bu sentez çabası daha açık olarak kavranabilir.

Bu bağlamda, Macpherson'ın "azgelişmiş" ülkelerdeki ideolojiler hakkındaki saptaması anlamlıdır. Macpherson'a göre, azgelişmiş ülkelerin büyük çoğunluğunda hüküm süren tek-parti yönetimleri, demokrasinin "liberal" versiyonundan çok, Antik Yunan anlamına yakınlaşan özellikler taşımaktadır.[155]

Demokrasi sözcüğüne, Antik Yunan düşüncesinde nasıl bir anlam yüklenmiştir? Sorunun cevabı, liberal demokrasi kavrayışında, "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi"

155 C. B. Macpherson, "Yirminci Yüzyıl Sonlarında Devrim ve İdeoloji", *Demokrasinin Gerçek Dünyası* içinde, s.97-119.

formülasyonunda Gellner'ın saptadığı "çelişkiler"den hareketle verilebilir. Gellner'a göre, modern, "ampirik" demokrasi kuramlarından farklı olarak;

"Klasik kuramın anahtar kavramları halk, irade ve rızadır. Demokratik yönetim, bu kurama göre, halkın iradesinin egemen olduğu yönetimdir. Bir diğerine göre ise, bir demokraside yönetim rızaya dayanır.

Bir eleştirmen halkın, halk tarafından, halk için yönetimi fikrinin, bir anlamsızlık ile bir çelişki ve umutsuz bir bulanıklığın birleşimi olduğunu gözlemleyebilir. Yönetim, tanımı gereği, halkın yönetimidir: başka ne olabilir ki? Yönetim, ayrıca, düzenin sağlanması amacı ve belki başka amaçlar için, iktidarın yoğunlaşması demektir. Dolayısıyla, halk tarafından yönetim kendisiyle çelişkilidir. İktidarın yoğunlaşması olmaksızın iktidarın yoğunlaşması demektir. Ve nihayet, halk için yönetim, genel yararın şöyle veya böyle belirlenmiş olduğunu ve bulanık olmadığını önceden kabul etmektedir ki açık bir biçimde doğru değildir"[156]

Abraham Lincoln'le ünlenen "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi" olarak demokrasi, Gellner'ın sözünü ettiği çelişkileri ve anlamsızlıkları her zaman taşımış mıdır? Demokrasi sözcüğünü siyasal düşünceye armağan eden Eski Yunanlılar, bu sözcükten ne anlıyorlardı? Bir diğer deyişle halk olarak tercüme edilen demos ne anlama geliyordu? Sorunun cevabını, Aristoteles'in ünlü yapıtı **Politika**'dan bir alıntıyla verebiliriz.

"Tiranlık, daha önce söylenilmiş olduğu gibi, devlet dediğimiz siyasal birlik üstünde despotça yürütülen monarşi biçimidir; egemen erk mülkiyet sahiplerinin ellerinde bulununca oligarşi olur; birikmiş bir serveti bulunmayanların, varlıksızların el-

156 Ernest Gellner, "Democracy and Industrialization", In S. N. Eisenstadt, (der.), *Readings in Social Evolution and Development*, s.248.

lerinde olunca demokrasi. (...) (G)erçekte, sıraladığımız altı anayasadan (krallık, aristokrasi, siyasal yönetim-politeia, tiranlık, oligarşi, demokrasi -L. K.) başka anayasa türü yoksa, şimdi söylenen ikisine -birinde zenginlerin daha çok sayıda, ötekinde zengin- olmayanların daha az sayıda olduğu ve her birinde bu sınıfların yönetime egemen bulunduğu anayasalara ne ad vereceğiz? Bu düşünce, gerçek ayracın mülkiyet olması gerektiğini, erk başında bulunanların oligarşilerde azlık ya da demokrasilerde çokluk olmalarının bir rastlantı olduğunu gösteriyor gibidir. Her yerde zenginler azlık, yoksullar çokluk olduğu için öyle olmaktadır, yalnızca. Dolayısıyla, ayrılığın temeli yanlış gösterilmiştir; oligarşiyle demokrasiyi birbirinden ayıran, servetin varlığı ya da yokluğudur. Esas nokta, siyasal erke sahip olmanın ekonomik erke ya da servete sahip olmaktan ileri geldiği yerde, kişilerin sayısı çok da olsa az da olsa, bunun oligarşi; mülkiyetsiz sınıf erke sahip olunca da bunun demokrasi olmasıdır."[157]

Demokrasinin böyle bir sınıfsal bağlamda düşünülmesi, demos sözcüğüne yüklenilen anlamla yakından ilgilidir. Halk olarak çevrildiğinde, ulusal devletlerin ortaya çıkmasından sonra belirli bir "ülke" üzerinde yaşayan "herkes"i kapsamına alan bu sözcüğe Eski Yunan'da yüklenen anlam, "herkes"i değil, kent-devletindeki yurttaşlar topluluğu içinde, seçkinlerin dışında kalanları ifade etmekteydi:

"Bir yanda avam halk, demos vardır, öte yanda yüksek kimseler, ileri gelenler (eşraf) dediklerimiz. Bunların her birinde çeşitli türler ya da sınıflar bulunur. Örneğin, halkın arasında birtakımı tarımla uğraşır, bir başkası el sanatlarıyla, bir üçüncüsü de pazaryerinde bulunur, alışveriş yapar. Daha başka birtakım denize açılır ve orada çeşitli uğraşılar tutar -savaşırlar yahut ticaret yaparlar yahut yolcu taşırlar yahut balık avlarlar. Bunlara işçi sınıfını ve boş zaman bulamayacak kadar malı-mülkü az olanları,

157 Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay) (İstanbul: Remzi Kit., 1975) s.81-82.

sonra her iki yandan da özgür yurttaş doğumlu olmayanları ve bunlara benzeyen daha başka kimseleri de ekleyebiliriz. Yukarı sınıfın ya da ileri gelenlerin, ayırıcı özellikleri servet, doğum, erdem, eğitim ve benzerleridir."[158]

Görülüyor ki, "halk tarafından yönetim" olarak demokrasi, demos sözcüğü zorunlu olarak bir ülke üzerinde yaşayan "herkes"i içine almadığından kendisiyle çelişkili bir kavram niteliğinde değildir.

Bu çerçeveden bakıldığında, "azgelişmiş" ülke popülizminin demokrasiyle olan bağlantısını şu şekillerde ayrıştırabilmekteyiz:

(1) Bir yanda, "Batı demokrasisi"ni, Antik Yunan'da olduğu gibi "sınıfsal" bağlamda düşünülen "halk"ın gerçek siyasal katılımı açısından ideal bir kurumsallaşma biçimi olarak görmeyen, demokrasiyi halkın doğrudan siyasal erke sahip olması biçiminde anlayan "popülizm" yeralmaktadır.[159]

(2) İkinci olarak, yukarıda belirtilen türden, kurumsallaşmış siyaseti reddeden, ancak "halk" ile siyaseti temsil eden "önderlik" arasındaki dolaysız ilişkileri, önderliğin benimsemiş olduğu "ideoloji" (ya da "hedefler bütünü" doğrultusunda) mobilize edilmiş ve yönlendirilmiş bir "siyasal katılma" için kullanarak otoriterliğin pekiştirilmesini sağlayan bir "popülizm"e rastlanmaktadır.[160]

(3) Nihayet, esas olarak "iktisadî kalkınma" (yani, sanayileşme ve teknolojik ilerleme) hedefine öncelik veren ve "siyasal rejimi" bu hedef için bir araç olarak değerlendiren; "intelligentsia" ile üst toplumsal sınıflar arasında bir koalisyon niteliğinde olan bir siyasal rejim tarzının varlığını meşru-

158 *A.g.e.*, s.116-117. Antik dünyada siyasetin mahiyeti ve *demos* ile *populus* kavramlarının karşılaştırılması için bkz. M. I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

159 Karş. R. Dahl, *a.g.y.*, s.34-62 ("Populistic Democracy" bölümü).

160 Bkz. Peter Worsley, *The Three Worlds*, s.293-295.

laştırmak amacıyla, sınıfsız, dayanışmacı bir kitle olarak "halk"a dayandığını ileri süren bir "popülizm" ortaya çıkmaktadır.[161]

Bu üç popülizm türünden son ikisi, halkın siyasal yaşamda söz sahibi olmasını, gerçek bir ideal olarak değil, varolan toplumsal gerçekliğin sürdürülmesi bakımından başvurulmasının gerektiğine inanılan bir "retorik" olarak görmektedirler.

Bu açıdan, sırasıyla "otoriter popülizm" ve "siyasetçilerin popülizmi" olarak adlandırılabilecek olan ikinci ve üçüncü tür popülizmlerde demokrasi, statükoyu korumaya yönelik bir "ideoloji" niteliğindedir. Buna karşılık, birinci kategoride yeralan popülizmin demokrasiyi, "halk"ın siyasal iktidara doğrudan sahip olması anlamında özgürleştirici bir değer olarak benimsediği söylenebilir.

Batılı olmayan toplumların pratiğine bir gözatıldığında, birinci kategoride dile getirilen "ütopik" popülizmin ikinci ve üçüncü kategorilerde yeralan "ideolojik" popülizmlerle içiçe geçebildiği görülmektedir. Bu tarihsel, somut gerçeklik karşısında, Batılı olmayan toplumlarda "demokrasi" sorununun ideoloji ve ütopya arasında bir yerde olduğunu belirtebiliriz. Sorun, ütopyanın gerçekleştirilmesi, yani özgürleşme anlamında bir siyasal gelişmenin ya da "demokratikleşme"nin sağlanması için tarihin hangi terimlerle yargılanacağında ve demokratikleşme için "insanın amaçlı toplumsal eylemi"nin ortaya konmasında hangi toplumsal güçlere dayanılacağında düğümlenmektedir.[162]

161 *A.g.e.*

162 I. Wallerstein'ın da söylediği gibi, "ilerleme (demokratikleşme diye de okunabilir,. -L. K.) kaçınılmaz değildir. Onun için mücadele ediyoruz ve mücadele, sosyalizmle kapitalizm arasında değil, fakat görece sınıfsız bir topluma geçişle (tarihsel kapitalizmden farklı, ancak ondan daha iyi olması gerekmeyen) sınıf temeline dayalı yeni bir üretim tarzına geçiş arasındadır." (*Historical Capitalism*, Londra: Verso, 1983, s.107).

İKİNCİ AYRIM
Kemalizm Demokrasi İlişkisi

Bu bölümde, Türkiye Cumhuriyeti'nde tek-parti döneminin ideolojisi olarak Kemalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiler incelenecektir. İnceleme, esas olarak, Kemalizm'in ögelerince oluşturulmuş bulunan anlam sistemini tek-parti döneminin tarihsel-toplumsal bağlamı içinde ortaya çıkarmayı ve bu sistem içinde demokrasinin yerini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaca uygun olarak, öncelikle Kemalizm'in ortaya çıkışını hazırlayan tarihsel gelişmelere değinmek yerinde olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Kemalizmin Kökenleri: Osmanlı Modernleşmesine Genel Bir Bakış

Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki konumu hakkında, yönetenler katında varolan kendini tanımlayış biçimi, 17. yüzyıl sonlarında başlayan askerî yenilgilere ve toprak kayıplarına rağmen uzunca bir süre, "cihan imparatorluğu" olma düşüncesinin yarattığı bir gurur ve üstünlük duygusu tarafından belirlenmişti. Dolayısıyla, askerî yenilgileri ve bunların sonucunda ortaya çıkan toprak kayıplarını, "düşman"ın her yönüyle üstün bir toplum olduğuyla değil de, sadece askerî teknik ve taktik ögeler açısından değerlendirilen bir ileriliğe bağlamak da doğaldı. Nitekim, Osmanlı Devleti'ndeki ilk yenileşme hareketleri daha çok askerî tekniğin Batı'dan alınmasına yönelik olmuştur.

Tanzimat'tan önceki evrede gerçekleştirilen yeniliklerin temel özelliği, Berkes'in deyişiyle, "Osmanlı Devleti'nin geleneksel kuruluşlarını diriltmeye dönme yerine çağdaş Batı'ya yönelme eğilimi"nin varlığıdır.[1] Yine Berkes'e göre, 18. yüzyılla birlikte ortaya çıkan bu eğilim doğrultusunda iki "yeni fikir" belirmişti:

1 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı yay., t.y., 1978 ?) s.69.

"Bunların biri, devlet gücünü modern yöntemlere göre yetiştirilmiş bir ordu ile desteklemek; öteki **bunun gerçekleşmesi** için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikriydi."[2]

Berkes'in sözünü ettiği bu fikir, Osmanlı yenileşme hareketlerinin temelinde varolan bir ikilemin ifadesi niteliğindedir. Gerek modern bir ordu ile, gerek bu modern ordu'ya ek olarak teknolojik ve ekonomik kalkınmanın da sağlanmasıyla varılmak istenilen hedef, "devletin güçlendirilmesi"dir. Devletin kaybedilme yolundaki gücünün ihyası, yenileşme hareketlerinin ana hedefi olunca ve özellikle de 19. yüzyıl boyunca gerçekleştirilen reformlar yoluyla Batı'nın idare, eğitim ve hukuk alanlarındaki kurumları Osmanlı Devleti içine aktarıldığında, temel sorun ortaya çıkmıştır: Devleti güçlendirmek amacıyla alınan Batı kurumları, devletin temelini oluşturan en önemli öge olarak din ile çatışmakta mıdır?

Sorunun olumlu bir biçimde cevaplandırıldığı, Osmanlı yenileşme hareketlerinin yarattığı tartışmalarda görülebilir. II. Meşrutiyet'le birlikte görece daha özgür bir ortamda açıklanabilir olanağına sahip olan düşünceler, yenileşme hareketlerinin toplumsal düzende yarattığı Batılı ve Batılı olmayan kurumlar arasındaki ikiliğin aşılması yönündeki görüşleri bakımından şöyle sınıflandırılabilirler: Bir yanda modern Batılı kurumlarla Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurumlarının birarada ve uyum içinde tutulmaya yönelik "bağdaştırmacı" görüşler, diğer yanda ise Osmanlı Devleti'nin geleneksel kurumlarının tümüyle ihyasını savunan düşünceler.[3]

Batılı kurumlarla Batılı olmayanlar arasındaki çatışmanın

2 *A.g.e.*

3 Bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, s. 17 vd.; Tank Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün M., 1960), s.51 vd.

giderilmesi yönündeki bu düşünceler, Osmanlı Devleti'nde, yönetenler katında varolan kendini algılama biçiminin, yavaş yavaş "Batı'nın üstünlüğü"nü kabul etmeye dönüştüğünü göstermektedir. Bu algılama değişikliği, Batı'nın üstünlüğünün "ilim ve fen"den kaynaklandığı; Batı bilim ve teknolojisinin toplum içine aktarılmasıyla devletin güçlendirilebileceği; ancak "pozitif" nitelikli bu bilim ve teknoloji ile İslâm arasındaki uzlaşmanın nasıl sağlanabileceği noktalarında açıkça görülebilmektedir.[4]

Batı üstünlüğü karşısında devleti güçlendirmek için ne yapılması gerektiği konusunda ortaya çıkan bu tartışmalarda, Batılılaşma yanlıları ile karşıtları arasındaki çatışmanın iki ilginç yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki, "bilim"in artık gerekliliği tartışılmayan bu "ilerletici güç" olarak kabul edilmiş olmasıdır. Hanioğlu'nun deyişiyle, "(h)er iki grubun 'bilim' sözünden anladığı en azından Liberaller ile Marksistler'in 'özgürlük' tanımı kadar birbirinden farklı" olsa da, "(a)rtık 'bilim' sistemde yeni rolünü almıştır". Jön Türkler'in ortaya çıkışına dek varolan tartışmaların diğer ilginç yönü ise, bu tartışmaların "toplumu 'ilerleme taraftarları-karşıtları' şeklinde ikiye bölmüş olması ve her iki tarafın da kendilerini böyle birer grup olarak algılamalarıdır."[5]

İlerleme taraftarları ve karşıtları arasındaki bu bölünmede, her grubun kendisini ilerleme taraftarı olarak görmesi dolayısıyla da karşısındakileri ilerlemeye karşı güçler olarak değerlendirmesi- Jön Türk düşüncesine yansıyacak bir genel eğilimin de ifadesi olmaktadır. Bu genel eğilimi şöyle açıklamak mümkündür: İlerleme, eğer toplumun daha iyiye doğru değişmesini ifade ediyorsa, toplumun yöneleceği "iyi"nin ne

4 Hanioğlu, *a.g.y.*, s.29 vd.; ayrıca bkz. Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VII, s. 1936-1940 ve Ş. Mardin "19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, s.342-351.

5 Hanioğlu, *a.g.y.*, s.34-35.

olduğu da, ancak "ilerleme taraftarları"nca bilinebilir. Dolayısıyla, toplumsal sorunların çözümleri de, "iyi"yi bilenlerin yönetimi altında gerçekleştirilmelidir.

Bu tür bir eğilimin güç kazandığı Jön Türk hareketi, ürünü olduğu tarihsel gelişmeler çerçevesinde oturtulduğunda, ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: 18. yüzyıl sonlarında başlayan yenileşme hareketlerinin III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinden ve Tanzimat'tan sonraki sonuçlarını, Stanford Shaw, iki noktada özetlemektedir.[6] Bunlardan ilki, Osmanlı Devleti'nin, sözü edilen yenileşme hareketleri sonrasında "otokratik" bir nitelik kazanması, ikincisi ise yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasıdır. Shaw'a göre,

"Tanzimat'ın en önemli hedefi otokrasi ve merkezîleşmeydi. (...) 19. yüzyıla gelinceye dek devletin alanı, büyük ölçüde imparatorluk gelirlerinin genişletilmesi, kullanılması ve savunulmasıyla ilgili konularla sınırlandırılmıştı. Bugünlerde hükümetin temel görevleri arasında düşünülen birçok konu, uyrukların kendi özerk, dinsel millet cemaatlerinde, iktisadî loncalarda ve tarikatlarda, diledikleri gibi ilgilenmelerine bırakılmıştı. Sağlık, eğitim, toplumsal güvenlik, iletişim ve sanayinin, ticaretin ve tarımın yürütülmesi ve benzeri konular, böylece büyük ölçüde geleneksel Osmanlı yönetiminin alanının dışında kalmıştı. (...) Ayrıca ve aslında daha önemli olarak, geleneksel Osmanlı yönetim sistemi ademimerkezîydi. Çok büyük bir imparatorlukta iletişimin zayıflığı nedeniyle yönetim, hiçbir resmî görevlinin kendisini diğer görevlilerden ve merkezî otoriteden bağımsızlaştırmasına yetecek ölçüde güçlenebilmesine izin vermeyecek geniş bir fren ve denge sistemi kurmayı gerekli görmüştü."[7]

6 Stanford J. Shaw, "Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth Century Ottoman Reformers" in W. R. Polk ve R. L. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), s.29 vd.

7 *A.g.e.*, s.32. Ayrıca bkz. Ş. Mardin, "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt III (1960-1961), s.250-271.

Böylece, Tanzimat sonrasında, merkezî iktidarın toplumu bütün yönleriyle denetleyebildiği otokratik ve merkezîleşmiş bir yeni sistem ortaya çıkmıştı. Bu yeni sistem, bürokrasinin güçlenmesini de beraberinde getirmiş ve eski ile yeninin birarada korunduğu, alanı görece sınırlı bulunan "geleneksel reform" hareketini yürüten "Tanzimat adamları"ndan farklı bir yeni yönetici sınıf yaratmıştı:

"Bu yeni kuşak, esas olarak görece orta halli ailelerden gelen ve ordu ve Tanzimat'ın yaratmış olduğu modern okullardan geçerek yükselen insanlardan oluşmaktaydı. Kendilerinin ve ailelerinin eski düzene bağlı çıkarlarının azlığı yüzünden, radikal değişiklikler yapmak konusunda, "Tanzimat adamları'ndan daha istekliydiler."[8]

Böyle bir çerçeve içinde, yenileşme hareketlerinin başlangıcında "bu devlet nasıl böyle olur?" sorusuyla temellenen "reform" düşünceleri, Tanzimat'la güçlenen merkezîyetçiliğin ürünü olan bürokratik intelligentsia'nın "bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna cevap aramasına dönüştüğünde, Jön Türkler'in "radikallik"leri de ortaya çıkmış oluyordu. Shaw'un "eski düzene bağlı çıkarlarının azlığı" veya yokluğu ile, Findley'in[9] de bu bürokratik "orta sınıf"ın iktisadî olarak düşük gelirli ve dolayısıyla sistemden hoşnutsuz kimselerden oluşmasıyla açıklamaya çalıştığı "radikal" değişiklik istekleri, 1908 sonrasında gerçekleşen olaylarla birlikte değerlendirilmelidir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Kemalizm'i önceleyen Jön Türk ideolojisinin önemli yönleri şöyle ortaya konulabilir:

(a) Siyasal ve toplumsal örgütlenme konusunda, Jön Türkler'in düşüncelerine egemen olan ögeler, pozitivist bir

8 Shaw, *a.g.y.*, s.37.

9 Carter Vaughn Findley, "Economic Bases of Revolution and Repression in the Late Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XXVIII, (1986) s.81-106.

akıcılık, anayasal bir rejim (meşrutiyet) isteği ve halkçılık olarak görünmektedir: Toplumu ilerletmek ve "devleti kurtarmak" için, Batı bilim ve teknolojisini örnek alan, bu bilim ve teknolojide ifade edilen akılcı esaslara göre belirlenmiş yeni bir düzenlemenin gerekliliği; bu düzenleme içinde anayasal ve parlamenter bir siyasal örgütlenmenin yerleştirilmesi ve "iyi"nin ne olduğunu bilen eğitimli "aydınlar"ın "halka doğru" giderek, halkı aydınlatması.[10]

(b) Esas olarak bu ögelerin egemen olduğu Jön Türk ideolojisi, özgürlük ve demokrasi sorunları karşısında nasıl değerlendirilebilir? Bir diğer deyişle, yukarıda belirtilen ögelere bakarak, Jön Türk ideolojisinin "özgürlükçü" ve dolayısıyla demokrat bir içeriğinin bulunduğu söylenebilir mi?

Özgürlük ve demokrasinin temeli olarak parlamenter sistemin varlığını bir an için kabul edersek, Jön Türk ideolojisinin "hürriyetçi" ve "meşrutiyetçi" retoriğinin arkasındaki gerçeği yakalayabilmemiz de mümkündür. Mardin'e göre, Jön Türkler, "yarı aristokratik bir bürokratik zümreyi denetim altına almak için, parlamenter kurumların yerleşmesine çalışmışlardı. Şimdiye kadar imparatorluğun dışına kaçışlarını izlediğimiz aydınların ortak niteliği ise hürriyetçiliklerinin pek derin düşünülmemiş olmasıydı."[11]

Mardin'in bu saptamasına ek olarak, parlamenter bir siyasal rejim isteği, Jön Türkler için, özgürlüğün gerçekleştirilmesinde bir araç olmaktan çok, devletin farklı "milliyetçilik akımları" sonucu parçalanmasını önlemek için ortaya atılmıştı. Yani, parlamentonun yerleşmesini istemek, özgürlüğün gerçekleştirilmesi için değil, devletin güçlendirilmesi ve kurtarılması içindi.

10 Bkz. Hanioğlu, *a.g.y.*, s.51-72; Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri 'Halka Doğru' Gidenler", *Toplum ve Bilim*, Sayı 24, (Kış 1984), s.69-81.

11 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim Yay., 1983), s.35.

Hanioğlu'nun deyişiyle,

"*(S)istemi çöküntüden kurtarmak için varol(an) bu imkânlardan birincisi, bir Osmanlı vatandaşının yaratılmasıydı. Modernleşme taraftarları, ancak anayasa çerçevesinde böyle bir vatandaş yaratmakla mevcut gidişin önlenebileceğine inanmışlardı. Kanun-i Esasi ve parlamentonun da Osmanlı Devleti'nin, Batılılaşma çabaları sonrasında bile kırıntı düzeyinde kalan temsil fikrinin gelişmesi veyahut yeni beliren grupların iktidardan pay almaya çalışması gibi bir nedenden değil de, yukarıda belirttiğimiz 'Osmanlı vatandaşı' yaratmak, böylece devleti kurtarmak fikrinden kaynaklandığını belirtmemiz gerekir*"[12]

(c) Böyle bakıldığında, Shaw'un sözünü ettiği "yeni kuşak"taki radikallik eğilimlerini fazlaca abartmamak gerekmektedir. Mannheim'ın yüklediği anlamlar çerçevesinde, "bir toplum içinde kilit mevkileri tutmuş olanların kendi mevkilerini ve bu itibarla içinde bulundukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikrî yapıtlara 'ideoloji'", buna karşılık "toplumun çerçevesini kırmaya yönelen teorilere 'ütopya'" dersek, Jön Türk düşüncesi 'radikal' değil, 'muhafazakâr'dır."[13]

(d) Bu bağlamda Jön Türkler'in 'halkçılık" ideolojisi de, demokratik ve özgürlükçü bir boyut taşımaktan çok, eğitilmiş seçkinlerin halkı aydınlatmaları, daha doğrusu seçkinlerin kendi "iyi"lerini halka benimsetmeye çalışmaları gibi bir görünüm ortaya koymaktadır. Halkçılığın, II. Meşrutiyet yılları içinde "milliyetçilik"le (Türkçülükle) örtüşmesi,[14] bir yönüyle

12 Hanioğlu, *a.g.y.*, s.70.

13 Mardin, *a.g.y.*, s.220-221

14 "Halka Doğru" ile "Türk Yurdu"nun halkçılık-milliyetçilik örtüşmesine bir örnek oluşturduğusöylenebilir. Bkz. Z. Toprak, "Osmanlı Narodnikleri", Z. Toprak, "Osmanlı Devleti'nde Korporatif Dünya Görüşü: Meslekçilik've Z. Toprak. "Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, s.371-381.

"Osmanlı vatandaşı" yaratmak yoluyla devleti kurtarmanın olanaksızlığının anlaşılmasına ve İttihat ve Terakki'nin "gizli milliyetçiliği"ne[15] bağlanabileceği gibi, bir diğer açıdan da, milliyetçiliğin Tanzimat'ın güçlendirdiği bürokratik seçkinlerin kendi "iyi"leri doğrultusunda toplumu "ilerletme" -ve bu yolla da toplumsal yapıdaki konumlarını pekiştirme- amacına uygun bir araç olarak algılanışında görülebilir.

Osmanlı modernleşmesinin otokrasi ve merkezîleşmeye yolaçmış ve bu doğrultuda "yeni yönetici sınıf" olarak güçlü bir bürokrasi yaratmış olmasının ürünü olan Jön Türk ideolojisinin ögeleri, Kemalizm'in Cumhuriyet'le birlikte devraldığı düşünce mirasını meydana getirmektedir. Jön Türkler'in "devlet kurtarma" misyonuna bağlı olarak ve bürokrasinin kendi konumu gereği "muhafazakâr" bir özellik gösteren düşünce yapısı, Kemalizm'de ne ölçüde değişmiştir? Bu sorunun yanıtı, aynı zamanda Kemalizm'in, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte gündem dışı kaldığını söyleyebileceğimiz "devleti kurtarma" sorunundan ayrı olarak, "muasır medeniyet seviyesi"ne doğru toplumsal ilerlemeyi tanımlayışında özgürlük ve demokrasi sorununun nasıl değerlendirildiğini de açıkça ortaya koyacak niteliktedir. Bu bağlamda, Kemalizm'in karşı karşıya bulunduğu iki temel sorunu, siyasal rejim ile iktisadî kalkınmayı nasıl çözmek istediğini, 1930'lardaki oluşumlar bağlamında ve Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet'e ve tek-parti yönetimine giden yoldaki anlam değişmeleri çerçevesinde inceleyerek, Kemalist ideolojinin anlam sistemini ortaya koymak gerekiyor. Kemalizm ile demokrasi ilişkilerini ise, ancak bundan sonra değerlendirmek mümkün olabilir.

15 Sina Akşin, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Gerçek Yay., 1980), s.79 vd.

İKİNCİ BÖLÜM
Kemalizmin İlkeleri

Kemalizm'in temel ilkeleri,[16] Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 10 Mayıs 1931 tarihli Büyük Kongresi'nce kabul edilmiş,[17] 1935 Programı'nda önemsiz bazı değişiklikler geçirdikten ve 1937 tarihinde de Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun 2. maddesine aktarıldıktan sonra değişmeksizin varlıklarını korumuşlardır.[18]

16 İlk defa, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1935 Programı'nın "Giriş"inde, "Partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kemalizm prensipleridir" denilmiştir. *CHP Programı, Partinin Dördüncü Büyük Kurultayı Onaylamıştır.* (Ankara: Ulus Basımevi 1935), s.3. CHP Programlarına, 1930'larda altı ok olarak yansıyan ilkelerdeki ifadeler, ileride de değinileceği gibi, genellikle Mustafa Kemal'in çeşitli zamanlarda ve türlü vesilelerle söylediklerinden ya aynen alınmış veya bu sözlerden esinlenilerek bu ilkeler tanımlanmıştır. Ancak, 1930'lardan önce Mustafa Kemal'in kişisel düşüncelerinden sözetmek, 1930'larla birlikte ise bu düşüncelerin sistemleştirilmeye çalışılan bir ideoloji olarak nesnel bir varlık kazandığını kabul etmek gerekmektedir.

17 Bkz. *CHP Programı* (Fırkanın 10 Mayıs 1931'de toplanan üçüncü Büyük Kongresi tarafından kabul edilmiştir), (Ankara: TBMM Matbaası, 1931).

18 1935'teki Kurultay'da Program açısından en önemli değişiklik, altı okla ifade edilen ilkelerin tümünün "Kemalizm" olarak ifade edilmesi ve dilinin özlürkçeleştirilmesidir. (Kemalizm yerine, Kemal'in öztürkçesinin Kemâl olduğunun kabul edilmesi sonucunda Kemâlizm'in kullanılması hakkında bkz. Mete Tunçay, "Atatürk'e Nasıl Bakmak?" Toplum ve Bilim, Sayı: 4 (Kış 1978), s.89/dn.2. 1939'daki Beşinci Kurultay'da Program'ın dili yeniden eskiye çevrilmiş, ancak ilkelerin tanımları değişmemiştir. 1939'daki bu dil değişikliği hakkında bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, (Ankara: Yurt Yay., 1986), s.459.

Kemalizm'in temel ilkelerinin niteliği, "yalnız birkaç sene için değil, istikbale de şamil olan tasavvurlarımızın ana hatları" olarak ifade edilmiş ve ilkeler şöyle tanımlanmışlardır:

"A) Fırka, Cumhuriyetin, millî hakimiyet meşküresini en eyi ve en emin surette temsil ve tatbik eder devlet şekli olduğuna kanidir. Fırka, bu sarsılmaz kanaatle Cumhuriyeti tehlikeye karşı her vasıta ile müdafaa eder (Cumhuriyetçilik).

B) Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelmilel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle beraber Türk içtimaî hayatının hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar (Milliyetçilik).

C) Irade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkiyle ifasını tanzim yolunda anılması Fırkaca büyük esastır.

Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı kabul ederiz.

(Halkçılık - 1931 Programı'nda, ilkelerin tanımlandığı İkinci Kısmın 1. maddesinden ayrı olarak, 2. maddede 'Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdî ve içtimaî hayat için iş bölümü itibariyle muhtelif mesaî erbabına ayrılmış bir camia telâkki etmek esas prensiplerimizdendir" deniliyor. Bu madde 1935 Programı'nda halkçılık ilkesinin tanımlandığı 5. maddenin C bendine tümüyle (dili öztürkçeleştirilerek) alınmıştır.)

Ç) Ferdî mesaî ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek için milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icap ettirdiği işlerde -bilhassa iktisadî sahada- Devleti fiilen alâkadar etmek mühim esaslarımızdandır. (Devletçilik 1935 Programı'nda, ek olarak, devletin fiilen iktisadî alanda iş yapacağı

ve devletin yapacağı işlerle özel girişiminin faaliyet alanlarının çakışması halinde hangi esaslara göre davranılacağı açıklanmıştır)

D) Fırka, Devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip kabul etmiştir.

Din telâkkisi vicdanî olduğundan, Fırka, din fikirlerini Devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muvaffakiyet amili görür. (Laiklik).

E) Fırka, milletimiz birçok fedakârlıklarla yaptığı inkılâplardan doğan ve inkişaf eden prensiplere sadık kalmayı ve onları müdafaa etmeyi esas tutar (İnkılâpçılık - 1935 Programı'nda bu ifadenin başına 'parti devlet yönetiminde, tedbir bulmak için derecel ve evrimsel prensiple kendini bağlı tutmaz' ifadesi getirilmiştir:)"[19]

CHP programında temel ilkelerin böylece tanımlanmasında ve 1935 Programı'nın "Giriş"inde "partinin güttüğü bütün bu esaslar, Kemâlizm prensipleridir" denilmesine[20] rağmen, bu ilkelerin ayrıntılı bir biçimde ve karşılıklı bağlantıları irdelenerek açıklanması sözkonusu olmamıştır. Daha doğru bir deyişle, bu türden açıklama girişimleri bireysel bir düzeyde kalmış,[21] Kemalizm'in resmî bir yorumu yapılmamıştır. Bu durumda, Kemalizm'in nasıl bir ideoloji olduğunu anlayabilmek için bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün söyledikleri başta olmak üzere tek parti döneminde konuyla ilgili olarak ortaya

19 *1931 Programı*, s.5-6. Köşeli parantez içindeki eklemeler 1935 Programı'na göre yapılmıştır. Eklemelerin dili, henüz öztürkçeleştirilmemiş olan *Cumhuriyet Halk Partisi Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutanağı*, (Ankara, Ulus Basımevi, 1935) s.59'dan aktarılmıştır.

20 *1935 Programı*, s.3.

21 Bu girişimlerin en ünlüsü: Tekip Alp, Kemalizm, (İstanbul: Cumhuriyet M., 1936)'dır. Birkaç örnek için bkz. M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, Şevket Süreyya (Aydemir), *İnkılâp ve Kadro* (İnkılâbın İdeolojisi), (İstanbul: Muallim Ahmet Halit K., 1932); Sadri Etem (Ertem), *Türk İnkılâbının Karakterleri*, (İstanbul: Devlet M., 1933).

konulan görüşleri sistematik olarak incelemek gerekmektedir.

I. Siyasal Rejimin Temeli: Halkçılık

Türk düşünce tarihi üzerine, özellikle yakın zamanlarda sayıları gitgide artan araştırmalar, Kemalizm'in Jön Türkler'in fikirleriyle olan bağlantılarını daha açık bir biçimde ortaya koyabilmemizi sağlamaktadırlar.[22] Bu bağlantı noktalarının en önemlilerinin pozitivizm ve halkçılık olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[23] Kemalizm'de içerilen "muasır medeniyet seviyesi" kavramı pozitivist-bilimselci dünya görüşünü yansıtırken, halkçılık da Cumhuriyet'in ve Kemalist reformların temelindeki en anlamlı ilke haline gelmiştir. Halkçılığın bu temel niteliği, Kemalist reformlardan birçoğunun II. Meşrutiyet'teki Türkçü ve Batıcı programlarda halkçılık ideolojisi içine yerleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.[24]

Bu nedenle, Kemalizm'in nasıl bir ideoloji olduğu sorusunun cevaplandırılmasında, özellikle de Kemalist ilkelerin kendi içlerinde nasıl ilişkilendirildiklerinin kavranabilmesinde

22 Bu konuda bkz. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, (İstanbul: İletişim Yay., 1983); Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s.21-48; Şerif Mardin, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", *Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi*, s.57-67; Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946*, s.127-153; Zafer Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, 14-16 Ocak 1977, (İstanbul: I.Y.I.T.M.M.D. Yay.) s.13-38; Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 1 (Bahar, 1977), s.92-123. Ayrıca bkz. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydını ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 27 (Güz. 1984), s.183-190; Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, (İstanbul: İletişim Yay., t.y, [1986], "Bir Zihniyet Olarak Jön Türklük: Kökeni ve Temelleri" başlıklı ikinci bölüm, s.9-74.

23 Mardin, "Atatürk ve Pozitif Düşünce"; Tekeli ve Şaylan, "Halkçılık İdeolojisinin Evrimi"

24 Karş. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, (İstanbul: Yedigün M., 1960), s.75-99 ve Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2. baskı, t.y. (ilk baskı 1938) s.27-63.

halkçılığın esas alınması elverişli bir yol olmaktadır.

Türkiye'de halkçılık ideolojisinin evrimi konusundaki çalışmalarında Tekeli ve Şaylan halkçılığın üç boyutu üzerinde durmaktadırlar.[25]

Buna göre halkçılığın birinci boyutu "halkın siyasal hayata ve yönetime katılması"na ilişkin olan "siyasal" boyutudur. İkinci boyut, "halkın değer ve özlemleri ya da Türk halkına özgü nitelikler"in toplumsal değişme süreci içinde nasıl korunacağına ilişkin olan kültürel boyuttur. Üçüncüsü ise, "toplumsal düzen veya sosyal sistemin yapısal özellikleri" ile ilgili olarak toplumsal sınıflar sorunu karşısındaki tutuma ilişkin olmaktadır.

A. Halkçılık ve Cumhuriyetçilik

Halkçılığın siyasal boyutu, Kemalizm'de, Cumhuriyetçilik ilkesi içinde değerlendirilen ulusal egemenlik fikri ile ifade edilmiştir.

