DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:14 | SAYI:57 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2011 | ISSN: 1303-7242



TÜRK LİBERALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

TÜRK LİBERALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ

57

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 57
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, Yusuf Kaplan, E. Fuat Keyman, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 5000 adet
Ağustos 2011
Sertifika No: 15036

Ön kapak resmi: *"Padişah Hazretleri huzurunda toplanan Osmanlı Nâzırları"* A.H. Zaki
Arka kapak resmi: *"Turismo en Turquia"*, Fotoğraf: Beatriz Pitarch / Radio ZARAGOZA

İÇİNDEKİLER

"TÜRKİYE'NİN RUHUNU ARAMAK"
Taşkın Takış 11
Yerlilikten Yurtsuzluğa: Zürcher, Bizim Kitap Kurdunu Okudu mu?
-Kurtuluş Kayalı Üzerine Bir Portre Denemesi-

SİVİL 'DEĞER'İN PEŞİNDE
Özgür Taburoğlu 37
Türkiye'de Toplumsal ve Siyasal Boşlukların Kurucu İşlevleri: Tanpınar, Küçükömer ve Mardin'in Düşünceleri

ÊDÎ BES E & BES NÎNE
Uğur Kömeçoğlu 65
Kürt Sorunu ve Çatışma Sonrası Toplum: Ulusal Güçlerle Yerel Güçler Arasındaki Gerilim, Diyalogcu Kamusal Alan ve Demokratikleşme

TÜRK LİBERALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ
Simten Coşar 117
Kamusuzluğu Tahayyül Edebilmek: Türkiye'de Liberal Düşünce

Hilmi Ozan Özavcı 137
Düşünce Tarihi Merceğinden: Türkiye'de Liberalizm

Özlem Denli 175
Liberal Düşünce Topluluğu veya Bir Paradoks Olarak Siyaset Arayışı

Boğaç Erozan 197
Ahmet Ağaoğlu ve "Nizamlı Hürriyet": Bir Cumhuriyetçi Yorum Denemesi

Ahmet Ağaoğlu 225
Nizamlı Hürriyet

Cemil Oktay 229
Liberal Siyasî Düzenler Hakkında Notlar

Oğuz Adanır 243
Zihniyet, Ulusal Burjuvazi, Aydınlanma







Üst: "*İnternetime Dokunma*" 15 Mayıs 2011 yürüyüşü, Fotoğraf: Faruk, www.pisipisine.blogspot.com

Orta: "*Başörtüsüne Özgürlük*": Kocaeli İnanç Özgürlüğü Platformu, "Başörtüsüne Özgürlük Eylemi, 112. Hafta. www.mazlumderkocaeli.blogcu.com/

Alt: *"Özgürlük istiyoruz!"* 6 Kasım YÖK Protestosu, 2010, Ankara. www.flickr.com/photos/sontilki/

YENİ ÜÇ TARZ-I SİYASET

Aslında her fikir yansızdır, ya da öyle olmalıdır, ama insan onu canlandırır, alevlerini ve cinnetlerini yansıtır ona; saflığını yitirmiş, inanca dönüştürülmüş fikir, zaman içindeki yerini alır, bir olay çehresine bürünür: Mantıktan sara hastalığına geçiş tamamlanmış olur... İdeolojiler, doktrinler ve kanlı şakalar böyle doğar.

E. M. Cioran, *Çürümenin Kitabı*

Türkiye'de farklı siyasî akımlar üzerinde fikir yürütmek bir bakıma uzun modernleşme serüveninin derin zıtlıklar içeren yapısını başka formüllerle yeniden ifade etmeye benzemektedir. Siyasal düşüncelerimizin kökenlerine inildiğinde daha çok Batılılaşma ve modernleşme sorunu karşısında üretilmiş bir dizi tepkiyle karşılaşıyoruz. Kimi tepkiler dünyaya açık ve pragmatik, kimi geleneksel ve korunmacı, kimi ise daha seçkin veya paylaşımcı... Ancak, birbirinden ayrı dünyalara seslenen *liberal*, *muhafazakâr* ve *sosyalist* ideolojiler ne tür bir tahayyüle sahip olurlarsa olsunlar Türk modernleşmesinin gözden kaçırılamayacak ikilemlerini taşımaktadırlar. Her üç siyaset tarzını mutlak ve bağımsız yapılar olarak kurgulamak yerine her birinin toplumsal süreç içindeki gelişimi bütünlüklü olarak incelenmelidir. Ve belirli bir "tutarlılık" ve "özgün"lük arayışından çok, dikkatimiz geleneksel siyaset dilinin hâkim ve otoriter kodları üzerine toplanmalıdır.

İlk eleştirimiz Türkiye'deki liberal tezler üzerine... Türk usulü *laissez faire* temalı proje, hem entelektüel birikim anlamında hem de kitlelere ulaşma bakımından tahmin edileceği üzere yumuşak bir karna sahiptir. Eklemeden geçmeyelim, bilinçaltında 'liberal' sözcüğü sıradan bir konformizmi çağrıştırmaktadır. Elbette böyle olumsuz bir imajın ortaya çıkışında pür liberallerimizin payı var. Her şeyden önce bir zihniyet olarak liberal düşüncenin bu topraklarda yer ediniş şekli birbirinden kopuk halkalara sahiptir. Siyasal ve ekonomik anlamıyla liberalizm bağımsız ve özgür bir projeyi canlandırmaktan ziyade devletin ve bürokratik yapıların gölgesi altında bir rol biçmiştir kendisine. Her konuda uyumlu davranan,

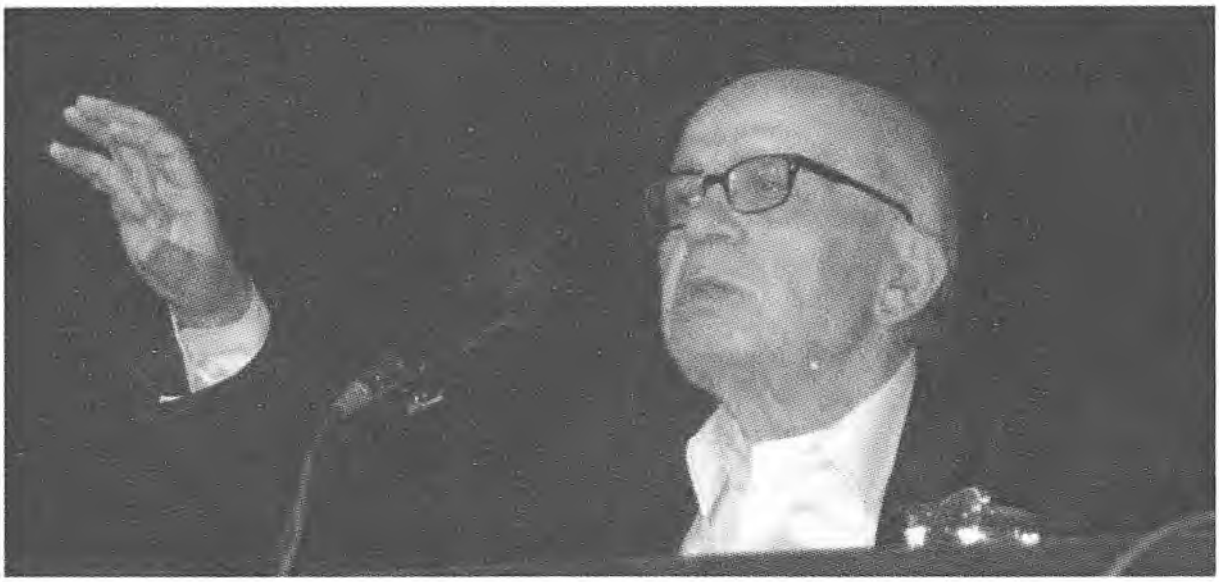
birey olmaya dair basit algılar sunan ve özgürlük tariflerini tarihsel ve toplumsal gerçekliklerden ayrıştıran bir düşünce sistemi tam da ideolojilerin kendini gizlemeye yatkın, *yanlış bilinç* üreten doğasına uygun düşmektedir. Liberalizmin bizdeki iyimserliği, manifestolarla yola çıkan siyasî bir hareketin daha baştan kendini ölü doğmaya mahkûm eden yazgısını andırıyor. Oysa, Batı'daki burjuva düşüncesinin bıraktığı evrensel miras, –sosyalist manifestoları da buna dâhil etmeliyiz– uzun bir toplumsal mücadele ve çatışmanın ardından ortaya çıkmıştı. Batı liberalizmi, gelin, önce hukukun üstünlüğü, özgürlük, demokrasi, birey ve yüce ideal-ler hakkında insanlığa bir manifesto vazedelim, sonra da hareketimize bir yön çizelim tarzındaki iyimserliğe hiç düşmemişti. Sınıflar arasındaki kaba güç ve sömürü sistemi, hukuk ve özgürlük ilkeleriyle daima karşılıklı bir mücadeleyi gerektirecekti. Türkiye'de liberalizm söylemi ise biraz da manifestolar üzerinden varlığını ispatlamaya çalışan bir teşebbüsü andırmaktadır. Uçları her yöne açık bu teşebbüs kesintiye uğradığı dönemlerde muhafazakâr ve devletçi söylemlerin kusursuz bir parçası olabilecek kıvamdadır.

Bu sayımızda yer verilen makaleler liberalizmin eklemlenme sürecine dair somut örnekler sunmaktadır. *Simten Coşar*'ın yazısında açıkça görüleceği üzere liberal söylemler, hem geçmişte hem de günümüzde geleneksel-otoriter siyaset dilinden hiç de ayrıksı bir yere düşmemiştir. *Hilmi Ozan Özavcı*, Batı'daki liberal düşünce ile liberallerimiz arasındaki temel ayrımlara işaret etmektedir. Batı'da liberalizmin tarihi, köhne yapılarla toplumu dönüştüren ilerici sınıfların savaşına sahne olurken, *Cemil Oktay*'ın da altını çizdiği üzere, Türk Liberalizmi geleneksel otoriter değerlerle mücadeleye girmeyi çoğu zaman göze alamamıştır. *Özlem Denli*'nin LDT ile ilgili kayda değer çalışması son dönem liberal düşüncenin tıkanıklıkları hakkında önemli fikirler vermektedir. *Boğaç Erozan*, Ahmet Ağaoğlu portresini Cumhuriyetçi proje üzerinden okuyarak ve Ağaoğlu' na dair tezleri gözden geçirerek yeni bir perspektif sunuyor. Son olarak, Uğur Kömeçoğlu'nun Kürt sorunu ile ilgili kaleme aldığı yazıya değinmeliyiz. Yazının ilk bölümünde sosyolojik-siyasal bir yaklaşımla bu derin yarayı her yönüyle teşhis eden, ikinci bölümünde de tarafsız bir gözle ve içtenlikli bir aydın sorumluluğunu paylaşarak meseleyi irdeleyen makaleyi yayınladığımız için kendimizi şanslı hissetmeliyiz. Ortak bir duyarlılık geliştirmek adına Kömeçoğlu'nun sesine de kulak vermeliyiz: Söyledikleri her iki taraf için de geçerli bir mesaj içeriyor:

"*Sîwar hatin peya çûn, êdî bes e!* Artık yeter!.."

Taşkın Takış

"Türkiye'nin Ruhunu Aramak"



Kurtuluş Kayalı Gaziantep Üniversitesi'nde... Üniversite Arşivi...

YERLİLİKTEN YURTSUZLUĞA

ZÜRCHER, BİZİM KİTAP KURDUNU OKUDU MU?

–Kurtuluş Kayalı Üzerine Bir Portre Denemesi–

Taşkın Takış

Zweig'ın ilginç hikâyelerinden biri "Buchmendel"dir.[1] Hikâyedeki kahramanın ismiyle çağrışımlı olarak "kitap kurdu" anlamına gelmektedir bu kelime. Olay, I. Dünya Savaşı yıllarının Viyana'sında geçmektedir. İkinci el kitap alım satımıyla uğraşan sıra dışı bir adamın yaşam öyküsü... Kahramanın gerçek ismi Jacob Mendel'dir. Galiçyalı bir Yahudi. Zamanının neredeyse tümü alıp sattığı, okuyup incelediği kitaplar arasında geçmektedir. Tutku derecesinde bağlıdır kitaplara. Öyle ki, kitap dünyasında bu adamın hafızasına kaydetmediği kitap neredeyse yok gibidir. Buchmendel, tam da adına yakışacak şekilde kitaplara ait tüm bilgileri olağanüstü bir yetenekle hatırlamaktadır. Hafızası neredeyse her konuda tüm bilgileri içeren zengin bir bibliyografya işlevi görmektedir. Kitapların konusunu, içeriğini, yazarlarını, yazarların ayrıntılı biyografilerini, kitapların basıldığı yılları, yerlerini, ciltlerini, ortalama sayfa sayılarını, baskısı biten kitap-

[1] Stefan Zweig, *Romans et Nouvelles I,* "Le Bouquinist Mendel", La Pochothèque, Paris, 1991, s. 605-627 (Türkçesi: Rina Eskenazi, *Yahudi Yazarlar Antolojisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992).

ların dünyanın hangi ucundan hangi koşullar altında nasıl temin edilebileceğini bir katalogdan okuyormuşçasına söyleyebilmektedir. Bir kayıt bürosunda işlem tutarcasına çalışan bu kusursuz hafıza, sahafların, kütüphânelerin en gizli, en tenha bölmelerine kadar uzanabilmektedir. Mendel, vitrinlerde bir kez gördüğü herhangi bir kitabın rengini, şeklini, boyutunu unutmamakta, müzayedelerde hangi kitabın kaça satıldığını, o satılan kitabın iki yıl önce nasıl daha ucuza gittiğini ve tüm bunlar arasındaki fiyat farklarını zihnine nakşedebilmektedir. Kitapların raflarda durduğu yerleri kütüphanelerdeki ilgisiz memurlardan daha iyi bilmekte, yayıncıların kitap listelerine baktığında bir yayınevi sahibinden çok daha yerinde tahminler yürütebilmektedir. Buchmendel'in ünü artık Viyana sınırlarını aşmıştır. Ona dünyanın dört bir yerinden çeşitli mektuplar gelmeye başlar. O hiç üşenmemekte, mektupları büyük bir nezaketle yanıtlamakta, hattâ karşı tarafa ayrıntılı dökümler sunmaktadır. Derken, I. Dünya Savaşı patlak verir. Savaşın ortasında yazışmalar devam etmektedir. Mendel, Fransa ve İngiltere'deki yayınevlerine abonesi olduğu dergiler için mektuplar yazar. Fransa ve İngiltere, Avusturya birliklerinin düşmanıdır. Bu mektuplar bir şekilde Askerî Sansür Komitesi'nin eline geçer. Subaylar, savaş esnasında Mendel'in şifreler yoluyla düşmanlarla işbirliği yapmasından kuşkulanırlar. Mendel, muhbirlik suçundan tutuklanır, kitaplarına el konulur ve temerküz kampına gönderilir. Haksız yere suçlanan Buchmendel sürgün döneminde her türlü felâketi tadar. Okuma yazma bile bilmeyenlerin arasında bambaşka bir insanlık manzarasıyla karşılaşır. Zihni altüst olur. Psikolojisi bozulur, sarsılır. O müthiş hafızasını, yavaş yavaş kaybetmeye başlar, hastalanır, zayıflar. Bu sırada, Mendel'in Viyana'daki adresine savaşın ortasında bile hâlâ mektuplar gelmeye devam etmektedir. Şu kitabı bize bulabilir misin, şu kitabı nasıl temin edebiliriz diye...Bu mektuplar toplama kampına, Mendel'e tekrar postalanır. Nihâyet, askerler Mendel'in suçsuz olduğunu anladıklarında onu salıverirler. Fakat, iş işten çoktan geçmiştir. Galiçyalı kitap kurdu, hafızasını, mesleğini, kitaplarını her şeyini yitirmiştir. "Mendel, artık Buchmendel değildir!".

Kitap kurtlarının duygularını okşayacak güzellikteki bu hikâye, esasen yazarın kendi yaşamından önemli parçalar sunmaktadır. İniş ve çıkışlarla dolu bir hayat, Buchmendel'in yazgısıyla birçok yerde kesişmektedir.

Avusturyalı ünlü yazar Stefan Zweig, 1881'de Viyana'da doğmuştur. Varlıklı bir Yahudi ailesine mensuptur. Ama o kökenleriyle ilgilenmek istemeyecektir. İyi bir eğitim alır, temel dilleri erken yaşlarda öğrenir. Edebiyata merakı vardır; gençlik yıllarında Verlaine ve Baudelaire'in mısralarını Almanca'ya çevirir. Dönemin sanat ve kültür çevreleriyle

yakın dostluklar kurar. Başta sevdiği arkadaşı Romain Rolland olmak üzere, Rilke, Valéry, Joyce, Freud, Thomas Mann, Ravel, Toscanini ve Rodin gibi yüzyılın Avrupa kültür ve sanatında büyük etkiler uyandırmış isimleriyle tanışır. O dönemde, Viyana en parlak devirlerini yaşamaktadır ve ışıltılı çevrelerde Zweig avantgard bir Viyanalı olarak boy gösterir. Sık sık gezilere çıkar. Günlüklerinde belirttiği üzere "kendini daha yakından tanımak maksadıyla" yapılacaktır bu geziler. Avrupa'yı dolaşır, Paris, Berlin ve Londra'ya gider. Uzak iklimlere açılır. Hindistan, Kanada, Amerika, Küba, Porto Riko gibi ülkelere seyâhatlerde bulunur.

Zweig'ın mutlu sürüp giden yazgısı bir anda kesintiye uğrayacaktır. I. Dünya Savaşı patlak vermiştir. Ansızın her şey altüst olur. Orduya yazılır, cephede "Savaş Arşivi" servisinde çalışır. Savaş yıllarında insanlığın gerçek dramına tanıklık eder. Savaşın yarattığı ağır psikolojiyle zor günler yavaş yavaş gelecektir. Kasvetli ve boğucu bir hava her yanı sarmıştır. Kentlerden, kasabalardan, köylerden sel halinde insanlar oluk oluk cephelere akmaktadır. Avrupa entelektüelinin umutları dağılmış, yirminci yüzyıla damgasını vuran kötümserlik felsefesi bütün düşünce, sanat ve edebiyat akımlarına sinmeye başlamıştır. Bunalımlı yılların ortasında ayakta kalabilme mücadelesi tüm moral değerleriyle ağırlığını bir kere daha hissettirir. İç dünyasında bambaşka arayışlara gömülür Zweig. Artık, o avantgard Genç Viyanalı değildir. Gençliğin mutluluk illüzyonları sona ermiştir. Geriye döner. Kendine uzak bir geçmişin izlerini arar. Klasiklere yönelir. Avrupa'nın düştüğü ruhsal hali derinden anlamaya çalışır. Gerçekçi varoluşsal bir çaba, klasik eserler aracılığıyla ona edebiyat dünyasında başka ufuklar açacaktır. Savaş sonrasında, Salzburg'daki evine kapanır ve ünlü biyografilerini yazmaya başlar.

Zweig, doğrudan yaşamın tâ kendisine dönecektir. Viyana'da felsefe eğitimi aldığı sıralarda Kant, Schelling ve Hegel gibi isimler ona, "profesörlük kisvesi altında, kürsülerine çıkıp, birtakım hokkabazlıklarla dünyayı kendilerine hayran bırakmak isteyen filozoflar" olarak görünmüştür. Schopenhauer gibi irade duygusu yüksek, öte taraftan "acı"yı duyumsama noktasında benliğindeki kapıları ardına kadar açık bırakan filozoflara daha yakın bulacaktır kendini. Soğuk teorilerle, kendini gizleyen düşünce sistemleriyle ilgilenmeyecektir. Zweig, bir bakıma hep sınırlarda dolaşan, uçurumun kıyısında gezinen kişilerin gözüyle bakmak isteyecektir hayata. Stendhal gibi keskin realite duygusuna sahip dünya edebiyatının realist bir üstadını tasvir ederken bile onu bu tehlikeli sınırlarda dolaştırmaktan çekinmeyecek ve kitaplarında Stendhal'i "Kendi Hayatının Şiirini" yazanlar kategorisinde inceleyecektir. Uzun ve ağır çalışmalardan sonra, yaşamı boyunca aralıklarla kaleme alacağı biyografilerin ilk taslak-

ları ortaya çıkmaya başlamıştır. Balzac, Stendhal, Dostoyevski, Tolstoy, Dickens gibi büyük romancıların, Fouché, Marie Antoniette ve Marie Stuart gibi sıra dışı siyasî kişiliklerin, Casanova, Magellan, Amerigo Vespucci gibi tutku ve serüven avcılarının, Kleist, Hölderlin, Nietzsche gibi ebedi münzevîlerin yaşamlarına ortak olur. Böylesine yüksek bir dostluk için de ara vermeksizin çalışacaktır. Bir kitap kurdunun doymak bilmeyen okuma iştahını sürekli kamçılamak zorundadır. O devâsâ romanları, cilt cilt eserleri okumaya başlar, yüzlerce fikri etüt eder. Öyküleri, hatıraları, mektupları, günlükleri gözden geçirir. İnceleyeceği portrelerin tanıklık ettiği zamanı ve koşulları araştırır. Tarih ve sanat kitaplarından geçmişe dair bilgilerin peşine düşer. Tahlil edeceği karakterlerin ruhsal ve fiziksel portrelerini, çocukluklarını ve aile hayatını psikoloji kitaplarından çıkarır. Kitapçılarda, kütüphanelerde, sahaflarda eline geçen ne varsa toplamaya başlar. Bir koleksiyon avcısı gibi servetini müzayedelerdeki kitaplara yatırır. Arşivlerdeki, müzelerdeki elyazmalarını inceler, hattâ dönemi ilgilendiren gazete kupürlerini biriktirir, gerektiğinde mahkeme kayıtlarını bile araştırır.

Zweig'm yazmaya koyulduğu eserlerin alışılmış biyografilerden bir farkı vardı. Başka bir yöntem deneyecektir kendine. Her ne kadar, o denli zahmetten sonra gerekli materyalleri temin etmiş, yığınla bilgiyi depolamış, sayfalarca not çıkarmışsa da, yazacağı hayatları bir kronolojiye sâdık kalarak anlatmayacaktı. Belli bir sistematik etrafında konuları işlemek, bu hayatların büyük kırılma anlarını saptamak, sonra buradan bir takım genel sonuçlara varmak...Açıkçası, böyle bir yola başvurmuş olsaydı, yazar olarak "ne" söylemek istediğini hiçbir zaman ifade edemeyecekti. Evet, edindiği bilgilerden yararlanmış ama devâsâ bilgi yığınlarını eserlerinde arka planda tutmuştu. Zweig, çok daha hassas bir noktadan yaklaşmıştır meseleye. Bütün bilgiler, bu sıra dışı kişilikleri yaratmış olan tek bir ruhsal motife bağlanacaktı. Bir yönüyle Balzac'ın romanlarında kullandığı *monomanie* tekniğini çağrıştırmaktadır bu yöntem. Balzac, *İnsanlık Komedyası*'nda yarattığı iki bine yakın karakterin her birine aslî kişilikler yüklemiştir. Cimrilik, cömertlik, hayâlperestlik, hırs, gurur, akıl, merhamet vb... Tek bir tutkuya bağlı kalarak oradan dünyaya bakma denemesi. Sanki tek bir maymuncukla tüm kapılar açılmaktadır. İkinci bir duygu çeşidi bulunmamaktadır. Her bir karakter yalnızca temel bir duyguyu temsil eder. Hem cimri olup hem de cömert davranamazsınız! Hem tevazu gösterip hem de kibre kapılamazsınız! Boş gurur gösterilerinin yanında tevazu son derece yapmacık kalacaktır. Goethe'nin "içinizde ne taşıyorsanız o büyür ve gelişir" sözünü anımsatırcasına, dış yüzeyde her şey sonsuz olgular kümesi içinde akıp giderken, tüm bu çeşitlilikler bizim "iç

zaman"ımızda tek bir yönde yol almaktadır. Sonsuz çeşitlilik içerisinde yalnızca tek bir seçim yapma hakkı tanınmıştır insana. Dışarıdan bakıldığında herkes birbirine benzemektedir, oysa iç dünyalarda seçimler çoktan yapmıştır. Akıllılar, deliler, kalpazanlar, cimriler, kibar fahişeler, altın kalpli kızlar, erdemliler, yüce ruhlar, *İnsanlık Komedyası*'nda yerlerini almıştır. İyilerle kötüler, habis ruhlarla müşfik kalpler sanki tek bir camekâna kapatılmıştır. Kaçacak bir yerin olmadığı aynı fanusun içinde solumaktadırlar. Böylelikle hayatın tüm saçmalıklarını gözler önüne serer Balzac. Tüm derin kuşkularını, en bilinmedik ıstıraplarını, en büyük yalnızlıklarını... Kimi gösteriş ve şatafat peşindedir, kimi ise erdem ve sadelik peşinde... Bu keşmekeş içinde kalpler birbirine kapalı, gerçek arzu ve isteklerse gizlidir. Ve sonunda herkes olması gerektiği yere varır. Romanın ilk büyük öğretmeninin, binlerce sayfada yansıtmak istediği hayatın 'ihtişam ve sefâleti', esasen çocukluğunda bir çatı katında kuru ekmeğe tâlim ederken, hayâl ettiği en güzel yemekleri tebeşirle masanın üzerine çizme muzipliğinden hiç de uzak değildir. İşte Zweig, Balzac'ın benliğinde yuvalanmış bu en gizli noktaları keşfeder ve sonrasında tahlilleri buradan adım adım ilerler. Keza bu yöntem Dickens için de geçerli olacaktır, Dostoyevski ve Tolstoy için de...