Halkın siyasal hayata ve yönetime katılması anlamında demokratik bir ilke olan halkçılık, Kurtuluş Savaşı'ndan 1930'lara dek ilginç bir evrim geçirmiştir. Bu evrimi, bizzat Mustafa Kemal Atatürk'ün sözlerinde ve ilk Büyük Millet Meclisi'ndeki "Teşkilâtı Esasiye Kanunu lâyihası" üzerindeki görüşmelerle, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 ve 1935 tarihlerindeki büyük kongre tutanaklarında izlemek mümkündür.

1920'lerden 1930'lara kadar uzanan dönem içinde halkçılık ilkesinin geçirdiği evrim iki aşamalıdır:

Kurtuluş Savaşı'nı ve Cumhuriyet'in ilk yıllarını kapsayan birinci aşamada halkçılık, "hakimiyet bilâ kayd-ü şart milletindir" ve "halkın kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahip olması" gibi formüllerle ifade edilmiştir. Bu çerçeve içinde

25 Tekeli ve Şaylan, "Halkçılık İdeolojisinin Evrimi" s.64-65

halkçılık tartışmaları, doğrudan demokrasi ile temsili demokrasi kavramlarınca belirlenen bir platformda yerlerini almışlardır.

1930'lardaki ikinci aşamada halkçılık, "halk için halka rağmen" formülüyle ifade edilmiş; halkın siyasal hayata katılması açısından Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin varlığı yeterli görülmüş; biçimsel olarak varlığı sürdürülen Meclis'te halkın dilek ve özlemlerinin özgürce yansımasına izin verilmemiştir.

Terakkiperver ve Serbest Fırka deneyimlerinin kurulu iktidarı tehdit eder boyutlar kazanması görüldüğünde ise, halkın yeni rejimi benimsemesi için daha bir süre hazırlanması gerektiği düşünülmüştür.

Halkçılık ve Cumhuriyetçilik, Kemalizm'de demokrasinin yerini belirleyen en önemli ideolojik ögeler olduğundan, bu aşamalara biraz daha yakından eğilmek gerekmektedir.

1. İlk Büyük Millet Meclisi'nde Halkçılık

Mustafa Kemal Atatürk'ün Nutuk'taki şu sözleri, Kemalizm'i inceleme konusu yapan birçok araştırmacının, halkçılık ilkesiyle (ve bu arada halk idaresi, halk hükümeti terimleriyle) aslında cumhuriyetin ifade edildiğini düşünmelerine neden olmuştur:

"Türk ata yurduna ve Türkün istiklâline tecavüz edenler kimler olursa olsun, onlara bütün milletçe müsellâhan mukabele ve onlarla mücadele eylemek icabediyordu. Bu mühim kararın bütün icabat ve zaruriyatını ilk gününde izhar ve ifade etmek elbette musibolmazdı. Tatbikatı birtakım safhalara ayırmak ve vakayi ve hâdisattan istifade ederek milletin hissiyat ve efkârını izhar eylemek ve kademe kademe yürüyerek hedefe vâsıl olmaya çalışmak lâzım geliyordu."[26]

26 Kemal Atatürk, *Nutuk, Cilt: 1, 1919-1920*, İstanbul Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, 1960, s. 14-15 (a.b.ç.).

Örneğin Arar, bu sözler temelinde, Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı sırasında halkçılığı cumhuriyetle aynı anlamda ve cumhuriyet kurma niyetini gizlemek amacıyla kullandığını belirtmektedir.[27]

Büyük Millet Meclisi açıldıktan hemen sonra, bir hükümet oluşturulmasını isteyen Mustafa Kemal, 24.4.1920 tarihli önergesinde 1920'lerdeki halkçılık anlayışını açıklayıcı bazı ipuçları vermektedir. Sözü edilen önergenin başında klasik parlamenter sistemin hükümet oluşturulmasında dikkate alınabilecek esaslardan biri olduğunu belirttikten sonra şöyle devam etmektedir:

"Biz ittifakı cümhura her kuvvetten ziyade selâhiyet bahşeden İslâmiyet esasatını nazarı dikkate alarak Meclis-i Âlinizi, kâffei umuru millete doğrudan doğruya vazıülyed tanımak taraftarıyız. (...) Binaenaleyh Meclis-i Âliniz, haiz olduğu selâhiyeti fevkâladeye binaen karşısına çıkacak bir kuvvei icraiyeyi yalnız mürakabe etmek ve mesaili hayatiyei millet üzerinde böyle bir heyetle mücadeleye mecbur kalmak gibi vaziyeti hazıranın mütehammil olamayacağı mahdud bir vazifei teşriiye ile değil idarei umumiyei milleti fiilen deruhde ve selâmeti memleket ve hilâfeti bizzat temin ve müdafaa vazife ve selâhiyetile teşekkül etmiştir ve artık Meclis-i Âlinizin fevkinde bir kuvvet mevcud değildir."[28]

Mustafa Kemal'in bu önergesi Büyük Millet Meclisi tarafından kabul edilmiş, ancak bu önergeye dayanılarak Hukuku Esasiye Encümeni'nin hazırladığı sekiz maddelik "Büyük Millet Meclisi"nin şekil ve mahiyetine dair mevaddı kanuniye" başlıklı tasarı 22.8.1920 günkü oturumda bütünüyle reddedilmiştir.[29]

27 İ. Arar, *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi*, (İstanbul: Baha M., 1963), s.11-12.

28 Arar, *a.g.y.*, s.29-32'de aktarılıyor.

29 *A.g.e.*, s.9-10.

Bu tarihten sonraki ilk halkçılık tartışması, Mustafa Kemal'in 13.9.1920 tarihinde Meclis'e sunduğu "Halkçılık Programı" üzerinde gelişmiştir. Sözü edilen programın bir hükümet programı mı, yoksa bir kanun tasarısı mı olduğu konusundaki tartışmalar sonunda, "Teşkilâtı esasiye kanunu lâyihası" olarak görüşülmesi kabul edilmiş ve konu Encümeni Mahsus'a havale edilmiştir.[30]

"Maksat ve meslek", "Mevdaddı esasiye" ve "idare" başlıklı üç kısımdan oluşan "halkçılık programı"nda önemli görünen başlıca noktalar şöyle özetlenebilir:[31]

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin amacı bağımsızlığı sağlamak, hilâfet ve saltanatı kurtarmak ve halkı "emperyalizm ve kapitalizmin tahakküm ve zulmünden tahlis ederek idare ve hâkimiyetinin hakiki sahibi kılmak"tır.

- İkinci amaç, halkın refahını sağlamak ve bütün toplumsal işlerde "asrın icabına ve halkın hakikî ihtiyacına göre muktazi teceddüdat ve tesisatı vücuda getirmek"tir.

- Programın 5. maddesinde Padişah ve Halife'nin, kurtuluştan sonra, "kavanini esasiye dairesinde" yerini alacağı belirtilmekte; 6. maddede "hâkimiyet bilâkaydü-şart milletindir. Usulü idare, halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müsteniddir" denilmektedir. Bu esaslar çerçevesinde yasama ve yürütme yetkilerinin de Büyük Millet Meclisi'nde toplandığı kabul edilmektedir (madde 7).

Encümeni Mahsus'un "Teşkilâtı esasiye kanunu lâyihası" adı altında bu programı görüştükten sonra yaptığı en önemli değişiklik, 4. maddede meslekî temsil esasına yer vermesi olmuştur.[32] Halkın kendi mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi

30 *TBMM Zabıt Ceridesi* Cilt: 4, Devre: 1, İçtima Senesi: 1, 18.9.1336 (1920), s.179-186 (Bundan böyle kısaca *Zabıt Ceridesi* diye anılacaktır.)

31 *A.g.e.*, s.179-180.

32 "Encümeni Mahsus Mazbatası Esbabı Mucibe" *Zabıt Ceridesi*, D. 1, İ. 1, 18.11.1336 (1920) C. 4, s.368-369.

esasının en yetkin yolunun meslekî temsil olduğunu benimseyen Encümeni Mahsus'un "Mazbata Muharriri" Soysallıoğlu İsmail Suphi Bey, Kurtuluş Savaşı sırasındaki halkçılık anlayışının içeriği hakkında fikir verebilecek uzun bir konuşma yapmış ve meslekî temsil esasının kabul edilmesinin gerekçesini açıklamıştır. Memleketin o anki perişan ve zavallı durumundan aydınlar kadar memurların da sorumlu olduğunu ifade eden İsmail Suphi Bey'e göre,

"Memurin sınıfı bu memlekette kendilerinin âdeta idareye mintarafillâ müekkel olduklarına kani idiler ve köylünün üzerinde kendilerinin bir hakkı âmiriyet sahibi olduklarını, bu olmazsa memleketin idare edilemeyeceğini her zaman söylemişlerdi. Binaenaleyh efendiler, sınıfı münevver azlığıyle, memleketi anlamaması ile ne kadar kabahatlı ise, memurin sınıfı -kendilerini bu memlekette teşhire kadar gitmiyelim- bu memleketin sırtından geçinmek suretiyle, âmiri müekkel suretiyle hareket ederek çok hata etmişlerdir."[33]

Bu durumda yapılması gereken, İsmail Suphi Bey'e göre, halkın kendisini memleket işleriyle bizzat ve bilfiil uğraşabilir hale getirmektedir. Bu doğrultuda hareket eden Encümen,

"(...) memurin şekli idarei hazırasına resmen ilânı harp etmiş, vilâyetlerde dahi memurin teselsülünü ve memurin şebekesini kırmağa ahdetmiştir. Binaenaleyh, Encümen vilâyetlerde memurinin mahallerince halk tarafından intihap edilmesini ve bu suretle halkın doğrudan doğruya kendi işini kendi görmesi esasını kabul etmiştir. Eğer encümenin kabul ettiği mevaddı kabul ederseniz bademe vilâyetlerde hâkim, âmir, cebbar bir nahiye müdürü, cebbar bir mutasarrıf, cebbar bir vali bulamıyacaksınız. Bundan sonra vilâyet memurları, o vilâyet halkının mahsulü intihabı olan, o vilâyet halkiyle hüsnü suretle geçinmeğe mecbur olan adamlardır. Binaenaleyh, halk kendisi intihap edecek, se-

33 *A.g.e.*, s.364.

merisini yine kendisi iktitaf edecektir. Semerisini iktitaf edecek sözüne bilhassa nazarı dikkatinizi celbederim. Eğer iyi ekmişse iyi biçecektir Iyi intihap etmişse işlerini iyi memur görecektir. Eğer halk iyi intihap edememişse, bazılarımızın zannettiğimiz gibi, halkımızda henüz bu seviye hâsıl olmamışsa, halkımız bunu tecrübe sahasında öğrenecektir. Bunun başka çaresi yoktur. Ne vakit başlamış olsak geç başlamış olacağız. Hemen başlamalıyız, vakti gelmiştir. Halk kendisi intihap usulünü ve fevaidini, mazarratını bilfiil tecrübe eder ve ameli tecrübe her dersin fevkinde bir kıymeti haizdir."[34]

Soysallıoğlu İsmail Suphi Bey'in bu sözlerinde içerilen ve bir tür doğrudan demokrasi esasını ifade eder görünen meslekî temsil savunusu, halkçılık ilkesinin ilk Büyük Millet Meclisi'ndeki tartışmalar sırasında sınıfsal bir temelde ele alınması sonucunu da ortaya çıkarmıştır. Bu doğrultuda, parlamentarizmin gerçek halk egemenliğini sağlayacak yollardan yalnızca biri olduğunu ve "bir milleti doğrudan doğruya iş başına getirecek yollardan" olmadığını belirten Mahmut Esat (Bozkurt) Bey, meslekî temsil esası lehinde yaptığı konuşmasında şöyle demektedir:

"Efendiler; memleket demek, o memleketin iktisadıyatı demektir. Hiçbir zaman o memleketin yalan yanlış politikacıları demek değildir. Fakat o memleketi, sapaniyle, elinde o mübaret çekiciyle çalışan demircisi, çiftçisi temsil eder ve memleket onlardan terekküp eder. Memleket manası onlarda mündemiçtir ve o tabaka reiskâra gelmedikçe, bu memleketin mukadderatını doğrudan doğruya eline almadıkça, memleketin felâha doğru yürümesinin imkânı yoktur, bütün Kanunu esasilere ve bütün şekli meşrutiyete rağmen halâsa doğru yürümesi imkânı yoktur. Zavallı halk Kanunu esasilere rağmen esirdir, yine inlemektedir; yine aç ve sefildir."[35]

34 *A.g.e.*, s.367

35 *A.g.e.*, s.389.

Halkçılık, bu ifadeler çerçevesinde, doğrudan demokrasiye benzer bir içerik kazanırken, halk kavramı da daha çok emeğiyle geçinenleri kapsayan sınıfsal bir kategori olmaktadır.[36] Nitekim meslekî temsil esası benimsendiğinde bazı toplumsal grupların Meclis'e giremeyecekleri yolundaki kuşkular karşısında, yine Mahmut Esat (Bozkurt) şunları söylemiştir:

"Binaenaleyh münevver tabaka Meclise girebilecek mi? tehlikelerden biri budur.

İkincisi hıristiyanlar da girmez mi? Efendiler münevver tabaka, meslekî temsili kabul etmekle Meclisten tardedilmiş olmayacaktır. Avukatlık da bir meslektir ve takdir buyurursunuz ki, bu memleketin ilim ve irfanını temsil eden en mühim tabaka avukatlardır ve bir takım hoca efendiler kabul edilecektir. Çünkü o da bir meslektir Olsa, olsa, tanzimattan beri bu memleketin belli başlı (burjuva) tabakasını teşkil eden ve bu memleketin sırtından geçinmeği kabul eden memur tabakası girmiyecektir."[37]

Mustafa Kemal, meslekî temsil ilkesinin savunulması sırasında ortaya konulan bu "radikal demokrasi" düşünceleri karşısında hep olumsuz bir tavır almış ve esasen kendi programında yer vermediği bu ilkenin benimsenmemesini istemiştir. Soysallıoğlu İsmail Suphi Bey ile Mahmut Esat (Bozkurt) Bey'in konuşmalarından örneklemeye çalıştığımız halkçılık, Mustafa Kemal tarafından bütün ögeleriyle benimsenmemiş olsa da, onun düşüncelerinde, intelligentsia ile halk arasındaki kopukluğun farkına varılması ve bu ezeli soruna bir çözüm bulunmasının gerektiği kaygılarının ifade edilmesi biçiminde yansımıştır.

36 Meslekî Temsil esasının görüşülmesi sırasında, Lâzistan mebusu Dr. Abidin Bey'in "milletin fukarayı kâsibesine (çalışan yoksullarına) bu hakkı vermeliyiz, yani temsili meslekiye tamamen vermeliyiz" demesi üzerine İsmail Şuphi Bey "emekçi, emekçi" diyerek "fukarayı kâsibe" terimine müdahalede bulunmuştur. *Zabıt Ceridesi*, Cilt: 5, D: 1, İ: 1, 20.11.1336 (1920), s.410.

37 *Zabıt Ceridesi*, Cilt: 4, D: 1, İ: 1, s.390.

Konya Türk Ocağı'ndaki bir "çay ziyafeti"nde Mustafa Kemal şöyle konuşuyor:

"İnhitatımızın bu ana sebebini şu nokta teşkil ediyor: İslâm âlemi iki sınıf ayrı heyetlerden mürekkeptir. Biri ekseriyeti teşkil eden avam, diğeri ekalliyeti teşkil eden münevveran. Bozuk zihniyetli milletlerde ekseriyeti azime başka hedefe, münevver denen sınıf başka zihniyete maliktir. Bu iki sınıf arasında zıddiyeti tamme, muhalefeti tamme vardır. Münevveran kitlei asliyeyi kendi hedefine sevketmek ister; kitlei halk ve avam ise bu sınıfı münevvere tâbî olmak istemez. O da başka bir istikamet tayinine çalışır.

Sınıfı münevver telkinle, irşadla kitlei ekseriyeti kendi maksadına göre iknaa muvaffak olamayınca, başka vasıtalara tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar; halkı istibdatta bulundurmağa kalkar. Artık burada asıl tahlili noktaya geldik. Halkı ne birinci usûl ile ne de tahaküm ve istibdat ile kendi hedefimize sürüklemeğe muvaffak olamadığımızı görüyoruz; neden?

Arkadaşlar,

Bunda muvaffak olmak için münevver sınıfla halkın zihniyet ve hedefi arasında tabiî bir intibak olması lâzımdır. Yani sınıfı münevverin halka telkin edeceği mefküreler, halkın ruh ve vicdanından alınmış olmalı. Halbuki bizde böyle mi olmuştur. O münevverlerin telkinleri milletimizin umku ruhundan alınmış mefküreler midir?

Şüphesiz hayır, münevverlerimiz içinde çok iyi düşünenler vardır. Fakat umumiyet itibariyle şu hatamız da vardır ki, tetkikat ve tetebbuatımıza zemin olarak alelekser kendi memleketimizi, kendi tarihimizi, kendi ananelerimizi, kendi hususiyetlerimizi ve ihtiyaçlarımızı almalıyız."[38]

38 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt: II (1906-1938), Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yay.: 1, 1952, s.140-141, (bundan böyle kısaca *Söylev ve Demeçler* diye anılacaktır.)

20.3.1923 tarihli bu konuşmasından sonra, Mustafa Kemal'in çeşitli vesilelerle cumhuriyet ile halkçılık arasındaki bağlantıları yukarıdaki zemin üzerinde kurmak istediğini görmekteyiz. Örneğin 31.10.1924 tarihinde Cumhuriyet'in yıldönümü münasebetiyle Vakit muhabirine verdiği demeçte, "Türk milletinin tabiat ve şiarına en mutabık olan idare, Cumhuriyet idaresidir. (...) Türk milleti hakimiyetini en şümullü surette tecelli ettiren yeni idareye kavuşuncaya kadar daima mevcut müessesat-ı siyasiyeye yabancı kalmıştır" derken, hem ulusal egemenlik "mefküresi"nin halkın "umku ruhundan" (ruh derinliğinden) alındığını, hem de Cumhuriyet'te intelligentsia ile halk arasındaki kopukluğun aşıldığını ifade etmektedir.[39]

2. *Tek-Parti Döneminde Halkçılık*

Kemalizm'in henüz oluşmadığı bir dönemde Mustafa Kemal'in halkçılığın siyasal boyutu üzerindeki bu açıklamaları, 1930'larda önemli bir değişme gösterecek ve tek parti rejiminin kurulmasıyla birlikte oluşturulacak olan halkçılık anlayışı yukarıdakinden daha farklı bir içerik kazanacaktır.

Tek parti dönemi halkçılığının siyasal boyutu yine cumhuriyetçilik ilkesinde ve ulusal egemenlik kavramıyla ifade edilmiş, ancak önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve sonra da Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimleri, ulusal egemenliğin çok partili bir siyasal rejim içinde kullanılmasının bazı sakıncaları olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu sakıncalar, 1922'de Saltanat'ın kaldırılmasıyla başlayıp gelişen inkılâpların tehlikeye düşmesinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla tek parti döneminin halkçılığı, çoğulcu bir siyasal rejime izin vermeyecek bir tarzda formüle edilmiştir. Tek parti döneminin

39 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt: III (1918-1937), Ankara: TİTE Yay.: 1, 1962, s.75-75.

halkçılığı, en açık bir biçimde Mustafa Kemal'in siyasal partiler üzerine söylediklerinde, Recep Peker'in İnkılâp Dersleri'nde ve Büyük Kongre konuşmalarında ve Cumhuriyet Halk Fırkası'nın 1931 tarihindeki Üçüncü Büyük Kongresi'nde fırka teşkilâtı üzerinde üyelerin söylediklerinde görülebilmektedir.

Mustafa Kemal, 7.2.1923 tarihindeki Balıkesir konuşmasında siyasî partiler sorunu karşısında olumsuz bir tutum içindedir:

"Bu milletin siyasî fırkalardan çok cam yanmıştır. Şunu arzedeyim ki, memaliki sairede fırkalar behemahal iktisadî maksatlar üzerine teessüs etmiş ve etmektedir. Çünkü o memleketlerde muhtelif sınıflar vardır. Bir sınıfın menfaatini muhafaza için teşekkül eden siyasî fırkaya mukabil diğer bir sınıfın menfaatini muhafaza maksadıyla bir fırka teşekkül eder. Bu pek tabîdir. Güya bizim memleketimizde de ayrı ayrı sunuf varmış gibi tesessüs eden siyasî fırkalar yüzünden şahit olduğumuz neticeler malûmdur. Halbuki Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun içinde bir kısım değil, bütün millet dahildir."[40]

Halk Fırkası kurma kararını açıkladıktan sonra ortaya koyduğu bu görüşleri karşısında Mustafa Kemal'in tek partili bir Cumhuriyet kurma isteğinin çok önceden belirlenmiş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Buna karşılık, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın ortaya çıkmasından sonra, Times'ın İstanbul muhabirinin yazılı sorularına verdiği cevapta ise "Hâkimiyet-i Millîye esasına müstenit ve bilhassa Cumhuriyet-i idareye malik bulunan memleketlerde siyasî fırkaların mevcudiyeti tabiîdir. Türkiye Cumhuriyeti'nde de, yekdiğerini mürakip fırkalar tekevvün edeceğine şüphe yoktur" demektedir.[41] Her iki konuşma arasında acaba bir

40 *Söylev ve Demeçler II*, s.96-97.

41 11. XII. 1924 tarihli demeç, *Söylev ve Demeçler III*, s.77.

çelişki mi vardır? Bir diğer deyişle, siyasal partiler sınıf esası üzerine kurulduğuna ve Türk toplumunda da sınıflar bulunmadığına göre, birden çok partinin varolması nasıl "tabiî" olabilmektedir?

Terakkiperver Fırka ile ilgili sözlerin bağlamı dikkate alınarak, bunun bir çelişki olmadığı söylenebilir. 1924'te Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmuş ve Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın genel başkanlığında iktidardadır. Böyle bir durumda Gazi'nin Terakkiperver Fırka'ya açıkça karşı çıkmak istemediği ve bu fırkanın varlığını "murakabe" göreviyle sınırlandırmak istediği söylenebilir.[42]

Siyasal iktidarın bir başka parti eline geçmesi ihtimalinin arttığı durumlarda muhalif partilerin akıbetleri,[43] bu görüşü destekler niteliktedir. Nitekim tek parti döneminin halkçılık anlayışı, siyasal düzeyde ortaya konulurken söylenilenler, "halkın kendi mukadderatını bizzat ve bilfiil elinde bulundurması" düşüncesinin 1930'larda nasıl değiştiğini göstermektedir. Örneğin 1931 yılındaki Büyük Kongre'de, Cumhuriyet Halk Fırkası Nizamnamesi görüşülürken, Kütahya delegesi Alâeddin Bey'in Fırka üyeliği konusundaki şu sözleri bu bakımdan ilgi çekicidir:

"Evvelâ nizamnamemizin yedinci maddesile siyasî haklara malik her Türk, Fırkamızın azası olabilir. Vakıâ inkılâpçı ol-

42 Türk toplumunun demokratikleşmesi sürecinde iktidar-muhalefet ilişkilerinin, daha çok iktidarlar tarafından bir "denetim" ilişkisi olarak algılanmasının Türk siyasal yaşamında bir genel özellik olup olmadığına ileride değinilecektir.

43 İlk Büyük Millet Meclisi'ndeki birinci-ikinci grup mücadelesinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan Terakkiperver Cumhuriyeti Fırkası'nın 1925'te Takrir-i Sükûn Kanunu ve İstiklâl Mahkemeleri aracılığıyla kapatılıp eski ittihatçıların susturulmalarından sonra 1930'da bizzat M. Kemal Paşa'nın -iktidardaki CHF'ni denetleme işlevini yerine getirmesi amacıyla- onayak olduğu Serbest Cumhuriyet Fırkası olayının iktidarın yeterince sağlam olmadığını göstermesi üzerine sona erdirilmesi konularında bkz. Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, (Ankara: Yurt Yay., 1981), s.99-183 ve 245-273; Çetin Yetkin, *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, İstanbul: Karacan Yay., 1982; Walter F. Welker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, The Free Party and Its Aftermath*. Leiden: E. J. Brill, 1973.

mayan ve nihayet bütün emeli mevkii iktidara gelmekten ibaret olan fırkalarda bu usul çok güzeldir. Fakat Fırkamız her şeyden evvel inkılâpçı ve inkılâbın doğurduğu ideolojiyi, meşkûreyi memlekette tatbik etmeğe azmetmiş bir fırkadır. Bu ideolojiyi memlekette tatbik etmek gibi mühim bir vazifeyi deruhte etmiştir. Yolunda yürürken Fırkamızda ufak bir zâfın zannederim tarih karşısında mesuliyeti çok ağırdır. (...) Şimdi müzakere edeceğimiz nizamnamede takip edilen ruh, espri aşağıdan yukarı gelen bir teşkilâttır. Şüphe yok ki demin arzettiğim gibi çok güzel bir idealdir. Ancak çok tehlikeli olabilir. (...) Arkadaşlar; milletleri yükselten inkılâplar Fransa'da olduğu gibi yalnız aşağıdan yukarı yagelen inkılâplar olamaz. Öyle inkılâplar vardır ki bazan da yukarıdan aşağıya olur."[44]

1930'daki Serbest Cumhuriyet Fırkası olayının, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yaptıklarının halk tarafından benimsenmediğini göstermesi ve halkla siyasal iktidar arasındaki uzaklığın giderilememiş olduğunun ortaya çıkması üzerinde, CHF'nin kendisini yenilemesi ihtiyacının nasıl karşılanacağı sorusuna bir cevap olarak söylenilen bu sözler, tek parti dönemindeki halkçılık anlayışını temsil eder niteliktedir. Nitekim "Türk inkılâbı"nın niteliği üzerine Fırka Genel Sekreteri Recep (Peker)'in değerlendirmeleri de bu doğrultudadır. Recep (Peker)'e göre, "Türk inkılâbı halktan gelerek otoritelere karşı yapılmıştır. Fakat inkılâp iktidar mevkiini alınca otoriteden halka doğru devam etmiştir. Bu devam esnasında halkın hakikatlere uzak kalmış tabakalarından mukavemetler ve zorluklar görülmüştür."[45]

Bu açıklamalardan da görüleceği üzere, tek parti döneminin halkçılık anlayışı, halkın siyasal hayata ve yönetime katılması açısından olumsuz özellikler göstermektedir. Halkçılık ve

44 *CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları, 10-18 Mayıs 1931*, İstanbul: Devlet M., 1931, s.229-230.

45 Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, İstanbul: İletişim Yay., 1984 (ilk baskı: 1935), s.20.

Cumhuriyetçilik ilkeleri arasındaki ilişkinin tek parti döneminde aldığı biçim, bu açıdan şöyle ifade edilebilir:

- Cumhuriyet, ulusal egemenlik düşüncesinin en mükemmel olarak gerçekleştirildiği bir rejim olarak kabul edilmektedir.

- Cumhuriyetçilik ilkesinin ikinci ögesi olan rejimi her türlü tehlikeye karşı korumak düşüncesi, halkın siyasal tercihlerinin serbestçe belirlenebileceği bir çok partili siyasal yaşama izin vermemenin gerekçesi olarak görülmektedir. Bir diğer deyişle, bir yandan ulusal egemenlik düşüncesi savunulurken, diğer yandan ulusun egemen olduğu bir siyasal rejime karşı yıkıcı tehlikelerin yine ulus içinden gelebileceği düşünülmektedir.

Bu durumda, tek parti halkçılığının cumhuriyetçilik ilkesiyle bir çelişki içinde bulunduğunu söylemek mümkün müdür? 1930'larda formüle edilen "halk için halka rağmen" düşüncesinin cumhuriyetçilikle çelişmesi, halkçılık ilkesi "millî irade" ve 'millî hâkimiyet' gibi Rousseaucu kavramlarla" tanımlanarak aşılmak istenmiştir.[46] Sonuçta, tek parti dönemindeki halkçılık anlayışının siyasal içerik açısından 1920'lere oranla zayıfladığını, buna karşılık halkçılığın kültürel ve iktisadî boyutlarına daha çok ağırlık verildiğini söylemek mümkündür.

B. Halkçılık ve Milliyetçilik

Kemalist halkçılık anlayışıyla milliyetçilik ilkesi arasındaki ilişki, halkçılığın kültürel boyutu üzerine dikkatleri çekmektedir. Altı ok içinde yeralan milliyetçilik ilkesinin de, halkçılık gibi, iki ögesi vardır: bunlardan ilki dış ilişkilere, ikincisiyse içeriye dönüktür.

Kemalist milliyetçilik anlayışının dış ilişkilerle ilgili olan

46 Tunçay, *Tek-Parti*, s.209.

ögesi, Türk milletinin çağdaş milletler topluluğunun eşit haklara sahip bir üyesi olduğunu, çağdaş uluslarla uyum içinde ilerleme yolunda yürüdüğünü belirtmektedir. Bu anlamda, çağdaş milletler topluluğunun eşit haklara sahip bir üyesi olmak ifadesi, Türk milletinin hükümranlık haklarına (bağımsızlığına) saygı gösterilmesi talebini içermektedir. "Yurtta sulh, cihanda sulh" düsturu, böyle bir çerçevede, Kemalist milliyetçilik anlayışının dış ilişkilerle ilgili ögesini açıklıkla ortaya koymaktadır. Kısacası, Kemalist milliyetçilik ilkesi "**irredentist**" olmayan bir anlam taşımaktadır.[47]

Kemalist milliyetçilik anlayışının içe dönük ögesi ise, şu noktalar etrafında gözden geçirilmelidir:

1. **Millet Anlayışı**: Bu noktada, Kemalizm'in millet kavramına kazandırmak istediği yeni içeriği kavramak gerekmektedir:

Bilindiği gibi millet kavramı, Osmanlı siyasal ve toplumsal düşüncesinde dinsel nitelikte bir kavramdır; hemen tümüyle dinsel nitelikte olan bir semboller sistemini, aidiyeti simgeler. Bu niteliğiyle millet, bir yandan devletin uyruklarını tanımlama aracı olarak kullanılırken, diğer yandan da devlet içinde yaşayan insanların kendi kimliklerini ifade ediş biçimi olmaktadır. Millet kavramının bu dinsel niteliği, bu kavramın dinsel olmayan farklılaşmaları giderici, birleştirici bir özellik ve işlev kazanmasında da ortaya çıkmaktadır. İslâm dininin etnik farklılıkları giderici bu işlevinden, Cumhuriyet öncesinde -ve Cumhuriyet'e giden yolda- yararlanıldığı da bilinmektedir. Örneğin, ilk Büyük Millet Meclisi'nde hükümet teşkilâtı konusundaki görüşmelerde Mustafa Kemal Paşa şunları söylemektedir:

"Efendiler, meselenin (hükümet teşkilindeki esasın Türklük ya da müslümanlık olup olmayacağı -L. K.) bir daha tekerrür

47 Karş. Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: a Study of Turkish Irredentism*, (Hamden, Conn: Archon Books, 1981).

etmemesi ricasile bir iki nokta arzetmek isterim: Burada maksud olan ve Meclisi âlinizi teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, yalnız Çerkes değildir, yalnız Kürd değildir, yalnız Lâz değildir. Fakat hepsinden mürekkeb anasırı İslâmiyedir, samimî bir mecmuadır. Binaenaleyh bu heyeti âliyenin temsil ettiği, hukukunu, hayatını, şeref ve şanını kurtarmak için azmettiğimiz emeller, yalnız bir unsuru İslâma münhasır değildir. Anasırı İslâmiyeden mürekkeb bir kitleye aiddir. Bunun böyle olduğunu hepimiz biliriz. Hep kabul ettiğimiz esaslardan birisi ve belki birincisi olan, hudud meselesi tayin ve tesbit edilirken, hududu millîmiz İskenderunun cenubundan geçer, şarka doğru uzanarak Musulu, Süleymaniyeyi, Kerkükü ihtiva eder. İşte hududu millîmiz budur dedik! Halbuki Kerkük şimalinde Türk olduğu gibi Kürd de vardır. Biz onları tefrik etmedik. Binaenaleyh muhafaza ve müdafaasile iştigâl ettiğimiz millet bittabî bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasırı İslâmiyeden mürekkebtir."[48]

Kurtuluş Savaşı içinde dinsel özelliklerle tanımlanan millet kavramı, 1930'larda oluşan Kemalist ideoloji içine laiklik ilkesinin bir sonucu olarak, dinsel özelliklerinden arındırılmış bir biçimde girmiştir. 1931 Programı'nda "Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar" denilmiş, ancak bu "hususî seciyeler"den neyin kastedildiği açıkça belirtilmemişti. Bu eksiklik 1935 Programı'nda giderilmiş ve bu hususî seciyelerin 2. maddede izah edildiği belirtilmiştir. Buna göre, "ulus; dil, kültür ve ülkü birliği ile birbirine bağlı yurddaşlardan meydana gelen siyasal ve sosyal bir bütündür."[49] Bir diğer deyişle, "terakki" olarak kavranan toplumsal değişme süreci içinde Türk ulusunu oluşturan dil, kültür ve ülkü birliğinin ko-

48 *Zabıt Ceridesi*, D. 1, İ: 1, Cilt: I, 1.5.1336, s.165.

49 Aynı madde; dili öztürkçeleştirilmemiş olarak 1931 Programı'nda da vardır. Ancak milliyetçiliğinin tanımlanışında bu maddeye atıfta bulunulması 1935 Programı'nda yeralmıştır.

runması hedeflenmiştir. Burada dikkati çeken nokta, dil, kültür ve ülkü birliği terimleriyle tanımlanan millet (ulus) kavramında, özellikle kültür terimi içinde düşünülebilecek olan din ögesinin -parti programlarında değil, fakat başka vesilelerle yapılan açıklamalarda- açıkça dışlanmış olmasıdır. Örneğin **Medenî Bilgiler**'de, **M.** Kemal Atatürk'ün verdiği "millet" tanımının içeriği şöyledir:

"Türk milletinin teessüsünde müessir olduğu görülen tabiî ve tarihî vâkıalar şunlardır:

a) Siyasî varlıkta birlik.

b) Dil birliği.

c) Irk ve menşe birliği.

d) Tarihî karabet.

e) Ahlâkî karabet."[50]

Bu tanım içinde özellikle ahlâk kavramı ile birlikte düşünülebilecek olan din konusunda da, **M.** Kemal Atatürk, yine **Medenî Bilgiler**'de, ahlâk ile dini birbirinden ayırmak ve millet tanımından din ögesini dışlamak eğilimindedir:

"Ahlâk dediğim zaman, ahlâk kitaplarında yazılı olan nasihatleri murat etmiyorum; zira ahlâklılıktır diye yaptığımız işler ve yapmaktan sakındığımız işler; kitaplarda yazılı olan veya birtakım ahlâk hocalarının tavsiye ettikleri şeylerden daha evveldir ve o sözlerden, o nasihatlerden ayrı olarak, onlara asla kulak vermiyerek insanlar tarafından yapılmaktadır. (...) Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyliyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosundabunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslâm dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilâkis, Türk milletinin millî bağlarını gevşetti; millî hislerini,

50 A. Afetinan, ***Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları***, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1969, s.22.

millî heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabiî idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi."[51]

Açıkça görülüyor ki, Kemalizm'in milliyetçilik ilkesine yansıyan millet kavramı dinsel içeriğinden ayrılmış bir kavramdır. Millet kavramını dinsel olmayan ögelerle tanımlamanın ötesinde, Kemalist ideolojinin milliyetçiliği, İslâm dininden ayrı bir değerler sistemi olarak ortaya koyma amacında olduğu görülmektedir. Daha doğru bir deyişle, Kemalizm, Türk toplumunda yaşayan insanların kendi kimliklerini tanımlayış biçimlerini değiştirmek amacıyla, onlara yeni bir alternatif kimlik sunmak istemektedir. Bu özelliği ile de, Kemalist milliyetçilik ilkesinin, "Türk halkının kendine özgü niteliklerinin korunması" olarak ifade edilen halkçılığın kültürel boyutuyla çelişkili olduğu yargısına varmak gerekmektedir. Aslında bir soyutlamayı ifade eden "Türk içtimaî heyetinin hususî seciyeleri"nden Kemalizm'in anladığı ile halkın -yerleşik dinsel ideoloji etkisinde- anladığı örtüşmekten çok, çatışmaktadır.[52]

2. **Milliyetçilik ve İlerleme**: Cumhuriyet Halk Partisi Programları'nda yer verilmiş olan "terakki ve inkişaf yolunda (...) bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümek" ifadesi, Kemalizm'in Türk toplumu hakkındaki gelecek tasarımını dile getirmektedir. Jön Türk düşünce geleneğinde ilerleme (terakki), pozitivist bir dünya görüşü içine yerleştirilmiş bir düşüncedir ve ilerilikle geriliğin ayırıcı ölçütleri Batı uygarlığı standardına göre belirlenmiştir. Kemalizm, milliyetçilik ilkesini tanımlarken Batı uygarlığı standardını daha mutlak bir biçime sokmakta ve bu bakımdan özellikle II. Meşrutiyet'in birçok reformcu düşüncesinin ortak

51 *A.g.e*, s.20-21.

52 Bkz. Binnaz Sayarı, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi" *AÜSBFD* Cilt: XXXIII, Sayı: 1-2 (Mart-Haziran 1978), s.176.

özelliği olan Batı tekniği ile kültür arasında uzlaşma yolları arayışını bir kenara bırakmaktadır. Pozitivist dünya görüşü doğrultusunda ilerlemenin "düzen"le bağımlı olarak kavranması Jön Türk düşüncesinin "ittihad"la (Osmanlı Devleti içinde yaşayan farklı unsurların birlikteliği ile) ifade ettiği düzen anlayışını "millet" kavramıyla dile getirmektedir. Bir diğer deyişle, Kemalist milliyetçilik ilkesi, "düzen içinde ilerleme" formülünün benimsendiğini, düzenin "millî bütünlük" fikriyle temellendirildiğini, bu [millî) bütünlüğün "muasır medeniyet seviyesi"ne ulaştırılmaya çalışıldığını ifade etmektedir.[53]

3. Millî Devlet: Kemalist milliyetçilik ilkesinin bir diğer önemli ögesi de, çok milletli bir devletten yeniden tanımlanmış tek bir milletin egemen olduğu yeni bir siyasal yapıya geçişi ifade etmektedir. Bu bağlamda Kemalist milliyetçiliğin, siyasal düzeyde, üç boyut etrafında değerlendirildiği görülmektedir. Bunlardan ilki devletin (siyasal iktidarın) meşruluk temelleriyle; ikincisi siyasal eşitlik ve halkın yönetime katılmasıyla; üçüncüsü de siyasal bağımsızlık fikriyle ilgilidir.

M. Kemal Atatürk'e göre, "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına **Türk milleti** denir" ve "Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur **bir devlettir**."[54] Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi, Kemalist ideolojide devlet

53 Bu açıdan M. Kemal Atatürk'ün şu sözleri kayda değer: "Biz, bu milleti bugünkü şeklinden daha yüksek derecelere çıkarmakla yükümlü adamlarız." (*Türk Ziraat Tarihine Bir Bakış*, Birinci Köy ve Ziraat Kalkınma Kongresi Yay., İstanbul, 1938, s.258-259'dan aktaran Ulkan Kocatürk (haz.), *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, (Ankara: Turhan K., 1984, 3. basım, s.255; a.b.ç.). "İlerlemeyi, yükselmeyi ve asrın icabını seven ve isteyen güzide bir halkımız vardır. Türk'e müsbet ve iyi bir şey veriniz, bunu reddetmesi ihtimali yoktur. (...) Halkın karanlığı aşmak ve refaha ve iyiliğe varmak arzusu el ile tutulacak kadar barizdir. *Cumhuriyetin eli bu arzuyu tutmuştur.* (...)" (*A.g.e.* s.68-Reşit Metel, *Atatürk ve Donanma*, İstanbul, 1966, *"Memleketimizi asrileştirmek istiyoruz. Bütün mesaimiz Türkiye'de asrî, binaenaleyh garbî bir hükümet vücude getirmektir.* Medeniyete girmek arzu edip de, garba teveccüh etmemiş *millet* hangisidir?" (*Söylev ve Demeçler, III*, s.68; a.b.ç.).

54 *Medenî Bilgiler*, s.18 ve 26.

ile millet aynı şeydir. Devlet ile millet özdeş varlıklar olarak kabul edilmekte ve bu özdeşlik de, aslında toplumdaki en üstün güç olarak egemenliğin millete ait olmasıyla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu çerçeve içinde Kemalizm'in, Osmanlı'dan farklı yeni bir meşruluk anlayışını yerleştirmek istediği açıktır. Ancak, devlet-millet özdeşliğine dayalı bir siyasal örgütlenmede, "hakimiyetin bilâ kaydüşart millete ait olması" biçiminde ifade edilen bu meşruluk anlayışının somut görünümünün ne olduğu sorusunu cevaplandırılmalıdır.

Bilindiği gibi, siyasal iktidarın meşruluğunu toplumda gören fikirler, genellikle bu meşruluğu toplumsal sözleşme kuramıyla açıklamak istemektedirler. Toplumsal sözleşme kuramları ise, genel olarak, ikiye ayrılabilir: Bir yanda toplumu "atomistic" bir görüşle değerlendirenler, diğer yanda da toplumu birleşmiş, bütünleşmiş, tek bir varlık olarak kavrama eğiliminde olanlar. Birinci grup toplumsal sözleşme kuramlarında devlet, "toplumun" değil, tek tek bireylerin haklarını güvence altına alan bir üstün güç olarak görülmektedir. Burada bireyler, böyle bir güvence için ya tüm haklarını devlete devretmektedirler (Hobbes) ya da devlete yalnızca bireysel haklarını koruma ve kollama yetkisini vermekte ve diğer temel haklarını devletin faaliyet alanının sınırlarını belirleyecek bir biçimde kendilerinde tutmaktadırlar (Locke). İkinci grup sözleşme kuramlarında ise toplumun kendisini oluşturan bireylerden ayrı ve üstün bir "genel iradesi"nin olduğu, bu iradenin ona ters düşen bireyleri de kapsadığı ve devletin bu genel iradenin somutlaştığı örgütlenme olarak toplumu yönettiği kabul edilmektedir (Rousseau).[55]

Kemalizm'in Türk toplumu hakkındaki değerlendirmesinin,

55 Bu konuda bkz. Ernest Barker, *The Social Contract*, (Oxford: Oxford University Press, 1962).

"farklılaşmamışlık", bütünleşmişlik terimleriyle ortaya konulmasına ve "millî irade" kavramının kullanılmasına bakarak, Kemalist millî devlet anlayışının Rousseaucu bir temele dayandığı söylenebilir. Toplum (millet) ile devlet arasındaki özdeşliğin genel (millî) irade ile kurulduğu böyle bir devlet anlayışı içinde millî iradenin belirlenmesi nasıl mümkün olabilmektedir?

Millî iradenin belirlenebilmesi açısından, Kurtuluş Savaşı sırasında da tartışılmış olduğu üzere, iki yol izlenebilir: Bunlardan ilki, "halkın bizzat ve bilfiil kendi mukadderatına sahip" kılınması fikrine uygun olarak "doğrudan demokrasi" formülünün benimsenmesi; diğeri ise millî iradenin, milletin seçtiği vekilleri aracılığıyla belirlendiği temsilî kurumların kabul edilmesidir. Kemalizm'in bu konuda ikinci yolu benimsemiş olduğu açıktır. Yine Medenî Bilgiler'de temsilî kurumlar ile halkçılığın siyasal boyutu olarak ifade edilen demokrasi arasındaki ilişki şöyle açıklanmaktadır:

"Madem ki, devlet bir iradeye, bir hâkimiyete maliktir, onu ifade ve infaz için birtakım vasıtalara muhtaçtır. Bu vasıtaları ihtiva eden devlet teşkilâtında millet meclisi ve hükûmet teşkilâtı esastır.

Asrımızda, bu esasî olan teşkilâtın istinat ettiği an'ane haline gelmiş, birtakım esasî prensipler vardır.

a) Demokrasi prensibi, halkçılık: Bu prensibe nazaran, irade ve hâkimiyet, milletin umumuna aittir ve ait olmalıdır. Demokrasi prensibi, hâkimiyeti milliye şekline inkılâp etmiştir.

b) Temsilî hükûmet prensibi: Bu prensip, millî hâkimiyetin tatbik ve icrasını tanzim eder

c) Devletin teşkilâtı esasiyesini tespit eden kanunun, diğer kanunlara tefevvuku prensibi: Bu prensip, asrî teşkilâtı esasiyede, kanuniyetin ve adlî istikrarın müvellididir.

Bu saydığımız prensipler (a, b, c) demokrasi prensibinin binası gibi görülür. Fiilhakika demokrasi prensibi, amelî kıymetini ancak bu saydığımız prensipler sayesinde iktisap eder."[56]

56 *Medenî Bilgiler*, s.27

Atatürk'ün millî devletin nitelikleri hakkındaki bu açıklamaları, statü ayrıcalıklarına karşı çıkan, yasa önünde eşitliğe dayalı bir hukuk devleti anlayışının ifadesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim, 23 Mayıs 1938 tarihinde Ankara Halkevi'nde verdiği bir konferansta Yavuz Abadan, halkçılık ve milliyetçiliğin birlikte varoluşlarının Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve hukuksal niteliğinin demokratikliğini sağladığını belirtmektedir.[57] Cumhuriyet'in siyasal rejimini liberalizmle karşıtlık içinde açıklamaya çalışan Abadan'a göre,

"Bir kerre her ikisinin istinad ettiği prensipler ayrıdır. Demokraside müsavat, liberalizmde hürriyet esastır. Birinin yurttaşlara bahşettiği hak ve hürriyet mutlaktır. Demokrasi ferde ölçülü, liberalizm ölçüsüz bir kıymet biçer. Birinde ahlâkî kıymet, sosyetede belirdiği için çokluk iradesi hâkim, diğerinde ahlâkî kıymet ferdde tecelli ettiği için onun iradesi esastır. (...)

Organizasyon itibarile de her ikisinin çıkış noktaları ve vardıkları neticeler yekdiğerinden ayrıdır Demokrasi kuvvet birliği ve üstünlüğü, liberalizm ise kuvvet ayrılığı prensibinden hareket eder. Kuvvet birliği esası, hakimiyetin icrasında milleti en yüksek mevkie çıkararak bütün selâhiyetleri onun manevî şahsiyetinde toplar. (...) İnkılâp kendi eşsiz zaferine müessir olan bu esasa sadık kalmış; bugünkü esas teşkilât kanunumuzda teşri, kaza, icra selâhiyetlerini esas itibarile millete ve onun biricik ve hakikî mümessili olan meclisde toplamıştır. (4, 5, 6)

Halbuki liberalizmin kuvvetleri ayırma prensibi, evvelâ Devlet organları arasında bir selâhiyet muvazenesi kurmak, sonra da ferdler lehine 'Devlet faaliyetini tahdid ve kontrol eden kaideler yekûnundan' ibaret bir engeli Devlet cihazı önüne çıkarmak suretile hareket ve faaliyeti güçleştirir. Böylece birbirine düşman ve zıd iki uzuvlu bir devlet teşkilâtı vücut bulmuş olur.

57 Yavuz Abadan, *Hukukçu Gözüile Milliyetçilik ve Halkçılık*, Ankara Halkevi, 23-5-1938 tarihli Konferans, Seri: 1, Kitap: 2- CHP Yay.

Türk demokrasisi böyle iki cüzü birbirine yan bakan, ferdlerin haklarile devlet faaliyetini zıd kudretler halinde karşılaştıran liberal muvazene ve kontrol konstrüksiyonunu kökünden yıkmıştır."[58]

Kemalist ideolojide, halkçılık ilkesiyle ifade edilen toplumsal sınıfların yokluğu fikri, milliyetçilik ilkesinde siyasal hukukî eşitlik fikriyle bütünlenmeye çalışılmıştır. Toplumsal farklılaşmanın yokluğu, iktisadî, toplumsal ve siyasal boyutlarıyla böylece ortaya konulduktan sonra, halkın siyasal hayata ve yönetime katılması için tüm halkı bünyesine alan tek bir siyasal örgüt (CHP) ve milletin manevî varlığının somut ifadesi olarak TBMM'nin egemenliği yeterli olmaktadır. Meclis üstünlüğüne dayalı bir tek-parti rejimi böylelikle meşrulaştırılmakta ve bu rejimin demokrasi olduğu da ifade edilmektedir.[59]

Kemalist milliyetçilik ve halkçılık ilkesinin meşruluk kazandırma görevini üstlendiği böyle bir siyasal rejim içinde halkın siyasal hayata ve yönetime katılması karşısındaki tutumu nedir? Sorunun yanıtını millet ve halk kavramları arasındaki farklılıkta görmek mümkündür. Halk kavramı, sınıfsal bir temele dayanmadığı durumlarda, belirli bir zaman ve mekân boyutu içinde fiilen yaşamakta olan bir insan kitlesini ifade eder. Buna karşılık millet, dil, tarih, kültür birliği fikri üzerine kurulmuş olan ve tüm zamanlar için geçerli (yani aynı birliğin üyeleri olmak kaydıyla, yaşamış, yaşayan ve yaşayacak herkesi kapsayan) soyut bir kavramdır.[60] Kemalist ideolojide "halkın kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahip

58 *A.g.e.*, s.9-10.

59 Türkiye Cumhuriyeti'nde tek parti yönetiminin sınırlı bir çoğulculuğa yer verdiği ve Kemalist ideolojinin hiçbir ögesinin "tek-parti sisteminin kalıcı bir haklılaştırmasını sağlamadığı" yargılarını (Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", s.95-98 ve 91) burada anımsatmak gerekmektedir.

60 Bkz. Hugh Seton-Watson, *Nations and States, An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, (Londra: Methuen, 1977), s.1-13; Margaret Conovan, *Populism*, (Londra: Junction Books), 1981, s.294-298.

olması" ilkesinin yerini soyut millet kavramının alması, bu soyut varlığın iradesinin, toplumdaki en üstün güç olarak devlette somutlaşmasını; devletin ise, fiilen TBMM'nde teşkilâtlanmış olmasını; TBMM'ndeki fiilî durum ise Meclis'in CHP elinde olmasını; CHP'nin de fiilen başta M. Kemal Atatürk olmak üzere partinin yönetici kadrolarının güdümünde olmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla, Kemalist ideoloji içinde millî devletin ana özelliği millet-devlet-parti özdeşliğiyle özetlenebilmektedir. Bu özdeşliğin anlamı, halk için neyin iyi olduğunu bilenlerin, halka rağmen bu iyiliği gerçekleştirebilecekleri bir siyasal mekanizma kurduklarıdır.[61]

Kemalist milliyetçilik anlayışının içerdiği millî devlet ögesi açısından, millî devletin demokratikliği sorunundan ayrı olarak ve belki de demokratiklikten daha da önemli olarak üzerinde durulan konu millî birlik ve bütünlüğün, huzur ve güvenin ve böylece de bağımsızlığın korunmasıdır.[62] Millî devletin bağımsızlığını ve bütünlüğünü koruma düşüncesi, bir yandan, doğal olarak, içeriden ve dışarıdan gelebilecek şiddet ve zora dayanan eylemlere yönelik olurken, diğer yandan da fikir hareketlerine yönelmiştir. Bir açıdan "Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerinin korunması" düşüncesinin bir uzantısı olarak görülebilecek olan bu yöneliş bakımından Recep Peker'in şu sözleri ilgi çekicidir:

"Coğrafya bakımından Türkiye dünya içinde öyle bir vaziyettedir ki şimdiden, cenubtan, doğudan, Batıdan her taraftan, her çeşit rüzgârlar bizim üzerimizden geçer. Yurdumuz için coğrafî bakımdan bu her cereyana maruz kalış hali, fikir, politika

61 E. K. Trimberger, kitle katılımını ve seferberliğini içermeyen bu mekanizmanın Japonya ve Türkiye'deki tepeden devrimin özelliği olduğunu belirtmektedir: *Revolution From Above*.

62 Binnaz Sayan, "Mustafa Kemal'in önderliğindeki milliyetçi hareket"in amaçlarını, "1. (...) ulusal devlete ve ulusal devletin amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi, 2. (...) toplumdaki bireylerin ve etnik, dinsel ya da başka grupların üzerinde *devlet otoritesinin sağlanması*, 3. (...) kitleleri mobilize etmek amacıyla ulusal bilincin yaratılması" olarak özetlemektedir. ("Dinin Denetim İşlevi", s.175 a.b.ç.).

propagandaları bakımından da aynıdır: Anarşist, marksist, faşist, hilâfetçilik ve beynelmilelcilik propagandaları ve buna benzer propagandalar hep üstümüzden geçer Bütün bunlar karşısında Türkiye ancak sıkı bir ulusculuk imanına sarılmış olmaktadır ki, biri ötekini besliyen cereyanlara karşı kendini koruyabilsin. Bu cereyanlar karşısında Türkiye halkını korumak için şimdiye kadar Parti'nin ana vasıflarından biri olarak sayılan ulusculuk kilidi ile Türkiye'nin kapısını sımsıkı kapamak için bu vasıf da devlete malolacaktır."[63]

Peker'in bu sözleri, bir yönüyle Kemalizm'in temel ilkelerinin açıklanmasında sıkça başvurulan "biz bize benzeriz" fikrinin temelindeki kaygıyı yansıtmakta, diğer yönüyle de millî devlet örgütlenmesi içinde demokrasi sorusuna nasıl yaklaşıldığının anahtarını vermektedir.

Dönemin İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Devletler Umumî Hukuku Doçentlerinden Dr. Orhan Arsal'ın Devletin Tarifi başlığını taşıyan konferansının son paragrafı da, bu bağlamda, devlet-millet özdeşliği yolundaki Kemalist anlayışı gayet ilginç bir biçimde açıklamaktadır: *"Demek oluyor ki bugün milleti devlete zıt bir mefhum gibi öne sürmek bilhassa biz Türkler için yanlıştır. Türk dehâsının, içinden yetiştirdiği, Türk dehâsını cisimlendiren bir Türk çocuğu bugün milletin başındadır Bizde fırka yoktur, fırka ayrılık, parti, parça ifade eder. Devlet denen selâhiyetler bütünlüğünü şu veya bu vasıta ile ele geçirmek ve devlet iktidarını diğer gruplar aleyhinde istismar etmek bahis mevzuu değildir. Bugün kendisine 'Cumhuriyet Halk Partisi' yerine pek güzel 'Cumhuriyet Halk Taazzuvu' denebilecek olan teşekkül, milletin kendi mukadderatını bizzat idare edebilmek için kendine rehber seçtiği yurddaşlarının toplantısından ibarettir, ve elbette ki rehberlerin de bir rehberi vardır, ve o da en büyük Türk, Atatürk'tür, ve bu aşağıdan yukarıya doğru, milletten devlet*

63 *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutalgası*, s.45.

reisine müteveccih taazzuv teselsülü devlet tezile millet antitezinin Türklük sentezi halinde tahakkukundan ibarettir. O halde Türk inkılâbı ideolojisine göre devleti şu kısa cümle ile tarif mümkündür. 'Devlet, Atası etrafında toplanan millettir."[63a]

C. Halkçılık ve Laiklik

Türkiye Cumhuriyeti tarihini inceleyen pekçok yazar, laikliğin, Kemalizm'e temel özelliklerini veren ve yeni Türkiye'nin toplumsal-siyasal temellerini belirleyen en önemli ilke olduğu yargısını paylaşmaktadır.[64] Laikliğin bu temel önemi, ilkenin kapsamından ileri gelmektedir. Genel olarak laiklik ilkesinin ifadelendiriliş ve uygulanış biçimine bakarak, ilkenin kapsamını iki nokta etrafında belirginleştirmek mümkündür: Laiklik, her şeyden önce, Cumhuriyet rejiminin ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşruluk zeminini oluşturmaktadır. Bu açıdan güçlü bir siyasal boyutu bulunan laiklik, aynı zamanda ve en az siyasal yönü kadar önemli olan kültürel bir içerik de taşımaktadır. Türk toplumunda genel kabul gören dinsel nitelikli değerler sistemini değiştirmek anlamında bir "fikrî inkılâp"tan sözetmek, laiklik ilkesiyle anlam kazanmaktadır.[65]

1. Laiklik ve Cumhuriyet

Kemalist laiklik anlayışı, ilk ifade edilmeye başlandığı tarihten itibaren hep din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı tutulması, dinin siyasete âlet edilmemesi üzerinde durmuştur. Bu vurgulamanın, ileride değinilecek çok önemli kültürel sonuçları yanında, özellikle M. Kemal Atatürk ve çevresi

63a Dr. Orhan Arsal, *Devletin Tarifi*, CHP Yay., Konferanslar, Seri: 1. Kitap: 22, Ankara Halkevi, 19.5.1938, s.32. (Bu konferans metnini görmemi sağlayan Esat Öz'e burada teşekkür ederim - L. K.)

64 Örneğin Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik, muhtelif yerler.*

65 Karş. Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2. baskı, 1968), s.291 vd.

açısından büyük bir siyasal anlamı da bulunmaktaydı.

Kemalizm, yaratmak istediği yeni toplumsal örgütlenmenin temelini "millet"e dayandırmak ve milleti de dinsel olmayan ögelerle belirlenen bir kavram olarak ele almak eğilimindeydi.[66] Böylelikle devletin millet tarafından oluşturulduğu kabul edilirken, millet kavramına kazandırılan yeni içerik sonucu devlet ile dini ayırmak da, Kemalistler için, mümkün olabilmekteydi. Kemalist milliyetçilik ilkesi ile laikliğin birbirlerini pekiştiren bir biçimde böylece formüle edilmeleri, aslında, bir diğer açıdan, başta M. Kemal Atatürk olmak üzere Kemalist kadronun arzuladıkları toplumsal değişiklikleri gerçekleştirmek için gereksindikleri siyasal iktidar açısından da değerlendirilmelidir.

Kurtuluş Savaşı günlerinde Büyük Millet Meclisi içinde oluşan ve önceleri açıkça telâffuz edilmemekle birlikte gitgide daha da belirginleşen siyasal rejim sorunu üzerinde,[67] birinci ve ikinci gruplar arasındaki farklılaşma, laikliğin Kemalistler için ne denli önemli olduğunu ortaya koyabilecek niteliktedir. 1919-1946 yılları arasında Türkiye'de muhalefetin gelişimini konu alan incelemesinde bir yabancı araştırmacı, 1. Dünya Savaşı sonrasında, "biri laik kayıtlamalarla ve coğrafi sınırlarla bağlı olmayan heybetli ve yaygın bir etkiyi kullanan, diğeri ise taleplerinde oldukça sınırlı ve oluşum halindeki gücünü, öncelikle önderlerinin askerî mücadele ve o mücadele içindeki olaylara karşı duyarlılıkla özdeşlemesinden alan" iki uzlaşmaz gücün ortaya çıktığını belirtmektedir.

"Dolayısıyla, çıkarlarının bir yanda dinsel ve hanedanlıkla ilgili düşüncelere, diğer yanda ise ulusal birleşmenin etkin gücü

66 Karş. Genelkurmay Başkanlığı (haz.), *Atatürkçülük (Birinci Kitap) Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*, (İstanbul Millî Eğitim Basımevi, 1984), s.46-90'da yeralan Atatürk'ten alıntılar. (Bu derlemede bir sayfa orijinal, diğer sayla ise sadeleştirilmiş metinleri içermektedir.)

67 Bu konuda bkz. Ömür Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1984).

olarak yeni milliyetçiliğin gelişmesine sıkıca bağlı olması yüzünden, iki önder kişiliğin -İstanbul'da sultan- halife ve Ankara'da Mustafa Kemal- konumları ilk bakışta göründüğünden daha uzak ve daha uzlaşmazdı."[68]

M. Kemal Paşa'nın amaçlarının yalnızca askerî zaferle sınırlı olmadığı, bu savaş sonrasında toplumda istediği dönüşümleri gerçekleştirmek için iktidarı kendi elinde tutma isteğinde olduğu gerçeğini bu uzlaşmazlıkla birleştirerek, laikliğin siyasal içeriğini kavramak mümkündür.[69]

Kurtuluş Savaşı'nın gelişmeleri, M. Kemal Paşa'ya, halife-sultan'ın varlığını sürdürdüğü bir düzende iktidar şansı vermemektedir. Dolayısıyla, Kurtuluş Savaşı içinde İslâm esaslarına uygunluğunun da vurgulanmasıyla benimsenmesi kolaylaştırılmış olan Teşkilâtı Esasiye kanunundaki "halk hükümeti" sisteminin,[70] aslında zaten Cumhuriyet olduğunu belirterek yeni bir rejime geçmek, M. Kemal ve çevresinin gereksindiği iktidarı sağlayacak uygun bir çözüm niteliğindedir.

Dinsel olmayan ögelerle tanımlanmış bir millet kavramı ile temellendirilen millî hakimiyet düşüncesi ve din ile devlet işlerinin ayrılması olarak belirlenen bir laiklik ilkesi olmaksızın, Cumhuriyet'e geçmenin hemen hemen olanaksız

68 A. A. Cruickshank, *The Growth of Opposition in Turkish Politics, 1919-1946*, (Oxford: St. Antony's College, yayımlanmamış doktora tezi, 1963-1964), s.13.

69 Bilindiği gibi, Birinci Büyük Millet Meclisi, varlık nedenini bağımsızlık savaşına bağlamıştı ve millet ve saltanat yabancı boyunduruğundan kurtarılınca görevini tamamlamış olacaktı. Özellikle İstanbul'da, II. Meşrutiyet politikacıları arasında M. Kemal Paşa'nın kazandığı başarıları salt askerî alandabağlı tutmak ve M. Kemal ve çevresine "siyaset"i yakıştırmama eğilimleri bulunuyordu. Bir örnek için Lütfi Fikri Bey'in *Meşrutiyet ve Cumhuriyet* (1339) adlı risalesine bakılabilir. Keza, Halide Edip Adıvar da, *Türkün Ateşle İmtihanı*'nda, M. Kemal Paşa'ya "İzmir'i aldıktan sonra artık biraz dinlenirsiniz Paşam. Çok yoruldunuz" dediğini yazmaktadır. Paşa'nın cevabı ise kendisinin zorlu bir iç siyaset mücadelesine başlama kararında olduğunu yansıtmaktadır. (İstanbul: Atlas K., 8. baskı, 1935, s.227).

70 Bu konuda Gizli Celse Zabıtları'nı da incelemiş olan Ömür Sezgin'in *Türk Kurtuluş Savaşı* adlı çalışmasında, özellikle s.3-52'ye bakılmalıdır.

olduğunu, Cumhuriyet olmadan da M. Kemal Paşa'nın iktidarda olamayacağını vurgulayarak, laiklik ilkesinin siyasal iktidar mücadelesi açısından anlamını böylece ortaya koyduktan sonra, bu ilkede ifade edilen din ve devlet işlerinin ayrılmasının nasıl açıklandığını ele almak gerekmektedir.

M. Kemal Paşa'nın 1923'te yapmış olduğu bir konuşma, bu bakımdan oldukça aydınlatıcıdır:

"(...) 'B)ütün müstebit hükümdarlar hep dini âlet edindiler; ihtiras ve istibdatlarını terviç için hep sınıfı ulemaya müracaat eylediler. Hakiki ulema, dini bütün âlimler hiçbir vakit bu müstebit tacidarlara inkiyad etmediler. Onların emirlerini dinlemediler, tehditlerinden korkmadılar. (...) Fakat hakikatı halde âlim olmamakla beraber, sırf o kisvede bulundukları için âlim sanılan, menfaatine düşkün haris ve imansız birtakım hocalar da vardı. Hükümdarlar işte bunları ele aldılar ve işte bunlar muvafıkı dindir diye fetvalar verdiler (...) Artık bu milletin ne böyle hükümdarlar, ne öyle âlimler görmeğe tahammülü ve imkânı yoktur. Artık kimse öyle hoca kıyafetli sahte âlimlerin tezyirine ehemmiyet verecek değildir En cahil olanlar bile o gibi adamların mahiyetini pek âlâ anlamaktadır. Fakat bu hususta tam bir emniyet sahibi olmaklığımız için bu intibahı, bu teyakkuzu, onlara karşı, bu nefreti, halâsı hakikî anına kadar bütün kuvvetiyle hattâ mütezayit bir azimle muhafaza ve idame etmeliyiz. Eğer onlara karşı benim şahsımdan bir şey anlamak isterseniz, derim ki, ben şahsen onların düşmanıyım. Onların menfî istikamette atacakları bir hatve, yalnız benim şahsî imanıma değil, yalnız benim gayeme değil, o adım benim milletimin hayatiyle alâkadar, o adım milletimin hayatına karşı bir kasıd, o adım milletimin kalbine havale edilmiş zehirli bir hançerdir Benim ve benimle hemfikir arkadaşlarımın yapacağı şey mutlaka ve mutlaka o adımı atanı tepelemektir.

Şüphe yok ki, arkadaşlar; millet birçok fedakârlık birçok kan bahasına, en nihayet elde ettiği umdeci hayatiyesine kimseyi

tecavüz ettirmeyecektir. Bugünkü hükûmetin, meclisin, kanunların, Teşkilâtı Esasiyenin mahiyet ve hikmeti hep bundan ibarettir.

Sizlere bunun da fevkinde bir söz söyliyeyim. Farzı muhal eğer bunu temin edecek kanunlar olmasa, bunu temin edecek meclis olmasa, öyle menfî adım atanlar karşısında çekilse ve ben kendi başıma kalsam, yine tepeler ve yine öldürürüm."[71]

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Kemalizm'in laiklik anlayışı dinin kişisel çıkar ve siyasal amaçlar için kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Kemalist ilkelerin henüz sistemleştirilmediği bir tarihte, 1927'de CHF Nizamnamesi'nin 3. maddesinde laiklik şöyle ifade edilmiştir:

"Fırka; itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâtatından kurtararak milletin, siyasî, içtimaî, iktisadî bilcümle kavanin, teşkilât ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevî ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkâle tevfikan tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim essalarından addeyler."[72]

1927 Nizamnamesi'nde, laiklik sözcüğü kullanılmaksızın yer verilen bu ifade, CHP'nin sonrası programlarında da, çok büyük değişikliklere uğramamıştır.[73] Şimdi, buradaki ifadede, ilk bakışta laikliğe "millî hakimiyet" ve vicdan hürriyeti açısından yaklaşıldığı söylenebilir. Din, millî devletin değil, "eşhas devleti"nin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla dini devletten ayırmak millî devleti kurmanın ilk ve zorunlu adımı olmaktadır. Böylelikle dinin yalnızca bireysel inanç alanıyla sınırlı olacağı düşünülmektedir.

Yeni rejimin temellerinden biri olan laiklik, böylece, vicdan

71 *Söylev ve Demeçler II*, s.146-147.

72 *C.H.F. 1927 Nizamnamesi*'nin metni için bkz. Tunçay, *Tek-Parti*, s. 136.

73 Karş. yukarıda s.157-158.

özgürlüğünün, dil, din, ırk ve sınıf ayrımı yapılmaksızın herkesin kanun önünde eşitliğinin ve bu çerçevede ulusal egemenliğin güvencesi olarak sunulmaktadır. Burada, İslâmiyet'in özelliğine bağlanan bir paradoks ortaya çıkmaktadır.[74]

Dini, devlet işlerinden ayrı ve bireyin vicdanıyla ilgili bir inanç sistemi olarak görmek ve göstermek sorunu çözmemektedir. Çünkü İslâmiyet din ve dünyanın, din ve devletin birlikteliğine, içiçe geçmiş olmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla İslâm dininin egemen olduğu bir toplumda laiklik ilkesinin gerçekleştirilmesi için, önce dinin devlet tarafından denetim altına alınması, sonra da din ve devletin birlikteliği inancının, bireysel düzeyde değiştirilmesi gerekmektedir. Nitekim, gerek 1927 Nizamnamesi'nde ve gerek daha sonraki parti programlarında sözü edilen yeni örgütlenmenin esası "müsbet ve tecrübevî ilim" olurken, bu esasın uygulama alanının siyasetin yanında, sosyal ve iktisadî alanları da kapsadığı görülmektedir.

Kısacası, Kemalist laiklik ilkesi, din ve devletin ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine ve "fikrî inkılâba" yönelmiştir.

2. *Laiklik ve "Fikrî İnkılâp"*

Cumhuriyet'in yerleştirilip sağlamlaştırılması için zorunlu olarak dinin devlet tarafından denetim altında bulundurulması yönünde gerçekleştirilenler, bu yeniliklerin toplum tarafından benimsenmesini sağlamak amacıyla, toplumsal

74 Laiklik konusunu ele alan birçok yazar, Hıristiyanlık'la İslâmiyet arasında din-dünya ilişkilerini düzenleyiş bakımından önemli bir fark bulunduğunu; Hıristiyanlığın, özünde, "Kayzer'in hakkını Kayzer'e, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya veriniz" özdeyişiyle ifade edildiği gibi, din ile dünyanın ayrılmasına izin verici niteliğine karşılık İslâmiyet'in din ve dünya işlerini birlikte düzenleyen bir inanç sistemi olduğunu vurgulamaktadırlar. Bkz. Niyazi Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", *Teokrasi ve Laiklik*, (İstanbul: Adam Yay., 1984), s.24-44 Karş. Çetin Özek, *Devlet ve Din*, (İstanbul: Ada Yay., t.y.), s.13-65 ve 233-338.

değer sistemini değiştirmeyi hedefleyen girişimlerle hemen hemen eş zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Bireyin toplumsallaşma sürecinde edineceği değerleri, bu sürece devletin aktif müdahalesini sağlayarak biçimlendirme isteği, bu bakımdan Kemalist laiklik politikasının ayırdedici özelliğidir.[75]

Bu açıdan bakıldığında, Kemalist laiklik politikasının, "fertleri mütefekkir kılmak", boş inançları yoketmek ve yeni toplumun temeli olarak düşünülen "müsbet ve tecrübevî ilim" anlayışını geçerli kılmak öncüllerine dayandırıldığı görülmektedir.

Sözü edilen öncüllere dayalı bir laiklik politikası, her şeyden önce eğitim alanında kendisini göstermiştir. Tevhid-i Tedrisat, eğitimin çağdaşlaşması olduğu kadar, aynı zamanda tüm eğitim kurumlarının devlet eline (veya, en azından, devlet denetimine) geçmesi anlamına gelmiştir. Bundan sonra artık, din eğitimi de, gerektiğinde devlet tarafından verilecektir. Bu nokta, M. Kemal Paşa'nın 31 Ocak 1923 tarihli bir konuşmasında oldukça açık bir biçimde ortaya konulmuştur. İzmir'de halkla sohbet ederken, medreselerle ilgili bir soru üzerine M. Kemal Paşa'nın cevabı şöyledir:

"Bizim dinimiz en makûl ve en tabiî bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabiî olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lâzımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır. İslâm hayatı içtimaiyesinde hiç kimsenin bir sınıfı mahsus halinde muhafazai mevcudiyete hakkı yoktur. Kendilerinde böyle bir hak görenler ahkâmı diniyeye muvafık harekette bulunmuş olmazlar. Bizde ruhbanlık yoktur, hepimiz müsaviyiz ve dinimizin ahkâmını mütesaviyen öğrenmiye mecburuz. Her fert dinini, diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır: Orası da mek-

75 Berkes, bu durumun İslâmiyet'in özelliğinden kaynaklandığı kanısındadır: *a.g.y.*, s.25.

teptir."[76]

Bu konuşmadan da anlaşılacağı gibi, Kemalist laiklik ilkesinin hedeflediği değerler dönüşümü, doğrudan doğruya dinin kendisine değil, din adı altında aktarılan boş inançlara yönelmiş olmaktadır. "Mektep"te verilecek olan eğitim, akla, bilime uygun bir "tabiî din" eğitimi olacak ve bu yolla boş inançlar ortadan kaldırılacaktır.

Laikliğin eğitim yoluyla hedeflediği değerler dönüşümü, M. Kemal Paşa ve çevresinin "müsbet ve tecrübevî ilim" adı altında ifade edilen pozitivist anlayışları bakımından oldukça ilginç bir özellik göstermektedir. Pozitivizmin Jön Türk düşüncesine ve oradan da Kemalizm'e Comteçu biçimiyle yansıdığını kabul edersek, Kemalist laiklik anlayış ve uygulamasının, eski İslâm inancının yerine yeni bir inanç sistemi (bir yeni "din") yerleştirmek istediğini kabul etmek gerekmektedir. Auguste Comte'un "Üç Hal Yasası" uyarınca teolojik-metafizik-pozitif evrelere bölünmüş bir insanlık tarihi sözkonusu olup, her evre bir inanç ve örgütlenme sisteminde belirlenmektedir. Pozitif evrede egemen inanç sistemi "bilim"dir. Daha doğru bir söyleyişle, pozitif evrede bir "bilim imanı"nın geçerli olması sözkonusudur.[77] Kemalizm'in çağdaşlık anlayışı da temelde "hayatta en hakikî mürşit ilimdir" düsturuna dayandırılmış; laiklik de, bu çerçevede, İslâmî inanç sisteminin yerine bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin geçirilmesi anlamını kazanmıştır.

Bu açıdan, harf inkılâbı da önemli bir özellik göstermektedir. Dinsel içeriğinden arındırılmış bir millet kavramıyla halka yeni bir kimlik sunmak; ahlâkı da dinden farklılaştırarak yeni davranış kalıpları belirlemek ve nihayet bu ikisini de içeren yeni bir

76 *Söylev ve Demeçler II*, s.89 (a.b.ç.).

77 Bkz: Stanislav Andreski (der.), *The Essential Comte*, (Londra: Croom Helm, 1974), s.20 vd. Auguste Comte'un Pozitif Felsefe Dersleri'nden derlenmiş bu yapıtın yanında, bkz. Anthony Giddens, 'Positivism and Its Critics', T. B. Bottomore ve Robert Nisbet (der.), *A History of Sociological Analysis*, (Londra: Heinemann, 1979), s.238-249.