Başka bir açıdan düşünüldüğünde Zweig'ın biyografileri bu bunalımlı yılların ortasında ne anlama gelmektedir? Zweig'ın daima tasarladığı ideal bir Avrupa coğrafyası vardı. Avrupa'nın düşünce coğrafyası... Kitlelerin sürü halinde gücün peşinde koştuğu, Nazizmin bir veba gibi her yana yayılmaya başladığı ortamda bu biyografiler, Avrupa'nın düştüğü ruhsal krize bir cevap niteliği taşımaktaydı. Bu eserler aracılığıyla yaşlı kıtanın çoktan unutmuş olduğu, genç ve taze duygulara yeniden bir alev vermek istiyordu. Ürkütücü ve karanlık içgüdülerin yerine, zaaflarıyla birlikte en içtenlikli duygular yerleşiverecekti. *Rotterdam'lı Erasmus*'u, *Calvin'e Karşı Castellio*'yu kaleme alması bu sebepledir. Tıpkı birleştirici büyük hümanistler gibi o da bu coğrafyaya bir barış getirmek, düşünceleriyle taptaze bir ruh aşılamak istiyordu.

Ne var ki, yaşamda peş peşe gelen düş kırıklıkları yakasını bırakmayacaktır Zweig'ın. Kovalanan gezgin bir Yahudi gibi sürgün yılları başlar. Arkasında pek bir şey bırakamadan Salzburg'daki evini terk eder. Naziler iktidara yükselmiştir. Evine, eşyalarına, kitaplarına el konulur. Amerika' ya, Arjantin'e oradan Brezilya'ya geçer. Bir yandan da çalışmalarını sürdürmekte, konferanslarına devam etmektedir. Biyografilerin bir kısmı yayımlanmış; birçok dilde okunmaktadır. Ancak, Nazi uçakları, İngiltere'de hava saldırılarına başladığında dünyanın bir daha eskisi gibi olamayacağını düşünerek umudunu tamamen yitirmiştir. Ve, yaşama daima

hassasiyetleri, heyecanları ölçüsünde yaklaşan bu öfkeli *Amok Koşucusu*, şimdiye kadar hiç mat edilmemiş *Satranç* ustası, 1942'de Brezilya'nın Petrópolis kentinde eşiyle birlikte intihar eder. [2]

YAŞAM TARZI

Günümüz kitap kurtlarına, yaşamdaki derin kırılmalara muhatap olan bu öykü bir bakıma uzak ve yabancı kalacaktır. Kitap kurtlarının bu tür bir öyküyü anlamlandırmaları, kahramanın ruhuna nüfuz etmeleri zor görünmektedir. Aksi bir iddiada bulunmak cüretkârlık olur. Başka kaygılarla yoğrulan günümüz insanı, içinde bulunduğu koşullarda, geçmişe ancak sınırlı bir biçimde yaklaşabilir, geçmişin dünyasında bu tür dramatik yolculuklara çıkamaz, uçurumun sınırlarında gezinemez, rahat ve huzur içindeyken tehlikenin şahikalarına tırmanamaz. Bugünden bakıldığında arada kapanamayacak büyük mesafeler vardır.

Günümüzde "yaşam" ile "hakikat" arasında böylesine dolaysız bir ilişki kurgulayabilmek elbette imkânsız. Geçen yüzyılın ortalarında, Julien Benda, "yaşam" ile "hakikat" arasında eskisi gibi bir örtüşmenin olamayacağından söz etmiştir. Benda'ya göre, değişen dünya beraberinde büyük bir tinsel yoksunluğu da getirmiştir. Benda, yüzü dünyaya dönük, dış meselelere aşırı duyarlı, fakat kendi benliğinden bir o kadar uzakta yaşayan bir aydın sosyolojisi çıkarmıştır ortaya. Dünyadaki "değişim"lerle iç içe geçmiş, siyasî, ekonomik olayların akışında hareket eden aydınlar sınıfının bağımsız, alternatif dünyalar inşa edebilmesi mümkün değildir. Böyle bir çelişkinin derin boyutları entelektüellerin kamu sahnesine çıkmaya başladığı andan itibaren görünmeye başlamıştır. Benda'nın tespitleri, sosyal bilimcileri de yakından ilgilendirmektedir. Antik Yunan dünyasıyla ilgili klasik çalışmalara imza atmış olan Fransız düşünür Pierre Hadot, *Antik Felsefe Nedir?*[3] adlı çalışmasında "yaşam tarzı" (un mode de vie) kavramından hareketle, uzun süredir felsefecilerin meşgul olduğu ve bir hayli geniş literatür tutan tartışmayı, bu sefer çok daha somut filolojik kaynaklarla gündeme getirir. Hadot'ya göre, felsefenin doğuşuna kaynaklık eden söylemler esasen filozofların yaşam tarzlarından doğan düşüncelerdi. Antikitede felsefî farklılıklar temelde bir yaşam farklılığına işaret etmekteydi, bir düşünce farklılığına değil. Sokrates için bilginin doğası, her şeyden önce yazma ya da konuşma becerisi değil, tamamen tinsel bir edimin karşılığı olmalıydı. Sokrates'in ölümü, o ünlü savunma-

[2] Klemens Renolder - Hildemar Holl - Peter Karlhuber, *Stefan Zweig, Instants d'une vie*, Éditions Stock, Paris, 1994. s. 220-222.

[3] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?*, Éditions Gallimard, Paris, 1995.

sındaki son sözleri, Sokrates'in yaşamından ayrı düşünülemezdi. Modern felsefî akımlar ise felsefeyi kendi "yaşam"ları üzerine inşa etmek yerine, kendi varoluşlarından bağımsız rasyonel bir çerçevede düşünmek eğilimindedirler. Meselâ, bakalorya sınavına giren bir öğrenci Stoisyenler ile Epiküryenler arasındaki farkı bir bilgi farkı olarak görecek, düşünce tarihindeki bir takım ekolleri felsefî bir "sistem" içinde rasyonalize etmeye çalışacaktır. Modern düşünce akımlarından yalnızca Marksizm, en son, yaşamla ilgili "praksis" sorununu geniş çapta gündeme getirebilmişti. Sonuç olarak felsefe, bir hakikat pratiği değil, yalnızca bir "temsil" (représentation) olarak varlığını idame ettirmektedir günümüz hayatında.

TÜRK DÜŞÜNCESİNİN COĞRAFYASI

Bir öyküden yola çıkarak, biyografi ve yaşam tarzı kavramlarından hareketle Türkiye'de aydınlara ve düşünüş şekillerine dair bazı saptamalar yapmak mümkün müdür? Burada, tarihsel ve sosyolojik olarak kapsamlı bir değerlendirmeye gitmek bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Biz, "içe bakış" yöntemine eğilerek konu hakkında kısmî tespitlerde bulunmakla yetineceğiz.

Genel hatları itibariyle, Batılılaşma süreciyle birlikte pozitivizmin Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde yaygın bir etkisi oimuştur. Bu etkinin izleri, Türk düşünce tarihi ve aydınlarla ilgili yapılan çalışmalarda da görülür. Kişilerin yaşam hikâyeleriyle ilgili incelemelerde, bir yığın olgular dizisi üzerinden hareket edilerek tasvir ve özetlemelere ağırlık verilmekte, bilimsel bakımdan "tasdik" edilebilir olgular ön plana çıkarılmaktadır. Muhtemelen "öznel"liğe düşülebileceği kaygısıyla soyutlama ve yorumlamalardan kaçınılmaktadır. Bu tür biyografilerde, gerekli belge ve bilgilere ulaşılmışsa, keşfedilen bulgular konuya hâkimiyet bakımından yeterli sayılır. En "eleştirel" metinlerde bile pozitivist yöntemin etkileri görülmektedir. Biyografilerde araştırmanın "işçilik" kısmına ağırlık verilmekte, incelenen kişinin psikolojisi, ruh dünyası, iç çatışmaları sağlam bir rasyonel "çerçeve"ye sığdırılmaya çalışılmaktadır. Bu tür çalışmalarda bilimsellik kaygısı ön plana çıkarken, kişilerin ruh dünyasına nüfuz edebilecek "empati" imkânları geri planda tutulmaktadır. Kayda değer incelemelerin önemini küçümseyecek değiliz, ancak "içe bakış" ve psikoloji noktasında büyük eksikliklerin olduğunu da vurgulamalıyız. Çoğu zaman, Türk aydınının "birey" parçasına, bireyin yalnızca kendine ait, o bölünemeyen (*individuum*) kısmına erişilememekte, aydının ne tür bir gözlükle kendine baktığı muğlâklığını korumaktadır. Bir başka sorun, roman, biyografi, otobiyografi, hatıra ve söyleşilerde de Türk aydınının düşünce

biçiminin, dolaylı refleksler içermesidir. Bizzat romanlara, biyografilere konu olan kişiler, iç dünyalarına yönelimlerinde, çevrenin ve dış koşulların etkisi altındadır. Recaizâde Mahmud Ekrem, *Araba Sevdası*'nda Batı'ya gönülden meftun, seçkin bir aydın tipinin ruh dünyasına yetkinlikle eğilebilmiştir. Bihruz Bey'in çevresiyle kurduğu ilişki, kendini tanımaktan kaçman bir kimsenin diyalog tarzıdır. Bihruz Bey, Periveş Hanım'a yazacağı samimi birkaç aşk sözcüğünü bile Rousseau'nun *Yeni Heloïse* kitabından bakarak yazar. Bihruz, "*Quel amour! Je ne comprends pas ce que vous dites*" (Hangi aşk? Ne dediğinizi hiç anlamıyorum!) diye esefle söylenirken sanki kendine bir başkası üzerinden seslenmek ister gibidir. Cumhuriyet döneminde Yakup Kadri'nin *Yaban* romanı da "ben" ile "çevre"nin yabancılığına dikkat çeken klasik örnekler arasındadır. Belki de bu yüzden Oğuz Atay, aydınların kendini saklamaya dönük bu tutumunu *Tutunamayanlar*'daki karakterlerine verdiği Turgut *Özben* ve Hikmet *Benol* isimleriyle ince bir şekilde eleştirir.

Türk aydınının kendini gizleyen iç sesi otobiyografik metinlere de yansımaktadır. Deyim yerindeyse bir parça pudra sürmeksizin "yanlış" ifadelerden sakınılmakta, bunun yerine "doğru"nun ne anlama gelebileceği tartışılmaktadır. Güncel bir değinide bulunmak gerekirse, son yıllarda yayımlanan *nehir söyleşi* tarzındaki çalışmalarda, bir düşünce adamının öyküsüyle, örneğin başarılı bir bürokratın yaşam öyküsü arasında ne tür "içsel" farklılıkların olabileceği unutulmakta, neredeyse bir "başarı hikâyesi", anlatının bütününü oluşturmaktadır.

Böyle bir tabloya bakıldığında, kendi iç dünyasına yönelme konusunda ciddi çekinceleri olan bir sınıf için çok daha geniş toplumsal ve kültürel nedenler aranmalıdır. Buradaki tespitlerimiz yeni olmamakla birlikte, Ziya Gökalp'in "sosyal felsefe"sinin Türk aydını üzerinde belirgin bir etkisinin olduğunu ve bu etkinin birçok çalışmada vurgulandığını hatırlatalım. Taha Parla'nın, Gökalp'teki dayanışmacılık/solidarizm fikrinin Türkiye'de birbirinden farklı aydın grupları üzerindeki hâkimiyetini gösteren kitabı zikredilmeye değerdir.[4] Tanzimat'tan beri toplumsal çalkantıların merkezinde yer alan bir sınıf öncelikle "vazife ahlâkı"yla yola çıkacak, kendisi üzerinde düşünme imkânını pek bulamayacaktır. Hilmi Ziya Ülken'in "içtimâî eyleme aşırı bağlılık tanımlaması" da Türk aydınının düşünsel yönelimlerindeki önceliği ifade etmektedir. Şerif Mardin, "Türkiye'de toplu halde düşüncelerin değişmesi" olgusundan söz eder. Siyasî tercihlerin âdeta bir "seferberlik" doğrultusunda istikamet kazandığı bir

[4] Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim, İstanbul, 1995.

ortamda çevrenin denetlediği muazzam bir göz vardır. Aydınımızın düşünceleri bu muazzam gözün baskısını her daim hissedecektir.

Türk düşüncesindeki diğer bir tıkanıklık ise, bu olguyu sosyal bir realite addedip, Türk aydınının birbirinden kopuk adacıklar şeklinde görünen resmi üzerinde durmamaktır. Hâlbuki böyle bir tablonun ortaya çıkmasındaki nedenleri araştırmak bile bir takım fikirler verebilir. Bu bağlamda, Türk düşüncesi ve aydınlar üzerine uzun dönem çalışmalar yürüten Kurtuluş Kayalı'nın tezleri ufuk açıcı mâhiyettedir. Kayalı'nın *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı, Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri, Türk Kültür Dünyasından Portreler, Düşüncenin Coğrafyası-I*, başlıklı kitapları, aydın sorunu üstüne yepyeni perspektifler sunan çalışmalardır.

AYDINLAR ARASINDA 'İÇSEL BİR SES' VE KİŞİSEL BİR PORTRE DENEMESİ

Kurtuluş Kayalı'ya göre düşünce insanlarını tanımak, onlar üzerine yazı yazmaktan önce gelmektedir. Belki de bu kişisel portre denemesine buradan başlamak daha anlamlı olacak...

Kayalı'nın ilgisini hep muhalif aydınlar çekmiş. Muhalif aydınların sol ya da sağ dünyalarda yer alması fark etmiyor. Önemsediği kişiler bir bakıma âraf entelektüelleri. Geçiş döneminin insanları. Yani, Türkiye'de kalabalıklar arasında giderek mutlak yalnızlığa evrilen ve yarı günahkâr sayılan tipler. Cemal Süreya üzerine kaleme aldığı bir yazısında alıntıladığı sözler kendisi için de geçerli: "*Aslında haklıdan haksızdan çok güç durumda kalanın yanında yer almaktı benimki*"... Kurtuluş Hoca'nın meslekî yaşamındaki zorluklar gözetildiğinde niçin güç durumda kalanların yanında durduğu daha iyi anlaşılabilir. Belki de bu yüzden yerli damarı güçlü Kayalı'mn, Batı'ya belli bir mesafesi var. Ama bu mesafe duygusu hiç de bir vaizliğe soyunmuyor, "bir Anadolu aydını gibi bıktırıcı tekrarlar"a sürüklenmiyor. Sadece aradaki farkları görün diyor. Daha çok yerini yurdunu bilme hali. Zaten bir vaizliğe soyunamayacak kadar mizah duygusu kuvvetli hocanın. Mizah dergilerinde yazılar kaleme alıyor. *Keşke Herkes Papağan Olsa* adlı mizah üzerine kitabı da var. Batı ve Batılılaşma arasındaki ayırım mizah kitabına verdiği başlık ışığında da düşünülebilir. Said Halim Paşa'nın ifadesiyle Batıcı aydınların, Batı'nın birikim ve zenginliğinin anlaşılmasında yarardan çok zararları olduğunu belirten tespitine yakın bir durum.

Kayalı'mn eserlerinde Türk düşüncesiyle ilgili birbirinden ilginç bağlantılar kurabilmek mümkün. Çalışmalarına bakıldığında öncelikle bir dizi soru kümesi göze çarpıyor. Neredeyse her sayfada izah edilmesi ge-

reken bir mesele var karşımızda. Cümleler, paragraflar daima bir takım sorularla besleniyor. Bu tür bir tercihin akademi dünyasının isteklerini karşılamanın ötesinde bir anlamı olmalı. Daha çok "yaşam tarzı"ndan gelen kişisel bir özellik. Sorgulama, yani merak duygusu, kalıplaşmış bir düşünüş şeklinin ötesine geçiyor ve bu meziyet doğrudan eserlerine yansıyor. Çoğu zaman, bir alanda herhangi bir kitabın neye tekabül ettiğini bir "profesör" kimliği ve meslekî formasyonla değil, yalnızca merak duygusuyla ölçebiliyor. Aydınların genelde bürokratik-yönetici bir sınıftan geldiği bir toplumda otoritenin, unvanların, bir takım genellemelerin ve nihayetinde 'efsane'lerin yadsınamaz bir payı var. Toplumun hafızasında köklü bir şekilde yer edinmiş bilgi kalıplarını bir anda silkeleyebilmek mümkün değil. Kimi "efsane" hocaların en son kitabı ya da en son yazısı yaklaşık otuz yıl önce kaleme alınmıştır, herkes "efsane"ye ve yaratılan mitsel kişiliklere inanma eğilimindedir de, aradaki "zaman" farkını kimse hesaplamaz! Yaşamın yalnızca bir noktasına kadar her kapıyı açan kurumsal kimlikler ve patrimonyalist davranış örüntüleri, bir noktadan sonra kendini içe doğru kilitlemeye başlıyor.

Kayalı'nın sorduğu soruların ciddiyeti, alabildiğine tevazu gerektiren bir gündelik yaşam pratiğinin izdüşümü aslında. Uzun yıllar ikamet ettiği Ankara'da günbegün kitabevlerine uğramak, yeni yayınları takip etmek, çıkan dergileri incelemek, (*fanzin* dergiler de olabilir) kurumsallaşmış bir bilim adamı kimliğinin arayışlarına tekabül etmemektedir. Yaşamın imajlarla değil, arayışlarla beslenmesi hali... Gündelik yaşam alışkanlıklarının görünmeyen yüzünün biriktirdiği bilgiler bazen hocanın derslerine, kişisel sohbetlerine, satır aralarına ister istemez yansıyor. Öğrencilerinin, etrafındaki gençlerin kaydettiğine göre, Türk düşüncesiyle ilgili yayımlanmış herhangi bir kitabın hocanın gözüne ilişmemesi mümkün değil! Bu kitapların yayın tarihi, yayınevi ve içeriği hafızasına sıcağı sıcağına kaydedilmiştir. Bu sahada gün yüzü görme şansına erişmiş herhangi bir kitap maddî bilgileriyle bizim kitap kurdumuzun hafızasında, dilinin ucundadır. Sabırsızlanarak, bir çırpıda geçtiğimiz önsözler meselâ... Bazen bir kitabın bilinçaltı birkaç cümleyle de olsa önsözlere yansıdığı için, henüz bir içerik analizine girişmeden, kitapların önsözleri hakkında ayrıntılı bilgiler sunabilmektedir. Eserlerinde kendini gizlemeyi başarabilmiş yazarların çeşitli dergilere verdiği soruşturmalar da bu kategoride değerlendirilmeye müsait. Muhtemelen cilt cilt yazılan kitaplarda saklanan düşünceler bu tür soruşturmalarda rahatlıkla itiraf edildiği için, hoca bu soruşturmaları konularına ve yıllarına göre tasnif edebilmektedir.

Bu hafıza sayesinde düşünce haritamızın birbirinden ilginç güzergâhlarında seyâhatler edebilmek mümkün... Cumhuriyet sonrası Türk düşün-

ce tarihinin ilk köşe taşları, kişiler, kurumlar, siyasiler, düşünce akımları, dergiler, gazeteler, üniversiteler, bu yılların düşünsel atmosferi, yayımlanan kitaplar, çeviriler, İstanbul ve Ankara arasında uzanan bir gezinti, 1930'lu yılların "İstanbul Sosyoloji"si ile "Dil Tarih"in bir mukayesesi, bu yıllarda Ziya Gökalp'in kim tarafından nasıl okunduğu, Hilmi Ziya Ülken Bey'in her açıdan tasvir edilebilecek bir portresi, yıllara göre düşünce tarihleri, düşünce tarihlerinin sonraki kuşaklara etkisi, siyasî tarih kitapları, Maurice Duverger'nin bıraktığı izler, romanlar, gazetelerdeki "tefrika" romanlar, köy romanları, Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ü, Halide Edip'in *Sinekli Bakkal*'ı, romanların yıllara göre sosyolojik bir tahlili, meselâ Yakup Kadri'nin *Ankara* romanının üçüncü bölümünde Türkiye'ye dair hayâlleri ile *Kadro* dergisinin ideallerinin hangi noktalarda kesiştiği, bulunulan zaman dilimlerine göre geçmişe nasıl bakıldığı, süreklikler ve kopuşlar, 1940'lı yıllarda ve 1960'lı yıllarda Tanzimat dönemine bakıştaki farklılıklar, Sabri Ülgener'in bir beyitten yola çıkarak Osmanlı iktisat yapısını nasıl analiz ettiği, Şerif Mardin'in *İdeoloji* kitabı okunduğunda bu kitapta yer alan dipnotların o dönemdeki Mülkiye Mektebi'nin siyasal-entelektüel atmosferine göre ne anlama gelebileceği, makaleler, makalelerin yayın tarihleri, André Malraux ile Attilâ İlhan arasında nostaljik bir gezinti, ve tekrar Bâbıâli, gazeteler, gazetelerdeki meşhur kalem kavgaları, köşe yazarları, Çetin Altan'ın köşe yazılarında hangi yıllarda "espri yapma illeti"ne kapıldığı, Emre Kongar'ın siyasal konjonktüre göre her zaman vasat olanı nasıl temsil ettiği, yayınevleri, Varlık yayınlarının cep boy kitapları, mizah dergileri, karikatüristler, karikatürist Ali Ulvi'nin 1979 yılında *Good Year* fabrikasındaki grev için hazırladığı karikatür ile Nezih Danyal'ın başka bir grev için çizdiği karikatür arasındaki farkların hangi düşünsel geleneklerden gelebileceği, tebliğler, sempozyumlar, ekoller, Annales Okulu, broşürler, *Sosyal Bilimleri Açın* broşürünün önemi, Türk sineması, filmler, yönetmenler, her açıdan sinema ve edebiyat ilişkisi ve tabii Kemal Tahir hakkında şimdiye kadar yazılmış her şey, ilh, ilh... (Sohbetlerinde, Türk düşüncesiyle ilgili Kayalı'ya herhangi bir soru yöneltildiğinde bu mütevazı adamın hiç gecikmeden muhteşem bir refleks göstererek, karşıt bir soruyla yanıt vermesi, işte bu sebepledir ve burada not edilmeyecek gibi değildir. İster istemez Sokrates' in gençlerle yaptığı soru ve cevaplara dayanan diyaloglar akla geliyor. Eklemeden geçmeyelim, tevazuuyla ünlü Sokrates'in sorgulamalarındaki ironi, gençler tarafından çoğu zaman fark edilememektedir.) Tüm bu maddî bilgiler, bir bakıma önemli olmayıp, bir filtreden geçerek Türkiye'nin "kültürel atmosferini" geniş boyutlarıyla tartışmaya yönelmektedir aslında.

Türk aydınlarından hareketle düşünce yapımıza ilişkin topyekûn bir yorum getirme çabası her bakımdan önemsenmeye değer. Kurtuluş Kayalı'nın Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi ile ilgili sorduğu sorular siyasî ve kültürel gelişmeler, kişiler, dönemler, sosyal bilimler ve üniversitelere dair yeni bir bakış sunmak amacındadır. Sorularla beslenen bu üslûp, klasik Türk düşünce tarihi incelemelerinin genel anlatım yapısıyla karşılaştırıldığında, az rastlanabilecek bir özelliği haizdir. Kaldı ki, ülkemizde tarih ve sosyoloji gibi çalışma alanların tutucu yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu sahada ne denli az sorgulamaya izin verilebileceği malûmdur. Hatırlatalım, Kayalı'nın Türk aydını ile ilgili kaleme aldığı portre denemeleri biyografik özellikler içermemektedir. Çünkü, bir resmin bütünü anlaşılmadan, tek tek kişiler üzerinde durmak pek bir anlam ifade etmeyecektir.

Kayalı'ya göre, her şeyden önce, merakını ve heyecanını yitirmiş bir aydın sınıfıyla iç içeyiz. Bu tespitin kendisinden gelmiş olması önemli. Nasıl ki, arşivlerden hiç çıkmayan bir tarihçi için herhangi bir kitabın değeri referans olabilme özelliğine göre kıymet kazanacak; nasıl ki sosyoloji, felsefe ve siyaset biliminde ciddi formasyona tâbi olan biri bu alanda yazılmış eserlerdeki "teorik zaafiyetleri" hemen fark edecek, Türk aydını sorunu ile her bakımdan içli dışlı olmuş bir kişi için de ülkedeki derin *ilgisizlik melekesi* daha ilk bakışta dikkat çekici olacaktır.

Kayalı'ya göre, en başta ülkede insanlar kendi gruplarının dışına çıkmamakta, başka yaşam tarzlarını merak etmemekte, ruh dünyalarına ise hiç girememektedirler. Böyle bir tavrın Bihruz Bey'deki edaya yakın "Bunu nasıl anlamazlar, bunu nasıl göremezler?" tepkisinde dile geldiği üzere "kahredici" yargılamalara başvurması kaçınılmazdır. Türk aydınının bu kayıtsız hali, paradoksal bir durum arzedip aslında onun güncel sorunlara olan aşırı tutkusundan kaynaklanmaktadır. Eğer güncel meseleler, Türk aydınının sırtından çıkarılmış olsaydı, toplumla ilgili pek de ciddi endişeler taşımayan bir sınıf çıkacaktı karşımıza. Türk düşüncesinin bunalımı, aydınının kendi rolünü saptayabilmek adına geçmişte neler olup bittiğine ilişkin herhangi bir kanaatinin bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

TÜRK DÜŞÜNCESİNDE YAPISALCI BİR YAKLAŞIM

Genel yönleriyle bugün, Türk aydını ne tür bir konumdan bakmaktadır dünyaya? Bu noktada Kayalı'nın Doğu/Batı çatışmasının aydın ve akademi çevresindeki sürekliliğini gösteren tespiti son derece isabetlidir: "Türkiye'nin iki akademisyen tipi var. Birincisi Türkiye'ye fazlasıyla açık

olanı. İkincisi ise gözü dünyaya dönük olanı (...) Ama iki tür aydının da önemli sınırlılıkları var. Yüzü Türkiye'ye dönük olanı teorik bilgilenmeyi fazla önemsemiyor. Memleketi tanımak konusunda hassasiyeti sınırlı olanlar ise genellikle Türkçe yazılanlara küçümseyerek biraz da yukarıdan bakıyorlar."[5]

Türk düşüncesinin bütün yönleriyle ele alınması hususunda Kayalı'nın benimsediği yöntem yapısalcı bir yaklaşım sergilemektedir. Türkiye'deki siyasî değişimlerle düşünsel yapılar arasındaki ilişkiye hangi ölçülerle yaklaşılması gerektiği noktasındaki çözümlemeleri yapısalcı yaklaşımının özgünlüğünü oluşturmaktadır. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* ve *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*'nda "muhteva analizine" dayanarak, dönemin entelektüellerinin siyasî fikirlerinin oluşumunu, yaşadıkları zamanın karmaşık toplumsal ve kültürel ilişkiler ağını göz önünde tutarak titiz bir şekilde ortaya koymuştu. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adlı eserinde sosyal ve ekonomik gelişmelerle kültürel meselelerin ilişki/etkilenme düzeylerini göstermişti. Mardin'de ve Berkes'te görülen bütünsel tutumlar, Kurtuluş Kayalı'nın yaklaşımları için de geçerlidir. Kayalı, zaman ve mekândan soyutlanarak yapılan düşünce tarihi incelemelerinin çıkış noktalarındaki zaafiyetlere işaret etmektedir. Bunda her siyasî dönemin kendi homojen yapısını yaratmasının ve kültür sorunlarının reel politik koşullara göre belirlenmesinin ciddi bir rolü vardır. Kayalı'nın portre incelemelerine bakıldığında ise sürekli bir bütünselliği inşâ etmeye çalıştığı görülecektir. Örnek vermek gerekirse, Behice Boran'm siyasal kimliği üzerinde durulurken onun toplumsal, kültürel ve edebî konulardaki görüşleri, yani sosyolog kimliği çoğu zaman geri plana itilmektedir. Böyle bir resmin ortaya çıkışında, elbette siyasî algılamalar ile Behice Boran'ın Türkiye İşçi Partisi Başkanı olduktan sonraki popüler kimliği etkili olmaktadır. Benzer şekilde, Pertev Naili Boratav'ın eserleri çeşitli yıllara göre siyasî değişimler göz önünde bulundurularak incelendiğinde farklı bir portrenin ortaya çıkacağı düşünülmelidir. Eğer bu açıdan bakmayı denersek, düşünce ve kültür tarihinin henüz karşılaştırmalı bir analizinin yapılmadığını özellikle vurgulamalıyız. Bu bağlamda Batılaşmanın ve siyasi hareketlerin belirleyiciliği düşünüldüğünde Kayalı'nın kültür ve aydın konusundaki yapısalcı yaklaşımı, bugün etraflıca sorulması gereken *Batılılaşmanın Neresindeyiz?* sorusu olarak açığa çıkmaktadır.

Kayalı, *Kadro* ve *Yön* dergileri üzerine olan değerlendirmesinde, ülkedeki siyasî iktidar odaklarıyla, aydınların tartıştıkları meselelerin nasıl

[5] Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim, İstanbul, 2009, s. 259.

paralel yürüdüğünü göstermektedir. Siyasetin gündem değişimlerinde, aydınlar da, iktidara yön verme çabasından sebep, kendi özgün ve aykırı sabitelerini koruyamamaktadırlar.[6] Buradan başka bir sonuç da çıkartılabilir. Kayalı'ya göre, "düşünce adamlarının değerlendirilmesi genellikle her dönemin ideal ölçülerine göre gerçekleştirilmektedir."[7] Tıpkı iktidar değişikliklerinde olduğu gibi, her yeni dönemde toplumda, üniversitede veya basında entelektüel ve kültürel konuların merkezleri yer değiştirmektedir. Ülkenin kültürel, sanatsal ve edebî atmosferi, içinde bulunulan siyasal koşullara göre algılanmaya çalışılmaktadır. Burada kısa vadeli, pratik kaygılar güden, tarihsel ve toplumsal çerçeveden yoksun "güncel siyaset" terimini daha geniş bir bilinç gerektiren klasik anlamıyla "siyaset" kavramından ayrı tuttuğumuzu da belirtelim.

Her dönem kendi mitlerini yaratmakta ve bu mitler etrafında bir dil oluşmaktadır. Genel olarak bakıldığında, Cumhuriyet sonrası Türk düşünce tarihinde üç dönem öne çıkmaktadır: Birinci dönem, resmî ideolojinin baskısının hissedildiği, yer yer ırkçı dayatmaların meşruiyet kazandığı 1940'lı yıllar. İkinci dönem, sosyalist-Kemalist düşüncelerin merkezde olduğu 1960'lı yıllar. Ve nihayet üçüncüsü, hem sol hem de muhafazakâr çevreler üzerinde etkisini hissettiren liberal dünya görüşüyle şekillenen 1980 sonrası. Bu üç dönemdeki düşünce odakları, yayınlar, dergi ve gazeteler, üniversitelerdeki hâkim söylemler incelendiğinde dönemin siyasî koşullarına göre düşünüş stilleri, yaklaşım biçimleri, hattâ ilgi gösterilen konular, kaynaklar bir tektiplilik arzetmektedir. Kayalı, ülkenin "direnç" gösteren muhalif aydınlarını ise her zaman neyin iktidar neyin muhalif olduğunu söyleyen, aslında bir tür kolaycılıkla vasatı belirleyen atmosferlerin *dışında* aramaktadır.

Muhafazakâr, liberal ve sol akımların temelde aynı gözlükle baktığı, 1938-1950'li yılları ele alalım. Evet, bu yıllar otoriter, resmî ideolojinin hüküm sürdüğü, Berkes'in tabiriyle "Unutulan Yıllar"dır. Bu dönemle ilgili ortak kanaat, resmî ideolojinin 'tek tip vatandaş yaratma' idealinde somutlaşmaktadır. Ancak, bu mülahaza, daha çok dönemin siyasal atmosferini gözetmektedir, kültür ve aydın sorunuyla tam bir temas yakalayamamaktadır. Kayalı, bu dönemin akademik ortamına nüfuz eder. Pertev Naili Boratav, Behice Boran, Muzaffer Şerif Başoğlu ve Niyazi Berkes, bu dört isim, Batı'da eğitim alıp ülkelerine gelmişlerdir. Genel yaklaşım itibariyle bir farklılıkları bulunmaktadır. Batı'da teorik birikim elde edip Türkiye'yi de bir "uygulama sahası" olarak gören bir zihniyete düşme-

[6] Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, "Kadro Hareketi ve Gelişimi", İletişim, 2010, s.15-26.
[7] Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s.13.

mişlerdir. Resmî ideolojinin denetim mekanizmasına karşın düşünüş şekli bakımından "uzmanlık" anlayışları ve birikimleri, dünyaya daha geniş bir perspektiften bakabilmelerini sağlamıştır.

Kayalı, bu dört aydın arasından bilhassa Niyazi Berkes'in tavrını anlamlı bulacaktır. Öncelikle Berkes'in bir intisap ahlâkı bulunmamaktaydı. Zaten yalnızlığa mahkûm edildiği yıllarda bunun bedelini fazlasıyla ödeyecektir. Kanada'daki uzun sürgün hayatına rağmen ülkesiyle diyaloğunu koparmamış, iyimserliğini sürdürmüştür. "Heyecan" bilimsel çalışmaların içine sinmemesi gereken bir kavram fakat temelinde "heyecan"dan yoksun bir çalışmanın bilimsel olduğunu kim iddia edebilir? Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu*'nu, büyük bir heyecan içinde kaleme almıştır. Cumhuriyet devrimlerinin gerekliliğine inanan bununla birlikte dönemin resmî ideolojisine ayak direyen Niyazi Berkes'in büyük yalnızlık serüveni her bakımdan incelenmeye değerdir.

Kişilerin yaşam hikâyelerine dikkat etmeksizin verilen peşin hükümler de en çok Hasan Âli Yücel için geçerlidir. Alışılmış şekliyle bir Hasan Âli Yücel portresi, hafızalarda dönemin Eğitim Bakanı ve tipik bir devlet adamı olarak yer bulmakta, oysa Hasan Âli'nin çevresinden zamanla nasıl yalıtıldığı ve bireysel bir trajediye sürüklendiği dikkate alınmamaktadır. Batıcı/modernist olarak yansıtılan Yücel'in Doğulu/Osmanlı kimliği üzerinde ise hiç durulmamaktadır.[8]

1940'lı yılların eğitim anlayışı irdelendiğinde ilk planda Köy Enstitüleri akla gelmektedir. Ancak Köy Enstitüleri, bugünkü siyasî tartışmalar vesilesiyle değerlendirilmekte, o dönemle ilgili daha geniş kültürel bir anlama çabası söz konusu olmamaktadır. Öncelikle, bu dönemin son derece kısıtlı ve baskıcı ortamında düşünce tarihi yazma teşebbüsleri vardı. Klasik eserler önemsenmekteydi. Çeviri faaliyetleri farklı bir yaklaşıma sahipti, günümüzdeki gibi bir aktarmacılık rolüne bürünmemişti. Çeviriler bir sentez üretme çabasının aracıydı. Çevrilecek eserler teorik ihtiyaçlara göre şekilleniyor, klasiklerde toplumsal meselelere tekabül eden bir taraf aranıyordu. Çeviri, entelektüelliğe bir geçiş kapısı olarak değil, evrensel bilgiyi yaygınlaştırmanın aracı olarak düşünülüyordu. Yakından bakıldığında az sayıda eser yayımlanmasına karşın tek bir alana yoğunlaşılmayıp klasik bilgilerin bütünü göz önünde tutulmaya çalışılıyordu. Sabahattin Ali ve Nurullah Ataç, kavramları mekanik bir biçimde aktarmak yerine daha çok toplumun kültürel formlarını göz önünde tutuyorlardı. Kayalı, Adnan Adıvar'ın Doğu kültürüyle ilgili yayımlanan Batılı

[8] Kurtuluş Kayalı, *Türk Kültür Dünyasından Portreler*, "Bir Türk Aydınının Trajik Portresi", İletişim, İstanbul, 2002, s. 61-73.

kaynakların eleştirel bir şekilde incelenmesi gerektiği konusundaki hassasiyetini hatırlatmaktadır. Bu hassasiyet çevrilen *İslâm Ansiklopedisi*'nin önsözüne yansımaktadır. Dönemin aydınlarının, halkı bilgilendirme konusundaki içtenlik düzeyleri başka çalışmalara da yansır. Pertev Naili Boratav ve Niyazi Berkes, Behice Boran'ın saha araştırmalarında, köy monografilerinde bu endişeler hissedilmektedir. Kayalı, Hilmi Ziya Ülken'in "Memleketi Tanımak" yazısında kullandığı başlığı, bu başlıktaki hâlet-i ruhiyeyi önemsemektedir. Ülken, Batı düşüncesine yakındır. Ancak, felsefeden doğa bilimlerine, sosyolojiden düşünce tarihine kadar yazdığı sayısız kitap ve makale "memleketi tanımak" çabasından hiç de uzak bir psikolojiyi içermiyordu. Özetle, son derece dar bir ortamda, evrensel olmaya yönelik daha büyük bir çaba söz konusuydu.

"Unutulan Yıllar" bugün ile karşılaştırıldığında "nicelik"sel bir artış ve maddî bir birikimle entelektüel duyarlılığın elde edilemeyeceği aşikârdır. Kayalı'ya göre, 1980'li yıllardan itibaren ekonomik gelişme ile düşünsel seviyeyi özdeş tutan bir bakış açısı tüm sakatlığını baştan ortaya koymaktadır. Neyin çevrildiğinden ziyade, bir eserin niçin çevrildiği üzerinde pek durmayan bir düşünüş şekli etrafında, Batılı modeller, evrensel bir unsur olmaktan çok, belirleyici/etkileyen bir unsur olarak kalacaktır. Doğal olarak, "evrensellik", Batılılık ile özdeş tutulacaktır. Bu perspektif, düşünce dünyasında sürekli bir gelişme varmış izlenimi doğuracak, mevcut bakış açısının sorgulanacağı yerde sadece aşılması gereken bazı meseleler varmış ve bunlar hâlâ aşılamıyormuş gibi bir algıya yol açacaktır. Böylece bu kısırdöngü, Batılılaşmanın getirdiği "gecikmişlik" ve "eksiklik duygusu" eşliğinde varlığını hep koruyacaktır.

1960'lı yıllara gelindiğinde kendi içine kapanan, güncel siyasetle daha içli dışlı bir resim ortaya çıkmaktadır. Evrensel konulara açılma, düşünce tarihleri yazma eğilimi yerini siyasî tarih çalışmalarına bırakmıştır. Her ne kadar dönemin aydınları zaman zaman bir "Türk Rönesansı"(!) yaşadıkları hissiyatına kapılsalar da, Kemalist ve Marksist düşünce yapılarının bir hayli yüzeysel söylemleri gündemdedir. Rönesansımızın ufkunu "değişmeyen tek şey değişimin kendisidir" sözleri kaplıyor ya da Atatürk ilkeleri ile Eski Türkler'in yaşam tarzlarını mukayese edebilecek bir müsamere zihniyeti belirliyordu. Bu dönemde Kemalizm'i ve Marksizm'i hararetle savunanların, bugün anti-Kemalist ya da liberal düşünceleriyle gündemde olmaları o dönemdeki sathîliğin bir uzantısı sayılabilir. İki döneme de tanıklık edenler, ortak bir denklemde buluşmaktadırlar: Ya her iki dönemde fikirler sorgulanmadan kabul edilmiş ya da her iki dönemde de koşullara ayak uydurma çabası baskın gelmiştir. Kayalı'ya göre o yıllarda göz ardı edilen Şerif Mardin ve Cemil Meriç gibi aydınların

80'li yıllardan sonra gündeme gelmesi ise başka bir noktayı açıklamaktadır: Pragmatik siyasal arayışlar ne tür kaygılara sahipse düşünce adamlarına da bu ihtiyaçlar doğrultusunda yaklaşılmaktadır. Ve aydınlarla ilgili genel bir resim buluruz karşımızda: "Değişik düşün odaklarının aydın, kültür ve devlete bakış açıları çok çelişik görünse de, aslında mantıksal düzeyde önemli paralellikler taşımaktadır."[9] Türk aydını dönem dönem farklı kulvarlarda göründüğünde bile dünyaya bakış açısı son derece pragmatik kaygılardan hareket etmektedir. Meselâ, siyasî İslâmî akımlarla belirli düzeylerde mesafelerini korumuş olan Kemal Tahir ve İdris Küçükömer'in kendi dönemlerinde görmedikleri ilgiyi, daha sonraki yıllarda siyasî arayışın bir neticesi olarak muhafazakâr kesimlerden görmeleri bu tür bir çelişkiyi oluşturmaktadır.

Kayalı'ya göre kimi aydınların, kültür adamlarının onar yıllık dönemler halinde incelenmesi inanılmaz savruklukları ortaya koyacaktır. Dönemler ve düşünceler üzerinde bir zaman cetveli kullanıldığı takdirde büyük sapmaların, büyük eğrilerin olduğu daha yakından görülecektir. Burada söylemek istenilen yalnızca bir tutarlılık arayışı ya da dünyadaki değişimleri kabul etmemek değil; zaten aydın her zaman tutarlı olmak zorunda da değil. Ancak yaşanan değişimlerde bireysel arayışlardan ziyade, dış koşullar belirleyici olmaktadır. Kayalı'ya göre Türkiye'de aydınlar "kendi düşüncelerinin seyri hakkında" bir şey yazmamaktadırlar. Oysa Hilmi Ziya Ülken, çeşitli yıllarda yazdığı *Türk Tefekkür Tarihi*, *Yirminci Asır Filozofları*, *İçtimâî Doktrinler Tarihi* ve *Tarihî Maddeciliğe Reddiye* eserlerinde düşünsel değişiminin nedenlerini izah etmiştir. Arayışlarını eserlerine birebir yansıtmıştır. Hilmi Ziya'nın, eserlerinde düşünce yapısının niçin değiştiğini açıklaması dış koşulların belirleyici olmasından çok, bir heyecanın devamlılığını göstermektedir.

Aydın kavramının kendi içinde ne tür bir sahicilik barındırdığını görebilmemiz açısından Kayalı iki çarpıcı örnek daha sunar. "Türkiye'de özgün düşünce yok" ifadesini Hilmi Ziya da telaffuz etmiştir. Hilmi Ziya, Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemindeki düşünceleri, her bakımdan sathî bulmuş ama o bunun nedenlerini araştırmış ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* eserini meydana getirmiştir. Benzer şekilde Niyazi Berkes, "Türkiye'de yenilik hareketleri başladığı zamanlardan bugüne kadar, garptan memleketimize gelen kültür ve fikir cereyanlarını ve tesirlerini inceleyen mükemmel bir eser henüz daha yazılmış değildir" tespitini yapmakta ve bu tespitinin üzerine *Türkiye'de Çağdaşlaşma* kitabını kaleme almaktadır.

---

[9] Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s. 23

"Okuma Çeşitlemeleri"

Kayalı'nın "Zürcher İdris Küçükömer Okudu mu?"[10] başlıklı çalışmasında Erik J. Zürcher'in siyaset bilimi ve iktisat çerçevesinde Küçükömer'i analiz ettiğini oysa Küçükömer'in sosyolog tavrını ve tarihe bakışındaki süreklilik vurgusunu gözden kaçırdığını belirtmektedir. İdris Küçükömer acaba hangi koşullar altında aykırı tezlerine ulaşmıştır? Kayalı, Küçükömer'in yaşamından çeşitli kareler sunar. İdris Küçükömer, taşradan gelmiş, kolejde okumamıştır. Askerliğe üniversite eğitiminden önce gitmiş, "tek bir takım elbiseyle" fakülteyi bitirmiştir. Sosyalist olup mevcut sosyalistlerle uyum çabasına girmemiştir. Seçkin çevrelerle ilişkiye geçmemiş, profesörlük kadrosu için de uzun yıllar bekletilmiştir.

Yaşamı boyunca "çevre"sinin etkilerini ve baskısını hissetmiş olan birinin toplum, aydın ve sınıf meselelerine, çevre ve merkez ilişkilerine bakışı, buradan kalkarak Cumhuriyet ve Osmanlı'yı değerlendirişi kendine özgü bir takım duyarlılıklar gösterecektir. "İçeriden" bir bakış açısıyla bu duyarlılığın bir tepki halinde tezlerine yansıması kaçınılmazdır. İdris Küçükömer'in kişisel hikâyesi yeterince etüt edilmeden Türkiye'deki siyasal güçlerin gelişimi konusundaki aykırı tezleri anlaşılamayacaktır.

Esasen meselenin can damarı, Zürcher ve Feroz Ahmad gibi isimlerin bir üslup olarak siyaset bilimi yazım geleneğindeki tarafsızlık hassasiyetlerinin aydınlarımızca hiç sorgulanmadan kabul edilmesidir. Dışarıdan bir gözlemle, tarafsız olmaya yönelik bir yazım geleneği, öznel bir dilin ve içsel seslerin imkânlarını da ortadan kaldırmaktadır. "Tarafsız" olma çabasındaki aşırı bilimsel tutkular, zamanla kendini ifade etme yönündeki entelektüel kaygıların önüne geçmektedir. Uzun yıllar oryantalizmin başka coğrafyalardaki seyri incelenirken, sosyal bilimlerimize sinen bu hegemonik dil üzerinde herhangi bir çözümlemeye gidilmemiştir.[11] Kayalı'nın oryantalizm meselesinde tam da ters açıyı gösteren tespitlerini sosyal bilimlerimiz için zihin açıcı bir armağan olarak düşünmeliyiz.

Bir başka sorun ise, 'kendi içimizde', geçmişin okunma biçiminin birbirinden kopuk öğeler içermesidir. Kültürel anlamda süreklilik formuna sahip olmayan bir okuma tarzı belli aralıklarla tekrara düşecek, çok önceleri dile getirilmiş bir fikri yinelediğini fark etmeyecektir. Dolayısıyla, dönemler, kuşaklar ve kişiler arasındaki farklar ayırt edilemediğinde geçmişle bugün arasında bir "özdeşleştirme" mantığı kurulacaktır. Kayalı,

---

[10] Kayalı, *Türk Kültür Dünyasından Portreler*, "Zürcher İdris Küçükömer Okudu mu?", s. 119-133.

[11] Kurtuluş Kayalı, *Düşüncenin Coğrafyası - I*, Deniz Kitabevi, Ankara, 2005, s. 99-114.

kısa bir paragrafla bile olsa, din kavramının dönemlere göre nasıl değişiklikler arz ettiğini göstermektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında din olgusu sosyo-ekonomik yapının *dışında* görülmekteydi, daha sonraki yıllarda din kavramı az gelişmiş sosyo-ekonomik bir yapı *içinde* çözümlenmekteydi, şimdilerde ise (zikredilen yazı tarihi 1979) din sorunu, laiklik *çerçevesinde* düşünülmektedir.[12] Daha spesifik düzeylerde, bu tür okuma biçimlerine örnekler eklenebilir. Asya Tipi Üretim Tarzı, bir zamanlar modası geçmiş "gerici" bir kavram olarak telâkki edilirken oryantalizm tartışmalarından sonra bu kavram oryantalizm çerçevesinden yorumlanmaya başlanmıştır. Osmanlı ile Cumhuriyet arasında bir süreklilik mi vardı yoksa bir kopuş mu yaşanmıştı sorusu Batılı tarihçilerin gündemine girdikten sonra bu konuya ilgi duyulmuştur. Hâlbuki, geçen uzun süre içinde 1960' lı yılların başında Osmanlı ile ilgili yapılan tartışmalar, meselâ Sencer Divitçioğlu, Doğan Avcıoğlu, İdris Küçükömer ve Kemal Tahir'in tezleri üzerinde durulmamıştır. Kimi isimlerin ve konuların zaman zaman gündeme gelmesi sonrasında yeniden kaybolması bu çarpık okuma biçimlerine bir örnektir. Fuad Köprülü, Halide Edip Adıvar, Yusuf Akçura, Yakup Kadri, Sabri Ülgener, Ahmet Hamdi Tanpınar, İdris Küçükömer, Hikmet Kıvılcımlı, Mehmet Ali Aybar zaman zaman Türk düşüncesinde, tâbir-i câizse eğer, "sirkülasyon"a giren isimlerden bazılarıdır. Kafa yorulan mesele neyse ona göre hafızadaki "arşiv" yoklanmaktadır. Oysa düşünsel canlılık ne geçmişle ne de gelecekle kurulan dolaylı bir ilişki değil, tam da şu anda yetkinliğiyle ifade edilebilecek bir zamansal bütünlüğü içermelidir. Bu yetkinliği, "değişim" değil "süreklilik" kelimesi sağlayacaktır. Kayalı'nın düşüncesinde konumlarındaki tutarlılığı koruyan Baykan Sezer ve Doğan Ergun'un sosyolojilerinde bu sürekliliğin izlerini görebilmek pekâlâ mümkündür. Bu iki sosyolog yaygın olan sürecin dışında durmak gibi bir eğilimin içinde olmuşlardır.

Aydınlarımızın okuma çeşitlemelerine devam edebiliriz: Maddeci bir tarih anlayışı gündeme geldiğinde Fuad Köprülü'ye dönülmekte, sivil toplum kavramı tartışılıyorsa İdris Küçükömer ve Şerif Mardin'in yaklaşımları zikredilmekte, siyasî ve kültürel eğilimleri sorgulanmaksızın Halide Edip'teki feminist öğeler araştırılmaktadır. Sosyal bilimlerde güncellik kaygısı geçmişe dair bir takım keyfî arayışlara girişmekten kaçınmamaktadır. Bir diğer örnek ise, Niyazi Berkes'in *Türkiye'de Çağdaşlaşma* eserinin uzun süre hafızalarda yer edinmemesine karşılık, Bernard Lewis' in *Modern Türkiye'nin Doğuşu* bu alandaki "tek kitap" olarak uzun yıllar taltif edilmiştir. İlâve edelim, François Georgeon, Yusuf Akçura'nın Türk

[12] Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s. 49.

siyasal yaşamındaki izlerini işaret ettikten sonra Niyazi Berkes'in de Akçura hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alınmıştır. Bununla birlikte, Kayalı, Batılı tarihçi ve sosyologların hakkını çoğu yerde teslim etmektedir. Meselâ Niyazi Berkes, Türk yazarlarından daha yetkin bir biçimde François Georgeon tarafından değerlendirilmiştir. Dışarıdan yapılan kimi tahliller Türk aydınlarının dolaylı, hep bir başkasının üzerinden gitmeye çalışan okuma biçimlerinden çok daha isabetlidir. Böyle bir süreci göz önüne aldığımızda önce yabancı bir dilde düşünüp sonra Türkçe ifade etmeye çalışan bir okuma zihniyetiyle karşı karşıyayız.

Disiplinler Karşıtlığı

Entelektüel duyarlılık ile sosyal bilimler çoğu zaman ortak bir paydada buluşamamaktadır. Nasıl ki, kısıtlı bir bakış açısıyla farklı dünyalara açılma arzusu, canlı bir düşünsel ortamı sağlayamıyorsa Türkiye'deki 'akademik' düşünce biçiminin çeşitli yıllardaki seyri incelendiğinde bu tıkanıklıklar daha iyi fark edilecektir. Kayalı'ya göre, 1980'li yıllara ulaşıncaya kadar üniversitelerde ideolojik bakış açılarına göre makro bir plandan siyasal ve ekonomik meseleler tartışılmaktaydı. 1980'li yıllardan itibaren mikro konular ağırlık kazanmış, kültürel çalışmalara yönelinmiştir. Küreselleşme ve liberalizmin rüzgârıyla modernizm, postmodernizm, kimlik, etik, cinsiyet, psikanaliz, sanat vb. konular ilgi görmeye başlamıştır. Bu süreçte dünyadaki sosyal bilimlerin genel seyri tayin edici olmakla birlikte, mesele 'içeriden' biraz daha yakın plandan analiz edildiğinde, yaygın ve geçerli olan ne ise onun peşinden koşmak gibi bir tavır sezinlenilmektedir. Nihayetinde, Türkiye'de sosyal bilim çalışmalarında dönemsel olarak görülen içerik değişimlerine rağmen, konuların ele alınış ve yorumlanış tarzı, aynı sabite ve zihniyet etrafında dönmektedir.