"hakikat düzeni"ni, siyasal, iktisadî ve sosyal alanlarda "müsbet ve tecrübevî ilim" esasını hakim kılmak olarak beliren Kemalist laiklik, tüm bu yeniliklerin pekiştirilmesi açısından harf inkılâbına da yönelmiştir. Latin harflerinin kabul edilmesindeki gerekçeler arasında ifade edilmemiş olmakla birlikte,[78] harf inkılâbının, B. Sayarı'nın da belirttiği gibi, Kemalizm'in Türk toplumuna kazandırmak istediği yeni kimliğin yerleşmesi açısından -"unutkan bir toplum" yaratmak anlamında- kolaylaştırıcı bir öge olarak düşünüldüğünü de söylemek gerekmektedir.[79]

Bütün bu özellikleri dikkate alındığında laiklik ilkesi ile halkçılık arasındaki ilişkilerin, özellikle Kemalizm'in oluşmasından sonra birer çatışma ilişkisi olduğunu söylemek gerekmektedir. Halkın büyük bir çoğunluğunca benimsenmiş olan dinsel içerikli değerler sistemi, öncelikle siyasal iktidar bakımından, sonra da arzulanan toplumsal yeniliklerin gerçekleştirilmesi açısından Kemalistler'in en etkili ideolojik rakibi olmuştur.[80] Dolayısıyla Kemalizm, kültürel ve iktisadî programı çerçevesinde halkın duygu ve düşünüş biçimleriyle çatışmıştır. Bu çatışmanın aşılması ise, inkılâpçılık ilkesiyle gerçekleştirilmek istenmiştir.

D. Halkçılık ve İnkılâpçılık

Kemalizm'in altı ilkesinden sonuncusunu oluşturan inkılâpçılık (devrimcilik), bizzat M. Kemal Atatürk tarafından, farklı zamanlarda, farklı biçimlerde tanımlanmıştır.[81] İn-

78 Latin harflerinin kabul edilmesinde ortaya konulan gerekçeler, Arap harflerinin Türkçe'nin fonetiğine uygun olmaması, dolayısıyla zor öğrenilen bir yazı dili ortaya çıkması ve bu nedenle de okur-yazarlık oranının düşük kalması olarak özetlenebilir

79 Binnaz Sayarı, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevleri", *a.g.y.*, s.176.

80 Bkz. Şerif Mardin, "Ideology and religion in the Turkish Revolution" *International Journal of Middle East Studies*, Cilt: II, 1971, s.197-211.

81 Bu tanımlar için bkz. Genelkurmay Başkanlığı (haz.), *Atatürkçülük (Birinci Kitap)*, s.112-119, Arı İnan (der.), *Düşünceleriyle Atatürk*, s.87-88 ve Utkan Kocatürk (haz.), *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, s.71-83.

kılâpçılık ilkesine yüklenen farklı anlamları, şu üç nokta etrafında ortaya koyarak, Kemalist inkılâpçılığın içeriğini belirlemek mümkündür.

1. Kemalist inkılâpçılık ilkesi, her şeyden önce kavramsal düzeyde ortaya konulmaktadır. Bu anlamda inkılâpçılığın ilerleme fikri ile ilişkilendirildiği ve evrimsel gelişmeye karşıt bir biçimde tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Yapılacak işlerin çokluğu ve zamanın azlığı, Türk toplumuna getirilmesi istenilen yeniliklerin hızla gerçekleştirmesini zorunlu kıldığından, ilerleme evrimci değil, devrimci (inkılâpçı) olmak zorundadır.

İsmail Habib Sevük, 1892 Eylül'üyle 1923 Nisan'ı arasında Gazi'nin Millet Meclisi'ndeki siyaset odasındaki konuşmalardan birinde, "Türkiye'yi tedrici mi ilerletmeli, ânî olarak mı" sorusunu ortaya atarak şöyle dediğini aktarıyor:

"İki sistem var, (...), biri malûm, büyük Fransız ihtilâlindeki tarz: Rejimler değişecek, ihtilâllere karşı mukabil ihtilâller yapılacak. Sağ solu tepeler, sol sağı süpürürken bir de bakılacak ki bir buçuk asırlık zaman geçmiş. (...) Bu milletin damarlarında o kadar kan ve önünde o kadar geniş zaman var mı?"[82]

1935 tarihli Büyük Kurultay'da konuşan Recep Peker de, inkılâpçılık ilkesini benzer bir biçimde açıklamaktadır:

"Her şeyimiz tamdır, düzenimiz yolundadır der ve Devletin tekâmül usulü ile ileri gitmesini muvafık bulacak olursak, ileri gitmek için bütün müşkülleri yenmek hususunda da bu surette hareket edersek, yalnız ileriyi değil, şimdiye kadar elde ettiğimiz bütün inkılâp neticelerini de tehlikeye düşürmüş oluruz. Bu anlayış devrim fikrinin anası olan kutsal heyecanı söndürür: Bu asırların biriktirdiği kokmuş fikirlerden mülhem karanlık yollara dönmekten ve dünyanın bugünkü ilerleyişi hızına ayak uydurmağı bırakarak dirilik ve adamlık savaşında yüzgeri etmekten başka

82 İsmail Habib Sevük, *Atatürk için*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1981), s.67 (İnkılâplar ve Ö" başlıklı yazıdan).

bir şey değildir."[83]

Burada üzerinde durulması gereken nokta, genel olarak pozitivist felsefenin temel özelliği olan düzen içinde ilerleme fikriyle, Kemalist inkılâpçılık ilkesinin nasıl bağdaştığıdır. Afet İnan'ın Atatürk'ten aynen aktardığını belirttiği bir diğer inkılâp tanımına bakarak soruyu cevaplandırmak mümkündür.

"1) İnkılâp mevcut müesseseleri zorla değiştirmek demektir.

2) Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medenî icaplara göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymuş olmaktır."[84]

1930'larda, Kemalizm'in altı ilkesi formüle edilirken inkılâpçılık ilkesinin tanımlanışında, önce o ana dek yapılan atılımların "korunması", sonra da 1930'lara dek gerçekleştirilen inkılâpların gereklerinin yerine getirilmesi için çaba gösterilmesi vurgulanmıştı. Bunlardan ilki mevcut müesseselerin değiştirildiğini, ikincisi ise bu değiştirmenin sağladığı "yeni düzen" içinde muasır medeniyet seviyesinin diğer gereklerinin yerine getirileceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Kemalizm'in inkılâpçılık ilkesi, topluma yön vermek için gerek duyulan siyasal mekanizmanın ele geçirilip yeniden düzenlenmesi anlamında "âni değişim" yanlısı, bu değişim gerçekleştikten sonra ise "düzen içinde ilerleme"cidir.[85]

83 *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutalgası*, s.46.

84 Afetinan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler*, s.259.

85 M. Kemal Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri ile 1930'ların Kemalist literatürü tarandığında, benimsenen değer yargılarının başında "güçlü bir ulusal devlet", bu devletin temelini oluşturan millî birlik ve bütünlük ve böyle bir bütünlük içinde gerçekleşecek olan iktisadî kalkınma ve bütün bu değerlerin topyekün ifadesi olan "muasır medeniyet seviyesi"nin yeraldığı açıkça görülmekledir. Bu açıdan, Kemalizm, Aydınlanma felsefesinin ilerleme anlayışına, bu anlayışın A. Comte pozitivizmindeki "düzenci" versiyonu bakımından bağlıdır. Karş. Macit Gökberk, "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, s.281-333.

2. Kemalist inkılâpçılığın önemli bir boyutu olan siyasal iktidarı ele geçirme konusunda ve inkılâpların gerçekleştirilmesinde halka ya da, bir diğer deyişle, genel bir "consensus" arayışına başvurulmasının düşünülüp düşünülmediği konusunda da bazı dikkat çekici noktalar bulunmaktadır. M. Kemal Paşa Karlsbad'daki günleri sırasında, 6 Temmuz 1918 tarihindeki bir akşam yemeğinde, sohbet sırasında, Batılı yaşam biçiminin bizde "teessüsünün ne kadar müşkül" olduğunun söylenmesine,

"(...) (B)en her vakit söylerim, burada da bu vesile ile arzedeyim, benim elime büyük selâhiyet ve kudret geçerse, ben hayat-ı içtimâiyemizde arzu edilen inkılâbı bir anda bir 'Coup' ile tatbik edeceğimi zannederim. Zira, ben, bazıları gibi efkâr-ı avâmı, efkâr-ı ulemâyı yavaş yavaş benim tasavvuratım derecesinde tasavvur ve tefekkür etmeğe alıştırmak sureti yle bu işin yapılacağını kabul etmiyor ve böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor. Neden, ben, bu kadar senelik tahsil-i âlî gördükten, hayat-ı medeniye ve ictimaiyeyi tetkik ve hürriyeti tezevvuk için sarf-ı hayat ve evkat ettikten sonra, avâm mertebesine ineyim. Onları kendi mertebeme çıkarayım, ben onlar gibi değil, onlar benim gibi olsunlar"[86] karşılığını vermiştir.

1918'de söylenilen bu sözler, açıkça, M. Kemal Paşa'nın, tüm toplumsal ilişkiler alanında getirmek istediği yenilikler bakımından siyasal iktidarı ele geçirmek istediğini gösterir niteliktedir. Bu açıdan siyasal iktidar, M.Kemal Paşa'nın inkılâpçılığında bir araç niteliğini taşımakta ve siyasal iktidarı eline alması için de bir siyasal inkılâp zorunlu olmaktadır. Ancak, burada kullanılan "Coup" sözüne dayanarak, M. Kemal Paşa'nın siyasal iktidarı gerektiğinde zorla da ele geçirmek isteyebileceğini söylemek mümkün müdür? Bir diğer deyişle, M. Kemal Paşa'nın inkılâpçılığı, ne ölçüde zora, ne ölçüde

86 A. Afetinan, *M. Kemal Atatürk'ün Karsbad Hâtıraları,* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1983), s.43.

"consensus" arayışına dayanmaktadır? M. Kemal Paşa'nın hep vurgulanan gerçekçiliği ve pragmatizmi dikkate alınırsa, iktidara gelebilmek için, farklı zaman ve koşullarda farklı biçimlerde davranılacağını söylemek gerekmektedir. Bu bakımdan, özellikle Kurtuluş Savaşı içinde M. Kemal Paşa'nın Meclis temelinde belirli bir "consensus" arayışında olduğu söylenebilir. Ancak şurası da bir gerçektir ki, uzlaşma ve anlaşmaya dayanmaya çalıştığı dönemlerde bile M. Kemal Paşa'nın bu çabalarının bir sınırı vardır: tasarladığı yenilikleri gerçekleştirebilme olanaklarının elde edilmeleri. Uzlaşma ve anlaşmanın bu olanakları kendisine sağlamayacağı görüldüğünde, siyasal inkılâpçılığını açıkça ortaya koymaktadır. Bunu, İstanbul gazetecileriyle İzmit'te yaptığı 16/17 Kanunusani 1339 (1923) mülakatında görmek mümkündür:

"Efendiler! biz hakikî bir inkılâp yaptık ve inkılâbımızda devam ediyoruz. Biliyorsunuz ki, memleketin birçok yerleri bilerek veya bilmeyerek isyan etti. Asiler- (i) tedibemecburolduk. Şimdiye kadar yaptıklarımız ancak ondan sonra teessüs edebilmiştir. Ve biliyorsunuz ki, Fransa inkılâb-ı kebiri hemen 100 sene devam etmiştir. 3 senede esaslı bir inkılâbın hitam bulacağını kabul etmek hata olur. Belki zaman zaman şöyle veya böyle bir şeyler olacaktır! Kanaatimizi sabit ümid-i muvaffakiyeti hâkim bulundurmak sayesinde galebe bizimdir. Fakat hocaları memnun edeyim, Alem-i İslâmı memnun edeyim, hepsini memnun edeyim dersek mümkündür Hepsi memnun olur, ama biz maksadımızdan dûr kalmış oluruz. İdare-i maslâhatçılar esaslı inkılâb yapamaz. (...)

Efendim, Halk Fırkası dediğimiz zaman bunun bir medlûlü olmak lâzımdır. Yoksa cihanda medlûl-i hakikîsi olmayan bir şey yaptığımız zaman hiçbir şey yapmıyoruz demektir. Bu memleketi şu istikamete sevkeden bir şey yaptığımızı ifade etmeliyiz! Bir de daima muteber ve mevzuubahs olan ekseriyettir. Bu milletin ekseriyeti bizimle beraberse, fırka deyiniz, ne

derseniz deyiniz, yürümek mümkündür. Ekseriyet beraber değilse grup deyiniz, heyet deyiniz buna istinâden inkılâbta muvaffakiyet mümkün olamaz.

Suphi Nuri Bey - O zaman ne yapmak lâzım? Gazi Paşa - O zaman inkılâbın te'mini için tarihin gösterdiği vasıtaya müracaat edeceğiz! Suphi Nuri Bey -Kanûnda bir sarahat yok.

Gazi Paşa -İnkılâbın kanûnun (Kanunu olacak L.K.) mevcut kavaninin fevkindedir. Bizi öldürmedikçe ve bizim kafalarımızdaki cereyanı boğmadıkça, başladığımız inkılâb-ı teceddütkârane biran bile durmayacaktır. Bizden sonraki devirlerde de hep böyle olacaktır!"[87]

Bu anlayış, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın İzmir İl Kongresi'nde, 27 Ocak 1931 tarihli konuşmada da vurgulanmaktadır:

"Arkadaşlar, zaman, fani hadisat, takip ettiğimiz istikamette bizi aldatmamıştır. Bu yol üzerinde her gün daha çok tenevvür ederek hedefe yürüyeceğiz. Bizimle beraber yürümek istemiyenlere bir şey diyemiyeceğiz. Onlar da istedikleri gibi hareket ederler. Bizim hedefe doğru yürürken isabetli olduğumuza ve en nihayet muvaffakiyetle hedefe vasıl olacağımıza itimadımız o kadar kuvvetlidir ki, şunun ve bunun müteessir olması bizi asla müteessir etmez. Belki tenbih eder, daha çok dikkatli yapar. Yalnız bizi geriye götürecek olanların takibedecekleri istikamete asla müsait davranmayız. Kanunlarımız müsait değilse o kanunları tadil ederiz, yeni kanun yaparız. En nihayet lüzum ve mecburiyet görürsek bu yolda her şeyin fevkine çıkararak hedefimize yürümekte asla tereddüt etmeyiz."[88]

1923 yılındaki İzmit konuşmaları sırasında söylenenlerle, Kemalist ideolojinin belirlendiği 1930'ların başında söyle-

87 Arı İnan (haz.), *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1982), s.82-83. (a.b.ç.).

88 *Söylev ve Demeçler II*, s.264.

nilenler arasında göze çarpan ortak özellikler şöyle ifade edilebilir: Bir kere inkılâpçılık, siyasal iktidarı ele geçirmek ve bu iktidarı elde tutmak için gereken kurumsal çerçeveyi oluşturmak anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan Cumhuriyet, siyasal bir inkılâptır. Cumhuriyet'in örgütlenmesi ve bu örgütlenmenin yeni bir meşruluk zemininde (milliyetçilik) tanımlanması, Kemalist inkılâpçılığın siyasal yönünü ortaya koymaktadır. İkinci olarak, inkılâpçılık, hem yeni siyasal örgütlenişin korunması, hem de bu yeni örgütlenmenin sağladığı imkânlarla gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek olan yenileşmelere karşı ortaya çıkabilecek direnmelerin de önüne geçilmesini ifade etmektedir.

3. Bu ikinci yönüyle inkılâpçılık, 1930'ların ürünü olan Kemalizm'de "halk için halka rağmen" formülünün de temelini oluşturmuştur. Bir diğer deyişle, "muasır medeniyet seviyesi"ne erişme yolunda ilerlemek için yapılan yeniliklerin "yukarıdan aşağıya" olacağı ve aşağıdan gelebilecek direnmelerin aşılması için "inkılâpçılık" ilkesine başvurulacağı belirtilmektedir.

Cumhuriyet'in ilânından başlayarak gerçekleştirilen inkılâplara bakıldığında, bunların en önemli ortak özelliklerinin bir kanuna dayanmak olduğunu söylemek mümkündür. Yani, Kemalistler için inkılâp yapmak önce kanun yapmak demektir. Kanun yapıldıktan sonra, bu kanunda içerilen yeniliklerin toplum tarafından benimsenmesini sağlama girişimleri ortaya çıkmaktadır. Topluma benimsetme girişimleri başarılı olduğu ölçüde inkılâpların korunması ve sürdürülmesi de gerçekleşecektir. Benimsetme girişimlerinin başarısız kaldığı veya istenilen ölçüde başarılı olamadığı durumlarda da inkılâplardan vazgeçilmesi sözkonusu olmamaktadır. Bu son durumda inkılâplar da, millî iradeyi temsil eden TBMM'nin yapacağı kanunlara dayanarak korunacaktır.

Kemalist inkılâpçılık ilkesinin, bu üçüncü nokta çerçe-

vesinde, halkçılık ilkesi açısından bir paradoks ortaya koyduğu görülmektedir. Bu paradoks, iki yönlüdür:

Öncelikle, halkçılık ilkesinin siyasal boyutunu ifade eden halkın siyasete katılması açısından bu paradoks ortaya çıkmaktadır. Halkın siyasal hayata katılması açısından temsilî kurumları yeterli kabul eden Kemalizm'de halk iradesi ile özdeş kabul edilen millî iradenin temsilî organının yapacağı kanunlar, inkılâpçılığın gerçekleştirilmesinin araçlarıdır. "Halk için halka rağmen" ve "yukarıdan aşağıya inkılâpçılık" formülleri ise, açıkça, millî iradeyi temsil eden kurumların tasarruflarını, belirli bir zaman ve mekân içinde iradeleriyle o kurumları oluşturan insanların (halkın) benimsemeyeceğini kabul etmektedir. Soyut millî irade ile somut halk istekleri arasındaki bu çelişkinin farkında olan Kemalistler, inkılâpçılık ilkesi içine, bu çelişkiyi gidermeyi amaçlayan bir halkı eğitme (veya halka inkılâpçı ruh aşılama) düşüncesini eklemektedirler.[89]

Sözkonusu paradoksun ikinci boyutu ise, Kemalist inkılâpçılık ilkesi ile Cumhuriyet düzeninin temelini oluşturan yeni meşruluk kavramının zorunlu ögesi olan "hukuk devleti" anlayışı arasındaki ilişkide görülmektedir. "Eşhas devleti"nden "millî devlet"e geçiş, egemenliğin millete ait olmasını kabul etmenin yanında ve bu kabulün doğal sonucu olarak, siyasal iktidar tasarruflarının kanunlar biçiminde ortaya çıkmasını gerektirir. Kemalizm'in amaçladığını belirttiği modern millî devlete, anayasa da dahil olmak üzere tüm pozitif hukuk

89 Kemalizm, bu paradoksun farkına vardıktan sonra, halkla partiörgütü ve halkla yeni rejim arasında bütünleşmeyi sağlayacak yolların arayışı içine girmiştir. Bu bütünleşme arayışında halkevleri ve CHP büyük kongrelerine halkın taleplerini aktaracak ilçe ve il dilek komisyonları iki örnek olarak verilebilir. Dilek komisyonlarının beklenen işleri yerine getirmekte ne derece başarılı oldukları tartışılabilir. Ancak, Halkevleri uygulaması, aydın-halk kopukluğunu giderici olmaktan çok bu kopukluğun artmasına neden olmuştur denilebilir. Bu konuda CHF "Umumî idare heyeti tarafından ihzar, umumî reislik divanınca kabul" edilen *Halkevleri Talimatnamesi* (Ankara: Hakimiyeti Milliye M., 1932). Kemalistler'in "halka doğru" nasıl gittiklerine güzel bir örnektir.

kuralları, temelini insan hak ve özgürlüklerinde bulan genel hukuk ilkeleriyle bağlıdırlar.[90] Kemalist inkılâpçılık ilkesi, kanuna dayanmayı genel olarak benimseyişinde modern hukuk devleti anlayışına yaklaşmakta; ancak, inkılâpların korunması amacıyla ve somut koşulların gerekleri çerçevesinde hukuk devleti ilkesinin gözardı edilebileceğini de öngörmektedir.

II. İktisadî Kalkınma Sorununa Çözüm: Devletçilik

Kemalist ilkelerin oluşumu sırasında en çok üzerinde durulup tartışılan ilkelerden biri de devletçiliktir. Bu ilkenin Kemalizm'deki tanımlanış biçimi ve bu ilkeyle halkçılık arasındaki ilişkilerin düşünülüş tarzları, 1930'lardaki tartışmalarda sıklıkla öne çıkarılmışlardır.

A. M. Kemal Atatürk'ün Sözlerinde ve CHP Programlarında Devletçilik

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1930'lu yıllar içinde kabul edilen üç programında devletçilik ilkesinin tanımlanması bakımından büyük değişikliklerin olduğu söylenemez. Ancak, 1931 Programı'ndaki devletçilik tanımına 1935'te getirilen eklemeler, tek parti dönemi içinde devletçiliğin nasıl anlaşıldığı konusunda bazı tartışmaların temelinde yatmaktadır. 1931 Programı'nda devletin iktisadî alandaki faaliyetlerini "ferdî mesaî ve faaliyet" esası ile sınırlayan ve devletçiliğin gerekçesini, "mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek" amacıyla ifade eden tanımlamaya, 1935 Programı ile getirilen ekleme aynen şöyledir:

90 Modern devletin en temel özelliklerinden olan "hukuk devleti" ilkesi için bkz. Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasa'nın Anlamı*, (İstanbul: Gerçek Yay., 1986. Devletin "modernliği" ile "hukukîliği"nin tarihsel sosyolojik bir analizi için bkz. Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State, A Sociological Introduction*, (Londra: Hutchinson, 1978), s.86-116.

"İktisad işlerinde Devletin alâkası fiilen yapıcılık olduğu kadar hususî teşebbüsleri teşvik ve yapılanları tanzim ve murakabe de etmektir.

Devletin hangi iktisadî işleri fiilen yapacağının takdiri milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin icabına bağlıdır. Eğer Devletin bu icab yolunda fiilen yapmağa karar verdiği iş hususî bir teşebbüs elinde bulunuyorsa bunun alınması her defasında bir kanun yapmağa bağlıdır. Bu kanunda hususî teşebbüsün bu yüzden uğrayacağı zararın Devlet tarafından tazmini şekli gösterilecektir. Zararın takdirinde istikbale aid muhtemel kâr düşünülmez."[91]

1935 Programı'nda devletçilik ilkesinin tanımına böyle bir açıklık getirilmesi,[92] gerek sözkonusu programın tartışıldığı Dördüncü Kurultay içinde ve gerekse parti dışındaki çevrelerde, devletçiliğin "mutedil" ve "aşırı" biçimleri üzerindeki tartışmaların hızlanmasına neden olmuştur. Örneğin, yukarıdaki eklemeyle devletçilik tanımının daha belirsizleştiğini öne süren Emin Sazak şöyle konuşmaktadır:

"(...) Devletçilik tarifinde bendeniz biraz mübhemiyet gördüm. Bu erbabı teşebbüsü eskisinden daha fazla mübhemiyete götürecek. Acaba Devlet hangisini kendi yapmayı uygun görecek? diye bir tereddüd hasıl olacaktır. Eskisinde bu madde ferdin yapamayacağı işe Devlet müdahale eder şeklinde idi. Bu o kadar tereddüdü mucib olmamıştı. Bilhassa Atatürk'ün sözleri ve Hükümetin de tatbikatile böyle anlaşılmış olduğu için millet de yapabileceği işleri kendiliğinden yapabiliyordu. (...) Fakat yine de Devletin yapacağı bu işe ihtiyaç var mı? Devlet bu işi yapmazsa ben yapabilir miyim diye düşünüyor ve kanaat hâsıl ederse teşübbüs ediyordu. Şimdi burada hiç hudud yoktur Her sahayı içine

91 *CHP Programı*, 1935, md. 5/Ç, s.6.

92 Getirilen açıklık, Giritlioğlu'nun belirttiği gibi, Kemalist devletçiliğin sağ ve sol akımlardan farklılığını vurgulama isteğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır F Giritlioğlu. *Türk Siyasî Tarihinde Cumhuriyet Halk Partisinin Mevkii*, Cilt: 2, (Ankara: Ayyıldız M., 1965). s.90.

alınış oluyor. Nerede Devletin müdahale edeceği malûm değil. Bu, çok sakat ve bütün ferdî teşebbüsleri akim bırakacak şekildedir."[93]

Emin Sazak'ın aşırı devletçiliğin benimsenip benimsenmediği konusundaki kuşkuları, aslında, Parti Genel Sekreteri Recep Peker'in daha önce Parti'nin genel vasıfları hakkında vermiş olduğu izahatta giderilmişti. Devletçilik tanımındaki değişikliği ve genel olarak devletçilikten ne anladıklarını Peker şöyle izah etmişti:

"Arkadaşlar; yeni programda devletçiliğin tarifini açık bir hale koyuyoruz. Eski programdaki tarifte (Hususî teşebbüs serbesttir, devlet de iktisadî bakımdan istediği şeyleri yapmakta serbesttir) diyorduk. Sağımızda koyu liberal fikirdekiler ikinci cümleyi almadan diyorlar ki bana Devlet karışamaz. Benden ne hesab sorabilir, ne beni kontrol edebilir, ne yapacağım işin mahiyetini, ne kullanacağım ilk maddeyi, ne müstehlikten isteyeceğim fiatı, ne kullandığım işçinin hakkını sorabilir.

Öte tarafta bir kızıl marksist de her şeyi devletin yapacağını, hususî teşebbüse bir şey bırakılmayacağını ifade ediyor Hakikat ne öyle, ne de böyledir Bu noktayı yeni program aydınlatıyor. Bizim devletçiliğimizin hakikî manası (hususî teşebbüsün serbest olduğu) fakat umumî menfaatler noktasından gerek olan her ekonomik teşebbüste devletin yapıcılık saha ve salâhiyetini açık bulunduruyor. Devlet kendi yapacak ve kurulmasını teşvik ve himaye ettiği endüstriyi de kontrol edecektir."[94]

Peker'in açıklamasından da anlaşılacağı gibi, Kemalist devletçilik ilkesi, biri sanayileşme yolunda olumlu görülen özel teşebbüs faaliyetlerinin teşvik ve himaye edileceği, diğeri de bizzat devletin iktisadî işletmeler kurarak "ulusal kalkınma" sürecini hızlandırmaya çalışacağı olmak üzere iki ögeden oluşmaktadır.

93 *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutalgası* s.59-60

94 *A.g.e.*, s.48.

Recep Peker'in ifadelerinde ortaya çıktığı biçimiyle devletçilik, liberalizmden de, sosyalizmden de farklı bir ilke olarak anlaşılmıştır. 1930'lardaki iktisadî politika tartışmalarında devletçiliğin, Türkiye'ye özgü bir "üçüncü yol" olarak değerlendirilmesi sıklıkla görülen bir durumdur.[95] Ancak, devletçiliğin resmî yorumu, Kadro hareketinin yorumundan farklı olarak, bu ilkenin hızlı kalkınma için bir araç olarak kavranması yönündedir. Burada önemli olan nokta, devletçilik ilkesinin araçsal özelliğinin mahiyetini kavrayabilmektir.

Devletçilik, CHP çevrelerinde hızlı kalkınma için bir araç olarak anlaşılırken, bu ilkenin sürekli mi, yoksa geçici mi olduğu üzerinde bir görüş ayrılığının ortaya çıktığı gözlenmektedir. Tekeli ve İlkin'in belirttikleri gibi, "İsmet İnönü ve CHP bürokratlarının 'Devletçilik' görüşü", devletin iktisadî alandaki müdahalesinin bilfiil devlet işletmeciliği şeklinde ve sürekli bir uygulama olarak devletçilik doğrultusundadır. Bir diğer deyişle, "bu devletçilik anlayışı (...) liberalist devletçilik yorumundaolduğu gibi geçici bir süre için razı olunan ikincil bir çözümü değil, sürekli olarak ekonomide birincil önemi olacak bir çözüm diye düşünülmektedir."[96]

Devletçilik ilkesi, Kemalist ideoloji içinde böylece anlaşılırken, diğer ilkelerle olan karşılıklı ilişkilerinin kurulduğu bir sistem olarak sunulmamış olsa da, devletçiliğe geçişin ve devletin iktisadî alandaki varlığının gerekçelendirilmesinde başvurulan noktalar, bu ilkenin halkçılıkla ilişkilendirilmeye çalışıldığını düşündürmektedir. Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü ve Recep Peker'in devletçilik ile ilgili olarak ortaya

95 CHP'nin Genel Sekreter Recep Peker tarafından dile getirilen resmî görüşünün bu doğrultuda olmasının yanında, Kadrocular ile Ahmet Hamdi Başar'ın da devletçiliği kapitalist ve sosyalist kalkınma yollarından farklı olarak algıladıkları görülmektedir. "Üçüncü yol" görüşü yalnızca bunlarla sınırlı olmayıp, 1930'ların genel atmosferini yansıtmaktadır.

96 İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçilik Oluşumu*, (Ankara: ODTÜ, Türkiye Belgesel İktisat Tarihi Serisi, No: 3, 1982), s.106.

koydukları görüşlerinde bu ilişkilendirmenin nasıl yapıldığını görelim.

Mustafa Kemal Atatürk'ün toplum yaşamında iktisadın önemi veya iktisadî kalkınma ile topyekün toplumsal kalkınmanın ayrılmazlığı üzerine, çeşitli vesilelerle görüşlerini açıkladığı bilinmektedir. Buna karşılık, yalnızca devletçilik için söyledikleri ise hemen tümüyle Afet İnan'ın Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları'nda belgelenmişlerdir.[97]

Mustafa Kemal Paşa'nın İzmir İktisat Kongresi'ni açış söylevine[98] bakıldığında, iktisadî kalkınma sorununun ele alındığı çerçeveyi şu noktalar etrafında özetleyebilmekteyiz:

1) Tam Bağımsızlık: "İstiklâl-ı tâm için şu düstur var: Hakimiyet-i Millîye, hakimiyet-i iktisadiye ile tarsin edilmelidir."

2) Halk Devri-İktisat Devri: "Dahil olduğumuz halk devrinin, millî devrin millî tarihini yazabilmek için kalemler, sapanlar olacaktır. (Alkışlar) Bence halk devri, iktisat devri mefhûmiyle ifade olunur. Öyle bir iktisat devri ki, memleketimiz mamûr, milletimiz müreffeh ve zengin olsun."

3) İktisadî Kalkınmanın Araçları: Mustafa Kemal'e göre iktisadî kalkınmanın araçları, öncelikle ulus içinde işbölümü yapmış olan meslek zümreleri, sonra da yabancı sermayedir:

"Arzumuz şudur: Bu memleketin efradı ellerinde nümuneleriyle, ziraat, ticaret, sanat, sây ve sapanın mümessili olsun. Artık bu memleket fakir, millet hakir değil, belki memleketimiz zenginler memleketidir Bu yeni Türkiye'nin adına, çalışkanlar diyarı denir. (Alkışlar) İşte millet böyle bir devir içinde bulunuyor, bu böyle bir devri âlâ edecek ve tarihini yazacaktır. Bu tarihte en

97 Özellikle s.44-49 ("Vatandaşa Karşı Devletin Vazifeleri").

98 A. Afetinan, *İzmir İktisat Kongresi, 17 Şubat - 4 Mart 1923*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1982), s.64-65.

büyük makam çalışkanlara ait olacaktır (Alkışlar)

(..) Efendiler; İktisadiyat sahasında düşünür ve konuşurken zannolunmasın ki, ecnebî sermayesine hasımız; hayır bizim memleketimiz vâsi'dir. Çok sây ve sermayelerine lâzım gelen teminatı vermeğe her zaman hazırız. Ecnebî sermayesi bizim sây'imize inzimam etsin ve bizim ile onlar için faideli neticeler versin."

Mustafa Kemal Paşa'nın İzmir İktisat Kongresi'ni açarken söylediklerinde, iktisadî kalkınmada devletin rolünün ne olacağı hakkında açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Bu durum, cumhuriyet döneminin iktisat tarihi üzerine çalışan araştırmacıların genellikle kabul ettikleri bir nokta olan o dönemin "liberal" iktisadî politikasının sonucu olarak görülebilir.[99] Bir diğer deyişle, o dönemde iktisadî kalkınmada ağırlığın özel teşebbüse verilmesi ve devletin rolünün "düzenleyici"likle sınırlandırılması, sözü edilen açılış konuşmasındaki eksikliği açıklayabilecek bir özelliktir. Ancak, terim olarak devletçilikten sözedilmemesi ne Mustafa Kemal Paşa'nın, ne de Cumhuriyet Halk Partisi çevresinin iktisadî kalkınma sürecinde devletin konumunu pasif bir biçimde algıladıklarının dayanağı olabilir. Aksine, iktisadî kalkınmada devletin rolü, bizzat Mustafa Kemal tarafından, daha 1920'lerde vurgulanmaktadır. Eylül 1920 tarihinde Büyük Millet Meclisi'ne sunulan Halkçılık Programı'nın 4. maddesinde, "Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti (...) toprak, maarif, adliye, maliye, iktisat ve alelumum içtimaî mesailde asrın icabına ve halkın hakikî ihtiyacına göre muktazi teceddüdat ve tesisatı vücude getirmeği başlıca vazife addeder" denilmiştir.[100]

99 Bkz. Korkut Boratav, "1923-1939 Yıllarının İktisat Politikası Açısından Dönemlendirilmesi", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, s.39-52.

100 *Zabıt Ceridesi*, D: 1, İ: 1, Cilt: 1, s.180.

Devletçilik ilkesinin, devletin iktisadî kalkınmadaki rolünün genişlemesi sonucu telâffuz edilmeğe başlandığı gerçeği karşısında, M. Kemal Paşa'nın 1930'lardaki görüşlerine değinmek gerekmektedir. Türkiye Cumhuriyetinin İkinci Sanayi Planı'mn başına, "M. K. Atatürk'ün Devletçilik" prensibi için şu sözleri konmuştur:

"Türkiye'nin tatbik ettiği Devletçilik sistemi XIX. asırdanberi sosyalizm nazariyecilerinin ileri sürdükleri fikirlerden alınarak tercüme edilmiş bir sistem değildir. Bu, Türkiye'nin ihtiyaçlarından doğmuş Türkiye'ye has bir sistemdir. Devletçiliğin bizce manası şudur:

Fertlerin hususî teşebbüslerini ve faaliyetlerini esas tutmak, fakat büyük bir milletin bütün ihtiyaçlarını ve birçok şeylerin yapılmadığını gözönünde tutarak, memleket iktisadiyatını Devletin eline almak.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Türk Vatanında asırlardanberi ferdî ve hususî teşebbüslerle yapılamamış olan şeyleri bir an evvel yapmak istedi ve görüldüğü gibi kısa bir zamanda muvaffak oldu. Bizim takip ettiğimiz yol görüldüğü gibi liberalizmden başka bir sistemdir."[101]

Kemalist devletçilik ilkesinin bizzat Mustafa Kemal Atatürk tarafından, 1936 yılında -Birinci Sanayi Planı'nın başarısının verdiği güveni de yansıtarak- yapılan bu izahı, dönemin egemen devletçilik anlayışını açıklamaktadır. 1930'ların devletçiliğini temellendirirken, M. K. Atatürk ve CHP çevresi çeşitli ideolojik ögelere başvurmuşlardır.

Bunlardan ilk göze çarpanı, özenle ve ısrarla, devletçiliğin liberalizmden ve sosyalizmden farklı olduğu yolunda "biz bize benzeriz" fikridir. Mustafa Kemal Paşa'nın yeni Türkiye'nin siyasî rejimini açıklamakta kullandığı bir cümleye atfen

101 Afet İnan, *Türkiye Cumhuriyeti'nin İkinci Sanayi Planı 1936*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1973, özel sayfa.

halkçılık ideolojisi içine giren bu fikir,[102] devletçiliğin de temellendirilmesinde kullanılmıştır.

Devletçilik ilkesinin temellendirilişinde kullanılan ideolojik ögeler bununla sınırlı değildir. Kısa zamanda kalkınmak gerektiği de, bir diğer ideolojik öge olarak kullanılmıştır. Ayrıca, M. K. Atatürk'ün **Medeni Bilgiler**'de yazdıklarına da bir gözatarak 1930'larda devletçiliğin ne denli kapsamlı bir ilke niteliğini aldığı görülebilir.

Medenî Bilgiler'in "Vatandaşa Karşı Devletin Vazifeleri" başlıklı bölümünde Atatürk, devletçiliğin tanımlanmasında şu fikri ögeleri de kullanmaktadır:[103]

1. Genel Çıkar - Özel Çıkar Çatışması

Devletin görevlerini, içerde huzur ve güveni, adaleti sağlamak, vatandaşların haklarını güvence altında tutmak, dışarıda da iyi uluslararası ilişkiler kurmak ve vatan savunmasını sağlamak olarak sınırlayan "ferdiyetçi" düşünce ile her şeyi devletin yapmasını savunan "devletçi" görüşü ayırdettikten sonra şöyle yazmaktadır:

"Görülüyor ki, iktisadî ve bazı içtimaî işler, bir taraftan fertlerin menfaatleri ile alâkadardır. Bunun içindir ki ferdiyetçiler,

102 1921 sonlarında, "Heyeti Vekillerin vazifesi ve mesuliyetine dair olan Kanunun" müzakereleri sırasında, kuvvetler ayrılığını savunan ve Meclisbaşkanı ile hükümet başkanının ayrı kişiler olması gerektiğini, kuvvetler birliğinin kişisel diktatörlüğe varabileceği endişesini ortaya koyanlara karşı Gazi Mustafa Kemal Paşa kuvvetler birliğini savunurken, "Efendiler, bizim hükümetimiz demokratik bir hükümet değildir, sosyalist bir hükümet değildir ve hakikaten kitaplarda mevcudolan hükümetlerin, mahiyeti ilmiyesi itibariyle, hiçbirine benzemeyen bir hükümettir. Fakat hâkimiyeti milliyeyi, iradei milliyeyi yegâne tecelli ettiren bir hükümetlir, bu mahiyetle bir hükümettir. (...) Binaenaleyh, bu ve bu gibi teşrihatla ve izahatla hükümetimizin istinadettiği esasatın ilmi içtimaiye müstenit bir esas olduğunu bâriz bir surette görürüz. Fakat ne yapalım ki, demokrasiye benzemiyormuş, sosyalizme benzemiyormuş, hiçbir şeye benzemiyormuş. Efendiler, biz benzememekle ve benzetmemekle iftihar etmeliyiz. Çünkü, biz bize benziyoruz, efendiler". [*Zabıt Ceridesi*, D.1, 1: 2, Cilt 14, 1.12.1937 (1921)]. s.428.