Türkiye'de düşünce tarihiyle ilgili çalışmalar birbirinden kopuk vaziyette ilerlemektedir. Bunun somut kanıtlarından biri tarih ile sosyoloji gibi birbirine en yakın durabilecek olan disiplinlerin karşıtlığıdır. "Akademik ve Alternatif Tarihçiliğin Sınırlılıkları"[13] başlıklı yazısında Kayalı her iki disiplinin de zaafiyetlerini gösterir. Genel bir tutum olarak tarihçiler, sosyolojideki teorik birikime iltifat etmeyip arşiv ve belge çalışmalarına yönelmişlerdir. Tarih, yalnızca siyasî, ekonomik ve askerî meselelerden ibaret değil, yoruma sürekli açık kapı bırakması gereken bir disiplin, son kertede entelektüel çabanın bir parçasıdır. Ancak buradaki mesele, Fuad Köprülü, Ömer Lütfî Barkan ve Halil İnalcık gibi klasik Osmanlı tarihçilerinin ne tür endişelerle yola çıktıklarının sosyologlar tarafından

[13] Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, s. 87-100.

hiç düşünülmemiş olmasıdır. Bir ölçüde resmî tarihin karşısında duran alternatif tarih/sosyoloji yaklaşımları bu sefer karşıt bir belge fetişizmine girişecek, böylelikle tarih sorunu katı bir ideolojik çerçevede çözümlenmeye çalışılacaktır. Türkiye'de ilgi çeken popüler tarih konuları düşünüldüğünde bunun siyasî yaklaşımların bir uzantısı olduğu da görülür. Zaten, Türkiye'de bir kişinin tarihe "olumlu" ya da "olumsuz" baktığını öğrenmek onun aynı zamanda dünya görüşünü en kısa yoldan öğrenmek değil midir?

Düşünsel geleneğin tesis edilemeyişinin nedenlerinden biri de, kendi çalışmalarını bir "milat" olarak gören, fütursuz sayılabilecek yaklaşımlardır. Herhangi bir çalışma sahasına "selâm vermeden" girilmişse, her şeyi kendinden başlatma lüksü bir çelişki olarak görülmeyecek ve keyfî tanımlar üretilecektir. Mübeccel B. Kıray'ın "Ampirik çalışmaların tek gerçek sosyolojik çalışma olduğu" iddiası tam da bu anlayışa bir örnektir. Bu yaklaşım çerçevesinde, toplumu teknik bir yapı olarak kurgulayan ampirik çalışmalar ve saha araştırmaları 'birey'i bir takım değişimler karşısında tepkiler veren "aygıt" rolüne indirgeyecektir. Ampirik çalışmaların önemini burada tartışmaya açacak değiliz ancak yalnızca istatistik ve rakamlara iltifat eden bir bilim anlayışının kendine bakıştaki özgüvensizliğini de kaydedelim. Kayalı'ya göre, uzun bir dönem ampirik çalışmalara atfedilen önem, geçmişteki temel düşünsel doğrultuların dikkate alınmamasından kaynaklanmakta ve sosyoloji güncelliğin sınırlarına hapsedilmektedir. Bu bakış açısının değişen kuşaklarca sorgulanmadan devam etmesi Türkiye'deki sosyolojik geleneğin dönemlere göre çeşitli kırılmalarını da açıklamaktadır.

Sahaya yeni adım atan genç bir sosyal bilimcimizin amaç edindiği idealler, "çevre"sinin her şeyi "normalize" etmeye dönük tutumunun baskısı altındadır. Muhaliflik, aykırılık, entelektüellik sözcükleri pek de bir şey ifade etmemektedir. Son kertede, kendini aramaya yönelik bir özgürlük arayışından ziyade "niceliğin" ve "temsil"in daha ön planda durduğunu söylemeliyiz. Saha çalışmaları dışında, sıradan bir insanın yaşam dünyası, ne sosyolojik bir araştırmanın konusu olabilmekte, ne de felsefî bir yaklaşım dâhilinde sorgulanabilmektedir. Bu yüzdendir ki, edebiyatın, bilhassa Türk romanının kaybolmuş bireye ve toplumsal gerçekliklere daha yakın plandan temas ettiği söylenebilir. Toplumsal kırılmalar ancak edebiyatın konusu olabilmekte, belli soyutlama düzeyleri kabul edilmekle birlikte mevcut bilim anlayışı toplumsal gerçeklikleri bütünsel bir yaklaşımla irdeleyememektedir. Sosyal bilimler ile romanın karşıtlığını gösteren en bâriz kanıt ise Türk edebiyatının "Kemal Tahir sendromu"dur. Kayalı için, Kemal Tahir'in belli bir çerçeveye oturtulamamış olması, kafa karış-

tırıcı olarak görülmesi, Kemal Tahir'in "romanlarının tarihsel gerçeklerle uyuşmaması" (!) bile düşünüş şeklimize dair birçok ipucu vermektedir.

Türkiye'de düşünce disiplinlerinin bütünlükten yoksun, toplum, dil ve kültür sorunlarına yabancılaşmış niceliksel gelişimlerini diğer kültürel ve sanatsal alanlara da teşmil edebilmek ve hepsini negatif bir kutupta toplayabilmek mümkün. Zira, yaklaşımlardaki eksiklikler her sahada paralel yürümektedir. Kayalı, Türkiye'de düşünsel meselelerin nasıl bir zihniyet çerçevesinde ele alındığını göstermek açısından, sinemadan, uzun yıllar üzerinde durduğu "Metin Erksan Sineması"ndan daha isabetli bir alan seçemezdi kendine. Kayalı, Metin Erksan'a her şeyden önce bir sinema yönetmeni olarak değil bir entelektüel olarak bakmaktadır.[14] Bu yaklaşım "sinema bir şenliktir" diyen zihniyete karşılık "Sinema bir şenlik değil bir kültürdür" tepkisini ortaya koyan Metin Erksan'ın yaklaşımıyla eşdeğerdir. Kayalı'ya göre, Erksan, kültür ve toplum sorunları üzerine düşünürken, sinema çevreleri ise yalnızca sinema üzerinde düşünmektedirler. Bu yüzdendir ki, Metin Erksan sinemasının muhalif ve entelektüel boyutları mevcut sinema dünyası tarafından anlaşılamamıştır. Henüz, 1964'te *Susuz Yaz* filmi ile Türk sinema tarihinde ilk büyük uluslararası ödülünü alan bir yönetmen üzerine yaklaşık otuz yıl herhangi bir kitabın yayımlanmamış olması kültürel trajedimizin derin boyutlarını göstermektedir. Kayalı, entelektüel kaygılarla yola çıkan ancak uzun yıllar öncesinde sinema çevrelerinden kopan bir yönetmenin 'yer'sizleştirilmesini tasvir ederken, aslında bu ülkede her ortamda vasatlığın galip gelen tarihini de ilân etmektedir.

YERLİLİKTEN YURTSUZLUĞA

Zweig'ın Stendhal gibi klasik bir romancıya atfen söylediği şu sözler güncelliğinden bir şey yitirmiş değildir:

> Kendi istencini, çok geniş bir atmosferin manevi baskısından yalıtabilmesi için ve insanın bu güce isyan edebilmesi için özel bir cesarete ulaşması gerekir – ve ne kadar az insanda vardır bu! Hattâ çok üstün bir istence sahip olmak gerekir. Bir insan, kendi özgünlüğünü savunabilmek adına eşine çok az rastlanan ve iyice geliştirilmiş birtakım güçleri kendi varlığında toplamış olmalıdır: Dünya hakkında keskin bir bilinç, çarçabuk kavrayan bir zekâ, parti ve mezhepleri şiddetle küçümseme, pervasız ve ahlâk ötesi bir ruh hali ve her şeyden önce de

[14] Kurtuluş Kayalı, *Metin Erksan Sinemasını Okumayı Denemek*, "Türk Sinemasının Tek *Auteur*'ü", Dost, Ankara, 2004, s. 22-26

> cesaret, üç kat cesaret, sarsılmaz ve sağlam bir cesaret, kendi görüşüne sahip olma cesareti.[15]

Kendi görüşüne sahip olma cesareti, çoğu zaman başkalarından ayrı bir yazgıyı paylaşmak durumundadır. Niyazi Berkes için Cumhuriyet ilke ve inkılâpları kendisi için varoluşsal bir önemdeydi ama Berkes "İnkılâbın emri"ne girmemiş, parti çizgisine sadakâtini beyan etmemişti. Ve tutarlılığını korumak adına yaşamı boyunca fazlasıyla "cesaret" göstermiştir. Oğuz Atay'ın "çarçabuk kavrayan zekâ"sına tat katan öğeler, çevresindeki patolojik dili derin bir ironiyle çözümleyebilmesinden ileri geliyordu. Sosyalist bir gelenekten gelen ancak kendi kavramlarını üretmeye çalışan Kemal Tahir, etrafındaki parti ve mezhepleri "pervasızca" küçümsemekten geri durmayacaktı. Tanpınar'a göre insanın "kendi özgünlüğünü savunabilmesi" ne denli zordur ve bu ne denli büyük bir yalnızlığı ve kopuşu gerektirir! "Kronoloji aptalların tarihi!"dir der, Cemil Meriç. Mezar taşlarına işaretlenen bir takım rakamlar, kişilerin acı ve heyecanlarını gösterebilecek midir? "Metin Erksan'ın Tutkusu" başlığıyla hazırlanan bir belgeselde "Rejisör, bir Tanrı-kraldır!" diyen, sinemaya olan tutkusunu ve heyecanını bu şekilde ifade eden *auteur* bir yönetmen, kameraya *la camera-stylo* (kamera-kalem) olarak değil, tanrının gözüyle bakmak isteyecektir. Bu cüretkâr sanat anlayışı, Godard'ın, Bergman'ın ya da Truffaut'nun titizliğinden, ustalığından ve aykırılığından hiç de uzak bir yere düşmemektir. Gelgelelim, iliklerimize kadar işlemiş, bilinçaltında yer edinen masum "sulu veda sahneleri"yle Yeşilçam melodramları, bu ülkedeki sinema kültürünün ufuklarını belirleyecek, bizi daima yaşam tarzlarının sahte gerçekliklerine hapsedecektir.

"Türkiye'nin Ruhu", Oğuz Atay'ın tamamlayamadığı eserinin başlığıydı. Tahmin yürütmek zor değil; büyük harflerle, yücelikler katarak, yazılan bir roman olmayacaktı bu. Zaten uzun süredir siyaset insanları ve partiler, grup ve cemaatler her fırsatta ideallerini dile getirmektedirler. Aydınlarımıza düşen biricik vazife de önce "sorumlu avı"na çıkıp ülkede günah keçilerini (*la tête de turc*) tek tek bulmak ve sonrasında dünya görüşlerine göre bir takım reçeteler hazırlamaktır. Bakırköy'deki meczûplara Fransız Devrimi'ni canlandıran Oğuz Atay, tuluat yeteneğini yazacağı "Türkiye'nin Ruhu"ndan elbet esirgemeyecekti. Özetle, ona göre bir trajedinin ortasındayız fakat nasıl bir trajedi içinde olduğumuzu hiç bilmiyoruz. Yazık ki, aydınlar arasında pedagoglarımız yok!

Kurtuluş Kayalı'nın son çalışması "Bir "Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak" başlığını taşıyor.[16] Her iki isimlendirme ortak

---

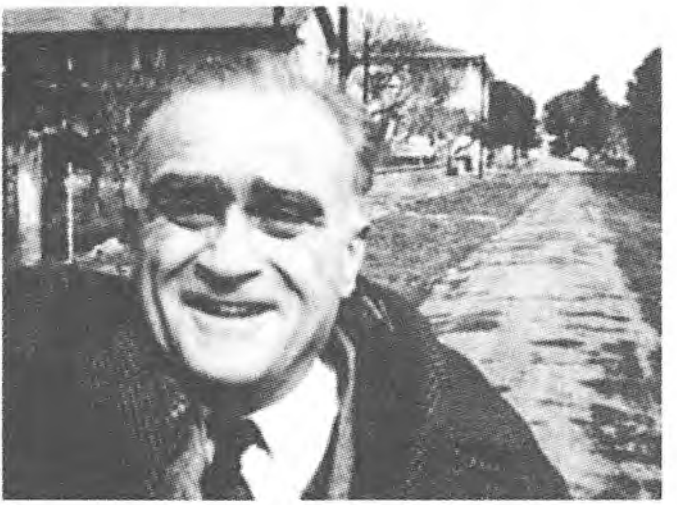
[15] Stefan Zweig, *Essais III*, "Stendhal", La Pochothèque, Paris, 1996, s. 495.

bir noktada buluşurlar: Yerli olup da yurtsuzluğu tartışmak! Yaşam hikâyelerine ve düşünsel yalnızlık serüvenlerine bakılmaksızın "Türkiye'nin ruhu"nun anlaşılamayacağı konusunda her ikisi de hemfikirdirler. Yerlilerin yurtsuzluk hikâyeleri...Vaktiyle bir benliğe sahip olup sonra bunun unutulması, ıstırapların zaman ve mekândan soyutlanarak anlatılması, düşünen insanların affedebileceği şeyler değildir. Buradan yola çıkarak bir zihniyet haritası çıkarabilir miyiz kendimize? Kendini hiçbir 'yer'e ait hissetmeyen aydınlar için hadsiz övgülerde bulunmamak kaydıyla! Çünkü, trajedinin bütününü görmek daha önemli.

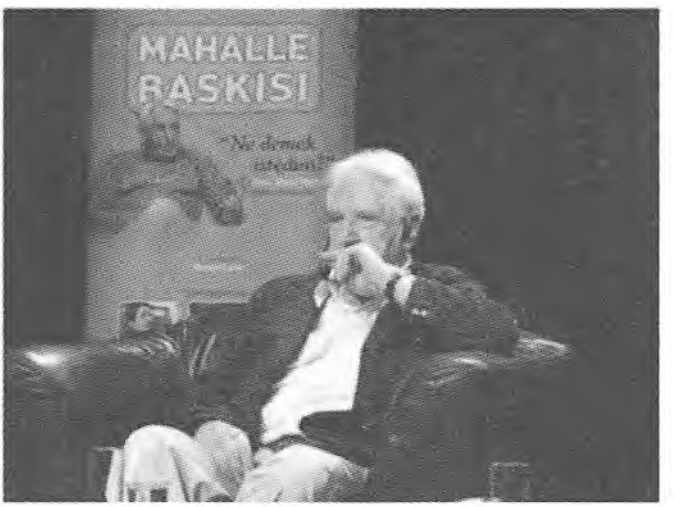
Evet, Bay Zürcher, bazen azıcık bir istihza, trajedinin boyutlarını göstermeye yardımcı olabilir. Çünkü yerlilik, daima yurtsuzlukla iç içedir.

[16] *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak*, Editör: Kurtuluş Kayalı, İthaki, İstanbul, 2010.

Sivil 'Değer'in Peşinde







Üst: "Ahmet Hamdi Tanpınar"

Orta: İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nce düzenlenen İdris Küçükömer Sempozyumu'ndan enstantane, Kültür A.Ş. arşivi.

Alt: *"Şerif Mardin Mahalle Baskısı'nı anlatıyor."*
Fotoğraf: İlknur Aydoğan, http://www.habervesaire.com

TÜRKİYE'DE TOPLUMSAL VE SİYASAL BOŞLUKLARIN KURUCU İŞLEVLERİ:

TANPINAR, KÜÇÜKÖMER VE MARDİN'İN DÜŞÜNCELERİ

Özgür Taburoğlu

GİRİŞ

Birbirinden çok farklı görünen düşünürleri aynı çalışmada bir araya getiren ortaklık, her üçünün de üzerine düşündükleri dönemler için, Mardin' in ve Küçükömer'in sivil toplumun, Tanpınar'ınsa efkâr- umûmiyenin (tam karşılığı olmasa da kamuoyunun) inşa edilmesinde, toplumsal ve siyasal "boşluklar"ın kurucu değer taşıdığı konusunda hemfikir olmalarıdır. Bu "kurucu boşluklar"ı, toplumsal ve siyasal alanda, modern anlamıyla birey ya da toplumun değil de, başka faillerin doldurduğunu her üç düşünür de farklı kavramlarla ortaya koyarlar. Bu boşlukları, "akılcı olmayan yollardan" dolduran, bireyi ve toplumu vesayeti altına alan aktörler, bürokrasi, eşraf, taşralı politikacılar ve yerel idareciler olabileceği gibi, bazı kavramlar, simgeler ve fanteziler de olabilir. Her üç düşünür de, devletle birey ve toplum arasındaki ara bölgenin nasıl doldurulduğuna ya da boşaltıldığına dair zihin açıcı bazı tezler ileri sürerler. Devletle, idareyle, yönetimle, yönetilenin, toplumun, yurttaşların arasına giren ve onlar

adına söz söyleyen, hak sahibi olan ve imtiyaz edinen sınıflar, çıkar çevreleri ya da yapılaşmamış başka güçlerin ortaya çıkışını belirlerler. Aynı şekilde, topluma ve bireye, kurucu, inşa edici bir ayrıcalık tanıyan aydınların, seçkinlerin de, onlara simgesel, düşsel değer izafe ettiklerini dile getirirler.

AHMET HAMDİ TANPINAR: TANZİMAT DÖNEMİ'NDE EFKÂR-I UMÛMİYE'NİN İNŞÂ EDİLMESİ

Ahmet Hamdi Tanpınar, bir edebiyat tarihi olmanın ötesinde, özellikle Tanzimat Dönemi'ne ilişkin bir toplumbilim ve siyaset kuramı da sayılabilecek olan, *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi* adlı yapıtında, yazarlığı, siyasetçiliği ve gazeteciliği aynı anda icra eden dönemin düşünürleri aracılığıyla, Osmanlı Toplumu'nda efkâr-ı umûmiyenin yaratılması arayışlarını anlamaya çalışır. (Tanpınar 2008) Efkârı-ı umûmiyenin, kamuoyu ve sivil toplum kavramlarıyla anlam ortaklığı bulunabilir. Dönem boyunca, gazetelerin yaygınlaşması, halka okumanın sevdirilmesi ve tiyatro gibi, siyasal bilinçlenmeye aracı olabilecek olan ve bu sayede, doğrudan politik katılım olmasa da, toplumsal ve siyasal değişimlere yardımcı olabilecek bir kamuoyu arayışıdır bu anlamaya çalıştığı. Reşit Paşa'nın siyasal otoritesi altındaki Tanzimat Dönemi'nde, Namık Kemal, Şinasi, Ziya Paşa, Ahmet Mithat Efendi gibi etkili şahsiyetlerin, efkâr-ı umûmîyeyi hem anlamaya hem de inşa etmeye dönük arayışları, çabaları önem taşır. Bu düşünürler, Yeni Osmanlı topluluğunun şekillendirdiği ve sonradan Jön Türkler arasında ve İttihad ve Terakki Cemiyeti içerisinde uygulamalarını bulacak olan siyasal düşünceleri hayata geçirmeye çalışırlar.

Tanpınar'a göre Tanzimat Dönemi düşünürlerinin ortak özelliği, öncelikle nesir, düzyazı geleneğini yerleştirerek, fikir yazılarını okumaya yatkın bir efkâr-ı umûmîye yaratmaya dönük çabalarıdır. Sözlü geleneğin içerisinde ifadesini bulan ve "içtimaî ezberlere" seslenen siyasal retoriklerin dışında, dile geleni, yazıya dökületi öncelikle anlayacak, sonra da yorumlayacak, eleştirebilecek bir topluluğa dönük bir özlemi dile getirirler. Devlet seçkinleri arasında, çoğunlukla saray çevresinde ve Bâb-ı Âli bürokratları arasında paylaşılan, yönetsel bazı kararların yer aldığı evrakların dışında kullanımı olmayan düzyazı geleneği, hem yaygınlaştırılmalı hem de yalınlaştırılmalıdır. İlk nesir çalışmaları, özellikle Şinasi tarafından çıkartılan *Tercüman-ı Ahvâl*, *Tasvir-i Efkâr* gazetelerinde yer bulmaya başlar. Öncesinde yazılı ifade, daha çok manzum eserler şeklinde ve siyasal içerikte olmaktan çok, karmaşık söz sanatlarının, dil oyunlarının yer aldığı aşk ve metafizik konularını içeren şiirlerin ötesine geçemedi-

ğinden, özellikle kalabalıklara, halka nasıl seslenileceği konusunda bir gelenek oluşmamıştır. Dolayısıyla dönemin düşünürleri, modern diyebileceğimiz bir "duyuş"un, yaşamın, siyasetin gereği olarak, yeni bir yazma türünü "icat etmek" durumunda kalırlar. Tanpınar böyle bir yazının, yeniyle, Türklük ile ve Türkçe'ye yönelmekle olanaklı olduğunu dile getirir. (99) Bu dönemde, şiirlerde de daha serbest ve yalın bir yazıma olanak veren, biçimsel kısıtlamaları azaltan, şekli değil de fikri, muhtevayı öne çıkarmayı kolaylaştıran hece vezni, halk edebiyatı dışında da uygulamasını bulur. Böyle bir yazımın da yardımıyla, Osmanlı seçkinlerinden kurulu dar bir çevrenin dışına çıkarak, yeni bir insan, cemiyet, doğa kavrayışına yönelen dönemin düşünürleri, biçimsel sınırları aşarak bu çoğulluğu anlamaya olanak veren yeni başlıklar açar, "yeniyi değişen muhtevada" ararlar. (336)

Dönemin en etkili şahsiyeti olan Namık Kemal, gazeteciliği, nesir yazarlığı ve tiyatro oyunlarıyla, yaratmak istediği kamuoyuna her türde kaynak sunmak ister. Ülkede o zamana kadar var olmayan gazetecilik, düzyazı ve tiyatro alanlarında yapıtlar kaleme alır. Kalabalıkları, siyasetin ve özgürleşmenin aktörleri olarak ilk kez Namık Kemal belirgin olarak işaretler. Ancak kalabalıkların siyasal kanaatlerini paylaşabilecekleri bir kamuoyu, genel düşüncelerini dile getirebilecekleri kamusal bir alan olmadığından, esasen siyasal bir değeri olan gazetecilik, düzyazı ve tiyatro da o zamana kadar yerleşememiştir. Tanpınar'm bütün çabalarında bir tür "fayda" arayışı içerisinde gördüğü Namık Kemal'in yaptığı da, efkâr-ı umûmîyenin bu boş alanını doldurmaktır. Dönemin idareleri tarafından dile getirildiği şekliyle "kışkırtıcı" olan tüm bu çalışmalarında, ortada olmayan bir kalabalığı bu boşluğa doğru çağırarak, onlardan siyasal bir hükümranlığa sahip çıkmalarını bekler. Namık Kemal'in sanat ve fikir eserleri, bu mevcut olmayan topluluğa tutunabilecekleri fikirler, duyuşlar, "istinatlar" sağlamaya yönelik bir yapıttır. Sonradan Cumhuriyet idaresinin belirli bir dizgeye oturtmaya çalışacağı yollar izleyerek, millî şuuru, birliği yaratmaya dönük bir muhtevanın arayışına girer. Bu millî şuurun kaynağı da öncelikle milletçe sahip olunan bir mefkûreye ilişkin düşüncelere, efkâra sahip olmaktır. Şuur sahibi olmak için de, kalabalıkların ve sonrasında kişilerin belli fikirlere sahip olması, kanaat bildirme cesareti göstermesi zorunludur. Namık Kemal'in tüm yazıları bu yüzden, kışkırtıcı olmasa bile, teşvik edici, cesaretlendiricidir. Yapıtı, umûmun efkâr sahibi olmasına ve kalabalıkların doldurması gereken kamusal boşluğa dair ısrarlı bir çağrıyı, yer yer "yakarış"ı taşır. Kendi halinde bir kalabalıktan, bir yurttaşlar cemiyeti, içtimaî bir topluluk ve toplum inşa etmek üzere, bildiği tüm bilgileri, sahip olduğu fikirleri, estetik becerilerini kul-

lanır. Tanpınar'a göre Kemal, tüm işlerinde ve özellikle sanat eserlerinde, malûl olduğu "muhayyile noksanlığı"na rağmen bunları ortaya koyar. (343) Kemal'in amacı, sanatını icra etmek ya da tarafsız bir düşünce eseri ortaya çıkarmaktan çok, bildiğini, "efkârını dağıtmak" için her türlü yolu denemekle ilgilidir. Kişisel ve gündelik olayların cereyan ettiği eserlerinde bile bir kamu yararı arayışı bulunabilir. Tiyatro eserlerinde ya da romanlarında eğlenceli bölümler dahi efkârın karşı tarafa ulaşması için bir araçtır. Bu tür dolayımları kullanmadan, doğrudan kamu yararına yönelik çalışmaların, önerileri de vardır. Bir kadın hastanesinin kurulmasının gerekliliği üzerinde durduğu ya da özellikle dönemin idare ve siyasal sorunları üzerine yazdığı, "Nüfus", "Hukuk", "Medeniyet" gibi başlıklar taşıyan yazılarında umûma doğrudan seslenir. (389) Kemal'in, umûma seslenişinin iki yönü vardır: Öncelikle bir fikir sahibi olmasını istediği cemiyetten, sonrasında fikirlerini hayata geçirmek konusunda bir cesaret, vicdan ve özgüven sahibi olmasını bekler. Özellikle tiyatro oyunlarındaki "kışkırtıcı" biçim, bu güveni sergilemenin bir aracı, bu özgüvene dayalı eylemliliği yaratmaya yönelik sayılmalıdır.

Tanpınar çalışmasında, her an eli kulağında bir devrimin beklentisi içerisinde bir Namık Kemal portresi çizer. Fazlasıyla hisse sahibi olduğu ve "kendi meseleleriyle meşgul olmayı" bilen bir efkâr-ı umûmîyenin teşekkül etmesi için Kemal'in çok erkenden beklenti içerisine girdiğini yazar. Magosa'ya sürgün edildiğinde yola çıkmadan önce, "Sirkeci'ye inerken halkın galeyan ederek kendilerini kurtaracağına hakikaten inanması belki en garibidir. Vapurda ise sık sık yüksek sesle 'Marseillaise'i söylermiş." (326) Bu beklentinin kaynağında, Tanpınar'ın dönemin diğer düşünürlerine de izafe ettiği, "bir nevi *narcisisme*" de etkili olur. (335) Cemiyet için yazsalar da, onların nabzını tutamayan, onlarla beraber düşünmeyi bilemeyen düşünürlerin sahip olduğu bir narsisizmdir sözünü ettiği. Daha çok sürgünlerde ya da görev icabı gittikleri yerlerde karşılaştıkları türden bir millet tasavvurunu, ortada görünmeyen bir kalabalığa zorla giydirmeye çalışırlar. Tanpınar, dönemin başka yazarları gibi Namık Kemal'in de bireyin ve toplumun dinamikleri konusunda yetersiz kaldığını yazar. "İç ve dış harekete yabancı" saydığı Kemal'in, edebî eserlerinde yarattığı kahramanların ruh halleri ve onları içerisine yerleştirdiği cemiyetin "inandırıcılıktan uzak" olması da bu yabancılıkla açıklanabilir. Bu çalışmalarında Kemal'in düşlediği fertlerin ve cemiyetin dolduramadığı bireysel ve toplumsal boşluklar vardır. Cemiyet ve fertten bağımsız işleyen bir "muhayyilenin yarattığı şahıslar", boş bir toplumsal ve siyasal uzamda hareket ederler.

Tanzimat düşünürleri, devlet idaresini, egemenliğini yeniden tanzim etmek üzere biçimlendirilmiş olan bürokrasinin içerisindedirler. Özellikle Batı'nın askerlik ve idare usullerinin örnek alınmasına yönelik bir siyaset gereği kurulan yeni memuriyet alanlarında, kurumlarında yer alırlar. Birçoğu Reşit Paşa'nın kurduğu tercüme dairesinde çalışır. Paşa'nın yönetiminde modern ve akılcı bir bürokrasi, memurlar sınıfı yaratılmaya çalışılır. Bu sınıf Osmanlı'nın tebaasını hak sahibi yurttaşlar gibi görmeye çalışır ve onlara göre, bürokrasinin temsil ettiği devletin "tebaası ile arasındaki hukukî münasebetleri bu yeni umdelere göre ve eskisinden başka bir planda tespit eylemesi lazım gelir." (78) Tanpınar'a göre, Reşit Paşa'dan da önce, böyle bir akılcı idare ve bürokrasi gerekliliğini ilk dillendiren şahsiyet Sadık Rıfat Paşa olur. Sonrasında Ahmet Cevdet Paşa'nın birçoğunu hayata geçireceği ve kamu yararını artırmayı hesaplayan fikirleri vardır. Tanzimat düşünürlerinin öncülerinden olan, hattâ Tanpınar'a göre "Tanzimat'ın tohumunu atan" ve sonradan "Tanzimat'ın idarî, adlî sahalara yerleşmesi için çalışan" Sadık Rıfat Paşa, "idare makinemizin bozukluğu"nu teşhis ederek, Osmanlı Devleti'nin modern yönetsel uygulamalar doğrultusunda yeniden biçim bulmasının gerekliliğini ortaya koyar. Sultan Abdülmecit'in yeniliğe, yenilenmeye düşkünlüğünün, "Garp'tan gelen her şeye karşı olan merak ve sevgisi"nin de şekil verdiği bir idare altında ortaya çıkan Tanzimat Fermanı, Tanpınar'a göre tam da onun aradığı gibi, "keyfî idareye bir kalemde son veren" ve "Müslüman Şark tarihinde bir hükümdarın ağzından çıkan ilk taahhüt" olma ayrıcalığına sahiptir. Bu kararla beraber, imparatorluk, "şahsî hukûmet pâyesinden çıkıp, bir yüksek rütbeli memurlar imparatorluğu", "memur aristokrasisi" haline gelir. (127, 132) Çoğu zaman devletin kendi şanına 'güzelleme' yapmaktan öteye geçmeyen "işlevsiz" uygulamaların yerine, "devlet haysiyetiyle" kamu yararını uzlaştırmaya girişen, yeni "kıymet hükümleri"ne sahip bir bürokratlar yönetimi ortaya çıkar. Sadık Rıfat Paşa fermanın ilânından çok önce, "çok defa keyfî kalan bir idare sistemine mukabil, esas olarak insanı, onun tabiatını, hak ve ihtiyaçlarını alan ve akılcı bir devlet ve idare telakkisini tereddüt etmeden ortaya atar." (119) "İnsanı idare etmek", "insan denen mahlûk üzerine kurulu" bir devlet tasavvurunu, "keyfî idarenin tamamıyla kaldırılmasını, adlî ve idarî kanunların tanzimini", "halkın istirahatını temin eden ve hayata büyük kolaylıklar bahşeden bir belediye hizmetini" savunur (120, 121) Ayrıca böyle bir yönetsel düzenlemeye, "ıslah"a karşılık, yurttaşlık bilinciyle donatılmış bir "halkın terbiyesi"ni gerekli görmesiyle, yönetsel düzene eşlik eden biyosiyasal düzeyi de dile getirmiş olur. Onun söyleminde, kişinin, beşerin üzerine

münferit bir varlık olarak eğilen yönetsel esasla, nüfusun üzerine topluca eğilen biyosiyaset bir araya gelir.

Özellikle Tanzimat aydınlarının da dâhil olduğu bu yeni memurların işlevleri "mahdut" alanlarla sınırlı kalır ve "muayyen ihtiyaç ve zaruretler karşısında bazı teknik ve bilgilerin memlekete nakledilmesi" olarak tanımlanır. (70) Memurların görevi, teknik bilgi birikimini ülkeye taşımaktır. Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" tariflerinde de rastlanabilecek olan basitleştirilmiş bir ayırımla, Cumhuriyet sonrası aydınların da sıkça dile getirdikleri gibi, Avrupa'ya nazaran geri kalmışlıkta sorun, bilgi ve fikir eksikliğiymiş gibi ortaya konur. Sefirlerin gittikleri yerden taşıyacakları izlenimler, tetkikler, özellikle devlet idaresine, "nizâm-ı mülk"e dair hususlar bu aktarımda önem taşır. Özellikle Fransızca'yı iyi bilen Tanzimat aydınlarının yapacağı tercümeler önem kazanır. Ancak Bâb-ı Âli'de kurulan tercüme dairesinde sadece teknik, idarî metinler değil, edebî, felsefî metinlerin de tercümeleri yapılır, sefirler sadece bürokratik manzumeleri değil, gittikleri yerlerin yaşam biçimlerini de taşırlar. Hamid sadece bu manzumelerle değil, evlendiği İngiliz bir kadınla ülkeye döner. Batılı değerler sadece memuriyete dair bir alandaki boşluğu değil, toplumsal ve kültürel alanı da doldurmaya başlar.

Tanpınar, Osmanlı'nın askerî ve idarî alandaki hükümranlığına ait bir "terkibin yavaş yavaş bozulması"ndan sonra Tanzimat dönemindeki bu girişimin "sathîliği"ni ısrarla vurgular. Her alanda atılmış "Frenk cilası" ve yüzeysellik sanat çalışmalarında da belirgin şekillerde ortaya çıkar. Ama Tanpınar bu öykünmenin kendisinde de bir fayda, "yeni bir zihniyet"in izlerini bulur. "Medeniyet dairesini" değiştirmeye kararlı bir devlet iradesi altında âni dönüşümler yaşanır: "Alaturka musikinin bile hoş karşılanmadığı bir şehir içerisinde birdenbire ecnebi havaları çalarak geçit yapan askerî bandolara tesadüf edilmeye başlanır." Yine aynı dönemde, resimlerin ve çarpıcı süslemelerin bulunmadığı camilerde, "rokoko tarzı" resimlemelere, süslemelere rastlanabilir. (74, 130) Tanzimat Dönemi'ndeki bu girişimler, "devlet bünyesindeki muvazenenin yıkılması" üzerine "aciliyet duygusuyla", el çabukluğuyla hayata geçirilmiş bazı usullerin uygulanması gibi görülebilir. Her alanda kaybolan ölçülerin, tekrar sağlanabilmesi için, özellikle Batılı idare ve askerî yordamlar ülkeye taşınmalıdır. Birçok uygulama Fransa kaynaklı olduğundan, dönem için Batılı ve Frenk eşanlamlı sözcükler olurlar. Frenk usulleri dönem boyunca, züppelikle, köksüzlükle, sonradan görmelikle anlamdaş olur.

Efkâr-ı umûmîyeye hem seslenmek hem de onu görünür kılmak, inşa etmek isteyen Tanzimat düşünürleri, aynı zamanda gazeteci kimliğine de sahiptirler. Bu gazetelerin sadece halkı önemli hadiselerden haberdar

etmekle kalmayıp, sosyolojik bir görev yerine getirerek, toplumsal bir bilinci inşa etmek gibi bir görevleri de vardır. Tanzimat'la beraber efkâr-ı umûmîye yıllar içerisinde her siyasetin merkezine, fikir düzeyinde de olsa taşınır. Dönemin en önemli bürokratlarından olan Ahmed Cevdet Paşa' nın görev yaptığı dönem dâhilinde yaklaşık otuz yılda yazdığı *Tarih-i Cevdet*'te, efkâr-ı umûmîyenin öneminin zamanla "ağır bastığını" fark eden Tanpınar, Paşa'nın, kendi gayretleriyle yapılanlar da dâhil, dönem boyunca gerçekleşen büyük değişimin, yenileşmenin emaresi eserleri, esasen ortada fazla görünmeyen bu kalabalığa izafe ettiğini dile getirir: Cevdet Paşa, "Yeniçerilerin imhasını, hükûmetin, sarayın gayretlerinin yanı başında biraz da efkâr-ı umûmîyenin zaferi gibi ve bayağı, o kalabalıkta, aynı hislerle mütehassıs imiş gibi, o halkla çarpışırmış gibi anlatır." (165) Değişimlerin kaynağı gibi adı konulan böyle bir kalabalığın sesine kulak vermek, onların taleplerinin uzanımı, varlıklarının bir "uzuvlaşması" olarak devleti ve kurumları yeniden tanzim etmek dönemin bürokratlarının temel görevi olur. Umûmun sesinin ifadesini bulduğu mecralar olarak gazeteler, halkın kendi ifade araçları gibi görülür. Gazeteci, muharrir, devletin değil de henüz nasıl sesleneceğini bilmediği böyle bir kalabalığın, halkın sözcüsü olur. Şinasi, *Tasvir-i Efkâr*'ın ilk sayısında gazetelerin amacını dile getirir: "Halka, kendi menfaatlerini düşünmeyi, yani bugünün diliyle, meseleleri üzerinde durmayı öğretecek", "umûma hizmet" edecektir. (199) Siyaset sahnesine neredeyse hiç çıkmamış bir kalabalığın, yüzyılların vesayetini, kendilerine rağmen işleyen bir devleti kendi "içtimaî hakikatleri" ve kendi "uzviyetleri"ne, toplumsal bünyelerine uygun olarak biçimlendirmeleri, "bin senelik bir sükût içinde bekleyen bir kalabalığı birdenbire konuşturmaları" beklenir. (265) Gazeteler bunun tarafsız ama etkili araçlarından birisi olmaya adaydır. Oysa Tanpınar, dönem boyunca, "Kuleli Vak'ası istisna edilirse, devlet idaresi hakkında yapılan tenkitlerin ve efkâr-ı umûmîyedeki hoşnutsuzluğun hareket halinde sarih bir ifadesine rastlanmaz." diye yazar. (202) Yani Tanzimat düşünürlerinin haksızlıklara tepkilerini, *aksülamel*'lerini dillendirdikleri, gazetelerde sorunlarını dile getirdikleri bir toplum, halk, cemiyet ya da fertler siyasal olarak henüz ortada yoktur. Tanpınar'ın dönemin yazar ve düşünürlerine izafe ettiği bu "toplumsal tahlil noksanlığını" genelleştirerek, "kendi hayatımızı ve insanımızı görememek zaafı", "cemiyet hayatının çok sathî bir müşahedesi", "cemiyetin hakikî meselelerini görememek" gibi eksikliklerin de etkili olduğu varsayılabilir. (271)

Tanpınar'ın döneme ilişkin düşüncelerinde, dönem boyunca toplumsal ve siyasal uzamın, efkâr-ı umûmîyenin hareket alanı olarak kamusal alanın boş olduğu fark edilebilir. Bu alanı dolduran daha çok dönemin ay-

dınlarına ait düşler, "fantezi"lerdir. Dönemin bir inşası olarak efkâr-ı umûmîye, daha çok simgesel olarak ortaya çıkar, teşekkül eder. Siyasal olmasa da, kültürel anlamda verili bir güç halini alır. (230) Gazetelerin satışları da bunu gösterir. Sözgelimi *Tasvir-i Efkâr*'ın bazı sayıları yirmi-bin kadar satar. Gazete satışları, kamuoyuna ait siyasal ya da toplumsal bir eylemliliğin karşılığı olmasa da, bu kalabalığın, en azından üretilen düşüncelere, yorumlara, eleştirilere sahip çıktığını ortaya koyar: "O zamana kadar muayyen ve kapalı bir zümrenin bir imtiyazı olan fikir ve edebiyat umûmun malı olmuştur." (231) Umûma seslenmenin, onlara yönelik "yazı dili vücuda getirme"nin yavaş da olsa yerleşmesi, Tanzimat aydınlarıyla umûmun bu ortaklığı geliştirmesine yardımcı olur. Aydınların değişim, yenileşme isteklerine karşılık verecek durumda olmasalar da, en azından onları okumaya, dinlemeye başlayan bir topluluk ortaya çıkmıştır. Tanpınar, "efkâr-ı umûmîye meydanının yerini okuyucunun muhayyilesi ve muhakemesi alır" diye yazarken (233), umûmun, kamusal ve siyasal varlığı kuşkulu olsa da, en azından gazeteler, öğretici romanlar, eyleme çağıran tiyatro oyunları etrafında kümelenen, üretilen fikirleri, tenkitleri destekleyerek ya da sadece kulak vererek varlığını duyurduğunu dile getirir.

Efkâr-ı umûmîye, dönemin aydınları tarafından, "birkaç mütercim ve muharririn kendi gayretleriyle ilk önce gazetelerin etrafında yarattığı bir zümredir." (265) Gazetelerin etrafında kümelenen aydınlar, fikir üreterek bu kalabalığa şekil vermeye çalışırken, bir yandan da onların "duygularına" seslenirler, gündelik halleriyle bağlantı kurabilecekleri anlatılar sunarlar. Tanzimat düşünürleri, gündelik hayatla siyaset arasındaki modern diyebileceğimiz bağlantıyı ve politik egemenliğin özel biçimini sezgisel de olsa anlamış görünürler. Hem halka biçim vermek, idare etmek, hem de devleti tanzim etmek onların siyaset düşüncesinin iki farklı ama bağlantılı yönünü oluşturur. Neredeyse tüm dönemin düşünürlerinin hem fikir eserleri, hem de roman, şiir gibi edebî anlatıları ortaya çıkarma gayretleri bunun işaretidir. Ama bu durum aynı zamanda "acayip bir ikilik"e neden olur ve merkezdekilerin diliyle, görgüsüyle, çevrenin değerlerini uzlaştırma zorunluluğu ortaya çıkar. (283) Edebiyatın siyasetten ayrılması için son dönem Tanzimat yazarlarından olan Recaizade Mahmud Ekrem'i ve Abdülhak Hâmid'i beklemek gerekir. (427) Özellikle Recaizade'yle birlikte, yörüngesini, "mahrekini değiştiren" bir yazarlık ortaya çıkar. İlk dönem Tanzimat yazarları gibi, "sadece halka güvenerek ve halkla baş başa kalmak" isteyen yazar, "ferdi duyuşların peşinde dolaşan bir edebiyatçı" halini almaya başlar. Halkın değil de, daha çok "ferdî hayatın arızaları üzerinde düşünen ve sızlanan" bu edebiyatçı yaklaşımı, Tanzi-

mat Dönemi edebiyatını Servet-i Fünûn'a bağlar. (432) Namık Kemal'in Hamid'de bulduğu "miskinlik" de biraz bu ferdiyete dair duyuşlara kendisini fazla kaptırmasından, romantizmin de etkisiyle fikirlere değil de daha çok "kendisini duyularına bırakmış insan" olmasından ileri gelir. Topluma, çevreye, cemiyete rağmen işleyen bir devlet geleneğiyle, "cemiyet hayatının icabettirdiği kayıtlar"ın arasında kalmış olan aydınlar, Tanpınar'a göre bu ikilikten dolayı yapıtlarından ödün verirler ve halkın anlayabileceği ve bir eylemlilik çağrısını açıklıkla ulaştırabilecek bir nesir, "faydalı bilgiler" veren yazılar ortaya çıkarmak adına, çoğu zaman kendilerinin dahi okumayacakları türden eserler ortaya koyabilirler. Örneğin Namık Kemal, "hemen hemen konuşma diline yakın ve sanatsız yazar." Şinasi neredeyse "işaret diliyle" konuşur ve yazar. Ziya Paşa "kuru bir nasir"dir, Ahmet Mithat Efendi'nin "sanatı yoktur, melekesi vardır", Recaizade'yse "muhayyilesiz ve icat kabiliyetinden yoksundur." (377, 391, 413, 430) Tüm bu yazarlar, üslubun, biçimin, sanatkârca merakların fikirlerin, düşüncelerin yalın bir şekilde ifade edilmesinin önüne geçmesine fazla izin vermezler. Bu yüzden, söz konusu ikiliğin bir nebze olsun yersizleştiği, esasen dönemin aydınlarının, edebiyatçı olmaktan çok, siyasetçiler oldukları varsayılabilir.

Yalın bir dille kaleme alman şiirlerin, romanların temel meselesi, topluma, insanlara, doğaya açılabilmek, "insanla hayat arasında bir münasebet" kurabilmektir. Tanpınar'ın, "bocalamalara" rağmen son derece verimli bir dönem olarak tasvir ettiği bu arayışlarda, modern zamanlarda siyasetin, egemenliğin kaynağının hayatla, gündelik dünyayla, toplumsal sorunların idaresiyle ilgili olduğuna yönelik bir kabul bulunabilir. Ancak Tanpınar'dan anladığımız kadarıyla bu farkındalık, fikir beyanı, "temenni edilen bir devlet idaresi şekli"ni işaret etmekten fazla ileri gidemez. Bu temennilerin toplamı, "meşrutiyet fikri"ni oluşturur. Namık Kemal'in ifadesiyle "cemiyet içinde" ve "cemiyet halinde" özgürleşmenin sağlanacağı bir meşrutiyet fikrini ortaya koyarlar. (384) Onlara göre, yeniden tanzim edilmiş bir devlet ve adalet düzeni, toplumsal ve bireysel özgürleşmenin de bir tür "uzuvlaşması" olacaktır.

İDRİS KÜÇÜKÖMER: "HAVADA ASILI DURAN DEVLET"

İdris Küçükömer, Osmanlı'nın son dönemlerinden, erken Cumhuriyet yıllarına ve oradan yakın zamanlara kadar taşınan ortak bir siyasal ve toplumsal anlayış bulur. Türkiye'de tüm kurumları, işleyişleri kuşatan bir özellik üzerinde durur: "Bilim, siyaset, toplumsal ilişkiler, basın, sendikacılık, kültür, sanat vs. gibi toplumsal işlevlerin her biri 'insansız', 'birey-

siz' ve sonuçta 'halksız'dır... Yani devlet ve hukuk sistemi 'insana rağmen'dir." (Küçükömer 2010: 16) Dolayısıyla, siyasal ve toplumsal faillerin boşalttığı alanda, siyasetin ve ideolojilerin taraflarının yer değiştirmesi de doğallaşır. Küçükömer'in çok bilinen, "Türkiye'de sağ sol, sol da sağdır. Türkiye'nin solcuları geridir. Türkiye'nin ilericileri 'sağ' cenahta yer alan geniş İslamcı halk kitleleridir." (11) ifadesi de bu toplumsal ve siyasal manzara içerisinde olanaklı görünür. Siyasetin olası faillerinin dolduramadığı bu boşluğu doldurabilecek sivil toplumun yaratılmasında en önemli engellerin de ilerici sayılan kesimlerden ileri geldiğini düşünür. Bu şekliyle Küçükömer, kendi dönemi için beklenmedik bir denklem ortaya koyar. Bunu da dönemin güçlü Marksist düşünce geleneğiyle ve muhafazakâr düşüncesiyle ölçülü bir mesafe içerisinde gerçekleştirir. Ancak söz konusu engellerin "genetik" olduğunu ve kaynaklarının Osmanlı'nın son dönemlerinde, hattâ daha da öncesinde aranması gerektiğini düşünür. Türkiye'de tebaa ya da kul olmanın âdeta "biyolojik" bir tarafı olduğunu, bu yüzden de, nüfusun önemli bir bölümünün "memur", bir diğerinin "militan" ve bir başka bölümünün de "mürit" olduğunu, başka bir tâbiiyet türünün tahayyül edilemeyeceğini ortaya koyar. (19) Özne, birey ya da haklarını bilen bir yurttaş olamamanın sonucu "doğal seçimler"dir bunlar. Küçükömer kendi çalışmalarını da bu tür siyasal ya da toplumsal tâbiiyetlerin dışında var olmayı olanaklı kılabilecek olan "sivilleşmeyi derinleştirecek" araştırmalar sayar.

Küçükömer, Türkiye'de karşıt görüşü savunanların, sağ ve sol diye ayrışmış toplulukların da esasen "tali" bir karşıtlığı, "ideolojik ve simgesel" bir çatışmayı, "ekonomik temelle bağlantısız rejim meselelerini" yansıttığını ileri sürer. (23) Türlü çatışmalar için sebepler üretilip sonra da bunların sonuçlarıyla uğraşmak şeklinde tanımladığı bir bürokratik işleyiş içerisinde bu çatışmaları, özellikle kendi döneminde tanık olduğu CHP ve Demokrat Parti arasında örneklenen tartışmalarda olduğu gibi, bürokratlar arasında geçen gündelik kavgalar gibi niteler. Bu tartışmaları harekete geçiren bir taban, halk, ekonomik, toplumsal belirlenimleri bulmak zordur. Üstelik bu çatışmalar gerçek bir zeminde gerçekleşseydi, ona göre sivilleşmenin de önü açılabilirdi. "Âdeta havada asılı gibi duran devletin" sahipleri arada değişse de, bunun halkın, toplumun üzerinde dönüştürücü bir yansıması olmaz. Toplum onların arkasına takılıp ideolojik bir tartışmanın, kavganın içine çekilse bile, "gerçek koşullar" değişmeden kalır. Gerçek fikir çatışmalarının uzuvlaşması saymadığı partiler tarafından, çevresiyle bağları zayıf ve yüzeysel bir devleti ele geçirmek de görece kolay olur. Bundan sonra da hızlı bir kadrolaşma, nepotizm gerçekleşir

ama sonuçta bu omurgasız, ayakları yere basmayan, boşlukta sallanan siyasal yapıya kimin sahip olduğu çok büyük fark yaratmaz.