103 *A.g.e.* s.44-49.

bu işlere devletin karışmasını şahsî hürriyete tecavüz gibi görürler. Fakat bu işler içinde, dolayısiyle bütün milletin müşterek menfaatine temas ve taallûk eden noktalar da vardır. Bu sebeple, devletçilerin haklı oldukları noktaları kabul etmek muvafık olur

Hususî menfaat, ekseriya, umumî menfaatle, tezat halinde bulunur.

Bir de, hususî menfaatler, en nihayet, rekabete istinat eder. Halbuki yalnız bununla iktisadî nizam tesis olunamaz. (...)

Fertler, şirketler, devlet teşkilâtına nazaran zayıftırlar; serbest rekabetin, içtimaî mahzurları da vardır; zayıflarla kuvvetlileri müsabakada karşı karşıya bırakmak gibi... ve nihayet fertler bazı büyük müşterek menfaatleri tatmine muktedir olamazlar.

Bu gibi işlerde, fertlerin tesisine imkân bulamayacakları geniş ve kuvvetli teşkilât icap edebilir; yahut bu gibi işlerde, fertler kâfi menfaat elde edemeyecekleri için o işlerden vazgeçerler.

Halbuki, o işler, milletçe hayatî bir ehemmiyeti haiz olur ve devlet onu yapmak mecburiyetinde bulunur. (...)

Bundan başka devletin, ferde nazaran hırsı başka mahiyettedir O, umumun müşterek menfaatini ve terakkisini düşünür."[104]

2. *Bireysel Gelişme ve Devletçilik*

Devletçiliğin, M. K. Atatürk'ün yazdıklarında bir diğer temellendiriliş biçimi de, bireyin gelişmesiyle devlet faaliyetleri arasında kurduğu ilişkide görülmektedir. Bu noktada devletin faaliyet alanının da sınırını çizmek isteyen Atatürk'e göre,

"Prensip olarak, devlet, ferdin yerine kaim olmamalıdır Fakat, 'ferdin inkişafı için umumî şartları gözönünde bulundurmalıdır.' Bir de, ferdin şahsî faaliyeti, iktisadî terakkinin esas menbaı olarak kalmalıdır. Fertlerin inkişafına mâni olmamak, onların her noktai nazardan olduğu gibi, bilhassa iktisadî sahadaki

104 *A.g.e.*, s.46-47.

hürriyet ve teşebbüsleri önünde, devlet kendi faaliyeti ile bir mâni vücuda getirmemek, demokrasi prensibinin mühim esasıdır.

O halde diyebiliriz ki, 'ferdiyet inkişafının, mâni karşısında kalmaya başladığı nokta, devlet faaliyetinin hududunu teşkil eder' "[105]

Burada sözü edilen bireysel gelişme fikrinin özellikle iktisadî ya da maddî zenginlik artışı olarak anlaşıldığı, M. Kemal Paşa'nın 7 Şubat 1923 tarihindeki şu ifadeleriyle birlikte okunduğunda açıklık kazanmaktadır:

"Bir defa halkımızı gözden geçirelim. (...) Kaç milyonerimiz var? Hiç. Binaenaleyh biraz parası olanlara da düşman olacak değiliz. Bilâkis memleketimizde birçok milyonerlerin, hattâ milyarderlerin yetişmesine çalışacağız."[106]

Özü itibariyle devletçiliğin temellendirildiği bir öge olarak bireyselliğin gelişmesi fikri, felsefî bir anlam taşımaktan çok, devletin, somut koşullara göre, kâh gözeterek, kâh yardım ederek iktisadî olarak zenginleşecek olan bireylerin iktisadî-toplumsal kalkınma için vazgeçilmezlikleri olmaktadır.

M. Kemal Atatürk, iktisadî alandaki devletçiliği böyle temellendirirken, devlete çok daha geniş kapsamlı görevler de yüklemektedir.

Örneğin daha 28 Aralık 1920'de, "Ankara İleri Gelenleriyle Bir Konuşma"da "fertlerin mütefekkir olmadı(ğı)" bir toplumun kolaylıkla "iyi veya fena istikametlere sevk olunabil(eceği)"nden sözederek, fertleri "yukarıdan aşağıya" -devlet eliyle- "mütefekkir" kılmanın zorunlu olduğunu belirtmektedir.[107] Bu da, M. K. Atatürk'ün ve genel

105 *A.g.e.*, s.47.

106 Balıkesir'de Halkla Konuşma, 7 Şubat 1923, *Söylev ve Demeçler II*, s.93. Bu doğrultuda bir başka ifade için bkz. İzmit'te Halkla Konuşma, 19.1.1339 (1923), An (İnan, (haz.), *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1982), s.120 vd.

107 Ankara İleri Gelenleriyle Bir Konuşma'dan, (18.12.1920), *Söylev ve Demeçler II*, s.11.

olarak Kemalist ideolojinin devletçilik anlayışının salt iktisadî kalkınma ile sınırlı olmadığını, topyekûn toplumsal kalkınmada devletçilik ilkesinin geçerli kabul edildiğini göstermektedir. Nitekim, gene Medenî Bilgiler'de "her halde, devletin, siyasî ve fikrî hususlarda olduğu gibi, bazı iktisadî işlerde de nâzımlığını, prensip olarak, kabul etmek caiz görülmelidir" sözüyle ifade edilmek istenen budur.[108]

B. Devletçilik Hakkında 1930'larda Yapılan Değerlendirmeler: Bir İktisadî Kalkınma Stratejisinin Siyasal Boyutları

1930'larda, iktisadî kalkınma sorununu çözmeye yönelik bir strateji olarak benimsenmiş olan devletçilik, dönemin belki de en çok tartışılan konusu niteliğindedir. Devletçilik hakkında, kısa ömürlü Serbest Fırka olayı ile eşzamanlı olarak gündeme gelen "liberalizm-devletçilik" tartışması etrafında ortaya konulan görüşler, daha çok iktisadî yönüyle ortaya atılmış bir ilke olarak devletçiliğin güçlü bir siyasal içeriğe sahip olduğunu göstermektedirler.[109] Bu bağlamda, devletçiliğin nasıl tartışıldığını belirleyebilmek için, Ernest-Hirsch'in 1936 yılında verdiği bir "Konferans"taki görüşlerine başvurabiliriz. Hirsch'e göre, "devletle fertlerin ekonomik bakımdan, rabıta ve münasebetlerini en mütenasip ve mütevazin bir şekilde tesbit eden bir telâkki, bir nazariye" olarak devletçilik ya da "**devlet entervansiyonizmi**" üç şekilde ortaya çıkar: Birinci şekilde devlet ekonomiyi "nizam altına" alır (Reglementation); ikincisinde "sırf malî bir esasa

108 *A.g.e.*, s.47.

109 Devletçilik üzerindeki tartışmaların siyasal rejim sorunu ile ilişkili boyutlar içermesi, muhtemelen devletçiliğin bir iktisadî kalkınma stratejisi olarak benimsendiği 1930'larda, kısa ömürlü Serbest Fırka olayının da ortaya koyduğu gibi, siyasal rejim sorununu açıkça tartışma olanağının bulunması nedeniyledir. Bir diğer deyişle, devletçiliğin tartışılmaya başlanması, aslında tek-parti rejimini de demokrasi açısından eleştirmek isteyen, örneğin Ahmet Ağaoğlu gibi aydınlar için bir zemin oluşturmuştur.

müstenit (...) (olan), yani bununla devlet için muayyen bir gelir kaynağı(nın) temini" istenen "imtiyaz verme şekli" (Concession); üçüncüsünde ise devletin bizzat kendisinin "müteşebbis olarak ekonomik hayata iştirak etmesi" sözkonusudur.[110]

1930'larda yapılan devletçilik tartışmaları, Hirsch'in belirttiği bu üç şekilden birinci ve üçüncüsü ile ilgili olarak ortaya çıkmışlardır. Bir diğer deyişle devletçilik, 1930'lardaki tartışmalarda, devletin "ekonomiye dışarıdan müdahalesi" ve "devletin ekonomik faaliyet içinde bizzat yeralması" görüşleri etrafında değerlendirilmiştir.[111] Sözkonusu değerlendirmelerde devletin ekonomiye müdahalesinin sınırlarının ve kapsamının belirlenmesinin yanında, devletçilikle güdülen amacın ne olduğunun da tartışıldığını görmekteyiz. Bu çerçevede bakıldığında, devletçilik tartışmalarını iki ana kategoriye ayırabiliriz: Devletin ekonomiye, devlet işletmeleri aracılığıyla müdahalesini geçici bir çözüm olarak görenlerle, devlet işletmeciliğinin kalıcı bir sistem haline gelmesini savunanlar.

1. İktisadî Kalkınma Sorununa Geçici Bir Çözüm Olarak Devletçilik

Ayşe Trak'ın da işaret ettiği gibi, 1930'lar Türkiye'sinde devletin iktisadî alana müdahalesini, "piyasanın serbestçe işlemesini sağlamak amacını fazlasıyla aşan bir biçimde" gerekli görenler, politikacılarla aydınların hemen tümünü kapsamaktadır.[112] Ancak, devletin iktisadî alana devlet işletmeciliği biçiminde yaptığı müdahalenin niteliğini, sana-

110 Ernst E. Hirsch, *Devletçilik ve Ticaret Hukuku*, Hukuk İlmini Yayma Kurumu Konferanslar Serisi: 5, (Ankara: Adliye Ceridesi B., 1936), s.3-5, 9, 11-12.

111 Ayşe Trak, "Liberalizm-devletçilik Tartışması (1923-1939)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt IV, s.1089.

112 *A.g.e.*

yileşme olarak kavranan iktisadî kalkınmanın gerçekleştirilmesine kalıcı olmayan, ikincil bir çözüm olarak görenlerin düşünceleri, devlet işletmeciliğini sürekli bir çözüm olarak savunanlardan bazı temel noktalarda farklılaşmaktadır..

Bu grupta yeralan görüşlerin devletçiliğe ilişkin temel savlarını şöyle sıralayabiliriz.[113]

- Türkiye Cumhuriyeti, güçlü bir müteşebbis sınıfından (ya da yerli bir burjuvaziden) yoksundur. Bu nedenle, 1923 İzmir İktisat Kongresi'nden sonraki dönemde izlenen iktisadî politikaların da özel teşebbüsün güçsüzlüğünü ortaya çıkardığı gerçeği karşısında, devletin sanayileşme atılımını gerçekleştirmek için bizzat bir müteşebbis rolünü üstlenmesi zorunludur.

- Devletçilik, özel teşebbüsün yetersizliklerini giderici ve özel teşebbüsün güçlendirilmesiyle birlikte terkedilmesi gereken bir "geçici zorunluluk"tur. Türkiye için asıl hedef "Batılılaşmak", yani Batı gibi olmaktır. Batı sistemi ise, Ahmet Ağaoğlu'nun da belirttiği gibi, bireyin devlet karşısında her bakımdan özgür olması esasına dayanır. İktisat, bireylerin özgür faaliyet alanını oluşturur ve devletin müdahale etmemesi gereken bir alan niteliğindedir. Türkiye Cumhuriyeti, Batı gibi olacaksa, önce devlet eliyle sanayileşme atılımını başlatmak ve yine devletin sağlayacağı imkânlarla özel teşebbüsü güçlendirmek durumundadır. Devletçilik de, bir yandan devletin temel sanayi yatırımlarını üstlendiği, diğer yandan da sanayileşme atılımına katılmak arzusunda olan, özel teşebbüsü teşvik ve himaye edici bir politika olarak anlaşılmak gerekir.

Esas olarak Cumhuriyet Halk Partisi içinde, Celal Bayar'ın öncülük ettiği genellikle kabul edilen, İş Bankası çevresince

113 Bkz. Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik* (Ankara: Savaş Yay., 1982), s.33-62. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*, (Ankara: ODTÜ Yay., 1982), s.79-106. özellikle s.97-102.

savunulan bu devletçilik anlayışı, Serbest Fırka'nın kuruluşunda ortaya atılan ve "liberal" olarak ifade edilen görüşlere de uygun düşmektedir. Ancak, "devlet eliyle zengin yaratma" biçimine dönüştüğü yolunda, özellikle Ahmet Ağaoğlu tarafından yöneltilen eleştirileri burada anımsatmak gerekmektedir.[114]

Devletin iktisadî alana müdahalesini, sanayileşmek için bir zorunluluk olarak değerlendiren Ağaoğlu, bu müdahalenin asıl amacının bireysel özgürlüğü ortadan kaldırmak değil, aksine, bireyin özgürlüğünü geliştirmek olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, Ağaoğlu'nun 1930'larda uygulamaya konulan devletçiliğe yönelttiği eleştiriler, iki noktada odaklaşıyor. CHP devletçiliği, Ağaoğlu'na göre, halkın üzerinde bir bürokrat hegemonyası kurmak anlamına geliyor. Ayrıca, devletin sanayileşme atılımına katılmak isteyen özel teşebbüsü teşvik ve himaye etmesi de, "devlet eliyle zengin yaratmak" için bürokrasiye bağlı çeşitli yolsuzlukların ortaya çıkmasına ve bu yolsuzluklara göz yumulmasına neden oluyor. Dolayısıyla, 1930'larda uygulanan biçimiyle devletçilik, bireysel özgürlüğü ortadan kaldıran ve bürokrasinin yolsuzluklara düşmesine izin veren bir nitelik gösteriyor.

Buna karşılık Ağaoğlu'nun önerileri, devletin iktisadî alana müdahalesini bireysel özgürlüğü gerçekleştirecek ve bu özgürlüğü geliştirecek bir devletçilik anlayışına yönelmektedir. Sanayileşmek için zorunlu olan devlet müdahalesi, aynı zamanda, eğitim, sağlık, sosyal sigorta ve emeklilik gibi bazı temel hizmetlerin de devlet tarafından yerine getirilmesini de içermektedir. Ağaoğlu'nun Batı'daki gelişmeleri ne denli günügününe izleyip izlemediğini kesin olarak saptamak

114 Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayi Nefise M., 1933), Ahmet Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayi Nefise M., 1930) ve Ayşe Trak, "Devlet ve Fert: Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi" *Toplum ve Bilim*, Sayı 14 (Yaz, 1981), s.64-83.

olanaksız. Ancak, devletçilik hakkındaki bu görüşleri, 20. yüzyılın başlarında İngiltere'de ağırlığını duyuran "yeni liberalizm"in görüşleriyle büyük paralellikler göstermektedir. Bu akımın görüşleri, bireysel özgürlüğün, devletlerin -bugün için refah devleti politikaları olarak bilinen uygulamalarda ortaya çıktığı biçimiyle- birtakım hizmetleri yerine getirmeyi istemek anlamında "pozitif" bir boyut kazandığını ve liberalizmin klasik "laissez faire" anlayışının geçersizliğini vurgulamaktaydı.[115]

20. yüzyıl başlarındaki İngiliz "yeni liberalizmi"nin bir diğer özelliği de, klasik liberalizmde varolan "demokrasi korkusu"nu aşmış olması, ve halkın siyasete katılmasının genişletilmesini savunması olarak görülmektedir.[116] Ağaoğlu'nun da, Batı tipi bir çok partili demokrasiyi savunusunda bu boyutu yakalayabilmemiz mümkün. Kısacası, CHP içindeki İş Bankası çevresinden farklı olarak, Ağaoğlu'nun görüşleri âdeta çağdaş Batı modeline uygun bir "refah devleti" modeline yönelmektedir.

2. *İktisadî Kalkınma Sorununa Kalıcı Bir Çözüm Olarak Devletçilik*

Devletin iktisadî alana bizzat bir müteşebbis gibi müdahalesini, iktisadî kalkınma sorunu için kalıcı bir çözüm olarak görenler, üç ayrı grupta ortaya çıkmışlardır. Bunlardan ilki, CHP içinde İsmet İnönü ve çevresinden; ikincisi Kadrocular'dan, üçüncüsü ise Ahmet Hamdi Başar'dan oluşmaktadır.

a) İsmet İnönü ve CHP Bürokratları: İsmet İnönü ve CHP bürokratlarının devletçilik anlayışları, İş Bankası çevresinde

115 Bu konuda bkz. Michael S. Freeden, *The New Liberalism, an Ideology of Social Reform* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

116 Karş. Grace Goodell, "The Importance of Political Participation for Sustained Capitalist Development" *Archives Europeens de Sociologie*. Cilt XXVI (1985), s.93-127; Arblaster, *Rise and Decline of Western Liberalism*, s.76 vd.

savunulan ve Ahmet Ağaoğlu'nun yapıtlarında daha sistemli bir biçimde işlenmiş bulunan devletçilik görüşlerinden bazı noktalarda önemli farklılıklar göstermektedir. Recep Peker'in ve İsmet İnönü'nün devletçilik hakkındaki açıklamalarından hareketle bu farklılıkları saptayarak, devletçiliğin İsmet İnönü ve CHP bürokratlarınca anlaşılış tarzını belirleyebilmek mümkündür. Recep Peker'e göre,

"Vazifesi dahilde emniyet ve asayişi temin ve ecnebi devletlerle münasebetleri tanzim etmekten ve nihayet vatan müdafaasını hazırlamaktan ibaret olan basit (devlet) telâkkisi çoktan tarihe karışmıştır. Gittikçe nevileri artan beşerî ihtiyaçlar, gittikçe çoğalan ve büyüyen sınaî müesseseler, toprak istihsalatının çoğalması, nevilenmesi, umumileşmesi, nakil vasıtalarının büyümesi süratlenmesi ve ticaret teşebbüslerinin kıt'aları, bahri muhitleri aşan dünya şümul bir azamet alması ve bilhassa bütün dünyanın yeni ve muğlak iktisat vaziyeti iktisadî faaliyetlere girift ve birbirine bağlı bir mahiyet vermiştir... Bu yeni vaziyette bir milletin başka milletlerle iktisadî münasebetlerini tanzim etmek büyük ve mühim bir mesele olduğu gibi vatan hudutları içindeki yaşayışın şartlarını, kazanmanın yollarını kurmakta büyük bilgili ve dikkatli bir çalışmayı istilzam ediyor. Fertleri veyahut şirketleri bu mutlak ve teferruatlı çalışmanın yegâne unsuru olarak görmek, bu işlerde devlete faaliyet hissesi ayırmamak ve hattâ icabında devletin tanzim ve müdahale hakkını tanımamak liberal mesleğin artık dünyanın her tarafında hatırası kitaplarda kalan prensiplerinden ibarettir."[117]

Recep Peker'in bu sözleriyle, devletçiliğini bireysel faaliyet yanında, devletin de iktisadî faaliyetlerde bulunması hakkının tanınmasını istediği söylenebilir. Bu açıdan, Recep Peker'in devletçilik anlayışının ilk bakışta, "ferdin yapamadığını devletin yapması" biçiminde anlaşılan bir "mutedil devletçilik"

117 Recep (Peker), *CHF Programının İzahı*, (Ankara, 1931): s.10'dan aktaran Tekeli, İlkin, *a.g.y.*, s.103-104.

görüşüyle uyumlu olduğu da düşünülebilir. Oysa, İsmet İnönü'nün Kadro dergisine yazdığı "Fırkamızın Devletçilik Vasfı" başlıklı yazısında da belirttiği gibi[118], ferdin yapamadığını devletin yapması anlamında bir "mutedil devletçilik" basiretle mütalaa olunmalıdır." İsmet İnönü'ye göre, "bir işin efrada veya devlete ait olması, o işin talep ettiği vesaitle ölçülemez. Meselenin bütün memlekete alâkası veya hususî menfaatlere terkedilebilmesi ihtimalidir ki, bu hususta karar vermeğe esas olacaktır."[119]

Ayrıca, yine İsmet İnönü'ye göre devletçilik, "yalnız müdafaa gibi bir noktai nazardan değil, ilerlemek ve inkişaf etmek gibi genişleyici politika içinde müspet ve en müessir" bir vasıtadır.[120] Bir diğer deyişle, devletçilik, yalnızca ülke ekonomisinin korunması için başvurulması gereken tedbirleri değil, toplumsal ilerlemenin gerçekleştirilmesi için gereken bir stratejiyi de ifade etmektedir.

Recep Peker ve İsmet İnönü'nün yorumlarıyla, devletçiliğin, devletin iktisadî alanda bizzat işletmecilik yapmak biçimindeki varlığını sürekli ve kalıcı bir hale getiren bir tarzda anlaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda devletçilikten beklenen yararlar, şu noktalarda özetlenebilir:

- İktisadî kalkınma sürecinin ilerlemesiyle birlikte güçlenecek olan özel teşebbüsün yaratacağı bireysel zenginliklerin genel toplumsal çıkarla çatışmasını önlemek;

Topyekün toplumsal kalkınmanın hızlı bir biçimde gerçekleştirilmesinde devletin yönlendirici ve yol gösterici gücünün yanında, bizzat devletin bu ilerlemeyi sağlaması;

- Toplumsal ilerlemenin ayrılmaz bir ögesi olarak değerlendirilen bireysel zenginleşmenin gerçekleştirilmesinde

118 Başvekil İsmet [İnönü], "Fırkamızın Devletçilik Vasfı" *Kadro*, Sayı 22, Teşrinievvel 1933 (Ankara: AİTİA Yay., 1979-tıpkı basım, haz. Cem Alpar), s.4-6.

119 *A.g.e.*, s.6.

120 *A.g.e.*, s.4.

devletin koruyucu ve teşvik edici rolünün benimsenmiş olması.[121]

Bu üç beklentiden ilk ikisi, İsmet İnönü ve CHP bürokratlarını değerlendiren "liberal" yorumlardan farklılaştırmaktadır.

b) **Kadro**: Devletçiliği salt bir iktisadî kalkınma stratejisinden farklı olarak, bir toplumsal-iktisadî ve siyasal örgütlenme sistemi olarak kavrayan Kadrocular'ın görüşleri, Tekeli ve İlkin'e göre şöyle özetlenebilir:

"Kadrocular'ın işlevini çok aktif olarak belirttikleri (...) devletçilik, yirminci yüzyıl başlarında Adolf Vanger'in fikriyatını yaptığı 'devlet sosyalizminden' daha derin bir anlayıştı. Almanya'da gelişen devlet sosyalizmi kapitalist sistemi yadsımayan, tüm sorunların nedenini izlenen liberalist politikada bulan, 'müdahalecilikle' bu sorunların çözülebileceğine inanan bir akımdı. Kadrocular'ın bu tür devletçilik anlayışını 'bir içtimaî sistem olmaktan ziyade bir devlet politikası' olarak görmektedir. Oysa Kadrocular'a göre 'hakiki devletçilik cemiyetin bünyesinde bir istihaleyi tazammun eden bir sistemin ifadesi' olmalıdır."[122]

Fazla ayrıntıya girmeksizin, Kadro tarafından savunulan devletçilik görüşünün ana çizgilerini şöyle belirleyebiliriz:[123]

- Devletçiliği geçici bir çözüm veya ilerleme için gerekli kalıcı bir uygulama olarak görenlerden farklı olarak, Kadrocular'ın devletçilikle ifade etmeyi amaçladıkları toplumsal sistem, Batı'nın "muasır medeniyet"i temsil edici bir model

121 İsmet İnönü bunu şöyle ifade ediyor: "en serbest zannolunan bir sanat veya ticaret, müreffeh olabilmek için, mutlaka devletin yardımına ve müdahalesine ihtiyaç göstermektedir" (*A.g.e.*, s.5).

122 Tekeli, İlkin, *a.g.y.*, s.84.

123 Bu konuda bkz. Şevket Süreyya (Aydemir), *İnkılâp ve Kadro* (Ankara: Muallim Ahmet Halit K., 1932); İlhan Tekeli ve Selim İlkin, "Bir Aydın Hareketi: Kadro", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24 (Kış, 1984), s.35-67.

olarak alınmasının karşısındadır. Kadrocular'da devletçilik, bu bakımdan, Marksizm'den esinlenmiş "anti-emperyalizm" fikrinin uzantısı niteliğinde olan ve "liberalizm" aleyhtarlığı şeklinde dile getirilen bir "Batı" aleyhtarlığı niteliğindedir.

- Kadrocular, devletçiliği, halkçılık ilkesinde içerilen sınıfsız, imtiyazsız, "dayanışmacı" bir toplumun yaratılması amacıyla savunmaktadırlar. Devletçiliğin gerekli kıldığı planlama, planlamada düzenlenecek olan işbölümü esasları, Türk toplumunun sınıfsızlığında temellenebilecek ve iktisadî kalkınmanın yaratabileceği sınıf çatışması da böylece engellenmiş olacaktır.

- Bu çerçevede, Kadro devletçiliğinin örgütlenişinde, "inkılâb"ın bitmediğine inanan, "antuziyazm" içindeki, "münevver" gençlik kadrosu, halka ilerlemenin ve kalkınmanın yollarını göstereceklerdir. Bu bağlamda Kadrocular, Kemalist halkçılık ilkesinin dayanışmacılık fikrini, sürekli ve kalıcı bir tek-parti rejimini meşrulaştırmak için kullanmak istemektedirler.

Kadro'nun devletçilik anlayışı, "ferdiyetçiliğin sadece iktisadî alanda değil, tüm toplum hayatında yadsınmasını" ifade etmektedir.[124] Anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir "Kurtuluş Savaşı"nı yaşayan ve ulusal sanayiini kurma çabası içinde bulunan Cumhuriyet Türkiye'sinde devletçilik, "millî vahdet içinde fertlerin içtimaî ve iktisadî hareketlerinin millî menfaatler namına birtakım normlar, kaideler ve ölçülerle bağlandığı" bir sistem olacaktır.[125]

Devletçiliğin bu biçimde, otoriterliği ağır basan, tek-partili bir siyasal örgütlenme çerçevesinde sosyalizan bir kalkınma yolu olarak düşünülmesine, Kadrocular'ın dışında da rastlanmaktadır.

124 Tekeli, İlkin, *a.g.y.*, s.84-85.

125 İsmail Hüsrev, "Millî Kurtuluş Devletçiliği", *Kadro*, Sayı 19, Temmuz 1933, s.30'dan aktaran Tekeli, İlkin, *a.g.y.*, s.85.

Örneğin, Suphi Nuri (İleri)nin "kooperatifçilik"i de bu yönde ögelerle yüklüdür:

"Evet anladık... Siyasî liberalizm umumî harbi doğurdu. İktisadî liberalizm bugünkü umumî buhrana sebep oldu.

Evet yine anladık. Komünism müthiş bir esarettir. Ve bütün dünya komünist olmazsa bir mahalde tatbik edilen komünismden faide yoktur. Fakat biz ne yapacağız?..

İşte biz kooperativçiler ifrat ve tefritten uzaklaşarak kendi meslekimizi teklif ediyoruz. Bugünkü siyasî devlet bir de iktisadî şube açsın. Yeni bir teşkilât, yeni bir zihniyet, yeni bir ihtisas ile, işe başlasın. Bu iktisadî şubenin gayesi, esası, usulü kooperativçilik, Türk kooperativçi olacak, her kooperativ devletin bir şubesi olarak. Devlet istihsal ve istihlâki bu ihtisas şubeleri vasıtasile idare edecektir.

Tabiî bugünkü gibi değil. Politika tesiri yok, fırkacılık yok, füzuli müdahale yok, mes'uliyetsizlik yok, ihtisassızlık yok.

Siyasî ve iktisadî devlet bugünkü gibi hareket edemiyeceği için kooperativleri devlete vermekte bir korku olamaz. Zaten kooperativ demek devlet demektir neticesi hâsıl olacaktır. Bu suretle hem menfaatı şahsiye, hem mülkiyeti şahsiye kalacağı gibi aynı zamanda da zümrenin menfaat ve mülkiyeti de mevcut olacaktır: Ahenk ve muvazene. Bizde zaten sınıflar mevcut olmadığı için tabiî sınıf mücadelesine de lüzum yoktur.

Kooperativ nizamında fırkacılık yoktur. Fakat basit ve uslu bir intihap vardır. Böylece halk intihap mekanizmasına hırsız olarak alışacak. Tabiri diğerle devlet kadrosu büyüyecek. İdare edenler ile idare edilenlerin miktarı değişecek, hâlsızlıklar, spekülasyonlar, büyük zenginlikler kalmayacak ve millet çalmadan, çalınmadan yaşayacak."[126]

126 Suphi Nuri (İleri), *Devletçilik ve Kooperatifçilik*, Türk İktisatçılar Cemiyeti Konferanslar Serisi, No. 5 (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat T.A.Ş. 1932), s.18-19

c) Ahmet Hamdi Başar ve İktisadî Devletçilik: Kadrocular'dan farklı olarak, halkın siyasal katılımını da gerçekleştirilmek istenen hedefler arasına katan Suphi Nuri (İleri) gibi, Ahmet Hamdi Başar da devletçiliğe "demokrasi"yle ilgili bir düzlemde eğilmektedir.

Ahmet Hamdi (Başar)ın görüşüne göre devlet, "idarî" ve "iktisadî" olmak üzere ikiye ayrılmalı, "idarî devlet"in "iktisadî devlet"e müdahalesini önleyecek bir "iktisadî devletçilik" politikası izlenmelidir. Görüşlerini, kendisinin çıkardığı Kooperatif dergisinde ve seri halinde yayımlanan İktisadî Devletçilik adlı çalışmalarında[127] ortaya koyan Ahmet Hamdi (Başar), iktisadî devletçilik hakkındaki somut önerilerini, 1959 yılında yayımlanan Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz? başlıklı çalışmasında, bir kez daha şöyle özetlemektedir:

"(...) İktisadî meslek mümessillerinden ve ihtisas adamlarından müteşekkil bir ikinci meclisin, seçim yoluyla teşkil edilmesi, iktisadî mevzulara ait plan, kanun ve bütçenin evvela bu mecliste görüşülmesi, işletme işlerinin de mümkün olduğu nisbette Devlet'in yardımıyle hususî teşebbüslere terki (...)"[128]

Ahmet Hamdi (Başar)ın idarî devlet ile iktisadî devleti birbirinden ayırmak biçiminde telâffuz edilen görüşlerinde bir nokta dikkati çekmektedir. Ahmet Hamdi (Başar)a göre özgürlük, devletle çatışmaktadır. "Devlet her şey olunca hürriyet olmaz." Bu düşünce, Ahmet Hamdi (Başar)ın Batı demokrasisini değerlendiriş tarzına temel oluşturmaktadır. Nitekim, Başar'a göre "garpta hürriyet ve demokrasi, ancak

127 1932-1934 arasında yayınlanan *Kooperatif* dergisinden seçme yazılar, 1982'de yeniden yayımlanmıştır (Yayına hazırlayan: Bülent Varlık, Ankara: Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu Yay.), *İktisadî Devletçilik*'in özellikle ilk iki cildi (İstanbul: 1931 ve 1933), Ahmet Hamdi (Başar)'ın devletçilik görüşünün anlaşılması bakımından önemlidir.

128 Ahmet Hamdi Başar, *Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz - En Büyük Millî Davamız Üzerine Bir Tahlil*, (İstanbul: Başar Yay., 1959), s.10, 165. Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, (İstanbul: 1933). Ayrıca bkz. Tekeli ve İlkin, *Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu*,

ferdin artık Devlet'e (gölge etme başka ihsan istemem) diyebildiği, iktisadî istiklâlini kazandığı zaman elde edilmiş bir şeydir."[129]

Buradan hareketle, Ahmet Hamdi (Başar)ın bir tür "anarşizm'e ya da en azından bireyciliğe yönelmesi, özgürlükle devletin çatıştığını belirten bir görüşe uygun olurdu. Oysa Başar, Batı demokrasisi hakkındaki değerlendirmesini, Türk toplumunun Batı'dan farklılığını bağladığı bir devletçilik düşüncesiyle birarada ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

"Türkiye'de fert, devlet olmadan hiçbir iş göremeyecek haldedir ve geniş manada iktisadî istiklâlden mahrumdur: Biz (...) garplı bir millet olmaktan hayli uzağız. Bütün iktisadî sınıflar Devlet'ten yardım bekliyor. Hangi sosyal yahut iktisadî sınıflar hürriyet peşindedir? Burjuva mı?

Yani şu Garp'ta hürriyet inkılâbını yapan sınıf mı? Ne gezer!.. Bilakis, her sınıftan ziyade burjuvanın gözü Devlet'i temsil eden iktidardadır. Kim iş başında ise ona nüfuz etmek, onunla dost olmak ve iş görmek peşindedir. Garp'ta hürriyet inkılâbının alemdarlığını yapan bu ileri sınıf, bizde bilâkis irticaın elemanıdır. En fazla hürriyet düşmanı burjuvadır."[130]

Başar'ın bu görüşleri, hürriyet ile devlet arasındaki çatışmadan devlet eliyle hürriyete kavuşmak gibi bir düşünceye ulaşmasına işaret etmektedir. 1956 yılında yayımlanmış Demokrasi Buhranları'nda,

"Bizde hürriyet ve demokrasinin ancak Devlet eliyle ve yardımiyle doğup yaşayabilecek bir şey olduğunu bilmek ve kabul etmek, dâvalarımızın yarıdan çoğunu halletmek demektir. Nasıl iktisadî hürriyetimize kavuşmamız, milletçe kalkınmamız için Devlet'e muhtaçsak, siyasî hürriyetimizi de ancak o yolla elde

s.97-102; Ayşe Trak, "Devlet ve Fert: Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 14, (Yaz, 1981), s.64-83.

129 Başar, *Demokrasi Yolunda*, s.7

130 *A.g.e.*, s.7-8.

edebiliriz"[131] diye yazmaktadır. Hürriyet ile devlet arasındaki çatışma ile devlet eliyle hürriyet ve demokrasiye kavuşabileceği görüşleri arasındaki çelişkiyi aşmak üzere "kendimize özgü bir hürriyet anlayışı" geliştirmekten ve idarî devletin (bürokrasi ve hükûmetin) iktisadî devlete müdahalesini sınırlandırmaktan sözetmek durumunda kalan Başar'ın, hürriyet ile devletin çatıştığını, demokrasinin devlete karşı bir hareketin sonucu olarak (Batı'da) ortaya çıktığını telâffuz etmesi önemlidir. Başar'ın devletçilik ve demokrasi arasındaki ilişkilere ışık tutabilecek bir diğer görüşü de, "burjuva" ile hürriyet arasında kurduğu ilişkidir. Başar, devletin "kanatları altında" büyüyen böyle bir toplumsal sınıfın, Batı'daki hürriyetçi ve demokratik işlevini yerine getiremeyeceğini belirterek, CHP bürokratlarınca benimsenmiş olan devletçilik ile bu devletçiliğin siyasal sonuçlarını eleştirmektedir.

C. Kemalist Devletçiliğin Çağdaş Değerlendiriliş Tarzları

Ana hatlarını özetlemeye çalıştığımız tartışmalar, devletçiliğin ilk ortaya atıldığı 1930'larda varolan bir kavram anlaşmazlığının ürünü olarak görülebilir. Bu durumda, zaman içinde uygulamanın gelişmesi sonucunda Kemalist devletçiliğin niteliği üzerindeki tartışmaların sona ermesi beklenebilirdi. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti'nin tek-partili yıllarını konu alan incelemelerin, devletçiliğin niteliği konusunda farklı değerlendirmeler ortaya koymakta devam ettikleri görülmektedir. Özel olarak Kemalist iktisadî kalkınma stratejisinin, genel olarak da Kemalizm'in anlaşılabilmesi bakımından, devletçiliğin bu sonraki değerlendiriliş tarzlarını kısaca gözden geçirmek yararlı olacaktır.

131 Ahmet Hamdi Başar, *Demokrasi Buhranları* (İstanbul: Türkiye B., 1956), s.67

1. İktisadî Kalkınma Sorununa Pragmatik Bir Çözüm Olarak Devletçilik: "Karma Ekonomi" Fikri

1930 tarihinde Sivas demiryolunun açılışı dolayısıyla bir konuşma yapan Başvekil İsmet (İnönü), CHP'nin "mutedil devletçi" olduğunu ilân etmiş,[132] buna karşılık Serbest Fırka'nın da "liberal" olduğu ortaya atılmıştı. Bu bağlamda, devletçilik ile liberalizm arasında başlayan tartışmalarda, devletçiliğin bir ideoloji olarak yorumlanmasına çalışanlarla devletçiliği geçici bir çözüm yolu olarak görenlerin düşüncelerine değinilmişti. Uygulama geliştikçe, Kemalist devletçilik hakkında yapılan değerlendirmeler de daha farklı bir niteliğe büründüler.