Küçükömer, Osmanlı'da ve Cumhuriyet yıllarında ayaklanmaların, darbelerin geniş çevrelere yayılmadan, toplumsal değişime katkıları fazla olmadan, siyasal anlamda önemli dönüşümlere yol açmasını da Türkiye' deki siyasal boşlukların bir görünümü gibi anlar. Herhangi bir seçim sonrası, Türkiye'de siyasî manzara, katılımdan, temsiliyetten bağlarını koparmış gibi bir değişim içerisine girebilir. Basit bir seçim kampanyası bile ülkenin siyasal çehresini kökten değiştirebilir ama sonrasında temel yakınmalar sabit kalabilir. İdeolojik kavgaların sonucu "Türkiye toplumunun yamalı, yırtık ve ikileşmiş hali" aynı zamanda "emperyalizme açık" hale de gelir. (97) Merkezî siyaset de, şatafatlı görüntüsüne rağmen, kurumsal ağların zayıflığı ve halkla organik bağlantı kuramamasından, basit bir ayaklanmada ve hattâ kampanyada biçim değiştirebilir. Yani merkezdeki siyaset bir doluluk, sağlamlık sergilemez, "geçici de olsa sıçranarak iktidar kapılabilir (...) Laiklerle-İslâmcılar arasındaki tali çelişki ile eşrafköylü çelişkisinin gizlendiği bir ülkede iktidara sıçranabilir." Siyasetin türlü taraflarıyla kurulan bağlantılardan beslenmeyen parti programları da kişisel bir mesaiyle ortaya çıkartılabilir olur. Sözgelimi, Fuad Köprülü yoğun bir çalışmayla Demokrat Parti programını, Sabiha Sertel gibi arkadaşlarının tavsiyelerine de kulak vererek hazırlar. (88) Köprülü'nün bu çabası, 27 Mayıs askerî darbesi sonrasında hukukçu profesörlere anayasa ısmarlanmasıyla da biçimsel olarak benzeşir. Küçükömer, Köprülü'nün kaleme aldığı ve programına yansıttığı eşitlikçi fikirlerine rağmen, iktidarın sonradan buna yönelik en küçük bir uygulamasının olmadığını savunur: "İktidar halkın asgarî ihtiyaçlarını asgarî bir seviyede dahi (beslenme, giyinme, barınma gibi) karşılama olanağını da bulamaz." (89)

Küçükömer, Türkiye'de özellikle siyasal ve toplumsal işleyişi, "boşlukta duran bir düzen"in yansımaları gibi açıklar. (146) Ancak bu boşlukta merkezî bir güç, "topak bir iktidar", bir iktidar toplanması vardır ancak bu gücün siyasal değeri kuşkuludur: "Henüz merkezî çekirdeği bile tam belli olmayan bir güç yığınağı, yığınak bile değildir." (156) Merkezde, kararsız bir güç toplanmasıyla, siyasal ve toplumsal bir boşluğun varlığı aynı anda fark edilebilir. Küçükömer, bu durumu "anlaşılmamış bir yapı" sayar ve yapılaşmamış toplumsal ve siyasal varlıkları, "zafiyetleri" içerisinden anlatır ve bu yapıya dönük "izah şemaları", kuramsal yaklaşımlar geliştirmenin zorluklarına değinir. (160) Üstelik "artan nüfusuyla Türkiye'nin daha büyük dengesizliklere doğru itileceğini" de öngörür. Türkiye sosyalizme yönelmezse, siyasal, toplumsal ve ekonomik boşlukların sonucu olan "dengesizliklerin" çözüm bulamayacağını savunur. (172) Onun

anlatımında, modern Avrupa'da olduğu gibi, biyosiyasal, yönetsel uygulamaların içerisinden halkın, toplumun, bireyin üzerinde bir egemenlik kuran, hegemonya üreten değil de, "yalnız kalmış bürokratlar"ın kendi 'kısır rekabet'lerine, yüzeysel çekişmelerine ve "deneysel arayışlarına" kapanmış, memuriyetlerden, parti bürokrasilerinden beslenen bir siyaset ufku görünür olur. Cumhuriyetin memurları daha çok "kendilerine çalışırlar" ve karşı tarafla yürüttükleri didişmelerden beslenirler. Uzun yıllar sermayeden en önemli payı bu memurların aldığını belirler Küçükömer. "Suyun başında olanlar", bürokratlar, Osmanlı'dan bu yana "kendine has yollardan servet edinebiliyorlardı." (104) Memurların bu topraklarda muhtevası değişse de, biçimi değişmeyen bir şekilde kavgaya tutuşmalarını ve bu rekabetten beslenmelerini bir çeşit "bürokratik güdü"yle açıklar. Biraz da düşsel olarak yaratılan düşmanlara, karşıtlara karşı bürokrasi kendini güçlendirmek ister. Küçükömer, kendi gücünü tecrübe edebileceği yeni memuriyet alanları, mevzuatlar yaratarak nüfuzunu artıran bir topluluk, sınıf resmi çizer. Memuriyet alanlarında, devlet dairelerinde yurttaşlara yansıyan dolambaçlar, geciktirmeler de siyasal öznelerden bağımsızlaşmış bu memurlar iktidarının yansıması gibi anlaşılmalıdır. Bu dolambaçların, anlaşılmaz mevzuatların içerisinden, Türkiye'de özellikle köylülerin yarattığı değer kullanılarak "özel kişilere servet transferleri" yapılır ve "iç yağma ve talan"ın yolları da yaratılmış olur. Batı'da burjuvazinin el koyduğu artık ürüne, Türkiye'de özellikle yüksek memurlar el koyarlar. Küçükömer bunu bir yandan da sadece Türkiye'ye ait sayılamayacak olan, "şarkvarî bir iş ve teşebbüs hareket[ler]i" olarak açıklar. (114) Kurumların güçlendirilmesi, merkezin iktidarının tanzimi de memurlar egemenliğini güçlendirme gayretinin uzanımları sayılmalıdır. (109)

Tanzimat'tan bu yana, yenileşmenin, değişmenin, toplumsal ve siyasal öznelere temas eden "müesseseleşmekle" değil de "şahsa bağlı" olarak gerçekleşmesi de siyasal boşlukların, yapılaşmamışlığın, "zaafiyetlerin" bir nedeni sayılmalıdır. (71) Tanzimat dönemi düşünürleri gibi şahıslar değişim ideallerini halkla ve toplumla irtibatlı kılamadıklarından, çoğu zaman düşsel girişimler içerisine girerler, halka rağmen bir değişimin öncüsü olurlar. Ancak yine de halkla çok derin bağlar içerisinde olduklarını varsayabilirler. Sözgelimi Mithat Paşa Taif'e sürüldüğü zaman arkasından halkın ayaklanacağını ümit eder. (82) Bu türden romantik düşlerin dışında, "Halksız bir yoldan ülkeyi kurtarmak" peşindeki Tanzimat aydınları, halkla düşsel bir rabıta içerisinde yaşarlar ve iktidarda olsalar da yalnız kalırlar. (82) Gerek Tanzimat'ın aydın bürokratları, gerekse Cumhuriyet kadroları, kendi aralarındaki "çekişmeleri" halka ilişkin bir kav-

gayla çoğu zaman karıştırırlar. (87) Ancak Küçükömer, "sağcı kesim" in halkla rabıtasını daha gerçekçi bulur ve "sağcı bürokratlar" için "halka dayanan" ancak "solcu kesim"in bürokratları için "halkı temsil eden" nitelemelerini kullanır. (86) Ne taraftan olursa olsun, "bürokratlar arası çekişmeler" Tanzimat'tan bu yana Türkiye siyasetinin temel dinamiğini oluşturur: "Fikir ve dayanılmak istenen kitle bir yana, Türkiye siyasal mücadeleleri şahıs mücadeleleridir. Aslında bu görüş sadece bürokratlar arası mücadele için geçerlidir de." (88) Siyaset bu yüzden bir tür "üstyapı kavgası", "temel çelişkilere inmeyecek şekilde", "üstyapı oyunu olarak devam edegelmektedir." (89, 95)

Küçükömer, Tanzimat Dönemi'nin ilk yıllarından bu yana bürokratların otonomisinin, Türkiye'deki siyasal işleyişin esasını oluşturduğunu yazar. (27) Subayları da içerisine katarak, bu memur sınıfını kendi nedenlerini ve sonuçlarını yaratan, yurttaşlara hizmet götürme önceliği taşımadan, kendi yarattıkları "yapay gereksinimler"i karşılamaya dönük politikalar, usüller geliştiren bir sınıf olarak değerlendirir. Memurlar, Bâb-ı Âli bürokratlarının ortaya çıktığı dönemden başlayarak, Türkiye'de "kendinde bir sınıf" olma sıfatına en yakın topluluktur. Öncesinde, sözgelimi Osmanlı bürokratı ya da kapıkullarının böyle bir ayrıcalığı yoktur. Küçükömer, kapıkullarının, ayrıcalıklı bir bürokrata, memura dönüşme sürecinde, özellikle çift bozan, Osmanlı egemenlik yapısı içerisinde topraksız kalan köylülerin devlet kapısında istihdam edilmeleriyle başladığını savunur. Osmanlı Devleti, nüfus artışına ve kentlere dolan kalabalığı idare edebilecek bir egemenlik üretemediğinden, çareyi boşta kalanların bir bölümünü memur yapmakta bulur. Modern egemenliğin önemli bir yüzü olan nüfus politikaları, Osmanlı'da nüfusu memur olarak yerleştirmek şeklinde hayata geçer. Bu "başıboş kalan" nüfus, Avrupa'da olduğu gibi üretici güçler olarak, özgür emeğin sahibi bir sınıf gibi kullanılamayınca, "devlet kapısı" temel bir iş alanı olur. "Devletçiliğin istihdam edici yanı", Cumhuriyet idaresi tarafından da değişmeden uygulanır. (51) Çift bozarak özgürleşen kalabalıklar, memur olamayınca, âyanın, eşrafın, toprak ağalarının hükmü altına girer. Bazı âyanların sayısı on binleri bulan askerlerinin kaynağı bunlar olurlar. Âyan, büyük toprakların mülkiyetini edinirken, bir tür "çitleme" süreci ortaya çıkar ve küçük de olsa toprağı olan köylüler, topraksız kalırlar. Başıboş kalan kalabalıklar, güvencelerini de yitirdikçe, "emniyet sağlayan dostluklar aramaya" başlarlar. Çift bozanlar, memur olamadıkça ya da âyanın yakınlarında bir iş bulamadıkça, isyanlara, eşkıyalıklara yönelirler. Küçükömer'e göre Celâlî İsyanları olarak sınıflandırılan ayaklanmalar da, esasen gelişigüzel bir araya gelmiş, düzensiz toplulukların hoşnutsuzluklarını, eşkıyalıklarını yansıtır. Os-

manlı gücünü yitirdikçe, yeniçerilerin yetiştirilme usülleri bozulur ve onlar da memur gibi çalışmaya başlarlar. XVII. yüzyıldan başlayarak, özellikle İzmir, İstanbul gibi büyük kentlerde, halktan çok kendisine hizmet eden bir yeniçeri ve memurlar sınıfı nüfusun esasını oluşturur. Kamu hizmetinden, idarî sorumluluklarını yerine getirmekten çok, kendi gereksinimlerini karşılamaya dönük olarak bir araya gelmiş bir memurlar sınıfı ortaya çıkar.

Modern egemenlik, temel üretim aracı toprak olan köylüleri, reayayı, serfleri idare etmekten çok, temel üretim gücü özgür emek, işçiler olan bir kalabalığı idare etmek üzere biçimlenir. Üstelik geniş topraklara dağılmış, çevrede, taşrada, uzaklarda değil de, bir arada, kalabalıklar halinde var olan, toprakları olmadığı için, kendi yaşamsal gereksinimlerini doğrudan karşılayamayan bir toplumun idaresi üzerine kurumlaşır. Modern egemenlik, daha çok birbirine benzer bireylerden kurulu bir toplumu idare etmek üzere gelişir ve birbirinden ayrı toplulukları, kümeleşmeleri, cemiyetleri, dağınık bir tebaayı, çevreyi türdeş bir toplum olmaya yönlendiren, nüfus politikaları ve biyosiyasal uygulamaların yardımıyla kendi toplumsal ve siyasal yüzeyini, nesnesini yaratır. Avrupa'da sanayileşmeyle birlikte, Osmanlı'ya göre daha türdeş bir nüfusa ve kentlere dayalı, sanayi işçiliğini merkeze alan bir egemenlik ortaya çıkarken, Osmanlı coğrafyasında artan nüfusa, özgürleşen köylülere, kalabalıklaşan kentlere rağmen, özellikle âyanın, eşrafın, derebeylerinin, toprak ağalarının etkinlik kazanmasıyla birlikte, toprak merkezli egemenlik daha da güçlenir. Yani toplumsal hareketlilik Osmanlı idaresini modern bir hikmet-i hükümete, devlet aklı yaratmaya zorlasa da, siyasal egemenlik buna uygun bir biçim alamaz, hattâ karşıt bir teşkilatlanma içerisine girer. Özgür kalan köylüleri, çift bozanları aralarında paylaşan iki ayrı sınıf, memurlar, bürokratlar ve âyan, eşraf siyasal egemenliğin gerçek sahipleri olurlar. Çift bozan köylüler, devlet kapısında iş bulamayanlar, yeniçeri ocağı dağıldıktan sonra sayıları yüz binleri bulan ve serbest kalan acemi oğlanlar, eşrafın, âyanın egemenliğindeki bir çevreye dâhil olurlar. Küçükömer, Avrupalılar'a verilmiş olan ticarî imtiyazlarla birlikte tasfiye edilen "üretici güçler", işsiz kalan imâlat sanayisinin, loncalara bağlı iş sahipleri ve esnafların da önemli bir bölümünün bu çevreye dâhil olduğunu dile getirir. (73) Dönem içerisinde, ekonomik değer üreten tek topluluk köylülerdir. Ancak diğer yandan da köylüler, toplumsal ve siyasal belirlenimlerin en etkisiz aktörleri olurlar. Tanzimat Dönemi'nde âyana, erken cumhuriyet yıllarında bürokrasinin kendilerine rağmen işleyen uygulamalarına maruz kalırlar. Dönemin Avrupa manzarasından farklı olarak, ekonomik üretim-

den uzak topluluklar, cemiyetler, toplumsal ve siyasal egemenliğin sahibi olurlar.

Küçükömer, devlet kapısında memuriyet şansı bulamayanın, merkeze bürokrat olamayanın çevreye dâhil olduğunu ve "taşra politikacısı" olarak adlandırılan tiplemenin kökenlerini oluşturduğunu dile getirir. Merkezde iş bulamayan, basit bir denklemin sonucunda çevreye dâhil olur. Yeniçerilerin, esnaf ve ulemanın beraberliğiyle başlayan ve sonrasında, Tanzimat'ın yarattığı siyasal ortamda eşraf ve âyanla beraber davranmaya başlayan bu dayanışmayı günümüze kadar yürüten Küçükömer, taşrada uzun yıllar boyunca olgunlaşan siyasî oluşumları, Demokrat Parti'nin tabanı gibi anlatır. (86) Onların şekil verdiği ve merkezdeki bürokratların, bir boşluk gibi gördüğü toplumsal ve siyasal taşrada, çevrede, bir toplumsal ve siyasal teşekkülün varlığına dikkat çeker. Merkezin varlığına kulak tıkadığı, görmezden geldiği bir siyasî oluşumun alanıdır burası. Tanzimat ve Cumhuriyet kadrolarının organik bir bağlantı içerisine girmeden, halka, köylüye ve başka toplumsal ve siyasal öznelere rağmen işleyen deneylerinin alanıdır bu çevre.

Küçükömer, Mustafa Kemal'in *Serbest Fırka* girişimini de böyle bir yoklama, "bürokratik bir deney" sayar. (106) Ancak bu girişim beklenenden fazla ses getirir. Mustafa Kemal'in partinin başkanının yanında, birçok âzâsını kendisinin seçtiği bir yapılanmayı, çevreye dâhil yoksul halk, köylüler beklenmedik bir heyecanla karşılarlar. Fethi Bey'in gezilerinde "yer yerinden oynar", "kurtar bizi kurtar!" şeklinde seslenen kalabalık, "neredeyse Fethi Bey'in ayaklarına kapanır." (107) Esasen halk için bilinmeyen bir şahsiyet olan Fethi Bey'in yukardan inme de olsa beklenmedik ortaya çıkışı, boşluk gibi görünen bir çevreden, ürkütücü sesler, sessiz bir kalabalığın gürültülü yakarışlarının duyulmasına neden olur. Partinin çok geçmeden kapatılması, bu rahatsız edici seslere kulak tıkanması gibi anlaşılabilir. Çevrede kulak tıkanan, görmezden gelinen bir boşluğun rahatsız edici seslerle, görüntülerle dolu olduğu ortaya çıkar. Bir tür modernleşme deneyi gibi başlayan Köy Enstitüleri'ni kurup, sonra tekrar tasfiye etmek de böyle bir sese kulak tıkamanın belirtisi sayılabilir. Küçükömer, "CHP temel meselelerin gözden uzak tutulmasında başlıca rol oynamıştı" diye yazarken, CHP'nin işlevini biraz da, ekonomik, toplumsal meselelerden bağımsız "rejim meseleleri" yaratmak ve sonra da onları çözmeye dönük, "derinlerde" değil de, "yüzeydeki" mücadeleleri öne çıkaran bir siyaset üretmek, "sebepler yerine sonuçlarla uğraşmak" şeklinde açıklar. (123, 130) Bu deneyler, Küçükömer'in toplumsal ve siyasal alanlarda bulguladığı "dengesizlikler"in, "boşlukların", yapılaşma eksikliğinin görünümleri olarak anlaşılabilirler. Boşluklar, mevcut bir yapının

eksikliğinin, egemenlik ya da hegemonya noksanlığının da yansıması olurlar. Küçükömer'in çizdiği çerçeveden değerlendirilince, Tanzimat ve Cumhuriyet bürokratları, kamuoyunun, yurttaşların olması gereken yerde bir sessizlik, tepkisizlikle karşılaştıklarında, bu kamusal boşluğu, ya Batıcı modellere yönelik bir "öykünme"yle, taklit uygulamalarla doldurmaya çalışırlar ya da "temelsiz deneyler"in yardımıyla, çevreye ait unsurları anlamaktan çok onlara etkin bir şekilde biçim vermenin yollarını ararlar. Ancak bu arayış, halk üzerinde kalıcı, dönüştürücü bir egemenlik, hegemonya şeklini alamaz.

Şerif Mardin: Türkiye'de Sivil Toplumun Olanakları

Halil İnalcık, özellikle Osmanlı'nın Klasik Dönemi olarak adlandırdığı dönem (1300-1600) için, merkez ve çevre arasında bir uyumun varlığını dile getirir. (İnalcık 2010) Sözgelimi, Sultan'ın da katıldığı divanlarda tebaanın padişaha derdini anlatabileceği ve adalete doğrudan bir erişim sağlayabileceğini dile getirir. İnalcık, Osmanlı'nın yasasında, devlet idaresine dair manzumelerde kayıtlı olanı, dönem için câri olanın önüne koyar. Yani yasal ve kurumsal bir kanalın varlığı, onun işlerliği için yeterli sayılır. Anıtsal metinler, vekayi belgeleri, vesikalar, devlet düzeyindeki yazışmalardan tarihe bakıldığında böyle bir sonuç kaçınılmaz olur. Şerif Mardin'in döneme ilişkin bakışındaysa bir belirsizlik dikkat çeker. İlk dönem yazılarında Osmanlı'nın merkezle çevreyi uzlaştıracak rabıtalardan yoksun olduğunu ortaya koyar. Ama sonradan bu düşüncesini tashih eder ve Osmanlı coğrafyasına özel türde sivil bağlantıların, "ara sınıflar"ın varlığı üzerinde durur. "Kamusal alan"ın o kadar da boş olmadığını dile getirir. İlk dönem kavrayışında, merkez ve onun vesayetine muhtaç bir çevrenin varlığına karşılık, ikinci dönem yazılarında bu kamusal boşluğu ve sivil toplum alanını, tam olarak kendi topluluk şuuruna sahip olmasalar da, eşraf, âyan, loncalar, vakıflar, tasavvuf çevreleri ve Tanzimat yıllarında da bürokratlar doldurmaya çalışırlar. (Mardin 1990)

Mardin'e göre sivil toplum, "şehir âdabı"yla ilişkilidir, şehir hayatını düzenleyen yasallığın bir parçasıdır. Sivil toplumun varlığı, bir arada ve kalabalık halde yaşayan insanların varlığıyla anlam kazanır. Oysa daha eski zamanlarda kamusal bir alanda bir araya gelmek için insanların iç içe yaşamaları, sesli bir çağrıya cevap verebilecek bir yakınlıkta olmaları gereklidir. Sivil toplumun doldurduğu kamusal alanda uyruklar, yurttaşlar, sadece siyasal bir ilişkinin tarafı olmaz, aynı zamanda "kazanç, şahsi mutluluk ve kişi statüsünün korunması gibi hayat kesitlerinin toplu ola-

rak" dile geldiği bir alanda var olurlar. Bu alan, çıkarların çatıştığı ve uzlaştığı, kişisel sorunların da çözüme vardığı bir gündelik siyaseti barındırır. Örneğin yurttaşlar komşularıyla sorunlarını bu sivil yasallık içerisinde, doğrudan diğeriyle yüzleşmeden, sivil ve görünmez bir gücün, yaptırımın da varlığını hesaba katarak çözme yoluna gidebilirler. Oysa sivil bir alana taşınmayan bir anlaşmazlık, tarafların kendi görgüleri, vicdanları ve hattâ keyfî davranışlarına terk edilmiş olur. Kişisel karşılaşmalarda, uzlaşmaya ve karşılıklı ödüne davet eden sivil yasallığın yerini, beklenmedik çatışmalar, cürümler alabilir. Sivil yasallıktan uzak karşılaşmalarda, çatışmalarda, daha kişisel, törel yollarla çözüm arayışları ortaya çıkar. Sivil alanda gerçekleşmeyen karşılaşmalara, ölçülü ve ortak söze çağıran bir mantık, *logos* değil de, kişisel ya da törel, yerel bir yasallık, namus öğretisi, *nomos* biçim verir. Özel alanı aşan karşılaşmalar, yüzleşmeler sivil alana, ölçülü ve mantıklı konuşmanın, uzlaşının alanına taşınamadığında kişisel ve yerel çatışmalar ortaya çıkar. Bu durum, modern bir toplum olmanın gerekleriyle de uzlaşmaz. Böyle bakıldığında, tüm toplumsal yapıların sivil bir bileşeni olduğunu dile getirmek yanlış olmaz.

Modern toplumlar için sivilliğin yeri olarak kamu alanının anlamı daha da genişler, genelleşir. Mardin'e göre, en bireysel etkinliklerden olan spor etkinlikleri bile kamu alanı ortaya çıktıktan sonra farklı şekiller alır. Mardin bu değişimi, kamu alanının siyasetle doğrudan ilgisinin kaybolmasına bağlar. Modernlikle birlikte siyasetin de gündelik olanın ufkuna dâhil olduğu varsayılabilir. En siyaset dışı, apolitik görünen etkinlikler de bunun parçası olabilir. Modern siyaset, yurttaşın gündelik eğilimlerini de gözetim ve denetim teknolojileri yoluyla izleyebileceği şekilde bir değişime uğrar. Mardin, bu değişimi açıklıkla dile getirir:

> Kamu, eskiden devlet ve yaptıklarıyla ilgili bir şey demekti. Ama modern endüstri toplumunda bir kamu alanı oluştu ki, devletle bir değil. Kamu alanı çok çapraşık bir şey ve eskiden açık olmadığı kişilere açık, demokrasi yoluyla, gazeteler yoluyla, yayın araçları yoluyla, kitle iletişimi yoluyla. (123)

Devletin, kurumlar-üstü, siyaset-üstü bir alanda ortaya çıktığı modern siyasette, gündelik yaşam siyasetin ufkuna dâhil olur. Sivil toplumun, devletin doğrudan bağlantılı olduğu bir sivil hayatın varlığı, "hayat ilmiyle cemiyet ilminin yakınlığı" üzerine kurulan biyosiyasal bir zemin yaratır. Sivil toplum doğrudan bedensel gereksinimlerin de karşılığını bulduğu bir düzey olarak, "hayat biliminin –biyolojinin– toplumla ilgisi fikri" sivil toplumda açıklık kazanır. (170)

Mardin, sivil toplumu, "siyasînin sultasından kurtulmuş" bir "toplumsal sistem" sayar. (13) Modern siyasette, gündelik alışverişlere, bağlantılara düzen getirilmesi, çatışmalara, karşılaşmalara şiddet yoluyla değil de, yönetsel uygulamalar, memuriyetler içerisinden cevap aranması çabası da bu kanıyı güçlendirir. Yani kamusal bir alanda bir araya gelen sivil toplumun unsurları, zorunlu olarak siyaset icra etmezler. Mardin'in Hegel'den ödünç aldığı ifadeyle, "çıkarlar sistemini düzenleyen bitaraf bir sistem" (13) içerisinde toplumsal ve bireysel haklar, özgürlükler çoğu zaman medeni uzlaşılar dâhilinde ve yazısız olarak taşınan bir yasallık içerisinde güvenceye alınır. Yani sivil alanı paylaşanlar arasındaki karşılaşmalar, eğer şiddet unsuru taşımıyorsa, ilk aşamada yazılı bir belgeye gönderme yapmadan, sözlü uzlaşılar çerçevesinde çözüm aranır. Bu sırada, sivil toplumsal işleyişin parçası olan yurttaşlar, kişisel serbestliği olduğu kadar, egemen yapının baskınlığını da dengeleyen, toplum ve bireyi, devlet ve yurttaşı ölçülü, dayanışmacı bir bağlantı içerisinde tutan, değişken bir manzumeye dâhil olurlar. Eşit toplumsal varlıklar olarak yurttaşlar, sorunlarını "kendi aralarında" çözme arayışı içerisine girerler.

Sözgelimi bu şekilde, İnalcık'ın çok değer verdiği bir işleyiş olarak divanlarda köylünün kendi derdini Sultan'a anlatabilmesi gibi, eşit olmayanlar arasında karşılaşmalar ortaya çıkmaz. Bu sayede, Sultan'ın biraz da gündelik hallerine, niteliği belirsiz bir örfe, alışkanlıklara ve daha da önemlisi divandakilerin keyfine kalmış nihaî bir karar yerine, eşitler arasında bir müzakere yürütülür. Benzer şekilde kadılar, yine kendi örflerine uygun ve suçu doğru bir şekilde tartmalarına izin vermeyen serbestlikleri içerisinde, suç isnat edilene işkence derecesinde bir ceza vererek ya da tarafları barıştırma şeklinde geçiştirme hükümler uygulayarak çatışmanın, karşılaşmanın karşılığını bulmasına engel olabilirler. İnalcık, kadıların kararlarına yönelik bir üst makama yapılan itirazlardaki artışı, Osmanlı klasik döneminin son bulduğu dönemde idarî yapıdaki bozulmalara bağlasa da, bunun kamusal bir şuurun artışıyla da ilgisi kurulabilir. Devletinin idaresi konusunda söz söyleyen, fikir beyan eden, amme efkârına dair bir taraf bulunabilir. Mardin de bu dönemden itibaren, kamuoyunun ilk nüvelerinin Osmanlı topraklarında ortaya çıkmaya başladığını bulgular. Fikir beyanı, şikâyetler, kurumsal düzeyde bir yasallık arayışı, sivil bilince ve onun devamı bir kamuoyuna ait davranış kalıplarıdır.

Mardin'e göre, özellikle, Tanzimat yıllarında ve erken Cumhuriyet dönemindeki sivil toplum benzeri teşekküller, daha çok siyasal varlıklar olarak şekillenirler. Kamusal alana yerleşen sivil toplum, bu haliyle sadece siyasal sorunlara cevap vermekle yükümlü gibi ortaya çıkar. Oysa modern diyebileceğimiz bir egemenlik yapısı içerisinde, Mardin'in ifade-

siyle "sivil toplum, ihtiyaçlar üzerine kurulmuş toplumsal bir birim olarak tanımlanabilir." (19) Mardin'in, özellikle kimi Batılı milletler için "toplum zembereği" saydığı ve "toplumsal ve siyasal bağlantıların mecrası" saydığı sivil toplum, siyasal olduğu kadar, iktisadî ve hukuksal tarafları da olan, "yapılı ve organize" bir toplumsal bütünlüğü işaret eder. Devlet ve tebaası bu sayede doğrudan karşı karşıya gelmemiş olur ve sivil toplumun yarattığı bir "köprü ya da tampon" üzerinden buluşurlar. (20) Böyle bir yapı, devleti karşısında güçsüz konumda olan birey, yurttaş için hukuksal, siyasal bir güvence de sağlamış olur. Oysa Mardin, Osmanlı idaresi içerisinde bu boşluğu doldurabilecek "sivil toplum öğeleri"nin varlığı konusunda bir belirsizlik taşır. (25) Loncalar, siyasal ağırlığı olan cemaatler, tasavvuf ehlinin varlığına, eşraf ve âyana rağmen, tüm bu ara toplumsal varlıklara aşkın ve güçlü bir devlet yapısının nüfuz etmiş olması, söz konusu yapıların sivilliğini şüpheli kılar. Dolayısıyla, devletin nüfuzundan sıyrılmış ve kanaat bildiren, fikir beyan eden öznelerden kurulu kamunun özerk varlığından söz etmek dönem için tarihdışı, anakronik bir varsayım olur. "Yeni Osmanlı" düşüncesinin yansıması Tanzimat yıllarına kadar, bireylerin ve cemiyetlerin haklarını hatırlatan efkârın, kanaatlerin savunusunu yapabilecek olgunlukta bir kamuoyu ortaya çıkamaz.

XVIII. yüzyılın sonunda bu unsur (*the public*) Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut değildir. Osmanlı İmparatorluğu'nda "amme efkârı" yeraltında oluşan bir mekanizmaya bağlıydı ve yayın tekniği şayia ve karalamaydı. (26)

Baskıcı, "müstebit" bir devlet yapısı içerisinde, sorunları telaffuz etmek, kanılarını dile getirmekten çok, orta yere "laf atan", söylediğine sahip çıkmayan, davasını açıklıkla savunmayan bir kalabalığın yaptığının sivil toplumun taleplerini dillendirmesiyle ilgisi yoktur. Kamuoyunun olması gereken bir boşlukta, isimsiz toplulukların, devlete, idareye, ulemaya ilişkin yakınmaları, çoğunlukla bir dedikodu, edilgen yakınmalar gibi yankılanır. Mardin'in bu anonimliğin nedeni saydığı istibdadın yanında, şikâyetlerin sahibi toplulukların devlete karşı kayıtsızlıkları, merkezin ufkundan çıkmış olmalarının sonucu bir tavır da bulunabilir. Halkın bu şikâyetlenmesinde, halkın ihtiyacına cevap verecek bir makam bulamamasının, "derdini Allah'a havale etmesinin" yanında, orta yere derdini azaltacak, efkârını dağıtacak şekilde karşılıksız laf söyleme hali de bulunabilir. Şikâyetlerin, ihtiyaçların telaffuzu için kürsü sağlayan "kamuya açık bir alan" için Tanzimat yıllarını beklemek gerekir. Tanzimat Dönemi'nde ortaya çıkan gazeteler ilk kez bu sahipsiz söze bir iyelik kazandırır: "1860'larda, Bâb-ı Âli'nin kalemlerinden yetişmiş ve daha sonra

gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazıları bir çeşit 'amme efkârı' yarattı." (27)

Mardin, bir yandan da, Osmanlı idaresi içerisinde "karmaşık ve incelmiş bir kurumlar şebekesi" olduğunu dile getirir. Ancak bu yapı, kurumları aracılığıyla çevreyi harekete geçirmek, şekillendirmek gibi bir işleve sahip değildir. "Çevrenin ayrışıklığı" ve "bölük pörçüklüğü"ne karşın, "merkezin derli topluluğu", daha çok ordusunu denetleyip, harekete geçirmeye odaklı bir siyaset üzerine inşa edilir. Osmanlı memurları, bu kurumlar aracılığıyla halkla, tebaayla, çevreyle bağlantı içerisine fazla girmeden, büyük bir orduyu besleyecek kaynakları yaratma yollarını ararlar. Merkezin gücünü, toplumsal, siyasal bir egemenliğe tercüme etmek gibi bir çabaya rastlanmaz. Osmanlı idaresi için, merkez ve çevre arasındaki "kopukluk", "gevşek bağlar", beklenmedik, istenmeyen bir durum da sayılamaz ve hikmet-i hükümetin bir yöntemi gibi de anlaşılabilir. Hattâ küçük çaplı asayiş sorunlarını halkın kendi içerisinde halletmesine izin veren bir muhtariyet alanı da yaratılır. "Merkezin göz yumduğu bu yerelcilik" içerisinde, özellikle loncalar, cemaatler bir toplumsal ağ ve nüfuz alanı yaratırlar. Eşraf ve âyanın kendilerine ait kolluk güçleri vardır. Mardin bu manzarayı bir sorun gibi belirlese de, birbiriyle "çok gevşek bağlar" içerisinde bulunan iki dünyanın varlığı, Osmanlı'nın yönetsel yordamının bir 'başarısı' gibi de görülebilir. Merkez ve çevre karşılıklı olarak birbirinin ufkundan çıkınca, toplumsal ve siyasal "karşı karşıya gelmeler" de sınırlanmış olur. "Resmî görevliyle, özgür doğmuş Müslüman'ın tüm yaşam biçimleri arasında bir karşıtlık görülür." (35) Devletin halkın yaşam alanları üzerinde mutlak egemen olduğu ve modern ulus-devletlerin temel devlet modeli olan *Leviathan* ilkesine, Osmanlı yönetsel yapısının hiçbir döneminde rastlanamaz. Mardin, tanımlı siyasal bir ilkenin yokluğunda, Osmanlı'yı anlamak isterken yapılaşmamış bir teşekkülü tanımlamaya ve bu devlet idaresinin yarattığı "bölük pörçük"lüğü anlamaya çalışır. Buna göre, merkezin, çevreyle arasında bir boşluk bıraktığı ve bu boşluğu yerel toplulukların kendi keyiflerince doldurmalarına izin verdiği de ifade edilebilir.

Osmanlı toplumsal yöneticiliği başa çıkılmaz örgütlenme işleriyle karşı karşıya kalmıştı. İmparatorluk genişledikçe, Osmanlılar bununla karşılaştıkları yeni toplumsal kurumlara, yerel törelere yasallık tanıyarak ve etnik, dinsel, bölgesel özelliklere yönelik ve merkezsel olmayan bir uzlaşma sistemini pekiştirerek baş ettiler. Gevşek bağların işe yaradığını gördüklerinde, daha kapsamlı bir bütünleştirmeye girişmediler. (33)

Merkez idarenin varlığına göz yumduğu boşluklardan merkeze bakan tebaa için, yolu devlete düşenler için siyaset, tekin olmayan bir alan olur:

"Saray, resmî görevliler ve siyasa, halk takımının uzak durduğu ürkütücü şeylerdi." (37) Siyasete yabancı kalan halk için devlet, yöneten ve yönetilenin karşılıklı bir alışverişi değil, yönetenlerin keyfî baskılarından ibaret gibi görülür. Halk için devletine başvuru, özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde, devletiyle arasında bir "eklem", dolayım olan eşraf aracılığıyla gerçekleşir. Bu sınırlı başvuruların dışında devlet, bu mesafeden bakan çevre için karanlık bir güç olur ve "öldürme hakkı"yla özdeşleşir. Bu durum yakın zamanlara kadar değişmeden taşınır: "Eski resmî dilde siyaset, devlet nedenleri yüzünden verilen ölüm kararı anlamına da geliyordu. 1968 ve 1969'da gerçekleştirilen bir araştırma, köylüler için siyaset sözcüğünün taşıdığı anlamlardan birinin hâlâ bu olduğunu ortaya koymuştur." (37) Devlet, kendilerini yok edebilecek nitelikte bir gücün cisimleşmesi sayılır.

Mardin, devlet ve halkın bu uzaklığına, ilişkisizliğine karşın, bir yandan da tarafların birbirlerine dönük bir "bilenme" içerisine girdiklerini de dile getirir. Bu bilenmenin soucunda, sözgelimi halk hemen devletin mevcut yapısına sırtını dönebilir. Ama bu bilenme, kendilerine yakın duran bir siyasete hemen cevap verecek şekilde dönüşebilir de. Mardin, Tanzimat döneminin geçici başarısını ve Demokrat Parti'nin halkı kısa zamanda kucaklamasını da buna bağlar. (117) Halkla doğrudan bağlantı kurmak yerine, "memurları kötü gözle gören" bu hem "bilenmiş" hem de "çekingen" tebaaya yaklaşmanın kestirme yolu olarak, Demokrat Partililer'in uyguladığı gibi, eşrafla yakınlaşmak etkili olabilir. Bu "patronaj" ağı sayesinde eşraf, kayıtdışı yollardan yarı-resmî bir ara sınıf konumu edinir. Halkın devlete ulaşmasının yarı-resmî memurları olan eşraftan hatırlı kimseler, devletin "belirsiz bir vesayeti" altında halkın koruyucusu durumunu alırlar. Bir yandan da devletin her an ellerinden alabileceği bir muhtariyete kavuşmuş olurlar.

Şerif Mardin, Osmanlı klasik döneminde ve sonrasında, Montesquieu'nün "Osmanlı'da ara kurumların olmadığı" tezini tashih etmeye girişir gibi, sivil toplum teşekküllerini araştırırken, eşrafı, tarikatları, lonca teşkilatını ve vakıfları, devletle halkı, çevreyi buluşturan unsurlar gibi işaretler. Ancak bu dışa kapalı sayılabilecek topluluklar, bünyesindekileri korurken, vesayeti altına alırken, aynı zamanda uyrukları için "kafesleyici" de olabilirler. Yani bu iki tarafı birbirine yakınlaştırmak, uzlaştırmak yerine, daha da uzaklaştırmak gibi bir sonuca neden olabilirler. "Osmanlı'da merkez ve birey arasındaki boşluğa yerleşen", eşrafın temsil ettiği gibi "dünyevî nitelikli" ya da tarikatların temsil ettiği şekliyle dinsel "patronaj ağları" tek bir toplumsal, siyasal sıradüzen içerisinde bulunmaz, her patronaj grubu kendi piramidini yaratır. Bu piramitler kendi aralarında bir

sıradüzen oluştururlar. Sadece piramidin tepesindekiler arasında ilişki vardır. Mardin bu piramitleri, "devlet piramidi", "ulema piramidi" ve "eşraf-âyan piramidi" şeklinde ayırır: "Bunların hepsinin patronaj ilişkileri var: Sadrazamın patronaj ilişkisi var, ulemanın patronaj ilişkisi var, eşraf ile âyanın var." (113) Çevre, köylüler ve topraksız halk, tarikatların yer aldığı ulema piramidinde ya da eşraf ve âyanın başında yer aldığı piramitler içerisinde saklanırlar.

Dolayısıyla Mardin'in Osmanlı tarihi içerisinde işaretlediği toplulukların sivil toplumun genelgeçer tanımıyla uyuşmadığı ortaya çıkar. Zaten Mardin de bu arayışında sivil toplumun temel tanımını yapan Hegel'e belli ölçülerde "ihanet" ettiğini dile getirir. Üstelik patronaj ilişkilerinin biçim verdiği bu piramitler, yapılaşmış toplulukların kurduğu düzenlerin karşılaşması şeklinde ortaya çıkmaz: "Patronaj bir kişi ilişkisidir." (114) "Kişilere bağlı olan büyük bir ağ", "işleri kişiler üzerine kurulmuş olan topluluk" olarak bu ilişkiler içerisinde, "insanlar arası ilişkilerden teşekkül eden" yarım bir kurumsal yapı ortaya çıkar. (115) Yani kamusal talepleri olan bir cemiyetin, toplumsal ve siyasal alışverişlerinin bulunması gereken yerde, kişilerarası ilişkiler bulunur. Sivil toplumun, amme efkârının bulunması gereken yeri, her piramide ait hatırlı kişilerin ilişkileri doldurur. Mardin bu nedenle, Osmanlı'yı anlamak için "sosyal strüktür", yapılaşmış ilişkileri anlama çabasıyla yola çıkmanın faydasızlığını, daha çok türlü "sosyal ilişkiler"in analizini yapmanın gerekliliğini ortaya koyar. (130) Mardin, bu varsayımın geçerli olduğu coğrafyayı genişleterek, "Batı toplumlarının sınıf olgusu, Doğu toplumlarının ise kişi ilişkileri tarafından belirlendiğini" varsayar. (129)

Osmanlı idaresi, bunu telafi etmek ister gibi, Tanzimat dönemiyle birlikte, patronaj ilişkilerinin yön verdiği patrimonyal bir yapıdan uzaklaşarak, gayrışahsî, akılcı bir bürokrasinin yardımıyla, yapısal bir idare arayışı içerisine girer. Mülkiye gibi, idarî uzmanlar ve memurların yetiştirilmesi için okullar açılır. Devlet işleri bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıktıkça, patrimonyal işleyişte, "tavsiye" üzerine işe alınan memurun yerine, modern idarenin gereği gayrışahsîliği sağlayabilecek uzmanlaşmış bürokratların seçimi önem kazanır. Tüm düzenlemeler, sadece çevrenin hatırlı kişilerin bağlantıları üzerinden arayışlarını kısıtlamanın yanında, "hükümdarın hareketlerini tahdit edecek" türde kurumların işlerlik kazanması, akılcı bir memurlar sınıfının yaratılması gibi de görülebilir. Niteliği çok tartışılsa da, *Sened-i İttifak* da bu yöndeki ilk belge niteliğini taşır.

Yani Tanzimat bürokrasisi, merkez ve çevre arasındaki boşluğu doldurmak, her iki tarafı uzlaştırmaktan çok, tarafların serbestliklerini sınırlayacak bir topluluk gibi ortaya çıkar. Bu sınırlama, değişim arayışından

çok, Mardin'in Osmanlı bürokratında bulduğu nizam-ı âlemci tavrın bir uzanımıdır. Keyfîliği, kişisel bağlantıları engellemek, "toplumun dengesini sağlamak", 'kişisel çıkışların' önünü kesmek amaçlıdır. (178) Osmanlı bürokratı bu düzen arayışı sırasında birçok düzenleme yaparken, "pratik ve pragmatik bir sosyal mimar" gibi davranır. Hattâ Mardin bu "pratikliği" sadece memurlara değil, Türkiyeli aydınlara, mühendislere, sosyalbilimcilere de izafe eder. Pratiklik, sorunların, temel olanın kökenlerine, esasa inmeden, daha "zekice" çözümlerle, kimi zaman sorunların üzerini kapamak, etrafından dolaşmak gibi de anlaşılabilir. Mardin diğer yandan da, işlevselci düşünmeye bir yatkınlıkla açıklar bu pratik yaklaşımı: "Çünkü fonksiyonalizmi kullandıkları zaman kendilerini rahatsız eden birtakım problemleri cevaplandırmadan toplum konusunu cevaplandırabiliyorlar. Kendini rahatsız edecek problemlere el atmadan... Yani tamamen mekanik bir şekilde." (131) Mardin, bu pratikliğin kaynağında "merak azlığı"nı bulur. Esasa, öze, temelde yatana, belirleyici olana dönük bir merak azlığıdır bu. Toplumsal ya da siyasal sorunların, çatışmaların da özüne inmek yerine, işler zorlaştığında, yüzeysel çözümlerle yetinmek bu tavrın bir sonucudur.

Mardin'in, böyle bir "pratik zekâ"yla hem malûl, hem de bahşedilmiş saydığı memurların, işlerini görmeye memur edildikleri uyrukları nazarında sahip oldukları konumları da Avrupa'daki anlamından farklıdır. Osmanlı memurları için, memuriyetin bilinen tanımı olan, uyrukların, yurttaşların türlü gereksinimlerini akılcı yollardan karşılamanın ötesinde, uyrukların taleplerini düzene sokmak önceliklidir. Yeni memuriyet alanları, köylünün, halk adamının ya da hükümdarın yasasız bir serbestlik, keyfî davranışına karşı düzenlemelerin tanzim edilmesi için gereklidir. "Patrimonyal tipi yönetimlerde yasanın rolü çok daha sınırlı ve belirsizdir, bundan dolayı yasanın yerini çok zaman kişilerarası özel anlaşmalar alır." (183) "Kamusal mekanizmaları yürütmekte kişiler arası ilişkilerin rolü", patronaj ağlarını ortadan kaldırmayı hesaplayan bir bürokratik yapı içerisinde yok edilmeye çalışılır. Bu yüzden yönetmeliklerin, düzenleyici dokümanların önemi ve sayısı artar ve sözgelimi kişilerin kendi aralarındaki sözleşmelerin, sözlü uzlaşmaların, yazılı sözleşmelere dökülmesini sağlayan noterlerin önemi yükselir. Noter, kurumsal bir alışverişin taraflarını sözel evrenin dışına çıkararak, yazılı ve imzalı bir belgenin sorumluluğunu taşıyan bir memur olarak önem kazanır.

Cumhuriyet bürokrasisi, devlete işi düşenin genel olarak kendi patronaj ağından birileri üzerinden işini görmesi dönemine son verir. Cumhuriyetin memurları, aradakileri dışarıda bırakarak, yurttaşları doğrudan kendisine başvurmaya zorlarlar. Özellikle savaş yıllarının yarattığı ekonomik

daralmanın da sonucunda, "toplumdaki ve ekonomideki canalıcı noktaların tamtamına hükümet denetimi altında olması", yurttaşların devletle ilişki kurmasını zorunlu hale getirir. Her tür yasal, idarî girişim, talep, kurumlara doğrudan başvuru yoluyla değerlendirilir. "İmzalar almak, pullu belgeler sağlamak ve izinler çıkarmak gerekliydi (...) Tarım kredisi almak ya da resmî diploma almak" gibi tüm işlemler için devlet kapısını çalmak zorunlu olur. Merkezî bürokrasi, 1950'li yıllara kadar, "etkili kişilerin" aracılığıyla etkinlik gösteren yerel siyasa mekanizmasını ve diğer tüm patronaj ilişkilerini aradan çıkarmaya çalışır. Devlet, en alt düzeyde memur sayılabilecek olan muhtarı köyün devletle ilişkilerini sağlayabilecek bir taraf olarak tanır.

Tanzimat yıllarından başlayarak, erken Cumhuriyet yıllarında merkezle çevre arasında Mardin'in de işaret ettiği boşluğu bürokrasi doldurmaya çalışır. Bu dönemler için toplumsal ve siyasal egemenlik, bürokrasinin hacmiyle, farklı memuriyet alanları yaratabilme etkinliğiyle ölçülebilir olur. Erken Cumhuriyet yılları için de, memuriyet alanları ve bürokrasiler yaratmaya yönelik bu ilgi, Tanzimat yıllarının bir mirası gibidir: "Tanzimat, çok kanun yapıcı, nizam, talimatnâme koyucu bir şekilde gelmiştir." (118) Tanzimat yıllarındaki bu girişim, yerel, dinsel ve etnik nitelikli toplulukların yarattığı "gereksiz kalıntıların", patronaj ağlarının dışında kalmaya çalışan bir bürokrasi yaratma çabasıyla nitelenebilir. Ancak bu bürokrasi çevreyle yine de bağlantı kuramaz. Özellikle Cumhuriyet yıllarında, Tanzimat'ın devamı bir bürokratik ağ içerisinde, yönetsel manzumelerin yardımıyla "simgesel" bir egemenlik yaratılır. Bunun yansıması olarak, "Anadolu'nun dama tahtasına benzeyen yapısını", "yalınkat" "ideolojik" söylemlerin içerisinden yadsıyarak, "görmezden gelmeye", halkı ve özellikle de köylüyü "nutuklarla avutmaya" çalışma tavrı görünür olur. (53) Mardin'e göre, *Kadro* hareketinin dışında, toplumları "harekete geçirici" başka siyaset arayışları ortaya çıkamaz, daha çok ideolojiyi yaymanın, kültürel bir dönüşümün arayışı bulunur. Bürokratik, idarî düzenlemelere yönelik fazladan bir güven vardır: "Kemalistler, yönetmeliklerin ve tüzüklerin önemini çok iyi biliyorlardı." (52) Böyle bir merkez, "birkaç radikal öğretmenin" dışında, köylülerle özdeşleşme, çevrenin gerçek taleplerini dinleme ve yasallaştırma gibi gayretlerden uzak görünür. Yapılan daha çok, "Türk halkına' bir hükümranlık kaynağı olarak bürokrasinin ve aydınların anayasal açıdan yasallaştırılması"dır. (60) "Yönetmeliklerin ürkünç yüzüyle" ortaya çıkan "büyük merkez, Büyük Eleştirici rolünde çevrenin yeniden karşısına çıktı. Bu da merkezin kasvetli ve sert görünümünü bir kez daha sergiledi." (53) Böylece Cumhuriyet yıllarıyla birlikte, İdris Küçükömer'in de üzerinde durduğu gibi,

merkezle çevre arasında boşluklar üreten ve sonrasında bu boşluğu telafi etmeye, toplumsal ve siyasal kutuplaşmaların çözülmesine dönük farklı ara sınıfların ortaya çıkışını hazırlayan ve zamanla onları da tasfiye eden "diyalektik" yeni bir süreç oluştu.

Sonuç

Ahmet Hamdi Tanpınar, Tanzimat yıllarında efkâr-ı umûmîyenin inşa edildiğini savunurken, Tanzimat aydınlarının kendi toplumsal ve siyasal düşleri için varlığı zorunlu toplumsal ve bireysel alanı düşsel yollardan var ettiklerini ortaya koyar. Dönemin düşünürleri, esasen ortada görünmeyen bireysel ve toplumsal şuuru âdeta "kışkırtarak", zorla meydana çağırırlar. Şerif Mardin, sivil toplumun Osmanlı'dan başlayarak olanakları üzerine düşünür. Bu sorgulaması sırasında çoğunlukla belirsizlikler taşıyan görüşler ileri sürer ve Türkiye'de geçmişte ve şimdide mevcut bir sivil toplumun varlığına yönelik soruları cevapsız bırakır. Küçükömer'in çalışmalarıysa, "sivilleşmeyi derinleştirmeye" dönük, özellikle de öznesiz işleyen bir Türkiye siyaseti içerisinde bireyliğin olanakları üzerine düşünceler taşır. Devletin "havada asılı" bir siyasal varlık olarak, katılımla, temsiliyetle ilişkisizliği üzerinde durur. Devlet belirli bir toplumsal ya da siyasal özneyle bağlantısız kaldığında siyaset, onlar üzerinde ve onlara rağmen yürütülen türlü "deneyler" şeklinde açığa çıkar.

Kaynakça

İnalcık, Halil (2010). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, (Çev. Ruşen Sezer), Yapı-Kredi Yay., İstanbul.

Küçükömer, İdris (2010). *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması*, Profil, İstanbul.

Mardin, Şerif (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay., İstanbul.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2008). *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, YKY, İstanbul.





Üst: "Diyarbakır'da Bir Avlu", Brian Dell

Üst: "Bahçede Yemek Hazırlıkları", Paul Caron, 1991.

Êdî Bes e & Bes Nîne





Üst: "Protesto", Müjgan Arpat

Alt: Lice 2010, Sertaç Kayar/Aynur Toprak,
www.rojaciwan.com.

KÜRT SORUNU VE ÇATIŞMA SONRASI TOPLUM:

ULUSAL GÜÇLERLE YEREL GÜÇLER ARASINDAKİ GERİLİM, DİYALOGCU KAMUSAL ALAN VE DEMOKRATİKLEŞME

Uğur Kömeçoğlu*

Türkiye bugün gelinen noktada birçok bölgesi itibarıyla, merkezle bütünleşme süreçlerini –bazen sıkı bazen esnek, bazen de eşitsiz bağlarla kurulmuş olsa da– farklı derecelerde gerçekleştirmiş; ve hattâ Türkiye'de ekonomik alanda çevresel güçlerin istihdama katkısı merkezî güçlerden daha yüksek oranlara ulaşmış; siyasî yaşamdaki tüm başarı ve başarısızlık öyküleriyle beraber merkez-çevre (*center-periphery*) ikiliği büyük ölçüde aşılmış ve siyaset biliminin meşhur bir anahtarı gibi kabul edilen bu ilişki[1], bugün çok anlamlı bir analiz enstrümanı olmaktan çıkmıştır. Buna rağmen, Doğu ve Güneydoğu bağlamında, ulusal güçlerle yerel güçler arasındaki merkez-taşra ikiliği aşılabilmiş değildir. Tarihsel süreçte çev-

* Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu, Süleyman Şah Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Şerif Mardin "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, 102, 1973: 169-190.

resel bir güç olarak ortaya çıkan Kürt etnisitesinin merkezle yaşadığı gerilim periyodunda, dışa doğru atılan adımlar çeşitli nedenlerle merkezle buluşma veya bütünleşme sonucuna doğru ilerleyememiş ve 1980'li yılların ortasından beri şiddete dayalı bir çatışma ortamı süregelmiş, aşılamayan bu ikilik daha da derinleşmiştir. Bugün çatışma tam anlamıyla sona ermiş olmasa da şiddete dayalı mücadelenin her iki taraf nezdinde terk edilmesi gerektiğine ilişkin bir demokrasi söylemi kamusal tartışmalarda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, çatışma sonrasında nasıl bir toplumsallığın inşa edileceği önemli bir gündem maddesine dönüşmektedir.

Yeni bir toplumsallığı inşa etme sürecinde demokratikleşme son derece kritik bir aşamadır. Çatışma ve şiddet ortamından çıkış yeni bir sosyal sürece yol açacaktır. Ancak bu süreçte, demokratikleşme kavramından ne kast edildiği geniş toplum kesimleri tarafından tartışılmalıdır. Çatışmanın her iki tarafının yalnızca formel bir demokrasi dili kullanması, sorunların çözümünde tek başına yeterli olmayacak, barışın tesis edilmesinde çok sayıda toplumsal işlevi bir arada taşıyamayacak ve politik süreç fazlasıyla ısınacaktır. Demokrasi, Güneydoğu bağlamında yerel ve ulusalın bir sentezini içermelidir. Demokrasi sadece evrenselci bir proje değil, yerele özgü bir toplumsal uzlaşma biçiminde algılanmalıdır. Sadece formel veya prosedürel hattâ seçkinci etiğe dayalı bir demokrasi yaklaşımı yetersiz kalacaktır. Bu yaklaşım toplumsal aktörlerin yerel ve genel seçimlerde seçme ve seçilme özgürlüğünü kısıt olmaksızın kullanabilmelerini garanti altına almaktadır. Tartışılmakta olan seçim barajının kaldırılması da aslında resmî bir demokrasi yaklaşımının içinden çıkmaktadır. Toplumsal uzlaşma biçimindeki demokrasi yaklaşımı ise, daha çok toplum-devlet ilişkisinin yeniden tanımlanmasına bağlıdır ve hem sosyal hem ekonomik süreçleri içermektedir. Toplumsal ve politik alanlar arasındaki ilişkinin yeniden kurgulanmasını gerekli kılar.

Güneydoğu Anadolu bölgesinde, toplumun dışsallığına ilişkin bir olgunun "varlığını" sorgulamak gerekir. Kurumlar, dışsal biçimde, insanın benliğine uzaklaştırılmış, kendi kendini düzenleyen mekanizmalar gibi görülmemelidir. Bu mekanik yaklaşım, katı bir işlevselciliğe uygun alanlar açmaktadır. Bölgedeki kurumları sarıp sarmalaması gereken ya da onlara nüfuz etmesi gereken insancıl savlar genellikle gözden kaçmaktadır. Yapılar âdeta insandan soyutlanmakta ve toplumsal yorumculuğa ilişkin bir duyarlılık önemsiz kalmaktadır.[2] Çatışmanın her iki tarafı da bu

[2] Bkz. Uğur Kömeçoğlu, "Toplumun Dışsallığına İlişkin bir Eleştiri", *Sivil Toplum*, 2 (6-7), 2004: 123-144.

soyutlama girişiminden –elbette farklı biçimlerde gerçekleşen soyutlamalardan– uzak değildir.