Bunlardan en yaygın olanı, genel olarak Kemalizm'in "dogmatik" ya da "doktriner" olmadığı yargısı doğrultusunda, devletçiliği pragmatik bir çözüm olarak değerlendirmek eğilimindedir.

Hiç'in de belirttiği gibi, "Atatürk'ün uyguladığı ve devletçilik olarak adlandırılan özel ekonomik rejim, dogmatik yahut doktriner değil, tamamen pragmatik esaslara dayanmaktaydı."[133]

Bu bağlamda, devletçiliğin hangi nedenlerle ortaya çıktığı da şöyle açıklanmaktadır. Dünya buhranının ülke ekonomisinde yarattığı sorunlar devletçiliğe başvurmanın özel nedeni olarak anlaşılırken, iktisadî kalkınmanın hızlı bir biçimde gerçekleştirilmesi isteği de, devletçiliğin ortaya çıkışının genel nedeni olarak dile getirilmektedir.[134] Bir diğer

132 Emre Kongar, "Devletçilik ve Günümüzdeki Sonuçları", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, s.150-151.

133 Mükerrem Hiç, *Kapitalizm, Sosyalizm, Karma Ekonomi ve Türkiye*, (İstanbul: İÜİF Yay., 1979), s.116.

134 Osman Okyar, "Development Background of the Turkish Economy 1923-1974", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt X (1979), s.329; Yüksel Ülken, *Atatürk ve İktisat, İktisadî Kalkınmada Etkinlik Sorunu ve "Eklektik Model"* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1984), s.223 vd.; Sabri F. Ülgener, "Takdim: Türkiye'de Planlama ve Planlı Döneme Geçiş", *Türkiye'nin İktisadî Gelişme Meseleleri*, Cilt I (İstanbul, İÜİF Yay., 1971), s.3-9.

açıdan, devletçiliğin doğuş nedeni olarak, "yerli kapitalistler"in yabancı mülkiyetinde olan teşebbüsleri satın alma konusundaki "yeteneksizliği (veya isteksizliği)"nin, bu işi devlete bırakmış olması gösterilmektedir.[135]

Bu nedenlerin bir ürünü olarak görünen devletçilik, ilk ortaya çıktığı 1930'larda, zihinlerde uyanan "sosyalizm" mi, "liberalizm" mi sorularının anlamlarını yitirdiği bir uygulama biçiminde görünmektedir. Bir diğer deyişle, tek-parti devletçiliği, özel teşebbüse hiçbir faaliyet alanı tanımayan, devlet işletmeciliğinin ülke ekonomisinin tümüne egemen olduğu bir "sosyalizm" olmadığı gibi, klasik anlamda "bırakınız yapsın"cı bir "liberalizm" niteliğinden de uzaktır. Devletçiliği "karma ekonomi" sistemi olarak değerlendiren birçok araştırmacı, Hershlag'ın da işaret ettiği gibi, "bir uzlaşmadan, bir 'dengeli' değerlendirmeden" yanadırlar.[136] Bu değerlendirme tarzında devletçilik, "orijinal" (yani tam anlamıyla kapitalist ya da sosyalist olmayan) Türkiye'ye özgü bir sistemdir ve bu sistemde devlet işletmeciliği ile özel teşebbüs birlikte varlıklarını sürdürmektedirler.

"Karma ekonomi sistemi" olarak devletçiliğin anlaşılması, bazı noktaların açıklanmasını gerektirmektedir. Bunlardan ilki, bu "sistem"de devletin faaliyet alanının niteliği ile sınırlarının nasıl belirlendiğidir.

Hiç'e göre karma ekonomi sisteminin amaçları, hızlı iktisadî kalkınma ile sosyal adaleti gerçekleştirmektir. Bu amaçlar doğrultusunda devlet eliyle girişilen yatırımların, "sosyal ve verimli alt-yapı alanları yanında üst-yapı alanlarına da yönel(mesi)" sözkonusudur. Bu

135 Richard D. Robinson, *The First Turkish Republic, a Case Study in National Development*(Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 1965), s.105.

136 Z. Y. Hershlag, "Atatürk's Etatism", in J. M. Landau, (der.) *Atatürk and the Modernization of Turkey* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1984), s.171.

durumda, karma ekonomi sisteminin "dar ve kati" bir biçimde tanımlanması sözkonusu olamaz. Kamu yatırımlarının, veya ekonomide devlet işletmeciliğinin yanında özel teşebbüsün de varlığı, iktisadî gelişme süreci içinde, iki sektörün toplam ekonomi içindeki paylarının değişmesini gerektirir.

Dolayısıyla, iktisadî gelişmenin başlangıcında devletin itici gücü gerekli olduğundan, kamu yatırımlarının payı fazla olabilecek ve bu pay özel teşebbüsün gelişmesiyle birlikte azalabilecektir. Böylece, "kamu yatırımları süratli ekonomik gelişmenin sağlanması bakımından özel yatırımları destekleyici ve tamamlayıcı durumuna düşecektir."[137]

Üzerinde durulması gereken ikinci nokta, "karma ekonomi sistemi" olarak devletçilikte iktisadî planlamanın gerekli olup olmadığıdır. Hiç'e göre planlama, karma ekonominin aslî unsurlarından değildir.

Ancak, hızlı iktisadî kalkınma ve sosyal adaleti gerçekleştirme veya toplumsal refahı arttırma amaçları doğrultusunda kamu ve özel sektörlerin birlikteliğini ifade eden "karma ekonomi"de iktisadî faaliyetlerin kamu kesimi için emredici, özel kesim içinse sınırlayıcı ve yol gösterici bir planlama mekanizmasını gerektirdiği söylenebilir.[138]

Özetleyecek olursak, Kemalist devletçiliğin bir "karma ekonomi sistemi" olarak yorumlanması, bu yorumdaki -belki de Kemalizm'in bir etkisi olarak görülebilecek olan- devletçiliğin "özgünlüğü" fikrinin aksine, Batı'nın iktisadî gelişme modelini esas alan bir "refah devleti" anlayışına dayanmaktadır.

137 Hiç, *a.g.y.*, s.79-81.

138 Bu konuda bkz. Mümtaz Soysal, *Demokratik İktisadî Planlama İçin Siyasî Mekanizma* (Ankara: AÜSBF ve TODAİE Yay., 1958), s.11 vd.

Bu yorum, 1930'lardaki tartışmalar çerçevesinde değerlendirilmek gerekirse, "demokratik devletçiliğin yararlı düzenleyici rolü ile faşist-komünist devletçiliğin tekelci, müdahaleci davranışını ayrıştıran" -ve bunlardan ilkini yeğleyen Ahmet Ağaoğlu'nun[139] ve sanayileşme sürecinin ilerleyişi ile devlet işletmeciliğinin ekonomi içindeki payının azalacağını öngören İş Bankası çevresinin devletçiliğine uygun düşmektedir. Tartışılması gereken temel sorun, bu tür bir gelişmenin sağlanması ile "demokratikleşme"nin nasıl ilişkilendirildiğidir.

2. *Kapitalist Sermaye Birikiminin Özel Bir Yolu Olarak Devletçilik*

Devletçiliğin bir "sistem" olmadığı, gerek 1930-1940 arasındaki ve gerek daha sonraki değerlendirmelerde devletçiliği kapitalizm ve sosyalizm dışında bir üçüncü yol veya bir "karma ekonomi sistemi" olarak değerlendirmenin doğru olmadığı görüşünü ileri süren Boratav'a göre,

"(S)iyasî iktidara hâkim olan sınıfların (...) artığa el koymaları ve onu kullanmaları dolaylı yoldan ve özel ekonomik mekanizmalarla olur. Kapitalist bir sistemde, yaygın devlet işletmeciliğinin varlığı bu yüzden ayrıca incelenmesi gereken bir sistem sorunu olarak ortaya çıkar ve bazen 'devlet kapitalizmi' kavramı ile tahlil edilir. (...) Bu anlamda devletçilik, Cumhuriyet Türkiye'sinde kapitalist sermaye birikiminin özel bir yolu olarak tezahür etmiştir."[140]

Böyle değerlendirildiğinde, devletçilik, esas itibariyle kapitalist bir "sistem" içinde başvurulmuş bir iktisadî politika ilkesidir ve "1923'ten sonra Türk burjuvazisinin sermaye birikiminin ve kapitalist gelişmenin en 'kolay', en elverişli

139 Hershlag, *a.g.y.* s.171.

140 Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik*, s.2.

yollarını arayışının"[141] ürünü olarak görülmek gerekir. Bu yönde benzer bir değerlendirme yapan Tezel de, "1930'lar ve İkinci Dünya Savaşı yıllarında hükümetin sanayileşme politikasının ana özelliği(nin), devletin sermaye birikiminde birincil araç olarak kullanılması"[142] olduğunu belirtmektedir.

Devletçilik, bu açıdan, kapitalist gelişmenin özel bir yolu ise, bu durumda, devletçilik ile varılmak istenilen amacı yeniden değerlendirmek gerekecektir. Hershlag, devletçiliğin, pragmatik kaygılarla başvurulan bir uygulama olmayıp, derinliği olan bir "ideoloji"nin aslî parçalarından biri olduğunu vurgularken,[143] bu noktaya dikkatleri çekmektedir. Devletçilikle varılmak istenilen hedef, sanayileşmiş bir toplum yaratmaktır. Ancak bu "sanayileşmiş toplum" içinde, Kemalist ideolojinin bir diğer ögesi olarak halkçılığın "sınıfsız ve imtiyazsız toplum" tasarımı ile "kapitalist" gelişmenin yaratacağı "sınıflılık" olgusu nasıl uzlaştırılabilecektir?

Bu noktada, "ideoloji"den pratiğe geçerek, Kemalist devletçiliğin bir kapitalist gelişme stratejisi olarak gerçek içeriğini belirleyebiliriz. Türkiye Cumhuriyeti'nde, tek-parti yönetiminin bir "koalisyon" manzarası gösterdiği birçok araştırmacı tarafından ortaya konulmuştur.[144] Bu koalisyonun ögeleri, asker-sivil bürokratlar, eşraf ve tüccar ile büyük toprak sahiplerinden oluşmaktadır. Bu çerçevede, Kurtuluş Savaşı'nın yürütülmesindeki tarihsel beraberliğin, Cumhuriyet sonrası iktisat politikalarında da etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, 1930'lardaki devletçilik uygulamalarından önceki yedi yıllık

141 *A.g.e.*

142 Yahya S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadî Tarihi (1923-1950)*, (Ankara, Yurt Yay., 1982), s.221.

143 Hershlag, *a.g.y.*, s.172.

144 Örneğin bkz. Tezel, *a.g.y.*, 121-132; Çağlar Keyder, "The Political Economy of Turkish Democracy", *New Left Review*, No. 115 (Mayıs-Haziran, 1979), s.3-21.

sürece bakıldığında, belki de en önemli uygulama olarak ortaya çıkan aşarın kaldırılmasının bu koalisyonun varlığını kanıtlayıcı bir örnek olarak göründüğünü belirtmek mümkündür. 1923-1930 arasında uygulanan politikalar, bu açıdan, köylülüğün varolan durumunu aynen koruyucu, fakat tarımsal üretimden "yerli varlıklı sınıflar"ın daha fazla pay almalarını sağlayan ek değişiklikler getirici niteliktedir.[145]

1930'lara gelindiğinde, yönetenler katında, sözkonusu koalisyonun asker-bürokrat kanadının, kendi hedefleri doğrultusunda belli bir özerklik elde ettiklerini görmekteyiz. Bu çerçevede devletçilik, bir yönüyle bu kesimin hedeflediği "muasır medeniyet seviyesi"nin aslî unsuru olan hızlı sanayileşmenin aracı olarak, diğer yönüyle de, dışarıdan kaynak aktarınının büyük ölçüde olanaksızlaştığı bir dönemden, tarımdan sanayileşme için gerekli kaynağı çekmenin bir yolu biçiminde ortaya çıkmıştır.[146] Devletçilik konusunda, örneğin CHP içindeki büyük toprak sahiplerinin ifade ettikleri kuşkular (ki bu, 2. Dünya Savaşı sonrasında DP hareketiyle sonuçlanacaktır), tarımdan çekilen kaynağın "devletçilik" aracılığıyla -ve devletçiliğin güçlendirmeyi düşündüğü "sanayici" (veya "yerli burjuvazi") "içine sızan" - "affairiste"lere kaymasından kaynaklanmaktadır.[147]

Dolayısıyla, tek-parti devletçiliği, toplum içindeki sınıfların kendi aralarındaki mücadelelerini yansıtan uygulamaları ifade eder niteliktedir. Bu durumda, bir yandan toplumda sınıfların bulunmadığını ifade eden halkçılığın, aslında "sınıflar vardır, fakat sınıflar arasında mücadele ve çatışma olmamalıdır" biçiminde anlaşılması gerektiğini, diğer yandan da, devletçilik

145 Bu bağlamda Cumhuriyet Türkiyesi'nin "tepkici-kapitalist" bir "modernleşme" yaşadığı savı oldukça akla yatkındır: *A.g.e.*, s.20.

146 Bkz. Çağlar Keyder ve Faruk Birtek, "Türkiye'de Devlet-Tarım İlişkileri 1923-1950", Ç. Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları* (Ankara Dost Yay., 1983) içinde, s.191-220. Karş. Tezel,*a.g.y.*, s.226-233.

147 Bkz. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politika'da 45 Yıl* (Ankara: Bilgi Yay., 1968).

ilkesine, iktisadî işler yanında siyasî ve fikrî nazımlık görevini devlete yükleyerek, kapitalist gelişmenin yaşatacağı çelişkileri otoriter yöntemlerle bastırmanın temeli olarak eğilmek gerektiğini vurgulamak gerekmektedir.

3. İktisadî - Siyasal - Kültürel Boyutlarıyla Devletçilik

Kemalist devletçilik ilkesi, daha çok iktisadî içeriği ile ortaya atılmış olduğundan, yapılan değerlendirmelerin de ağırlıklı olarak iktisadî bir boyut taşıması kaçınılmaz olmuştur. Oysa, Kemalist devletçiliğin, İttihat ve Terakki'nin "millî iktisat" düşüncesiyle tarihsel bir akrabalığı olduğu, İttihat ve Terakki'nin millî iktisat anlayışının ise, Alman iktisat düşüncesinden önemli ölçüde etkilendiği de bilinmektedir. Bu etkileşim zinciri içinde bakıldığında, Kemalist devletçiliğe hem 1930'ların değerlendirmelerinden ve hem de "Karma Ekonomi" yorumlarından daha farklı bir içerik kazandırmak mümkündür.

19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşen Alman millî iktisat deneyiminin mimarı sayılan List'in görüşlerinde yeralan bir nokta burada dikkat çekicidir.

Liberalizm'in soyut ve evrensel bireycilik anlayışı üzerine inşa etmiş olduğu klasik "bırakınız yapsınlar" öğretisinin siyaset ile iktisadı birbirinden ayırmasına karşı çıkan List, "gelişme aşamaları teorisi" ile uluslar arasındaki farklılıklara dikkati çektikten sonra, "gerekli insan kaynağına ve diğer kaynaklara sahip olan" ulusların, devletin iktisadî alana müdahalesiyle uygarlığın "yüksek basamaklarına" erişebileceklerini ileri sürmekteydi. List'in, devletin iktisadî kalkınmadaki rolünü, "tarım ve sanayi arasında denge" kurmak ve daha da önemlisi, "imalât sanayiinin kurulmasını sağlamak" biçiminde ortaya koyduğu ifade edilmektedir.[148]

148 Güllen Kazgan, *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, (Ankara: Bilgi, Yay., 1974), s.201 vd.

Kapitalist gelişmeye sonradan katılmış bir ülkede, sanayileşmek için devletin iktisadî alanda koruyucu, yönlendirici ve müdahaleci bir rol üstlenmesinin zorunlu olduğunu ortaya koyan bu görüşlerin, özellikle İttihat ve Terakki'nin millî iktisat fikrini etkilemiş bulunan bir diğer yönü ise, Zafer Toprak'ın da vurguladığı gibi, "iktisatla siyaseti aynı potada eritmek" isteğiydi. "Bırakınız yapsınlar"cı liberalizmin soyut bireyciliği ile evrensellik iddiası, List tarafından kabul edilmemiş, "bireyle insanlık arasına ulus gerçeği" yerleştirilmiştir.[149]

List'in devlet müdahalesini sanayileşmek için kaçınılmaz olarak gören düşüncelerinin içerdiği "ulusal kalkınma" anlayışı, 19. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'da ortaya çıkan ilerleme fikriyle yakından ilişkilidir. Aydınlanma düşüncesi içinde bir toplumsal program niteliği kazanan ilerleme fikri, 19. yüzyıl Avrupa'sında iki farklı tarzda ortaya konulmuştur. Bunlardan ilki, toplumsal ilerlemeyi bireyin özgür iradesiyle giriştiği eylemler aracılığıyla gerçekleştirme görüşüdür. Bu görüş de, liberal düşüncenin insan doğasına ilişkin "soyut, rasyonel birey" modeline dayandırılmaktadır. İkinci görüş ise, daha çok Aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkan Alman romantiklerinin birey ve toplum ilişkisi hakkındaki görüşlerinin izlerini taşımaktadır. Bu görüş açısından bireyler, somut bir tarih ve kültürü ifade eden toplumsal bütünlüğün parçalarıdır ve toplumsal bütünlük de, bireylerin basit bir toplamından ibaret olmayan, kendi başına ayrı bir varlık niteliğindedir.[150]

Alman romantizminin izlerini taşıyan bu ikinci görüş temelinde,[151] ilerleme, bireylerin değil, bireyleri de kendi içinde

149 Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*, s.25-30.

150 Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27 (Güz, 1984), s.202-209.

151 Bkz. Eric Roll, *A History of Economic Thought* (Londra: Faber and Faber, 1973), s.211-231.

toplayan ulusal varlığın ilerlemesi olarak anlaşılınca, "üstün ulusal devlet iktidarı" da ilerlemenin asıl itici gücü olmakta ve buradan, kolaylıkla iktisadî kalkınmada devletçi bir düşünceye geçilebilmektedir.

Burada vurgulanmak istenen nokta, devletçiliğin yalnızca bir iktisadî kalkınma stratejisi olmadığı, iktisadî, kültürel ve siyasal ilişki alanlarında, hem toplumda varolan üstün bir otoriteye bağlanma düşüncesinin, hem de devlet gücünün tüm bu alanları denetleyebildiği bir toplumsal örgütlenme tipinin ifadesi olarak anlaşıldığıdır.[152] Güçlü bir toplumsal felsefe geleneği bulunan Almanya'da inceden inceye işlenmiş bir nitelik gösteren bu düşünüş tarzının bazı genel özelliklerini, azgelişmiş ülkelerdeki devletçilik görüşlerinde ve uygulamalarında da görmek mümkündür. Cumhuriyet Türkiye'sindeki devletçilik deneyimi de, yalnızca bir iktisadî kalkınma stratejisi olmanın ötesine uzanan özellikler taşımaktadır.

Kemalist ideoloji, iktisadî, kültürel ve siyasal yönleriyle bir bütün olarak Batı uygarlığı standardına göre kavranan "muasır medeniyet"i "devlet" eliyle gerçekleştirmeye yönelmiştir. Bu çerçevede devlet, hem iktisadî kalkınmayı sağlayacak, hem Türk halkına Batılı normlara uygun bir kültür verilmesi görevini üstlenecek, hem de -siyasî ve fikrî nâzımlık- görevini yerine getirecektir. Bu açıdan, halkın nasıl eğitileceği de devletle ilgili önemli bir konu olmaktadır. Nusret Kemal (Köymen), 1934 tarihinde yayımlanan Halkçılık ve Köycülük adlı çalışmasında yeralan "Halk Terbiyesi" yazısında, bu konuda üç esasın bulunduğunu belirtmektedir: "yeni rejime uygun vatandaşlar yetiştirmek (...) vatandaşa geniş bir kültür verilmesini istihdaf (etmek) (...) (ve) vatandaşları mesleklerinde ilerletmek ve yeni

152 R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, s.267 vd.

mesleklere hazırlamak" [153] Bu üç ilke açısından Kemalist ideolojinin içeriğine bakıldığında, "fikri hür, irfanı hür, vicdanı hür" kuşaklar yetiştirmenin, bir başka ifadeyle, "demokratik zihniyetli" bir toplum yaratmanın hedeflenmesi, aynı zamanda "yeni rejime uygun vatandaşlar yetiştirmek" anlamına da gelmektedir. Özellikle laiklik ilke ve uygulaması dikkate alındığında, Kemalist devletçiliğin, salt bir iktisadî politika olmayıp, bürokratik-otoriter bir toplumsal ve siyasal örgütlenme tipinin ifadesi olduğu görülmektedir.

153 Nusret Kemal (Köymen), *Halkçılık ve Köycülük* (Ankara: Tarık Edip ve Ş. K., 1934), s.28-29.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Kemalizm - Demokrasi İlişkisinin Değerlendirilmesi

Buraya kadarki incelememiz, Kemalizm'in anlam sistematiğini ortaya koymaktadır. Şimdi, bu sistem içinde Kemalizm ile demokrasi arasındaki ilişkilerin değerlendirilmesine geçebiliriz. Önce, Kemalizm-demokrasi ilişkisini vesayet kavramı açısından değerlendiren görüşleri ortaya koymak gerekmektedir.

I. Vesayet Kavramı Açısından Kemalizm-Demokrasi İlişkisi

Kemalizm-demokrasi ilişkisini vesayet kavramı açısından değerlendirenlere göre Kemalizm, kökleri Tanzimat'a dek uzanan Batılılaşma hareketlerinin Kurtuluş Savaşı sonrasında aldığı "radikal" bir biçimdir. Önceleri Osmanlı Devleti'nin Batı üstünlüğüne karşı korunmasını sağlamak için, daha çok askerî alanda, Batı teknolojisinin alınması olarak gerçekleşen reformlar, süreç içinde, hukuk ve idare alanlarında da Batı'nın örnek alınması sonucunu doğurmuştur.[154] Böylece, Osmanlı Devleti'nin içinde, özellikle de hukuk, idare ve eğitim alan-

154 Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Yedigün M., 1960; Şerif Mardin, "Batıcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I, s.245-250.

larında, biri geleneksel, diğeri Batılı olmak üzere ikili bir yapı ortaya çıkmış; bu ikili yapı içinde, devleti kurtarmak düşüncesiyle hareket eden yenilikçi kadroların temel sorunu, devletin "kurtarılması" için kaçınılmaz olduğu düşünülen Batılılaşmanın toplumun kültürel değerleriyle nasıl birarada bulunacağı haline dönüşmüştür. Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı bu sorunu çözmeye yönelik olarak geliştirilmişse de, başarılı olamamıştır. İşte, böyle bir çerçeve içinde Kemalizm, topyekün, ödünsüz bir Batılılaşma programı olarak görülmektedir.[155]

Kemalizm'in radikal bir Batılılaşma programı olarak görülmesi, Batı'nın simgelediği "ileri" toplum düzeni karşısında "geri" olduğu düşünülen Türk toplumunun ilerletilmesi açısından da radikal-ilerici bir ideoloji olarak Kemalizm'in değerlendirilmesini içermektedir. Bu genel değerlendirme tarzında, toplumsal, iktisadî ve siyasî yönlerden Kemalizm'de hedeflenen Batılılaşmanın içeriği nedir?

İktisadî alanda Kemalizm'in "sanayileşme"yi hedeflediği konusunda herhangi bir kuşku yoktur.[156] Toplumsal ilişkiler alanında da, özellikle hukukî reformlarda Batılı yasaların iktibası (reception), Kemalist ideolojinin toplumu her alanda Batılılaştırına isteğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.[157] Buna karşılık, siyasî olanda Kemalizm'in hedefinin ne olduğu yeterince açık olarak ortaya konulmuş değildir. Bu konudaki

155 Mete Tunçay, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 7, s.1924-1928.

156 Kemalist iktisadî politikalarının hedefinin sanayileşme olduğu konusunda hemen her yazar aynı düşüncedeyse de, bu hedefe erişmek için 1930'larının sonra izlenen "devletçilik"in nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda farklılıklar bulunmaktadır. Kemalizm'in devletçilik ilkesinin bu farklı değerlendiriliş biçimlerine ileride değinilecektir.

157 Bkz. Nuşin Ayiter, "Atatürk ve Özel Hukuk Reformu", *Atatürk'ün Düşünce ve Uygulamalarının Evrensel Boyutları, Uluslararası Sempozyum*, (Ankara: AÜ Rektörlüğü Yay., 1981), s.325-330; Ahmet Mumcu, "Atatürk ve Hukuk" *A.g.e.*, s.331-333.

egemen değerlendirme, Kemalizm'in esas olarak liberal-demokrasiyi hedeflediği, ancak bu hedefe ulaşmak bakımından zorunlu olan reformların gerçekleştirilmesi için gereken bir geçici otoriter sistemin kurulmuş olduğudur.[158] Genel olarak "vesayet" kavramı[159] altında yer verilen bu değerlendirme tarzına biraz daha yakından eğilmek gerekmektedir.

1945'de çok partili demokratik siyasal yaşama adım atılması ve 1950 seçimleriyle iktidarın barışçı bir biçimde el değiştirmesi, genel olarak otoriter rejimlerin demokrasiye dönmeleri açısından istisnai bir durum olarak kabul edilmektedir. Türkiye'nin bu istisnai konumu, Özbudun'a göre "Kemalist siyasal rejimin mahiyeti" tarafından açıklanabilir.[160] Kemalist siyasal rejimin mahiyetini belirleyen değişkenler arasında yeralan "ideoloji" konusunda Linz'in totaliter ve otoriter rejimler ayrımına[161] dayanarak yaptığı çözümlemede Özbudun, "CHP ideolojisi(nin) vesayet rejimlerinde ortak olarak görülen içsel çelişkileri sergilediği"[162] kanısındadır. Buna göre,

"Kısmî toplumsal dönüşümün sınırlı hedefleri büyük ölçüde gerçekleştiğinde, ideoloji bir meşruluk kaynağı olmaktan çıkar. Tam da araçsal karakteri nedeniyle rasyonel eleştiriye açık bir duruma gelir. Laik, cumhuriyetçi bir ulus-devlet bir kez sağlamca kurulur gibi olduktan sonra, Kemalist hedeflerin, rekabetçi bir siyasî sistem içinde daha iyi bir biçimde izlenip izlenemeyeceğini

158 Bülent Dâver, "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü" *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, (İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı Yay., 1983), s.254-255.

159 Linz'e göre vesayetçi demokrasiler... demokratik devletin biçimsel normlarının benimsendiği; elitlerin devletlerini demokratlaştırma amacını güttükleri, ancak belki bunun gerekleri konusunda pek açık olmadıkları rejimler"dir. *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, çev. Ergun Özbudun, (Ankara: S Yay., 1984), s.5.

160 Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", A. Kazancıgil ve E. Özbudun, (derl.), *Atatürk, Founder of a Modern State*, s.80.

161 *A.g.e.*, s.87.

162 *A.g.e.*, s.90.

sormak da meşru olur. (...) Dolayısıyla, gerçek bir anlamda, Kemalist reformların başarısı, Türkiye'de tek-parti sisteminin uzun-dönemdeki meşruluğunu ortadan kaldırmıştır"[163]

Burada, "kısmî toplumsal dönüşüm" ve "araçsallık" kavramları üzerinde durmak gerekmektedir. Clement Moore'un totaliter, chiliastic, vesayetçi ve idarî tek parti ideolojileri ayrımı çerçevesinde, Kemalizm'in vesayetçi ideolojiler kategorisinde değerlendirilmesinden[164] hareket eden Özbudun'a göre,

"Vesayetçi ideoloji, kısmî bir toplumsal dönüşüm hedefiyle araçsal bir işlevi birleştiren bir ideolojidir. Bu niteleme genel olarak Kemalizm'e uymaktadır. Gerçekten de, Kemalizm, Türk toplumunun bütüncül değil, kısmî bir dönüşümüne yönelmiştir. Sıkça belirtilen bir Kemalist deyimi kullanırsak, Kemalizm Türkiye'yi modern, güçlü, tam bağımsız bir ulus-devlet haline getirerek 'çağdaş uygarlık' düzeyine çıkarmayı amaçlamıştır. Totaliter ideolojilerin yaptığı gibi, tümüyle yeni bir toplum veya yeni bir insan tipi yaratmayı düşlememiştir Kemalizm, eylemin yakından içinde olması anlamında araçsaldır; yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, birçok Kemalist ilke, eylem içinde ve somut gereksinimlere ve durumlara bir yanıt olarak gelişmiştir."[165]

Özbudun'un vesayetçi ideoloji veya vesayetçi rejimler kavramıyla yer verdiği çözümlemeleri, bu ideolojiye sahip olanların veya böyle bir rejim kuranların, sonuçta liberal-demokratik bir sisteme geçmeyi bilinçli olarak istedikleri düşüncesine dayanmaktadır.[166] Bu doğrultudaki bir diğer

163 *A.g.e.*, s.90-91.

164 Clement H. Moore, "The Single Party as Source of Legitimacy", Samuel P Huntington ve Clement H. Moore, der., *Authoritarian Politcs in Modern Society, The Dynamics of Established One-Party Systems*, (New York, London: Basic Books Inc., 1970), s.57 vd. Karş. Linz, *a.g.y.*, s.34 vd., 130 vd.

165 Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", s.90.

166 Bu doğrultuda bkz. Ergun Özbudun, "Established Revolution Versus Unifinished Revolution: Contrasting Patterns of Democratization in Mexico and Turkey", Huntington

çözümleme, vesayet kavramını ilk kullananlar arasında yeralan Tunaya tarafından da yapılmaktadır:

"(...) Bazı tek parti rejimleri, geçici olduklarını ve demokratik ve uygarca bir düzene varmak için köprü olduklarını ilân etmişlerdir. (...) Böyle bir tek parti bir çeşit vesayet rejimi kurar. (...) Bu sistemlerde, başka partiler ve belli hürriyetler, Anayasa'da kurulmalarına ve kullanılmalarına bir hukukî engel bulunmadığı halde, kurulmazlar ve kullanılmazlar. Daha doğrusu kurdurulmazlar ve kullandırılmazlar. (...) Ne var ki, totaliter olmamakta, olamamaktadır Ve, demokratik bir sistemin hazırlayıcısı olduğu için, kendi sonunu kendisi hazırlamaktadır."[167]

Kemalizm ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti dönemi üzerindeki çözümlemelerde kullanılan vesayet kavramı,[168] 1945'te gerçekleşen çok partili siyasal yaşama geçişin daha önceden hedeflenmiş olduğu düşüncesini içermektedir. Bu bağlamda, Kemalizm'in kurucusunun demokrasi konusundaki bireysel tutumu da sözkonusu edilmektedir. Örneğin Dâver'e göre,

"Atatürk siyasal rejim konusunda, esas itibariyle, demokratik rejimi benimsemektedir. Bu rejimin üstünlüğüne ve değerine yürekten inanmaktadır. Türk milletinin doğuştan niteliklerinin de demokratik rejimi kabul etmeyi kolaylaştırdığını ileri sür-

ve Moore, (derl.), *a.g.y.*, s.393: "... CHP bir kadro partisi, bir elit örgütü olarak kalmayı bilerek ve isteyerek seçmiştir. Gerçekten de, CHP'nin yapısı, yirminci yüzyılın totaliter ve otoriter tek partilerinden çok Avrupalı bir liberal partiyi hatırlatmaktadır... Bu kadro partisi yapısı hem devrimci koalisyonun birleşimiyle, hem de, *temel bileşenleri* milliyetçilik, akılcılık, laiklik, anti-klerikalizm ve *nihaî siyasal demokrasi* olan parti felsefesinin doğasına iyice uymuştur." (a.b.ç.).

167 Tarık Zafer Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İstanbul: İÜHF Yay., 1980, s.314.

168 Tunaya'nın yanında, vesayet kavramını kullanan Walter F. Weiker'in *Political Tutelage and Democracy in Turkey, The Free Party and its Aftermath* (Leiden: E. J. Brill, 1973) adlı çalışması da belirtilmelidir. Bu kavram, aslında, modernleşme kuramını benimseyen birçok yazarca kullanılmıştır. Bu kuramın yürüttüğü mantık gereği, gelenek ile modernlik arasında işleyen tarihsel gelişme sürecinde "modernleştiriciler"in kurdukları siyasal rejimlerin "vesayetçi" olması gerekmektedir.

mektedir. O'nun, demokratik cumhuriyet kurmayı daha Kurtuluş Savaşı başında, hattâ belki daha önceleri kararlaştırmış olması çok olasıdır ve bunu doğrulayan belirtiler az değildir Bununla birlikte o, bu görüşünü başlangıçta pek açığa vurmamış; ülkedeki çeşitli siyasal eğilimleri ve Meclis'teki grupları gözönünde tutarak oldukça kapalı ve ölçülü konuşma yolunu tutmuştur Bunalımlı savaş yıllarında demokrasi ve cumhuriyet sözcüklerini Mustafa Kemal Meclis'te ya da kamusal yaşamında kullanmamıştı. Ancak zaferden sonradır ki, önce 'halk yönetimi' diye andığı rejimin aslında bir cumhuriyet, hem de Batılı demokratik bir cumhuriyet olduğunu gitgide daha büyük bir kesinlik ve açıklıkla ortaya koymuştur."[169]

İçeriği bakımından farklı, ancak yürüttüğü mantık açısından benzer bir değerlendirme de, "öncülük" kavramı altında ortaya atılmıştır. Bu açıdan, "milliyetçiliğin ve demokrasinin önemli rol oynayacağı bir burjuva devrimini gerçekleştirme kararlılığı"nın, Kemalizm'deki demokratik içeriğin ilk kaynaklarından biri olduğunu ileri süren Ahmad'ın[170] değerlendirmesi anlamlıdır:

"Eğer Mustafa Kemal Atatürk'ün cumhurbaşkanlığı döneminde Türkiye'de biçimsel demokrasi neredeyse tümüyle mevcut değildiyse, o zaman Kemalist ideolojide demokratik bir yönelimden sözedilebilir mi? Kemalistler'i, onların kendilerini gördükleri gibi Türkiye'yi çağdaş Batı uygarlığı düzeyine çıkarmayı amaçlayan bir geçiş rejiminin kurucuları olarak kabul edersek, bu sorunun cevabı ihtiyatlı bir 'evet' olur. Bu amacı, onu basitçe 'modernleşme' ya da 'Batılılaşma'ya eşitleyerek tanımlayabiliriz. Ama daha titiz davranacak olursak, bunun Kemalistler için

169 Dâver, "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü", s.252.

170 Feroz Ahmad, "Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı 1919-1939", *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev. Fatmagül Berktay, (İstanbul: Kaynak Yay., 1985), s.215. Aynı yazarın, "öncülük" kavramıyla İttihat ve Terakki'yi de çözümlediği görülmektedir. Bkz. "Doğmakta Olan Bir Burjuvazinin Öncüsü: Genç Türklerin Sosyal ve Ekonomik Politikası 1909-1918", *A.g.e.*, s.34-80.

kapitalist ve bu yüzden de demokratik bir düzen kurmak anlamına geldiğini söyleyebiliriz. O dönemlerde ve iyice yakın zamanlara kadar, kapitalizmin gelişmesinin, kökleri ekonominin zayıflığında olan siyasî istikrarsızlığı giderek demokrasinin kurulmasına yolaçacağı efsanesi hüküm sürüyordu. Dolayısıyla demokrasi, tanım gereği rekabetçi olan kapitalizme özgü siyasal örgütlenme yöntemi olarak görülüyordu ve rekabetçi bir parlamenter sistem de kapitalizm ile bağdaşan biricik siyasî rejimdi. Bu düşünce çizgisi, Max Weber ve Harold Laski gibi Batılı aydınlar tarafından savunulmuş ve Kemalistler de, burjuva devrimini gerçekleştirme süreci içinde bu eşitlemeyi örtük olarak kabullenmişlerdi."[171]

Kemalist hareket ile Fransız Devrimi (1789) arasında bağlantı kurma çabaları birçok araştırmacı tarafından izlenen bir yoldur.[172] Bu doğrultuda hareket eden Ahmad da, Fransa'da Tiers Etat'ın önderliğini yapan burjuvazinin Türkiye'de yokluğu nedeniyle, "bütün sınıf çıkarlarından özerk olan Kemalistler"in, bu sınıf adına "bir burjuva devrimini gerçekleştirme görevini üstlendikleri"ni belirtmekte; Kemalistler'in "siyasal demokrasinin Avrupa'daki burjuva devriminin zorunlu bir parçası olduğunu ve aynı sürecin Türkiye'de de tekrarlanması gerekeceğini bildiklerini" ileri sürmektedir.[173] Mustafa Kemal'in, Sovyet elçisi Aralov'a hitaben söy-

171 Ahmad, "Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı", s.217

172 Toynbee ve Kirkwood'un 1927'de yayımlanan incelemelerindeki şu yargı bu bakımdan çarpıcıdır: " Ankara'ya o yıl [1923] yapılan bir ziyaretin, Batılı bir gözlemcinin zihninde Fransız Devrimi esprisini yeniden yaratmasına yardımcı olduğu doğruysa, bunun tersi de aynı biçimde doğrudur, yani, Paris'te 1789'dan 1795'e kadar hüküm sürmüş olan espri hakkında herhangi bir kavrayışa sahip olmaksızın, Türkiye'nin 1920'den bu yana geçen siyasal tarihi de anlaşılmaz." (Arnold J. Toynbee ve Kenneth P Kirkwood, *The Modern World, Turkey*, (New York: Charles Scribner's Sons. 1927), s.129. Gene aynı yapıtta Mustafa Kemal ile İngiliz Devrimi'nin (1640) ünlü ismi Crommwell arasında da benzerlikler olduğundan sözedilmektedir (s.79).

173 Ahmad, "Kemalist Türkiye'de İdeoloji Arayışı", s.220 vd. (Ahmad'ın bu yargısı Mahmut Esat [Bozkurt]'ın Kasım-Aralık 1921'de yazmış olduğu makaleler dizisine dayanmaktadır.)

lediği, "Türkiye'de sınıflar yok... Türkiye'de işçi sınıfı yok, çünkü gelişmiş bir sanayi yok. Bizim burjuvazimizi ise henüz burjuva sınıfı haline getirmek gerekiyor. Ticaretimiz çok cılız, çünkü sermayemiz yok"[174] sözlerini de zikreden Ahmad, "Kemalizm"in yüzyüze olduğu görev, sınıfları ortadan kaldırmak değil, tersine eski rejimin sınıflaşma sürecini geciktiren engellerini yıkarak, sınıfların gelişmesini sağlamaktı"[175] yargısına varmaktadır.

Ahmad'ın "burjuva devriminin öncüsü olarak Kemalizm" ve Özbudun ile Tunaya'nın "vesayet ideolojisi-rejimi olarak Kemalizm" yorumları, açıkça ya da örtük olarak benimsenmiş bir tarih anlayışına dayanmaktadırlar. Ahmad'ın yorumundaki sınıflaşmanın önündeki engelleri kaldırmak deyimi, sınıflaşmanın olmadığı ve bu nedenle de değişmeyen, durağan toplumlar (Doğu) karşısında sınıflaşmış, dolayısıyla da dinamik toplumlar (Batı) ikiliğine dayanan klasik Şarkiyatçılığın bir türevi olarak görünmektedir.[176] Vesayet ideolojisi rejimi olarak Kemalizm yorumlarında ise, geleneksellikten modernliğe geçişte ilerici bir aşama anlayışının varlığı görülmektedir. Her iki yorumda da Kemalizm, toplumu "ilerleme" yoluna sokan iyileştirici bir ideoloji olarak kavranmaktadır.

Yorumlar arasındaki bu mantık birliğine rağmen, Kemalizm'in nasıl bir ideoloji olduğunu kavramakta önemli görünen bir noktanın tartışmalı olduğu söylenebilir. Sorun, Kemalizm'in Türk toplumunu "bütünsel" olarak değiştirmeyi hedefleyip hedeflemediğidir. Özbudun'un yorumu, vesayetçi ideolojinin tanımı gereği, Kemalizm'in kısmî bir toplumsal

174 S. İ. Aralov, *Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Anıları*, (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1985), s.253.

175 Ahmad, *a.g.y.*, s.224.

176 Bkz., Huricihan İnan, "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme" *Toplum ve Bilim*, Sayı: 23, (Güz, 1983), s.11-20 ve orada belirtilen kaynaklar.

dönüşümü hedeflediği doğrultusundadır. Buna karşılık Tunaya ve Dâver'in yorumlayışında Kemalizm'in hedeflediği düşünülen dönüşümün "bütünsel" olduğu vurgulanmaktadır.[177] Ahmad'ın ve "burjuva devrimi" kavramını kullanan diğer yazarların da bu ikinci tarzı benimsedikleri söylenebilir.[178]

Kemalizm'in Türk toplumunun geleceğini nasıl tasarımladığı konusu bu noktada önemlidir. "Muasır medeniyet seviyesi" terimi, Kemalistler için içerikten yoksun bir ideal niteliğinde olmadığına; Kemalistler'in iktisadî, toplumsal, siyasal alanlarda yaratmayı tasarladıkları "yeni toplum"u belirtmek için bu terimi kullandıkları söylenebileceğine göre, sözü edilen farklılığın kaynağı ne olabilir? Özbudun, "yeni bir toplum veya yeni bir insan tipi yaratmayı düşlememiştir" deyimiyle iki şeyi ifade etmek istemiş olabilir: Ya Türk toplumu, Kemalizm'in ortaya çıkışına kadar geçen yenileşme süreci içinde kısmen "muasır medeniyet seviyesine" ulaşmıştır, dolayısıyla Kemalizm'in hedefleyeceği dönüşümler de bu sürecin kalan kısmını tamamlamaktan ibarettir. Ya da, Türk toplumunun topyekûn yeni bir nitelik kazanması demek olan "muasır medeniyet seviyesi", Kemalistler için, 1930'larda varolan somut bir toplum tipinin (Batı uygarlığının) biçimsel normlarını hayata geçirme hedefini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kemalizm, totaliter ideolojilerde olduğu gibi bir "ütopya" peşinde değil, potansiyel olarak liberal-demokratik bir rejime dönüşmeye açık, Batıcı bir "zihniyet" niteliğin-

177 Dâver, Atatürk İdeolojisi ve Devrimi'in "Türkiye Nasıl Kurtulur?" sorusuna verilmiş "radikal bir cevap" olarak, "yeni bir devlet, yeni bir toplum ve *yeni bir insan yarat*(mak)" amacını ortaya koyduğunu düşünmektedir. (Dâver, loc.cit., s.247). Tunaya'nın *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük* adlı yapıtında da eski-yeni karşıtlığı böyle bir anlayış çerçevesine oturtulmuştur.

178 Bkz. Sungur Savran, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu", s.191 vd. Karş. Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Parlamentonun Evrimi*, s. 141.

dedir.[179]

Burada şu sorun akla gelmektedir: Dışarıdan bakıldığında, bir "ütopya"yı değil, varolan bir toplum modelini hedeflemiş olarak kavranabilen Kemalizm, içeriden, yani 1930'lar Türkiye'sinden bakıldığında bir "ütopya" peşinde olarak görülebilir. "Muasır medeniyet seviyesi"nin içeriği Kemalizm'in altı ilkesi ve bu ilkelerle uyum içinde olduğu düşünülen reformlar tarafından belirleniyorsa, Kemalistler, Moore'un deyimiyle "mantıksal olarak olanaksız bir görev" üstlenmiş olabilirler.[180]

Kemalizm'in nasıl bir ideoloji olduğu konusunda ortaya çıkan bu güçlükler, bir başka noktaya dikkatleri çekmektedir. Gerek vesayet, gerek öncülük kavramları, ex post facto açıklamalar getiren kavramlardır. Bir diğer deyişle, her şey olup bittikten sonra, geriye doğru bakılarak bu kavramlar devreye sokulmaktadır. Buna bir örnek olarak halkçılık ilkesi üzerindeki değerlendirmeleri verebiliriz. Mustafa Kemal'in bir "Halk Fırkası" kurma kararını açıkladığı günlerde, Lütfi Fikri Bey, yeni fırkanın "müfrit bir sol fırka" olacağı endişesinin oldukça yaygın olduğunu belirtmektedir.[181] O dönemin siyasal gruplaşmaları gözönüne alındığında "anlamlı" olabilecek bu değerlendirme, diyelim 1970'lerde bakıldığında anlamsız görü-

179 Linz, oloriter rejimierin tanımlanışında bir öge olarak, "işlenmiş ve yol gösterici bir ideolojiye değil, kendine özgü zihniyetiere sahip ol(mak)" deyimini kullanmaktadır. (*Totaliter ve Otoriter Rejimler*, s.130).

180 Clement H. Moore, "The Single Party as Source of Legitimacy", s.57.

181 Lütfi Fikri, *Meşrutiyet ve Cumhuriyet*, (İstanbul, y.y., 1339 [1923], s.3 vd. Yazarın İstanbul Mebusu Ali Rıza'nın 7 Kanun-ı sani 1339 tarihli İleri gazetesindeki makalesine atfen bu endişeleri dile getirmiş olmasına rağmen, endişelerin temelinde, Anadolu'daki İttihatçıların Kurtuluş Savaşı sırasında hazırladıkları "Mesaî", "Halk Şûralar Fırkası Programı" ve "Halk Zümresi Siyasî Programı" adları altındaki üç programın içeriğine benzer nitelikleri, Mustafa Kemal ve çevresince hazırlanan 13 Eylül 1920 tarihli "Halkçılık Programı" bulunmaktadır. Bkz. İlhan Tekeli, Gencay Şaylan, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi" *Toplum ve Bilim*, Sayı: 6-7, Yaz-Güz 1978- s.65-71. Ayrıca bkz. İsmail Arar, *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi*, (İstanbul: Baha M., 1963).

nebilir. Çünkü, aradan geçen zaman içinde Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal rejim tercihi Batılı bir demokrasi doğrultusunda olmuştur. Dolayısıyla, 1950'de siyasal iktidarın barışçı bir biçimde el değiştirebilmesine bakarak, bu geçişi halkçılık ilkesinin doğal sonucu olarak yorumlamak mümkündür.[182] Bu yorumlama tarzı ise, ideolojinin oluşumu sırasında, insanların kendi söz ve eylemlerini nasıl tanımladıklarını anlamakta yetersiz kalabilme tehlikesini taşımaktadır.

II. Kemalizm'de "Muasır Medeniyet Seviyesi"nin İçeriği: Demokrasi ve Bürokratik Muhafazakârlık

Kemalizm-Demokrasi ilişkisinin vesayet kavramı aracılığıyla değerlendirilmesi, büyük ölçüde, çağdaşlığı temsil ettiği düşünülen Batı toplumlarındaki statükonun erişilmesi gereken bir hedef olarak olumlanması anlayışına dayanmaktadır. Bu çerçevede, gerek tek-parti yöneticilerinde, gerekse tek-parti dönemini vesayet kavramı aracılığıyla değerlendiren sosyal bilimcilerde, Batı toplumlarını demokratiklik ve özgürlük kavramları açısından eleştiren görüşlerin herhangi bir etkisinin olmadığını söyleyebiliriz. Bir diğer deyişle, Jön Türkler gibi Kemalizmi oluşturan intelligentsia da, Batı'ya bakarken, buradaki egemen, pozitif söylemi dikkate almış ve ideolojisini buna göre biçimlendirmiştir. 2. Dünya Savaşı sonrasında, "Hür Dünya"nın "demokratikliği"ni ve Batılı olmayan toplumların bu demokrasiye doğru evrileceklerini/evrilmeleri gerektiğini ileri süren modernleşme kuramının etkisindeki sosyal bilimciler de, tek-parti dönemini -bu kez demokrasi boyutu iyice belirginleşmiş bulunan- aynı "pozitif" söylem içinde değerlendirmişlerdir.[183] Buna karşılık, Batı toplumlarındaki sta-

182 Örneğin bkz. Tanyol, *Atatürk ve Halkçılık* (Ankara: Türkiye İş Bankası Küllür Yay., 1984).

183 Bu söylemin bir değerlendirilmesi için bkz. Huricihan İnan, "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi, Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 23- (Güz, 1983), s.9-39.

tükoya eleştirel bir bakış getiren ve bu anlamda "negatif" bir söylemi temsil eden, bu çalışmanın ilk bölümünde ortaya koymaya çalıştığımız görüşler, Kemalizm-demokrasi ilişkisinin değerlendirilmesinde daha değişik sonuçlara ulaşmaya olanak sağlayıcı boyutlar taşımaktadırlar. Kemalizm'in incelemeye çalıştığımız anlam sistemi içinde ön plana çıkan iki temel özelliği üzerinde durarak bu boyutları açıklamak ve böylece Kemalizm-demokrasi ilişkisini daha farklı bir açıdan değerlendirmek mümkündür.

A. Muasır Medeniyet Seviyesinin Aslî Ögesi Olarak Pozitif Bilim ve Teknoloji

Taner Timur'a göre, "Genç Osmanlılar'la başlayan ve Jön-Türkler-İkinci Meşrutiyet-İttihat ve Terakki çizgisini takibeden" reform süreci içinde, "bir Batılı ideoloji özellikle önem kazandı: Pozitivizm."[184] Osmanlı intelligentsiası'nın, İttihat ve Terakki adında da simgelendiği gibi, Auguste Comte'un "düzen (order) ve ilerleme (progress)" düsturunu benimseyişi, yine Timur'a göre, bir yandan "Batı'nın üstünlüğünü açıklayacak 'bir sihirli değnek" olma, diğer yandan da "Hıristiyanlığa bulaşmamış olmak" erdemlerini taşıyordu.[185]

Jön Türk ideolojisinin Kemalizm tarafından devralınan düşünsel mirasının en önemli ilk ögesi bu pozitivist anlayıştır. Kemalizm'in "muasır medeniyet" idealinin aslî ögesi olarak karşımıza çıkan bilim ve teknoloji, Comte'un etkisindeki bu pozitivist boyutuyla, genel ve özel bazı sonuçlar yaratmıştır.

Genel sonuçlardan en önemlisi, pozitivizmin sosyal düşünce bakımından gösterdiği içerikte yeralmaktadır. Pozitivizm,

184 Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, s.132.

185 *A.g.e.*

insanın dışında varolan ve elverişli (bilimsel) yöntemlerle bilinebilecek nitelikte olan bir "nesnel gerçeklik" alanının varlığını kabul eder. Dolayısıyla, nesnel dünyayı elverişli bilimsel yöntemlerle bilebilme olanağına kavuşmuş "eğitilmiş" insanların toplum yönetiminde egemen olmalarını arzulamak, pozitivizmin doğal uzantısı olmaktadır.[186] Pozitivizmin, özellikle Auguste Comte'daki biçiminde oldukça açık olan bu siyasal sonuçları, bu anlayışı benimsemiş bulunan Osmanlı-Türk intelligentsiası'na da damgasını vurmuştur. Bu bağlamda, "hakikat"ı bilenlerin "halka doğru" giderek, onlara ne yapmaları gerektiğini öğretmeleri anlamına gelen II. Meşrutiyet halkçılığının, bu elitist boyutuyla Kemalizm'e aynen yansımış olması bir rastlantı değildir. Dolayısıyla, Şerif Mardin'in Jön Türkler için yaptığı saptamanın, onların "derin anlamıyla" halkçı olmadıkları saptamasının, Kemalizm için de geçerli olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Pozitivizmin, Kemalizm-demokrasi ilişkisi açısından yarattığı özel sonuçları ise, iktisadî, kültürel ve siyasal düzeylerde ayrı ayrı ele almak doğru olacaktır. İktisadî düzeyde, hızlı kalkınma ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesi amacı, pozitif bilim ve teknolojinin insanlığa sağladığı olanaklardan yararlanarak toplumu muasır medeniyet seviyesine eriştirme anlamına gelmektedir. Böylelikle, Batı üstünlüğünü sağlayan aracı (bilim ve teknolojiyi) kullanarak Batı'yı yakalamak, ve "muasır milletlerle" uyum içinde, ilerleme yolunda yürümek mümkün olacaktır.

Kültürel düzeyde, pozitivizmin sonuçları, Kemalist laiklik anlayışında ortaya çıkmaktadır. Auguste Comte'un, insanlığın evrimiyle ilgili üçlü aşamalar fikrini hatırlayarak bu sonuçları daha iyi saptayabiliriz. Bilindiği gibi, Comte, insanlığın teolojik, metafizik ve pozitif evrelere ayrılan bir evrim süre-

186 Bkz. Stanislav Andreski (der.), *The Essential Comte* (Londra: Croom Helm, 1974), *muhtelif yerler.*

cinden geçtiğini ileri sürmüştür. Bu evrelerden pozitif evre, diğerlerinden üstün, âdeta mükemmel bir toplumsal örgütlenmeyi temsil etmektedir.[187] İşte, Kemalizm'in muasır medeniyet seviyesinin de, boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma, "hayatta en hakiki mürşit(in) ilim" olduğunu öğretmek anlamını taşıdığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, Kemalizm'in din ve devlet işlerinin ayrılmasının ötesine geçerek, "dini denetim altına almak" biçiminde beliren laiklik politikasının[188] yalnızca İslâmiyet'te güçlü bir siyasal boyutun varlığıyla açıklanamayacağı; "maarifin, ailenin, ekonomik hayatın, hattâ muaşeret, kıyafet ve sairenin değişmez din ölçülerinden ayrılarak zamanın ve hayatın zaruretlerine uyma zorunluluğu" olarak laikliğin (laicité)[189] pozitivist anlayış doğrultusunda, din adamlarının bir "layisizm"e dönüştüğünü kabul etmek gerekmektedir.[190] Böylece, pozitivizmin biçimlendirdiği Kemalist laiklik anlayış ve politikası, "İslâmiyet'te reform" düşüncesini kabul etmeyen, ancak Tunçay'ın da belirttiği gibi, dinin ortaya çıkışını hazırlayan koşulları değiştirmektense, yeni bir "inanç sistemi"ni benimsetmeye çalışan bir ideolojik öge olarak değerlendirilmelidir.[191]

Pozitivizmin Kemalizm'de rastlanan siyasal sonucu ise, bir yandan siyasal rakiplerin ve muhalif güçlerin "dincilikleri"ne karşı çıkılmasını sağlamada, diğer yandan da pozitivizmin gereği olan "düzen içinde ilerleme" için gereken güçlü bir merkezî devleti sürdürmekteki katkısında ortaya çıkmaktadır. Demokrasi, ister Batı tipi parlamenter biçimler altında olsun, ister başka biçimlerde anlaşılsın, güçlü bir merkezî devletle

187 *A.g.e.*, s.19 vd.

188 Bkz. M. Tunçay, *Tek-Parti*, s.218 vd.

189 Bülent Dâver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik* (Ankara: AÜSBF Yay., 1955), s.6.

190 Karş., *A.g.e.*, s.4-5.

191 Tunçay, *Tek-Parti*, s.211 ve 224-225.

değil, halkın katılım olanaklarını genişleten yaygın bir ademîmerkeziyetçilikle daha tutarlıdır. Bu açıdan, demokrasinin, Şerif Mardin'in terimleriyle söylersek, çevreden merkeze doğru gelen etkilerinin artması ölçüsünde adıyla tutarlı bir nitelik kazanacağını söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, muasır medeniyet idealinde içerilen pozitivist boyut, Tanzimat sonrasının bir ürünü olan otokrasi ve merkezileşme eğilimlerini sürdürücü ve merkezden çevreye doğru gelişen eski reformcu geleneği devam ettirici bir siyasal sonuç doğurmuştur.[192]

B. Dayanışmacılık ve "Devletçilik"

Jön Türk düşüncesinin Kemalizm'e bıraktığı ikinci önemli miras, Durkheim-Gökalp etkisinde kalmış bulunan dayanışmacı (Solidarist) anlayıştı. Tekeli ve Şaylan'ın belirttikleri gibi, Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki'nin "ideologu olarak" geliştirdiği halkçılık düşüncesi,

"İki boyutta gelişmiştir. Birincisi daha geniş halk kitlelerinin siyaset alanına katılmasıdır. T. Z. Tunaya'nın sözleriyle 'Tabai Şahane'nin vatandaşlık mertebesine yükselmesidir. Ziya Gökalp'ın 'umumculuk' dediği bu katılımın artışı ile toplum sorunlarına ya da imparatorluğun çöküşüne çözüm bulmayı kendi sorunu haline getiren, küçük burjuva sınıfının içinden gelen geniş bir grup ortaya çıkmıştır. Bu dönem halkçılığının ikinci boyutu, öngörülen toplum düzeni ile ilişkilidir. Ziya Gökalp'te halkçılığın siyasal boyutları kalkmış, Türkçülüğe ve ulusalcılığa indirgenmiştir. Bu indirgeme, Durkheim'ın 'toplumsal dayanışma' kuramına dayanılarak yapılmıştır. Ulus, çıkarları çelişmeyen bir bütün olarak ele alın(mış) (...) böylece millî ekonomi, millî tüccar, millî burjuva yaratmak tüm toplumun özlemi haline gelebil(miştir)."[193]

192 Karş. Şerif Mardin, "Merkez-Çevre İlişkileri" *muhtelif yerler.*

193 Tekeli ve Şaylan, "Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", s.61-62.

Bu bağlamda, Türk toplumunun sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olarak anlaşılması, "1924'lere ulaşıldığında (...) yeni bir boyutun, 'eşit'liğin önem kazan(masıyla)" birlikte, "iktisadî devletçilik" fikrine de temel oluşturmuştur.[194] Bu çerçevede Gökalp halkçılığı, sınıfsız, dayanışmacı bir kitle olarak kavranan Türk toplumunda, çeşitli toplumsal kesimler arasında eşitliğin sağlanması ve iktisadî gelişmeyle birlikte doğabilecek olan eşitsizliklerin giderilmesi için devletçiliğin benimsenmesi gerektiği düşüncesine ulaşmıştır.

Gökalp halkçılığında gözlenen bu katılımcı-eşitlikçi içerik, Kurtuluş Savaşı sırasında, doğrudan demokrasiye yönelen siyasal programların temelini oluşturmuştu. Buna karşılık, Cumhuriyet'e ve tek-parti dönemine gelindiğinde, Durkheim aracılığıyla Gökalp'in kullandığı "kolektif bilinç" kavramının "genel (millî) irade"ye, halkçılığın da milliyetçiliğe dönüştürüldüğünü görmekteyiz. Bu biçimi altında Kemalist halkçılık, dayanışmacı anlayışın sınıfsız, imtiyazsız bir kütle olarak halkı "millet"le özdeşleştirmiş ve pozitivist anlayış doğrultusunda pekişmiş bulunan bürokratik-elitist yönelimlerini meşrulaştırmak için, "millî irade"nin temsilciliğini tekeline almış görünmektedir. Devletçilik de, iktisadî, kültürel ve siyasal tüm ilişkileri merkezî iktidarın denetimine ve yönlendiriciliğine tâbî kılan bürokratik, otoriter bir nitelik kazanmış olduğundan, Kemalizm'in pozitivist-milliyetçi-devletçi içeriği belirginleşmiş bulunmaktadır.

Kültürel içeriği itibariyle, "muasır medeniyet" kavramının belirlediği "modernleşmiş" bir nitelik gösteren Kemalizm, bu açıdan bakıldığında, Batılı olmayan toplumlarda modern zihniyetli intelligentsia'nın, karşı olduğu, koptuğu ve değiştirmeyi hedeflediği geleneksel (halk) kültürünün etkisi altında bulunduğunu da ortaya koyucu niteliktedir. Shils'in

194 *A.g.e.*, s.62-63.

deyişiyle,

"Yeni devletin 'siyasallaşmış' önderleriyle halk kitlesi arasındaki kopukluk, genellikle, kendi yurttaşlarının geleneksel kültürüyle olan bağlantısını yitirmiş veya koparmış bulunan küçük eğitilmiş seçkinlerin cemaat bağlarının çözülmesine, eşit olmayan modernleşmelerine (veya Batılılaşmalarına) bağlanmıştır. Oysa, gerçek başka yerdedir. Kitlenin geleneksel kültürü ile eğitilmişlerin modern kültürü arasındaki açık ayrılıklara rağmen, "siyasal' yönelimleri açısından, eğitilmiş seçkinler, kökünden koptukları iddia edilen kültür ile önemli bir yakınlık göstermektedirler"[195]

Bu yakınlık, Şerif Mardin tarafından, "ümmet" strüktürünün Osmanlı-Türk aydını üzerindeki etkisinde teşhis edilmiştir. Devleti kurtarmak için gözlerini Batı'ya çevirmiş olan Osmanlı-Türk aydını, Batı'daki düşünce sistemlerinden yalnızca, kendi seçkinci eğilimlerine uygun düşen pozitivizm ile, "ümmet" strüktürünün beslediği, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki 'communautaire' unsur(un), kapsayıcı, bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir millî kültür kavramı için zemin hazırlamış" olan dayanışmacılığı almıştı.[196]

Pozitivizm ve dayanışmacılık, Jön Türkler'de olduğu gibi, Kemalizm'de de, "hürriyetle bir ilgisi olmayan 'uzmanlık' teorileriyle (...) vatanperverlik ve aktivizm(in) birle(ştiği) oldukça otoriter" bir ideoloji oluşturmuştu.[197] Bu ideolojinin Türk toplumunun geleceği hakkında koyduğu ve benimsediği hedefler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi de bulunuyordu. Öncelik sanayileşme ve toplumun kültürünün modernleştirilmesine verilirken, halkın siyasal hayata katılımı anlamında

195 Edward Shils, "The Concentration and Dispersion of Charisma-Their Bearing on Economic Policy in Underdeveloped Countries" in *Center and Periphery*, s.406.

196 Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 221. Karş. Mardin, *Din ve İdeol* 101 vd.

197 Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s 219.

demokrasi, gerektiğinde ve toplumun hazırlık düzeyine bağlı olarak izin verilebilecek, sınırlı bir hedef olarak algılanmaktaydı. Kemalizm'in bu pozitivist-dayanışmacı-devletçi niteliği açısından, bu ideoloji ile demokrasi arasındaki ilişkiler, üç ana noktada özetlenebilir:

Toplumsal farklılıklara dayanan ve consensus içinde bir çatışmayı ifade eden demokrasi fikri, dayanışmacı, çatışmayı yadsıyan bir toplum kavrayışına oldukça yabancıdır

Kemalizm'in Türk toplumu için tasarımladığı gelecekte, Kemalizm'i temsil edenlerin zaman zaman ortaya koydukları "otoriterlikten yakınmalar"a bakarak, demokrasinin de bir öge olarak varlığını söyleyebiliriz. Ancak, burada tasarlanan demokrasi, güçlü bir merkezî devletin varlığına ve çatışmaya değil, dayanışmacılığa ve her şeyden önce de, siyasal rejimin temeli olarak algılanan "millî devlet" fikrine bağlı, ikincil bir konumdadır.

- Kemalizm'in demokrasiyle olan bu ilişkileri, vesayet kavramını çağrıştıran özellikler taşıyorsa da; bunu, vesayet ideolojisinin demokratikleşmeyi kolaylaştırıcı bir ideoloji olarak yorumlamak yerine, demokratikleşmeyi güçleştirici bir özellik olarak görmek gerekecektir. Çünkü, toplumun demokrasiye ne vakit hazır olduğuna, yani demokratikleşme için "rüştünü" ispat ettiğine karar verecek olan, yine "vesayet ideolojisi"ni benimsemiş olanlardır.

Bu bağlamda, Kemalizm'in, "hükmetme" veya 'egemenlik' olarak çevrilen "Herrschaft"ı sürdürdüğünü[198], yani bu ideolojinin içinden çıktığı toplumun çerçevesini değiştirici olmayan bürokratik- muhafazakâr niteliğinin ağır bastığını söyleyebiliriz. Tek-parti döneminde gerçekleştirilmiş olan reformlar, Osmanlı'dan miras kalan toplumsal çerçeveyi değiştirmeye yönelik boyutlar içeriyorsa da, bu değiştirme

198 Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.80.

işlemi ile ona temel oluşturan ideolojinin, Shils'in kullandığı anlamda, "geleneksel"likle olan yakınlığı, merkezî iktidar ile halk arasındaki kopukluğu sürdüren "yukarıdan aşağı" ve bürokratik niteliği, Kemalizm'in bürokratik -muhafazakâr özelliğinin ağırlığına işaret edici niteliktedir.

SONUÇ

Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak için geliştirilmiş olan modernleşme kuramı, ethnocentrique ve teleolojik özellikler taşımaktadır. Gözden geçirilerek düzeltilmiş biçimi altında bile, modernleşme kuramı Batılı toplumsal ve siyasal örgütleniş tarzını, yeryüzündeki tüm "modernleşen toplumlar"ın varmaları gereken nihaî (ideal) toplum olarak benimsemiştir. Klasik modernleşme kuramında daha belirgin olarak gözlenen, Batılı olmayan toplumların Batı tarihinden çıkarsanan "yasalar"a göre belirlenen bir evrim sürecini yaşadıkları fikri, siyasal gelişme açısından, Batı demokrasisine doğru bir evrimin varlığını içermektedir. "Geleneksellik"ten "modernlik"e geçiş evresinde bulunan Batılı olmayan toplumlarda ortaya çıkan otoriter siyasal rejimleri, nihaî demokratikleşmeyi gerçekleştirmeye yönelik oluşumlar olarak değerlendirmek gerekir. Gözden geçirilmiş biçimiyle modernleşme kuramı, "ideal tipler" olarak tarihin "hipotetik" başlangıcını ve sonunu ifade eden geleneksellik ile modernliğin birarada varolduğu "modernleşen" toplumlarda, toplumsal değişme sürecinin ürünü olarak değerlendirilen

"siyasal gelişme"yi, her Batılı olmayan toplumun kendine özgü tarihsel koşulları altında ele almayı uygun görmekteyse de, bu özgün araştırmaların yürütüldüğü genel çerçeve, Batı'nın Batılı olmayan karşısında daha ileriyi (daha demokratik olan bir toplumu) temsil ettiği anlayışını sürdürmüştür. Bu bağlamda, Batı'nın 1500'lerde başlayan ve kendi "iç dinamikleri"nin bir ürünü olan "modernleşmesi"ni çok kısa bir zaman içinde gerçekleştirmek isteyen Batılı olmayan toplumlarda, modernleştirici intelligentsia'nın eylemleri de, dedüktif mantığa dayalı bir biçimde açıklamaya çalışılmıştır. Böylelikle, Batılı olmayan toplumlardaki yönetici sınıfın düşünce ve eylemlerine, bu düşünce ve eylemlerin ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal bağlamda yeralmayan anlamlar atfedilmiştir.

Modernleşme kuramına radikal eleştiriler getiren ve bu eleştiriler içinde daha farklı bir "siyasal gelişme" anlayışını oluşturmaya çalışan görüşler ise, öncelikle sosyal bilim araştırmalarında pozitivizmin egemenliğine karşı çıkmışlardır. Doğal bilimlerle sosyal bilimler arasında metodolojik bir birlik olduğunu kabul eden pozitivizmin dedüktif mantığa dayalı "açıklama" fikri, sosyal bilimlerin metodolojik ilkelerinin "yorumsama" (hermeneutic) programından çıkartılması gerektiğini ileri süren radikal-eleştirel sosyal bilim anlayışınca reddedilmiştir. Anti-pozitivist anlayışa göre sosyal bilimlerin amacı, açıklama değil, "anlama" ve "yargılama"dır. Dolayısıyla, Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçleri, belirli "ideal tipler" aracılığıyla değil, her toplumun kendi özgün tarihi içinde ve kendi özgün terimleri altında incelenmelidir. Böyle bir inceleme, toplumsal değişmenin önceden belirlenmiş "yasaları" olduğu fikrini reddederek, her toplumun kendi özgün değişim süreci içinde, insanların kendi "amaçlı toplumsal eylemleri"ni kendilerinin nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koyma olanağını sağlamaktadır. Bu biçimde gerçek-

leştirilen "anlama"dan sonra, her toplumun kendi özgün değişim süreçleri içinde insanın amaçlı toplumsal eyleminin "yargılanması" için gerekli olan çerçeve belirlenmek istenmiştir. Modernleşme kuramının, yeryüzündeki tüm toplumların değişim sürecini açıklayıcı "evrensel" çerçeveyi varolan bir toplumsal-siyasal örgütleniş tarzını idealleştirerek yakalamaya çalışmasının aksine; radikal eleştirel kuram, evrenselliği "bireysel özgürleşme" kavramıyla temellendirilen ve tüm "statüko"ların aşılmasını gerektiren, "ütopik" boyutu ağır basan bir "demokratikleşme" kavramını benimsemiştir.

Radikal-eleştirel kuramın geliştirdiği bu yeni siyasal gelişme anlayışı doğrultusunda bakıldığında, Batılı olmayan toplumlarda gerçekleşen değişim süreçlerinde, bu değişim süreçlerinin itici gücü olan yönetici sınıf içinde ortaya çıkan "popülist" ideolojinin değerlendirilmesi, modernleşme kuramının "açıklayıcı" çerçevesinden farklı bir biçimde yapılmaktadır. "Üçüncü Dünya" popülizminin temel özelliği, "demokrasi" ideali açısından Batı modelini yeterli görmeyen ve en azından retorik düzeyinde "doğrudan demokrasi"ye yakınlaşan bir ideali benimseyen bir ideoloji olmasında görülmektedir. Böyle bakıldığında, radikal-eleştirel kuramın siyasal gelişme anlayışındaki "ütopik" (katılımcı-demokratik) boyut ile örtüşen Üçüncü Dünya popülizmi, bir diğer yönüyle, demokratikleşmeyi hedeflediği düşünülen reformların gerçekleştirilişindeki siyasal özellikleriyle, varolan eşitsizlikçi, demokratik-olmayan yapılanmaları koruyucu bir ideoloji olarak görünmektedir.

Modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştirilerce biçimlendirilmiş olan siyasal gelişme kavramı açısından Türkiye Cumhuriyeti tek-parti döneminde ideoloji-demokrasi ilişkilerini incelediğimizde, tek-parti ideolojisi olarak Kemalizm'in, Üçüncü Dünya popülizmine benzer bir özellik

gösterdiğini görmekteyiz.

"Osmanlı modernleşmesi"nin bir sonucu olan otokratik ve merkeziyetçi özelliği güçlenmiş devletin reformcu etkin gücü olarak bürokrasi, 19. yüzyılda pozitivist ideolojisine uygun bir otoriter düşünce ve eylem programına sahiptir. Yapmayı tasarladığı reformların tüm toplumun ulaşması gereken "iyi"yi yansıttığını düşünen Jön Türk ideolojisi, reformları yürütüşünde otokratik merkeziyetçi devlet gücünü kullanmakta ve böylece sistem içindeki konumunu pekiştirmekle; benimsenmiş olduğu ideolojinin de içinden çıktığı toplumsal gerçekliği değiştirmeye değil, bu toplumun "**communautaire**" yapısına uygun bir "dayanışmacılık" fikrinin etkisinde olarak, statükoyu koruyucu bir özellik taşımasıyla, radikalliği ve özgürlükçülüğü derinlemesine düşünülmemiş bir "muhafazakârlık" olarak değerlendirilmektedir.

Kurtuluş Savaşı'ndaki siyasal rejim tartışmaları içinde biçimlenmeye başlayan, ancak 1930'larda kesin formülasyonunu kazanan Kemalizm, Jön Türk ideolojisinden bazı yönlerden farklılaşmakla birlikte, esas olarak aynı yapıyı koruyan bir ideolojidir. Ziya Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" ayrımına uygun bir biçimde, Batı'nın kültürel olarak çökmüşlüğü inancından farklı olarak, Kemalizm, topyekün ve ödünsüz bir Batılılaşma programına sahiptir. Bu yönüyle Jön Türk ideolojisinden görece daha radikal olan Kemalizm, Jön Türk ve Osmanlı geleneğinden miras aldığı pozitivizm ile dayanışmacılığın etkisinden kurtulmuş değildir. Pozitivist anlayışın etkisi, Kemalizm'de, reformların "eğitilmiş seçkinler"ce ve güçlü merkezî devlet eliyle yürütülmesi biçiminde varlığını sürdürmüş; dayanışmacılık da, bir yandan halk ile ulusun eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve böylece Kemalizm'i benimseyen "kentli-bürokrasi"nin "genel (millî) irade"yi temsil ettiğini düşünmesine; diğer yandan

da "sınıfsızlık" anlayışına uygun olarak tek-parti rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur.

Bu çerçevede, Kemalizm'in bir vesayet ideolojisi olarak değerlendirilmesi pek yerinde bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Kemalizm'in, modernleşme kuramına uygun bir biçimde ve 1945 -sonrası çok-partili siyasal yaşama geçişin pekiştirdiği bir yargıyla, vesayet ideolojisi olarak değerlendirilmesi, Türkiye'de Batı modeline uygun bir demokrasinin kurulması çabalarını "açıklama" amacının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu "açıklama", Kemalizm'i "anlamak"ta yeterli görünmemekte ve Kemalizm'e, oluştuğu tarihsel-toplumsal bağlamda bulunmaya (veya yeterince vurgulanmamış olan) anlamlar atfetmektedir. Buna karşılık, kendi dönemi içinde değerlendirildiğinde, Kemalizm, vesayet ideolojisinden daha farklı boyutları olan bir ideoloji olarak görünmektedir.

Her şeyden önce, Kemalizm'in etkisi altında bulunduğu pozitivizm, 19. yüzyıl pozitivizmidir. Bu ideolojinin güçlü ve merkezî bir devleti yücelten seçkinci içeriği bir yana, tarihsel ilerleme fikri de otoriter ve demokratik olmayan bir özellik göstermektedir. Ayrıca, 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyıl başlarında, Jön Türkler aracılığıyla Kemalizm'e yansıyan Batılı düşünce ögelerinde demokrasinin evrensel bir ideal niteliğinde olmadığı görülmektedir. Batı'nın egemen söylemi içinde 19. yüzyıl liberalizminin "demokrasi korkusu"nun başatlığını koruduğu bir tarihsel dönemin bağlamı içinde, Kemalizm'in Batı tipi bir demokrasiyi gelişmenin nihaî hedefi olarak benimsediğini ileri sürmek kolay değildir. Kaldı ki, Batı çoğulculuğunun sınıf temeline dayandığı, Türk toplumunun ise sınıfsız, imtiyazsız, dayanışmacı bir toplum olduğu anlayışına uygun olarak, "siyasî fırkalar"ın gereksizliğinin düşünülmesi sözkonusudur. Kemalist halkçılığın bu özelliği karşısında, Kemalizm'in nihaî demokratikleşmeyi amaçlayan bir ideoloji olduğunu ileri sürmek, Kemalizm'in, 1930'larda

uygulamaya koyduğu "devletçilik"le gerçekleşeceği düşünülen hızlı iktisadî kalkınma sonucunda Türk toplumunda da çoğulculuğun zeminini oluşturacak sınıf farklılıklarının çıkmasını amaçladığını söylemek anlamına gelir. Oysa Kemalizm, genel yararı gözetici bir ilke olarak da düşündüğü devletçiliğe, böyle bir sınıflaşmayı engelleme görevini de yüklemiştir.

Kemalizm'de bir tek-parti rejimini meşrulaştırabilecek hiçbir kalıcı ögenin bulunmadığı savının aksine, halkçılığın ve devletçiliğin bu boyutları, çok-partili Batılı bir demokrasiye izin vermeyi güçleştiren kalıcı ögelerdir. Devletçiliğin salt bir iktisadî politika ilkesi olmanın ötesinde, "siyasî fikrî nazımlık" görevini de içermesi, Kemalizm'in Türk toplumunun gelecekte erişmesini tasarladığı hedefler arasında, iktisadî kalkınmaya, ulusal-merkezî devletin güçlendirilmesine öncelik verdiğini, demokratikleşme ile "bireysel özgürlük" ideallerinin, konjonktürel dalgalanmalara tâbî ikincil bir konuma sahip olduğunu gösterir niteliktedir.

M.Kemal Atatürk'ün kişisel ve 1930'ların ortamında görece radikal düşüncelerinden bağımsız olarak, reform hareketlerinin Osmanlı geleneğine uygun bir biçimde "bürokratik" intelligentsia tarafından yürütülmesinin tarihsel zorunluluğu, Kemalizm'in topluma Batılı değerleri aşılama çabasının kısmî başarısına karşılık, bu ideolojinin bürokratik intelligentsia'nın anlam dünyasını oluşturması; Türk devriminin "siyasal" niteliğinin ağırlığı, Kemalizm'in bürokratik-muhafazakâr bir ideolojiye dönüşmesi sonucunu doğurmuştur. Cumhuriyet Türkiye'sinde 1945-sonrası çok-partili Batılı bir demokrasiyi kurma çabalarının göreli başarısı, Kemalizm'in dolaysız sonucu olarak değil, tek-parti döneminde yönetici seçkinler içinde varolan çatışmada, iktidarı ele geçirmek için topluma dayanma zorunluluğunun ortaya çıkması açısından değerlendirilmelidir. 1930'larda uygulanan devletçiliğin sağladığı iktisadî kal-

kınmanın bu göreli demokratikleşme üzerindeki etkisi ve Türkiye'de demokrasinin gelişiminde 1945-sonrasında ortaya çıkan sorunların ideoloji-demokrasi ilişkileri çerçevesinde çözümlenmesi, bu değerlendirmenin ne denli yerinde olup olmadığı açısından gerçekleştirilmesi gereken yeni araştırmaların gerekliliğine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

A- Modernleşme Kuramı Ve Eleştirileri İle İlgili Kaynakça

Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Englightenment* (Londra: Verso, 1979).

Hamza Alavi, "State and Class Under Periferal Capitalism" in H. Alavi ve T. Shanin (der.) *Indroduction on the Sociology of Developing Societies.*

Hamza Alavi ve Theodor S. Hanin, (der.), *Introduction to the Sociology of Developing Societies* (Londra: Macmillan, 1982).

Gabriel Almond, "Review of Social Origins", *American Political Science Review*, Cilt LXI (1967).

Gabriel Almond ve Sidney Verba, *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Boston: Little Brown and Co., 1965).

Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the origin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1985).

Joyce Appleby, "Modernization Theory and the Formation of Modern Social Theories in England and America", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XX (1978), s. 259-285.

David E. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1968).

Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay), (Istanbul: Remzi K., 1975).

Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978).

Hans Barth, *Truth and Ideology* (Berkeley ve Londra: University of California Press, 1976).

Ronald Beiner, "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom" in Z. Pelczynski ve J. Gray (der.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londra: The Athlone Press, 1984).

Reinhard Bendix, "Tradition and Modernity Reconsidered", *Embattled Reason, Essays on Social Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1970).

Gabriel Ben-Dor, "Institutionalization and Political Development: A Conceptual and Theoretical Analysis," *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XVII (1975), s. 309-325.

Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty" *Four Essays on Liberty* içinde (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Henry Bernstein (der.) *Underdevelopment and Development, The Third World Today* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1981).

Richard J.Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York:

Harcourt Brace Jovanovich, 1976).

Nail Bezel, *Yeryüzü Cennetlerinin Sonu, Ters Ütopyalar* (İstanbul: Say yay., 1984).

Leonard Binder, "Crises of Political Development", in L. Binder, *Crises and Sequences in Political Development.*

Leonard Binder, "Crises of Political Development", in L. Binder, *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971).

Cyril E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri* (çev. Fatih Gümüş), (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1986).

Magnus Blomstrom ve Bjorn Hettne, *The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses* (Londra: Zeal, 1984).

Tom Bottomore, "Competing Paradigms in Sociology" *Sociology and Socialism* içinde (Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books, 1984).

Karl Dietrich Bracher. *The Age of Ideologies a History of Political Thought in the Twentieth Century* (Londra: Methuen, 1985).

Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality, an Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (Londra: George Allen and Unwin, 1984).

Eric Carlton, *Ideology and Social Order* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977).

Ronald H. Chilcote, *Thories of Comparative Politics, The Search for a Paradigm* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1981).

D. Cockroft ve A. G. Frank(der.), *Dependence and Underdevelopment, Latin America's Political Economy* (New York: Anchor Books, 1972).

James S. Coleman, "Modernization-II. Political Aspects" *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt X.

James S. Coleman "The Development Syndrome: Differantiation Equality-Capacity" in L. Binder, *Crises and Sequences in Political Development.*

R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Margaret Conovan, *Populism* (Londra: Junction Books, 1981).

Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago; The University of Chicago Press, 1956).

Bülent Dâver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Kalite M., 1976).

Anthony de Crespigny, Kenneth R. Minogue (der.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* (İstanbul: Remzi K., 1981).

Maurice Dobb. *Studies in the Development of Capitalism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Ronald P. Dore, "Modernization -III. The Bourgeoise *Modernizing Societies' In International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt X.

Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York: Harper and Row, 1957)

Louis Dumont, *From Mandeville to Marx, The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977).

S.N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, Inc. 1966).

S. N. Einsenstadt, "Breakdowns of Modernization", in S. N. Eisenstadt (der.) *Reading in Social Evolution and Development*, s. 420-452.

S. N. Eisenstadt (der.), *Readings in Social Evolution and Development* (Oxford: Pergamon Press, 1970).

S. N. Eisenstadt, "Convergence and divergence of Modern and Modernizing Societies: Indications from the Analysis of the Structuring of Social Hierarchies in Middle Eastern Societies". *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt III, (1977), s. 1-27.

Rupert Emerson, *Sömürgelerin Uluslaşması, Asya ve Afrika Halklarının Ortaya Çıkışları* (çev. Türkkaya Ataöv), (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği yay., 1965).

Carter Vaughn Findley, "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (Part I", *Studia Islamica*, Sayı 55 (1981).

M. I. Finley, *Politics in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Clifford Geertz, "Ideology asa Cultural System" *The Interpretation of Cultures* içinde, s. 193-233.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

Ernest Gellner, "Democracy and Industrialization", In S. N. Eisenstadt (der.), *Readings in Social Evolution and Development.*

Irene Gendzier, *Managing Political Change, Socila Scientists and the Third World* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1985).

Anthony Giddens, *Sociology, a Brief but Critical Introduction* (Londra: Macmillan, 1982).

Anthony Giddens, "Positivism and Its Critics" in T. Bottomore ve R. Nisbet (der); *A History of Sociological Analysis* (Londra: Heinemann, 1979).

J. R. Cresfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change" in C. E. Welch,Jr. (der.) *Political Modernization, a Acader in Comparative Political Change.*

Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Londra: Heinemann, 1971).

Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Londra: Faber and Faber. 1972).

David Held, *Introduction to Critical Theory* (Londra: Hutchinson, 1983).

Alaistair Hennessy, "Latin America" in G. Ionescu ve E. Gellner (der.), *Populism Its Meaning and National Characteristics.*

Richard A. Higgot,*Political Development Theory, the Comtemporary Debate* (Londra ve Canberra: Croom Helm, 1983).

Samuel, P. Huntington, "Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma" (Çev. Ergun Özbudun) *AÜHFD*, Cilt. XXII-XXIII, Sayı: 1-4 (Ankara, 1965-1966).

Samuel P, Huntington, *Political Order in changing Societies* (New Haven ve London: Yale University Press, 1968).

Samuel P. Huntington, "The Change to Change, Modernization, Development and Politics", *Comparative Politics*, Cilt II, (1973).

Samuel P. Huntington ve Jorge I. Dominguez, *Siyasal Gelişme* (çev. Ergun Özbudun), (Ankara: Siyasî İlimler Derneği Yay., 1985).

Huricihan İnan "Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi: Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 23, (Güz, 1983).

Alex Inkeles, "The Modernization of Man", In Myron Weiner (der.) *Modernization: The Dynamics of Growth*.

Ghita Ionescu ve Ernest Gellner (der.), *Populism, Its Meanings and National Characteristics* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1969).

Harry M. Johnson, "Ideology-II. Ideology and the Social Systeme" *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt VII.

Barbara Hockey Kaplan, *Social Change in the Capitalist World Economy, Cilt I, Political Economy of the World System Annuals* (Beverly Hills ve Londra: Sage, 1978).

John H. Kautsky (der.) *Political Change in Underveloped Countries* (New York, Wiley and Sons, 1962).

John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1972).

Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology", *World Politics*, Cilt XXVI, Sayı 1 (Ekim, 1973) s. 139-154.

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).

Ernesto Laclau, *Ideoloji ve Politika* (Çev. H. Sarıca), (İstanbul: Belge yay., 1985).

David Lehmann (der.), *Development Theory, Four Critical Studies* (Londra: Frank Cass, 1979).

Daniel Lerner, "Modernization-I. Social Aspects" *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt X.

Marion J. Levy, Jr. "Functional Analysis: Structural-Functional Analysis" *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt VII, s. 21-28.

Colin Leys, "Samuel Huntington, and the End of Classical Modernization Theory" in H. Alavi ve T. Shanin (der.), *Introduction to the Sociology of Developing Societies*.

Juan J. Linz, *Totaliter ve Otoriter Rejimler* (Çev. Ergun Özbudun), (Ankara: Siyasî İlimler Türk Derneği yay., 1984).

Seymour Martin Lipset, *Siyasî İnsan* (Çev. Mete Tunçay), (Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği yay., 1964).

C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

C. B. Macpherson, "Reflections on the Sources of Development Theory" in Manfred Stanley (der.), *Development Theory Critical Perspectives*.

C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (Çev. Levent Köker), (Ankara: Birey ve Toplum Yay., 1984).

C. B. Macpherson, "Democratic Theory: Ontology and Technology" *Democratic Theory, Essays in Retrieval* içinde, (Oxford: Oxford University Press, 1973).

Archie Mafeje, "Beyond Dual Theories of Economic Growth" *Science Ideology and Development, Three Essays on Development Theory* içinde, (Uppsala, Sweden: Scandinavia Ins. of African Studies, 1978).

Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason, a Study in Nineteenth Century Thought* (Londra ve Baltimore, 1971).

Karl Mannheim, "Conservative Thought", *Essays on Sociology and Social Psychology* içinde, (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969) s. 74-164.

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1979).

Şerif Mardin, "Turkey: The Transformation of an Economic Code" in E. Özbudun ve A. Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey.*

Şerif Mardin, *Ideoloji* (Ankara: Turhan K., 1982).

Şerif Mardin, *Din ve Ideoloji* (İstanbul: İletişim, 1983).

Arthur Marwick, *The Nature of History* (Londra: The Macmillan Press, 1979).

David McClleland, *The Achleving Society* (Princeton, New Jersey: D. van Nostrand, 1961).

Cemil Meriç "Batılılaşma", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I (İstanbul: İletişim yay., 1984).

Eugene F. Miller, "Positivism, Hictoricism and Political Inquiry," *The American Political Science Review* Cilt LXVI (1972).

Eugune E Miller, "Leo Strauss-Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı" (Çev. A. Şenel) in A. de Crespigny ve K. R. Minogue (der.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, s. 75-116.

Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy, Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1967).

Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (Londra: Heinemann, 1980).

Donald Cruise O'brien, "Modernization, Order, and the Erosion of a Democratic Ideal: American Political Science 1960-1970, in David Lehmann (der.) *Development Theory Four Critical Studies.*

J. E Ocampo ve D. Johnson, "The Concept of Political Development" in D. Cockroft ve A. G. Frank (der.) *Dependence and Underdevelopment, Latin America's Political Economy.*

Claus Offe, "The Separation of Form and Content Liberal Democracy" in *Contradictions of the Welfare State* içinde, (Londra: Hutchinson, 1984).

Roger Owen ve Talal Asad (der.), *Sociology of "Developing Societies" -The Middle East* (Londra: Monthly Review Press, 1983).

Ergun Özbudun ve Aydın Ulusan (der.), *The Political Economy of Income Distribution in Turkey* (New York: Holmes and Meier, 1980).

Robert A. Packenham, *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Science* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973).

Talcott Parsons, *The Systems of Modern Societies* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1971).

Talcott Parsons, *The Evolution of Societies* (der. Jackson Toby), (Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, Inc., 1977).

Zbigniew Pelczynski ve John Gray (der.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londra: The Athlone Press, 1984).

J. Roland Pennock, *Democratic Political Theory*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State, a Sociological Introduction*, (Londra: Hutchinson, 1978).

Karl Polanyi, *The Great Transformation, the Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1979).

Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I, Platon'un Büyüsü* (çev. Mete Tunçay), (Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği yay., 1967).

Lucian Pye (der.) *Communications and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

Lucian Pye, "Conegst of Political Development" in L. Pye, *Aspects of Political Development*, s. 33-45.

Lucian Pye, *Aspects of Political Development* (Boston ve Toronto: Little Brown and Co., 1966).

P Rainbow ve W. Sullivan (der.), *Interpretive Social Science, a Reader* (Berkeley: University of California Press, 1979).

Vicky Randall ve Robin Theobald, *Political Change and Underdevelopment, a Critical Introduction to Third World Politics* (Londra: Macmillan, 1985).

W. W. Rostow, *Politics and the Stages of Growth* (Cambridge: At the University Press, 1971).

Ian Roxborough, *Theories of Underdevelopment* (Londra: Macmillan, 1981).

George H. Sabine ve T. L. Thorson, *A History of Political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973).

Lyman T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies*, (Illinois: The Dorsey Press, 1966).

Giovanni Sartori, *Demokrasi Kuramı*, (çev. Deniz Baykal), (Ankara: Siyasî İlimler TD Yayını, t.y).

John Saul, "Africa" in G. Ionescu ve E. Gellner, *Populism, its Meanings and National Characteristics*.

Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi, Cilt 2: Sosyalizm ve Demokrasi*, (çev. R. Tınaz), (Istanbul: Varlık Yayınları, 1977).

Dubley Seers, "The Meaning of Development with a Postscript", in D. Lehmann (der.), *Development Theory, Four Critical Studies*, s. 9-30.

Sami Selçuk, "Seçkinler ve Azgelişmiş Ülkelerde Konum ve İşlevleri", *Seha L. Meray'a*

Armağan, C.II (Ankara: AÜSBF, yay., 1982) s. 563-628.

Edward Shils, *Political Development in the New States* (The Hague: Mouton, 1968).

EdwardShills, "Ideology - I. The Concept and Function of Ideology" *International Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, Cilt VII.

Edward Shils, "The Millitary in the Political Development of the New States" *Center and Periphery, Essays in Macrosociology* içinde, (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1975), s. 483-516.

Paul E. Sigmund (der.), *The Ideologies of the Developing Nations* (New York: Frederick A. Praeger, 1968).

Theda Skocpol, *States and Social Revolutions, a Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Robert C. Solomon, *History and Human Nature, a Philosophical Review of European Philosophy and Culture 1750-1850* (Sussex: Harvester Press, 1980).

Mümtaz Soysal, *Anayasa Giriş* (Ankara: AÜSBF, yay. 1969).

Manfred Stanley (der.), *Social Development, Critical Perspectives* (New York: Basic Books, 1972).

John W. Spanier, *World Politics in an Age of Revolution* (New York: Frederick A. Praeger, 1967).

Angus Stewart, "The Social Roots" in G. Ionescu ve E. Gelln er, *Populism, Its Meanings and National Characteristics.*

Leo Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968).

İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum* (Ankara: Kültür Bakanlığı yay.; 335, Felsefe Dizisi: 3, 1979).

Frank Tachau (der.), *The Developing Nations, What Path to Modernization* (New York: Dodd, Mead and Co., 1972).

Şirin Tekeli, *David Easton'un Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İÜİF yay., 1976).

Dean C. Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt: XV (1973), s. 199-226.

Ayşe Trak, "Gelişme İktisadının Gelişmesi: Kurucular", *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 5 (1984).

Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above, Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru* (New Jersey ve New Brunswick: Transaction, 1978).

Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Homewood, III.: The Dorsey Press, 1978).

Pierre L. Van den Berghe, "Dialectic and Functionalism: Toward a Theoretical Synthesis", *American Sociological Review*, Cilt XXVIII, Sayı 5 (1963), s. 695-705.

Baidya Nath Varma, *The Sociology and Politics of Development* (Londra: Routledge

and Kegan Paul, 1980).

Franco Venturi, *Roots of Revolution, a History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia* (New York: Alfred A. Knopf, 1964).

Cornelis J. J. Vermeulen, "Anthropology and Politics; The Logic of Their Interrelationship", *Dialectical Anthropology*, Cilt II, (1977), s. 235-244.

Andrzej Walicki, *The Controversy Over Capitalism-Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Oxford: At the Clarendon Press, 1969).

Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World Economy* (Cambridge ve Paris: Cambridge University Press ve Editions de la Maison des Science de l'Homme, 1980).

Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (Londra: Verso, 1983).

Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (der. T. Parsons), (New York: The Free Press, 1964).

Jonathan M. Wiener, "The Barrington Moore Thesis and its Critics", *Theory and Society* Cilt II, Sayı 3, (1975) s. 301-330.

Myron Weiner (der.) *Modernization: The Dynamics of Growth* (Voice of America Forum Series, Washington, 1977).

Peter Wiles, "A Syndrome, not a Doctrine" in G. Ionescu ve E. Gellner, *Populism, Its Meanings and National Characteristics*, s. 166-179.

Ann Ruth Willner "The Underdeveloped Study of Political Development" *World Politics*, Cilt XVI, Sayı 3 (Nisan, 1964), s. 468-482.

Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (Boston: Little Brown and Co., 1960).

Peter Worsley, "The Concept of Populism" in G. Ionescu ve E. Gellner, *Populism, Its Meanings and National Characteristics*.

Peter Worsley, *The Three Worlds, Culture and World Development* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1984).

Ahmet N. Yücekök, "Determinizm ve Modernleşme", *AÜSBFD*, Cilt XXIV, Sayı 2 (Haziran, 1969), s. 27-51.

Ahmet N. Yücekök, *Siyaset Sosyolojisi Açısından Türkiye'de Parlamentonun Evrimi* (Ankara: AÜSBF yay., 1983).

B- Kemalizm Ve Demokrasi İlişkisi Üzerine Kaynakça *

Yavuz Abadan, *Hukukçu Gözü ile Milliyetçilik ve Halkçılık* (Ankara Halkevi, 23-5-1983 tarihli Konferans, Seri: 1, Kitap: 2, CHP, yay.).

Nermin Abadan-Unat, "Patterns of Political Modernization and Turkish Democracy", *The Turkish Yearbook of International Realitons (1979)*, XVIII, (Ankara AÜSBF ve BYYO B. 1983).

Halide Edip Adıvar, *Türkün Ateşle İmtihanı* (İstanbul: Atlas K., 1985).

A. Afetinan, *İzmir İktisat Kongresi, 17 Şubat - 4 Mart 1923* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1982)

(*) A'da zikredilen kaynaklara burada tekrar yer verilmemiştir.

A. Afetinan, *Türkiye Cumhuriyeti'nin İkinci Sanayi Planı, 1936* (Ankara: Türk Tarih Kurum yay., 1973).

A. Afetinan, *Atatürk Hakkında Hâtıralar ve Belgeler* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1968).

A. Afetinan, *M. Kemal Atatürk'ün Karlsbad Hâtıraları* (Ankara: Türk Tarih Kurum yay., 1983).

A. Afetinan, *Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün Yazıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1969).

Ahmet Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayii Nefise M., 1930).

Ahmet Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayii Nefise M., 1933).

FerozAhmad, *İttihatçılıktan Kemalizme* (çev. Fatmagül Berktay), (İstanbul: Kaynak yay., 1985).

Sina Akşin, *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul: Gerçek yay., 1980).

Tekin Alp, *Kemalizm* (İstanbul: Cumhuriyet M., 1936).

Stanislav Andreski (der.), *The Essential Comte* (Londra: Croom Helm, 1974).

S. İ. Aralov, *Bir Sovyet Diplomatının Türkiye Anıları* (Ankara: Birey ve Toplum yay., 1985).

İsmail Arar, *Atatürk'ün Halkçılık Programı ve Halkçılık İlkesinin Tarihçesi* (İstanbul: Baha M., 1963).

Kemal Atatürk, *Nutuk, Cilt I, 1919-1920*, (İstanbul: Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, 1960).

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt: II (1960-1918), (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü yay., 1952).

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri Cilt III (1918-1937), (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü yay., 1962).

Toktamış Ateş, *Kemalizmin Özü* (İstanbul: Der yay., 1981).

Şevket Süreyya (Aydemir), *İnkılâp ve Kadro (İnkılâbın İdeolojisi)*, (İstanbul: Muallim Ahmet Halit K, 1932).

Nuşin Ayiter, "Atatürk ve Özel Hukuk Reformu", *Atatürk'ün Düşünce ve Uygulamalarının Evrensel Boyutları*, Uluslararası Sempozyum (Ankara: A. Ü. Rektörlüğü yay., 1981).

Ernest Barker, *The Social Contract* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

Ahmet Hamdi, (Başar), *İktisadî Devletçilik, Cilt I ve II*, (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat TAŞ, 1931; 1933).

Ahmet Hamdi Başar, *Demokrasi Buhranları* (İstanbul: Türkiye B., 1956).

Ahmet Hamdi Başar, Demokrasi Yolunda Nereye Gidiyoruz? En Büyük Millî Davamız Üzerine Bir Tahlil (İstanbul: Başar yay., 1959).

Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Doğu-Batı yay., t.y., 1978 ?).

Niyazi Berkes, "Laikliğin Tarihsel Kaynakları", *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Adam yay., 1984).

Korkut Boratav, "1923-1939 Yıllarının İktisat Politikası Açısından Dönemlendirilmesi", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu, 14-16 Ocak 1977*, (İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunlar Derneği yay., 1977), s. 39-62.

Korkut Boratav, *Türkiye'de Devletçilik* (Ankara: Savaş yay., 1982).

CHP Programı, Partinin Dördüncü Büyük Kurultayı Onaylamıştır (Ankara: Ulus B., 1935).

CHF Programı (Fırkanın 10 Mayıs 1931'de toplanan Üçüncü Büyük Kongresi tarafından kabul edilmiştir), (Ankara: TBMM, 1931).

Cumhuriyet Halk Partisi Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşmeleri Tutalgası (Ankara: UlusB., 1935).

Cumhuriyet Halk Fırkası Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları, 10-18 Mayıs 1931 (İstanbul: Devlet M., 1931).

Cumhuriyet Halk Fırkası, Halkevleri Talimatnamesi (Ankara: Hakimiyeti Milliye M., 1932).

A. A. Cruickshank, *The Growth of Opposition in Turkish Politics*, 1919-1946, (Oxford: St. Anthony's College, Yayımlanmamış doktora tezi, 1963-1964).

Bülent Dâver, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Laiklik* (Ankara: AÜSBF yay., 1955).

Bülent Dâver, "Atatürk ve Sosyo-Politik Sistem Görüşü", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı yay., 1983), s. 245-279.

M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, 3 Cilt, (İstanbul: Cumhuriyet B., 1938).

Sadri Etem (Ertem), *Türk İnkılâbının Karakterleri*, (İstanbul: Devlet M., 1933).

Lütfi Fikri, *Meşrutiyet ve Cumhuriyet* (İstanbul: y.y., 1339-1923).

Michael S. Freeden, *The New Liberalism an Ideology of Social Reform* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

Carter Vaughn Findley, "Economic Bases of Repression and Revolution in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt XXVIII, (1986).

Genelkurmay Başkanlığı (haz.), *Atatürkçülük (Birinci Kitap) Atatürk'ün Görüş ve Direhtifleri* (İstanbul: Millî Eğitim B., 1984).

Fahir Giritlioğlu, *Türk Siyasî Tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi'nin Mevkii*, Cilt: 2, (Ankara: Ayyıldız M., 1965).

Mahmut Gologlu, *Demokrasiye Geçiş 1946-1950* (İstanbul: Kaynak yay., 1982).

Grace Goodel, "The Importance of Political Participation for Sustained Capitalist Development", *Archives Europeens de Sociologie*, Cilt XXVI (1985), s. 93-127.

Macit Gökberk, "Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Dr. Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı yay, 1983).

Metin Heper, "The Recalcitrance of the Turkish Public Bureaucracy to 'Bourgeois Politics': A Multi-Factor Political Stratification Analysis", *The Middle East Journal*, Cilt XXX, Sayı 4 (Güz, 1976), s. 485-500.

Z. Y. Hershlag, "Atatürk's Etatism", J. M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1984), s. 171-180.

Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydını ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27 (Güz, 1984), s. 183-190.

M. Şükrü Hanioğlu, *İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)* Cilt I (İstanbul: İletişim yay., 1986).

Mükerrem Hiç. *Kapitalizm, Sosyalizm, Karma Ekonomi ve Türkiye*, (İstanbul: İÜİF yay., 1979).

Ernest E. Hirsch, *Devletçilik ve Ticaret Hukuku*, Hukuk İlmini Yayma Kurumu Konferanslar Serisi: 5 (Ankara: Adliye Ceridesi B., 1936).

Suphi Nuri (İleri), *Devletçilik ve Kooperatifçilik*, Türk İktisatçılar Cemiyeti Konferanslar Serisi, No: 5 (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat, T.A.Ş. 1932).

Arı İnan (haz.), *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1982).

Arı İnan, (der.), *Düşünceleriyle Atatürk* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yay., 1983).

Başvekil İsmet (İnönü), "Fırkamızın Devletçilik Vasfı", *Kadro*, Sayı 22, Teşrinievvel 1933 (Ankara: AİTİA yay., 19 -tıpkı basım, yaz. haz. Cem. Alpar).

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Politikada 45 Yıl* (Ankara: Bilgi yay., 1968).

Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Temeller* (İstanbul: İstanbul M., 1967).

Kemal H. Karpat, *Social Change and Politics in Turkey, a Structural-Historical Analysis* (Leiden: E. J. Brill, 1973).

Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", *Toplum ve Bilim*, Sayı 17 (Bahar, 1982).

Gülten Kazgan, *İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi* (Ankara: Bilgi yay., 1974).

Çağlar Keyder, "The Political Economy of Turkish Democracy", *New Left Review*, Sayı 115 (Mayıs-Haziran 1979) s. 3-21.

Çağlar Keyder ve Faruk Birtek, "Türkiye'de Devlet-Tarım İlişkileri 1923-1950", Ç. Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları* (Ankara: Dost yay., 1983), s. 191-220.

Utkan Kocatürk (haz.), *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri* (Ankara: Turhan K., 1984).

Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)* Ankara: Yurt yay., 1986).

Emre Kongar, "Devletçilik ve Günümüzdeki Sonuçları", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu* (İstanbul: İ.Y.İ.T.M.M.D. yay., 1977).

Emre Kongar, *Atatürk ve Devrim Kuramları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1981).

Levent Köker, "Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İlerleme", *Toplum ve Bilim*, Sayı 27 (Güz, 1984).

Nusret Kemal (Köymen), *Halkçılık ve Köycülük* (Ankara: Tarık Edip ve Ş. K., 1934).

Jacob M. Landau, *Pan-Turkism in Turkey: a Study of Turkish Irredentism* (Hamden, Conn: Archon Books, 1981).

Şerif Mardin, "Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey", *Comparative Studies in Society and History*, Cilt III (1960-1961), s. 250-271.

Şerif Mardin, "Opposition and Control in Turkey", *Government and Opposition*, Cilt 1 (1966), s. 375-387.

Şerif Mardin, "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", in E. Tümertekin, F. Mansur, P. Benedict (der.), *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar* (İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat E, Coğrafya Ens., 1971), s. 411-458.

Şerif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt II (1971), s. 197-211.

Şerif Mardin, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", *Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi* (İstanbul: Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği yay., 1981).

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (İstanbul: İletişim yay., 1983).

Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yay., 1983).

Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Dr. Nejat E Eczacıbaşı Vakfı yay., 1983), s. 21-48.

Şerif Mardin, "19. Yüzyıl'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II, s. 342-351.

Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VII, s. 1936-1940.

Şerif Mardin, "Batıcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt I.

Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" (çev. Şeniz Gönen), *Dün ve Bugün Felsefe* (İstanbul: B/F/S, 1985) Kitap 1, s. 167-195.

Clement H. Moore, "The Single Party as Source of Legitimacy", Samuel P Huntington ve Cement. H. Moore (der.), *Authoritarian Politics in Modern Society, The Dynamics of Established One-Party Systems* (New York, Londra: Basic Books, 1970).

Ahmet Mumcu, "Atatürk ve Hukuk", *Atatürk'ün Düşünce ve Uygulamalarının Evrensel Boyutları, Uluslararası Sempozyum* (Ankara: A. Ü. Rektörlüğü yay., 1981).

Osman Okyar, "Development Background of the Turkish Economic 1923-1974", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt X (1979), s. 325-344.

Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik, Atatürkçü Düşüncenin Temel Niteliği* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1981).

Ergun Özbudun, "Established Revolution Versus Unfinished Revolution: Contrasting Patterns of Democratization in Mexico and Turkey", S. P. Huntington ve C. H. Moore, *Authoritarian Politics in Modern Society, The Dynamics of Established One-Party Systems* (New York, Londra: Basic Books, 1970).

Ergun Özbudun, "The Nature of the Kemalist Political Regime", in Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk, Founder of a Modern State* (Londra: C. Hurst and Co., 1981).

Ergun Özbudun, "Atatürkçü Düşünce Sisteminin Demokrasiye Yönelik Niteliği"

(Türkiye'de Demokrasi Hareketleri Konferansı, 6-8 Kasım 1985- Ankara), *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt IV, Sayı 1 (1986), s. 165-172.

Çetin Özek, *Devlet ve Din* (İstanbul: Ada yay., t.y.).

Recep Peker, *İnkılâp Dersleri* (İstanbul: İletişim Yay., 1984-İlk baskı 1935).

Richard D. Robinson, *The First Turkish Republic, a Case Study in National Development* (Cambridge, Mass: Harvard University Press- 1965).

Eric Roll, *A History of Economic Thought* (Londra: Faber and Faber, 1973).

Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul: İnkılâp K., t.y.-İlk baskı 1938).

Sungur Savran, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu", *Onbirinci Tez Kitap Dizisi*, 1 (İstanbul: Uluslararası yay.).

Binnaz Sayarı, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", *AÜSBFD*, Cilt XXXIII, Sayı 1-2 (Mart-Haziran 1978).

Hugh Seton-Vatson, *Nations and States, An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Londra: Methuen, 1977).

İsmail Habib Sevük, *Atatürk İçin* (Ankara: Kültür Bakanlığı yay., 1981).

Ömür Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu* (Ankara: Birey ve Toplum yay., 1984).

Edward Shils, "The Concentration and Dispersion of Charisma-Their Bearing on Economic Policy in Underdeveloped Countries", *Center and Periphery, Essays in Macrosociology* içinde, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

Mümtaz Soysal, *Demokratik İktisadî Planlama İçin Siyasî Mekanizma* (Ankara: AÜSBF yay., 1958).

Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı* (İstanbul: 1986).

Stanford J. Shaw, "Some Aspects of the Aims and Actievement of the Nineteenth Century Ottoman Reformers" in W. R. Polk ve R. L. Chambers (der.), *Beginnings of Modernization in the Middle East, The Nineteenth Century* (Chicago: The Un. of Chicago Press, 1968), s. 29-39.

İlhan Tekeli ve Gencay Şaylan, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", *Toplum ve Bilim*, Sayı 5-6 (Yaz-Güz, 1978) s.44-110.

İlhan Tekeli ve Selim İlkin, "Türkiye'de Bir Aydın Hareketi, Kadro", *Toplum ve Bilim*, Sayı 24 (Güz 1984), s. 35-67

İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu* (Ankara: ODTÜ yay., 1982).

İlhan Tekeli ve Selim İlkin, *1929 Dünya Bunranında Türkiye'nin İktisadî Politika Arayışları* (Ankara, ODTÜ yay., 1983).

Yahya S. Tezel, *Cumhuriyet Döneminin İktisadî Tarihi (1923-1950)*, (Ankara: Yurt yay., 1983).

Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, 1919-1946 (Ankara: Doğan yay., 1971).

Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*, (Ankara: Yurt yay., 1983).

Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık," *Toplum ve Bilim*, Sayı 1 (Bahar, 1977), s. 92-123.

Zafer Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve*

Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu, 14-16 Ocak 1977, (İstanbul: İstanbul Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi Mezunları Derneği yay., 1977), s. 13-31.

Zafer Toprak, "Osmanlı Devleti'nde Korporatif Dünya Görüşü: Meslekçilik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt II.

Zafer Toprak, "Osmanlı Devleti'nde Uluslaşmanın Toplumsal Boyutu: Solidarizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.II.

Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru' Gidenler", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 24 (Kış 1984), s.69-81.

Arnold J. Toynbee ve Kenneth P. Kirkwood, *The Modern World, Turkey* (New York: Charles Scribner's Sons, 1927).

Ayşe Trak, "Devlet ve Fert: Gecikmiş Bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 14 (Yaz, 1981), s. 64-83.

Ayşe Trak, "Liberalizm-Devletçilik Tartışması" (1923-1939), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt IV.

Tarık Z. Tunaya, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri* (İstanbul: Yedigün M., 1960).

Tarık Z. Tunaya, *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku* (İstanbul: İÜHF yay., 1980).

Tarık Z. Tunaya, *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük* (Ankara: Turhan K., 1983).

Mete Tunçay, "Atatürk'e Nasıl Bakmak?", *Toplum ve Bilim*, Sayı 4 (Kış, 1978).

Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, (Ankara: Yurt yay., 1981).

Mete Tunçay, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VII, s. 1924-1928.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Cilt I (1920).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Cilt IV (1920).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Cilt V (1920).

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Cilt XIV (1921).

Sabri F. Ülgener, "Takdim: Türkiye'de Planlama ve Plânlı Döneme Geçiş", *Türkiye'nin İktisadî Gelişme Meseleleri*, Cilt I (İstanbul: İÜİF İktisadî Gelişme Ens., 1971).

Yüksel Ülken, *Atatürk ve İktisat, İktisadî Kalkınmada Etkinlik Sorunu ve "Eklektik Model"*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür yay., 1984).

Walter F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey, The Free Party and its Aftermath* (Leiden: E.J. Brill, 1973).

Kemalizmde, ilerlemenin varacağı son hedef olarak modern Batı demokrasisinin benimsendiğini ileri sürmek kolay değildir. Batı demokrasisinin çoğulculuğu, Kemalizmdeki anlaşılış biçimiyle, sınıf farklılıklarına ve sınıf çatışmasına dayanmaktadır. Buna karşılık, halkçılık ilkesine göre Türk toplumunda sınıflar yoktur. Dolayısıyla çoğulculuğa ve bu anlamda birden fazla partiye de gerek bulunmamaktadır. Belki, Kemalist ideolojinin devletçilik ilkesine uygun olarak gerçekleştirmeyi amaçladığı iktisadî kalkınma sürecinin sonunda, Türk toplumunda sınıflaşmanın ve böylece çoğulculuğun ve demokrasinin maddî temellerini atmayı tasarladığı söylenebilir. Modernleşme kuramının iktisadî kalkınmayı demokrasinin önkoşulu olarak gören bu yöndeki çözümlemelerinin aksine, Kemalizm, iktisadî kalkınma sürecinde oluşabilecek bir sınıflaşmayı yine devletçilik yoluyla engellemeyi de amaçlamıştır. Kemalizm, nihaî bir demokratikleşmeye izin vermekten çok, bu süreci engelleyici ilkeler taşımaktadır. Parlamentonun varlığı ve tek-parti döneminde parti içi sınırlı bir çoğulculuğun görülmesi gibi tarihsel olgular, demokrasinin gelişmesi bakımından Kemalizmde varolan sınırlayıcı ögelerin gözden kaçırılmasına yolaçmamalıdır. ■

İLETİŞİM YAYINLARI 90 • ARAŞTIRMA/İNCELEME DİZİSİ 11 • ISBN 975-470-026-5