Kürt sorununu incelerken, insanların toplumsal taleplerini dile getirebileceği bir kamusal alan kavramını analiz enstrümanı gibi kullanan yaklaşımlar geliştirmek ve merkez-çevre ikiliğini mutlak bir ikilik olarak görmekten vazgeçmek gerekir. Çünkü merkez-çevre ikiliği ulusal güçlerle yerel güçler arasındaki gerilimi gösterme çabasında başarılı olmakla birlikte çoklu özgürlük taleplerini durağan ikiye bölünmüşlükler içinde tutarak, farklılık potansiyellerini değişmesi zor bir ikili karşıtlığa indirgemektedir.[3] Hannah Arendt "insanın kendini özel alandan ayrışmış bir kamusal alan içinde gerçekleştireceğini düşünerek, özgürlüğü siyasî bir tema biçiminde değerlendirmiş... Özgürlüğün yer alması gereken özgün alan olarak, insanî ilişkiler alanı gibi kabul ettiği ve siyasî alanla eşitlediği 'kamusal alanı' göstermiştir".[4]

Habermas ise devletçe tanzim edilen kamusal alanın, akıl yürüten özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk tarafından sahiplenilerek kamu erkine karşı yeni bir eleştiri alanı gibi inşa edildiği süreçlerden bahseder. Bu süreçler "kamusal topluluğa özgü kurumlarla" ve tartışma platformlarıyla donatılmış bulunan kamusal alanın işlevsel değişimiyle gerçekleşir.[5] Bu yaklaşımdaki kamusal topluluğa özgü kurumlar ifadesinde, kurumlar terimi salt resmî tanımıyla, yani siyasî topluluğu kontrol eden ve toplumsal yaptırımı olan araçlar ve yasalar bütünü şeklinde ele alınırsa yeterli ve kapsayıcı olamayacak, hem Kürt kökenli seçkinlerin hem de rakip siyasî aktörlerin Pareto'nun bahsettiği "elitler döngüsüne"[6] hapsolmasına yol açacaktır. Çatışmanın her iki tarafı da kendi tabanları adına elitizm yapma riskinden kaçınmalıdır. Tekil bir toplumsal yapı dünyanın hiçbir yerinde yoktur. Modern toplumlar, ister ortak iradeyle planlamaya isterse serbest piyasa bölüşümüne dayalı olsun, tek bir ilkeyle yönetilemezler. Güneydoğu bölgesi gibi siyasette açıkça tespit ve tayin edilebilen muhatapların, sosyal aracıların tam anlamıyla kamusal görünürlüğe sahip olmadığı veya görünür sayılmadığı ya da kendi iç enformel alanlarına terk edilerek ihmâl edildikleri bölgesel toplumlarda demokratikleşme yalnızca anayasal

---

[3] Kamusal alan kavramı, "farklılık" sorununun incelenmesinde daha etkin bir analiz düzlemi açabilir. Kavramın etkin kullanımı için bkz. Nilüfer Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, 10 (1), 1997: 61-81.

[4] Bkz. Zafer Yılmaz, "Hannah Arendt'in Özgürlük Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 2007: 227.

[5] Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora, M. Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, 95-96.

[6] Vilfredo Pareto, *The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology*, New Jersey: Transaction Publishers, 1968.

düzenlemeler biçiminde algılanamaz. Elbette siyasî kurumların geçmişte başarısız olduğundan hareketle, en hızlı biçimde, optimal düzeyde, yeni anayasal ve hukukî bir altyapı kurma girişimi oldukça önemlidir. Ancak yeni bir anayasadan bölge için toplumsal mucizelerin çıkacağını beklemek hayâlperestlik olur.

İnsanların zaman ve mekân dâhilinde sürekli tekrarlama biçiminde gerçekleştirdikleri davranış ve fiiller toplumsal örüntüler yaratarak kurumsallaşır. Kamusal topluluğa özgü kurumlar ifadesinin, bölgede çeşitliliğe sahip sivil organizasyonel biçimlerin çokluğuyla, çoğulluğuyla ilişkilendirilmesi toplumsal barış adına son derece önemlidir. Bölgeye ilişkin yapısalcı kurum çözümlemesi, Kürt hareketini, sadece "yoğun bir dışsal olgu" gibi görmekte, bu şekilde toplumsal gerçekliği biraz daha muğlâk bir hale getirmekte ve insan deneyiminin öznel boyutunu ihmâl etmektedir. Sadece olgular üzerine yoğunlaşmak ve onları zihnimizdeki dışsal biçimlere dönüştürmek, insanî etkileşimin gerçekliğini çarpıtmaktadır. Hâlbuki insana özgü düşünceler, yorumlar, anlam atfetmeler, kavramlar ve söylemler dışsal bir nedensellikle açıklanamayacak kadar karmaşık bir tarzda toplumsal dünyayı oluştururlar. Toplumsal olgular, aktörlerin ne düşündükleri ve onları nasıl yorumladıklarıyla belirlenmelidir; insanın düşünce ve niyet dolu haliyle çözümlenip açıklanmalıdır. Bu elbette insanın kendi düşüncesini davranış ve fiiller yoluyla basit biçimde toplumsal gerçekliğe tercüme ettiği veya düşüncesini kendi emeği, yapıp etmesi yoluyla yalın bir gerçekliğe dönüştürdüğü anlamına gelecek kadar mekanik bir süreç değildir. Toplumsal olgular "bilişsel ve zihinsel" süreçlerin ürünüdür. Bu süreçler yoluyla olgular idrak edilir ve açıklanır. Bu idrak etme biçimleri paylaşıldığı ve tekrar edildiği ölçüde kolektif bir nitelik kazanır. Toplum görünmez, yarı organik veya sibernetik bir cevherden oluşmamıştır.[7] Bu yüzden bölgedeki formel ve enformel kurumları şekillendiren ve kendini tekrar eden örüntüler, entegre edilmiş ihtiyaçları karşılayabilecek inceliklerle birlikte ele alınmalıdır. Kurumlar, birey ile grup arasındaki karşılıklı değiş tokuşa, alışverişe ortam teşkil eden bütün biçim ve tarzları içerir. Bu yaklaşım, bireyleri dışarıdan şekillendiren, kendini dayatan –çok alışık olduğumuz– yapısalcı (*structuralist*) kurum yaklaşımından oldukça farklıdır. Örneğin Cornelius Castoriadis'in kurumsallaşma yaklaşımına göre, "... Tarihin ve toplumun dışında bulunan, ya da 'mantıksal olarak bunlardan önce' gelen bir yer ve bir bakış açısı yoktur ki, orada durulup, bunların teorisi yapılsın; bunlar teftiş edilsin, incelensin... 'oluşturulsunlar', düşünülsünler ya da tümellikleriyle yansıtılsın-

[7] Kömeçoğlu, 2004, agm. 130.

...r... Kendisi ve 'nesnesi' ne olursa olsun, her düşünce, ancak bir top...msal tarihsel *yapma* kipidir... insanların yaptıklarını düşünmeye ve ...üşündüklerini yapmaya uğraşırken başvurdukları çalışmadır... toplum...al tarihsel bir yaratıdır... Aristoteles'in *theoria, praxis, poiesis* ayırımları ...adece bir çıkarsamadır. Tarih esasında *poisesis*tir [yaratım, yaratımsal] ...e öykünen bir yaratı değil; insanların yapmaları ve temsil etme veya ...öylemeleri dâhilinde var olan yaratım ve doğuştur. Bu yapma ve bu tem...il etme veya söyleme de, bir andan sonra, düşünen yapma ya da kendini ...apmakta olan düşünce biçiminde tarih içinde kurumsallaşır".[8]

Castoriadis'in kurumsallaşma yaklaşımı içinde, bölgedeki barış süre...inde, "kamusal topluluk" ya da "topluluklar arası kamusallık" fikrini ...eliştirmek önemli olacaktır. Bizim modernleşme tarihimizde öğretici ...didaktik) bir tavır, "kurumların ethos'dan önce" [paylaşılan temel değer...erden veya ortak temayüllerden, belki de kültürden önce] inşa edilmesine ...ol açmıştır.[9] Hâlbuki bölgeye yönelik "topluluklar arası kamusal alan" ...ikrinde, çok farklı ve çeşitli biçimleriyle sivil yerel topluluklar ve birincil ...urumlar daha fazla önem arz edecektir. Bu birincil kurumlar, bölge bağ...amında ailesel, akrabacı, etnik, mezhepsel, dinsel, yarı feodal, cinsiyet ...emelli ve ideolojik topluluk yapılarını içermektedir. Daha öznelci ve ...edebî bir ifadeyle söylersek, bölgedeki bütün benliklerin içinde başka ...enler vardır. Bölgede her bir topluluk örüntüsü yine kendi içinde farklı...aşmaktadır. Örneğin din bağlamında Müslüman, Hıristiyan, Süryanî, ...Keldanî, Yezidî gibi; mezhep bağlamında Hanefi, Şafi, Alevi, Caferi, ...Nusayrî, Nasturî gibi; ana dil bağlamında Türkçe, Kürtçe, Arapça, Zaza...a, Süryanice, Ermenice gibi. Başka değişkenlere göre başka toplulukçu ...örüntüler de tespit etmek mümkündür. Bölgedeki bu toplulukçu örüntü...er, birbirlerinden bağımsız olmadıkları gibi, izin verildiği takdirde, bir...birleriyle sürekli temas eden veya sosyal girişimcilik yaparak dönüşebilen ...özellikler arz etmektedir. Bir başka deyişle bölgedeki toplulukçu yapıla...ın, birbirleriyle "kesişim alanları" vardır. Sosyolojide bu çapraz etkile...şim alanları, "kesişen sadakâtler" (*cross-cutting allegiances*) ifadesiyle ...birlikte anılmaktadır. Bunlar zannedildiği gibi mutlak bir parçalanma ...veya bölünmenin kaynağı olmadıkları gibi, insanları ontolojik bir emniyet ...altına alan, onlara varoluşsal düzeyde aidiyet ve mensubiyet hissi veren, ...kalıcı; tarihsel ve geleneksel özleri itibarıyla da aslî nitelikleri son kertede ...barışçı olabilen örüntülerdir. Etnisite kavramı da bölgede aynı çerçeve

---

[8] Cornelius Castoriadis, *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? I. Cilt*, (çev. H. Tufan), İstanbul: İletişim Yayınları), 1997, 11.

[9] Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, 32-33.

içindedir. "Demokrasi bireylerin, kendilerini ait hissettikleri bu farklı toplulukları meşru görebilmek demektir".[10] Tüm toplulukçu zenginliği içerecek şekilde, halkın, şiddet dışı bir normalleşme süreciyle, tarihteki diyalog alanında, yeniden yer alabileceğine inanmak gerekir.

Evet, ezenleri karakterize eden otoriter bir milliyetçilik, Kürt taleplerinin kendi içinde konsolide olmasına yol açan "etnik bir toplulukçuluğa" neden olmuştur.[11] Ama Kürt hareketi de yukarıda değinilen toplulukçu örüntüleri "teke indirgeme" ve "topluluklar arası bir kamusal alanı" yok sayma yönünde davrandığı ölçüde, başka çelişkili ve çatışmacı sonuçlara yol açma riskini taşımaktadır. Bir başka deyişle, Kürt etnisitesine dayalı ideolojik bir toplulukçuluk, bu indirgemecilik dâhilinde, "topluluklar arası kamusallığı" bir tehdit gibi görme riskini taşımaktadır. Bu risk, muhalefet ettiği otoriter milliyetçiliğin taşıdığı risklerden çok farklı değildir. Örneğin Yezîdiler kendi etnik kimliklerini Yezidîlik biçiminde tanımlamak isterken, Kürtçü hareketten gelen bazı keskin yorumlar, Yezidîler'in "aslında" Kürt olduklarını iddia eder.[12] Bu tutumlar Kürt elitizmini üretmektedir. Zira elitizm, toplumsal gerçeklerden kaçma veya kaçınma şeklinde tezahür eder. Benzer biçimde, Kürt hareketinden bazı yorumlar, Zazalar'a veya Zazaca diline önemle vurgu yapanlara bölücü davrandıkları nedeniyle katı eleştiriler getirebilmektedir (Kürt hareketini bölme iddiaları). Zazaca diye ayrı bir dilin olmadığını öne sürenler bile mevcuttur. Zazalar, Yezidiler... bunlar "aslında" Kürttürler. Bu durum maalesef, Kürtler'in "aslında" dağ Türkleri olduğunu iddia eden görüşle epistemolojik bir simülasyon (benzetim) oluşturma riskine yol açmaktadır. Elitler döngüsü kısır döngüdür ve bazı diyalog karşıtı eylemleri pekiştirmektedir. Her iki taraf için elitizm, diyaloğun önündeki büyük engeldir. Kürt hareketi bölgedeki bazı alt kimlikleri Kürt kimliği altında eritmek istedikçe, homojen ve yek ahenk bir karşı-kamusallık oluşturma stratejisini takip eder hale gelmektedir. Kürt hareketinin oluşturduğu "alt strateji", muhalefet ettiği üst stratejiyi tekrar ederek;[13] kendi örgütçülüğü dışındaki sosyal örüntülerin farklılıklarını kabul etmeyerek, kendi eritme potasında

[10] Kadıoğlu, 1999, age.
[11] Etyen Mahçupyan, "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu Batı*, 5, 1998: 46.
[12] Bu tartışma örneği için bkz. Ferhat Kentel, Meltem Ahıska ve Fırat Genç, *Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2007, 126-27.
[13] Kentel vd., 2007, age. 126-127.

"kendi mâdûnlarını" yaratma riskini taşımaktadır.[14] Şiddet kullanma metotlarını eleştiren bazı Kürt kökenli entelektüellere yönelik vahim tehditleri de aynı bağlamda değerlendirmek mümkündür. Zira onlar bölücü gibi değerlendirilirler. Böylece mevcut Kürt hareketinin dışında kalarak siyaset yapmak isteyen Kürtler'e pek fazla izin vermek istemeyen bazı tutumlar ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında, bazı Kürt girişimcilerin katkıda bulunduğu sivil oluşumlara yönelmiş olan şiddet; fabrikalara yönelen şiddet; Kürt kökenli din adamlarına veya cami imamlarına yönelebilen şiddet; hareketin içinden gelip farklı siyaset ve rekabet metotları öneren Kürtler'e yönelen şiddet; örgüt içi infazlar; kadın militanlara yönelik örgüt içi ataerkil baskılar; bazı Kürt entelektüellere yönelik tehditler; ya da bölgedeki alt kimlikleri Kürtlük potasında eritme yönünde gösterilen şiddet... diyalog ortamını imkânsız hale getirmektedir.

Bir özgürlük mücadelesi olduğunu iddia eden Kürt hareketinde, farklı düşünenleri "ezen" bu özgürlük karşıtı çelişkili tezahürler nasıl açıklanacaktır?

Bu soru, cevaplanması oldukça zor bir sorudur. Fakat Paulo Freire'nin "ezenler ve ezilenler" biçiminde kurguladığı bir ikilik yardımıyla irdelenebilir. Belki de ezen Türkler ve ezilen Kürtler ikiliğiyle: Freire ezilenlerin, "kendi astlarını ezenler haline gelme" eğiliminden bahseder.[15] Ezilenler, ezenlerin yarattığı somut durumun çelişkileriyle şartlandırılma riski içindedirler: "Bu olgu, ezilenlerin var olma tecrübelerinin belirli bir anında, ezenlere 'meyletme' tavrını benimsemelerinden doğar... ezilenler olarak algılayışları, içinde ezildikleri gerçekliğe gömülmüşlükleriyle örselenmiştir... eski düzenin mitleriyle koşullanmışlardır... eski ezenlerin gölgesi hâlâ üzerlerindedir".[16] Bu durumda "ezilenler, tâ içlerinde oluşmuş olan ikiliğin acısını çekerler... aynı anda hem kendileridir, hem de bilinçlerini içselleştirmiş oldukları ezenlerdir... bu, ezilenler için trajik bir ikilemdir..."[17] Freire buna "özgürlük korkusu" demektedir.[18] Bu korku bir tür yetersizlik hissinden kaynaklanır: "Yerimden edileceğim kor-

[14] Konunun hassasiyeti ölçüsünde, taşıdığı iç çelişkiler ve farklı açıklamalar nedeniyle, elbette Kürt hareketi mutlak biçimlerle tanımlanamaz. Bu yüzden, yazıda birçok yerde "bu riskleri taşımaktadır" gibi ifadelere başvurulmaktadır.

[15] Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, (çev. D. Hattatoğlu, E. Özbek), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, 24. Freire'nin *oppressor* ve *oppressed* kavramları "ezen" ve "ezilen" biçiminde Türkçe'ye çevrilmiştir. Kişisel fikrime göre, "baskıcı" ve "baskı gören" kavramları daha yerindedir. Çünkü Türkçe'de "ezmek" fiili, fazla değer yüklü olan daha başka anlamlara da gelmektedir. Kaldı ki, İngilizce kitaptaki *oppressor* ve *oppressed* kavramları da yazarın orijinal dili olan Portekizce'den çeviridir. Yine de Türkçe kitabın çevirmenlerine sâdık kalınmıştır.

[16] Freire, 2003, age. 24-25.

[17] Freire, 2003, age. 26.

[18] Freire, 2003, age. 25.

kusu içindeyken, bu olasılığın varlığı bile benim için işkence demekken nasıl diyalog kurabilirim ?"[19] "Kendimi öteki insanlardan –içlerinde başka 'ben'leri göremediğim sâfî şeylerden– apayrı bir yerde görüyorsam nasıl diyalog kurabilirim? Kendimi 'pür' insanların üyesi; doğrunun ve bilginin sahibi olan çekirdek bir grubun üyesi olarak görürsem... nasıl diyalog kurabilirim? [Örgütçü Kürt seçkin?] Ötekilerin katkısına kendimi kapatır –ve hattâ bu katkıyı hakaret olarak algılarsam– nasıl diyalog kurabilirim?"[20] Özgürlük mücadelesi riskleri göze alabilmeyi gerektiren bir yeterlilik demektir: "...ezilenler, kendilerini, bu mücadelenin gerektirdiği riskleri göze alma konusunda yetersiz hissettikleri sürece, özgürlük mücadelesini yürütmekten alıkonurlar. Dahası, onların özgürlük mücadelesi sadece ezenleri değil, ayrıca baskının daha da artmasından korkan kendi ezilen yoldaşlarını da tehdit eder."[21] Freire, bu yıkıcı çelişkiden kurtulabilmek için iletişimci ve "diyalogcu eylemi" bir çözüm yöntemi olarak öne sürer. Diyalog ise "derin bir dünya ve insan sevgisi yoksa var olamaz".[22]

Bu yüzden asıl sosyal maharet, doğu ve Güneydoğu'daki tarihsel ve geleneksel kültürlerin, sivil oluşumların, farklı örüntülerin modern dönemdeki çeşitliliğini, çokluğunu ve çoğulluğunu "diyalogcu biçimde" kavrama becerisidir. Beraberce yaşama fikrinin önünü açan "topluluklar arası kamusallık" fikrinde, yönetimden çok "yönetişim" (*governance*) kavramı önümüze daha etkili bir analiz düzlemi çıkaracaktır. Yönetim kolektif bir enstrümandır, yönetişim ise yönetme erki ve siyaset arasında toplumsal bir "sinerjinin" yaratılması demektir. Bu anlamda vatandaşların yüksek katılımına dayanır. Yönetişim ayrıca, özel ve kamusal, yarı özel ve yarı kamusal alanlar arasında işbirlikçi bir diyalektiğin inşa edilmesidir ve bunu toplulukçu örüntülerin kurduğu sosyal ağlar yoluyla gerçekleştirir. "Yönetişim, buyurma ve itaat etme biçiminde değil, işbirliği içerisinde, birlikte planlama, birlikte projelendirme ve birlikte uygulama biçimindedir".[23] Bölgede yönetişim süreci, toplumun içerdiği farklı usulleri, farklı tarzları, biçimleri, türleri veya Castoriadis'in sıklıkla vurguladığı şekliyle, toplumun farklı "kipliklerini" tanıyabilmek, onlara yabancılaşmamak, onlarla iç içe geçebilmek demektir. Ancak bu şekilde demokratikleşme etkin bir sürece dönüşebilir. Bu iddia ilk bakışta aktif bir siyasî

[19] Freire, 2003, age. 68.
[20] Freire, 2003, age. 67
[21] Freire, 2003, age. 26.
[22] Freire, 2003, age. 66.
[23] Korel Göymen, "Yönetişimi Uygulamaya Mecburuz", (röportaj), *Sivil Toplum*, 2 (6-7), 2004: 68.

görünüm arz etmeyen ve yukarıda bahsedilen geleneksel birincil kurumları önemsemek demektir. Zira bu kurumlar ve sivil oluşumlar çatışma sonrası dönemde, hem mikrosiyasî hem gayrısiyasî sosyalleştirme işlevini üstlenecekleri gibi, kalıcı biçimde demokratik kuralların yeniden müzakere edileceği bir süreçte, girişimci inisiyatifler alma potansiyeline sahiptirler ve elitist, evrenselci, milliyetçi ve etnikçi kurgudan çok daha farklı tezahürleri olan "sosyal ve semantik" bir alana gönderme yaparlar. Hem merkezin seçkinleri hem de Kürt hareketinin seçkinleri reel ilişkilerden kopmamalıdır.

Toplulukçu kurumsallaşma biçimleri; sivil oluşumlar ve topluluklar arası kamusallık düşüncesi, her iki taraf nezdinde çoğunlukla göz ardı edilmiş, hem kamu görevlileri ve bürokratlar hem de Kürt hareketi tarafından birbirine zıt davranan öncü, liderci, seçkinci tek aktör sendromları içinde ele alınmışlardır. Hâlbuki, Freire'nin sorduğu gibi, "dünyayı adlandırmanın seçkinlerin görevi... olduğu varsayımından yola çıkarsam, nasıl diyalog kurabilirim?"[24]

Bugün gelinen noktada bölgedeki hâkim toplulukçu yapılardan birine dönüşmüş olan Kürt etnisitesi, aslında tarihsel özü itibarıyla çok çeşitli toplumsal damarlardan beslenmiş ve halen daha beslenmekte olan bir etnisitedir. Ailesel; akrabacı; dinsel; mezhepsel; geleneksel; modern ve ideolojik toplulukçu yapılarla birçok kesişim ilişkisine veya kesişen sadakât kümelerine girmektedir. Fakat bu toplumsal ve kültürel kesişim zenginliğine rağmen, Kürt hareketi, bu etnisitenin beslendiği damarlardan sadece bir tanesini almış ve onu başat, hegemonik bir damar şekline dönüştürmüştür. Bu damar ideolojik, etnik toplulukçu damardır. Mevcut Kürt hareketi daha çok 1970'li yılların ikinci yarısından gelen sosyalist bir hareketin içinden çıkarak 30-40 yıl boyunca evrimleşmiş bir harekettir. Ancak bu oluşum, evrenselci solun aleyhine gelişerek, solun içindeki sınıf mücadelesini oldukça ikincil bir hale getirdiği için veya daha doğru bir ifadeyle, "solun ideallerini etnisite ideallerine" feda ettiği için etnik temeli olmayan evrenselci solu zayıflatmıştır. Sembolleri arasından orak çekici çıkartmış ve üç renge daha fazla vurgu yapmıştır. Hattâ belki de, 1980 sonrası Türkiye'de ulusüstü evrenselci solu bitiren süreci, doğrudan olmasa da dolaylı biçimde hızlandırmış ve "geniş anlamda kamusal alanın" dışlayıcılık sorunlarını, bir "karşı-kamusallık" içinde, daha küçük ölçekte ve bölgesel düzeyde tekrar etmiştir. Michel de Certeau'nun tabir-

[24] Freire, 2003, age. 67.

leriyle, dışlayıcı bir üst "strateji" karşısında yine dışlayıcı bir "alt strateji" geliştirmiştir.[25]

Bu yüzden mevcut Kürt hareketi tarihsel ve geleneksel kökenleri olan toplulukçu örüntülerle ve daha liberal akımlar ve muhafazakâr topluluklarla Kürt kimliği temelindeki bağlantılarını –tam anlamıyla olmasa da– büyük ölçüde "koparmıştır". Kürt hareketi sol ve sağ örüntüler arasında yaratıcı pasajlar inşa edemediği gibi, hâlen daha solun içinden çıkmış ama evrimleşmiş bir sol hareketin türevi olma özelliğini, daha doğrusu, "etnik bir sol hareketin türevini" farklı derecelerde muhafaza etmiş ve bu anlamda kapsayıcı olmaktan uzak kalmıştır. Kapsayıcılıktan uzak kaldığını fark ettiği ölçüde, kapsayıcı olabilmek adına bölgede zorlama ve dayatma içeren bir şiddet yöntemine başvurmuştur. Kısacası şiddet zannedildiği gibi sadece otoriter milliyetçiliğe yönelmemiş ve sadece oradan kaynaklanmamıştır. "Kürt hareketi Kürtlerin tarihsel olarak beslendiği birçok damardan sadece bir tanesini başat veya hegemonik bir damar haline dönüştürmek istemiştir", derken, bu süreç kast edilmektedir. Bir başka deyişle mevcut hareket, Kürt etnisitesinin geleneksel ve dinsel toplulukçu yapılarla kesişim kümelerini "silmeye" çalışmış veya kendi etnik idealleri adına o kesişim alanlarının salt etnik olmayan toplum semantiğini ortadan kaldırma yönünde hareket etmiştir. Aynı zamanda, sosyalist hareketten esinlenen, ama o hareketi de şiddet yolu ile bütünüyle dönüştüren, etnik ideolojik topluluğa yaslanan bir stratejiyi tercih etmiş ve bu ideolojik topluluğun toplumsal tabanını genişletme yoluna gitmiştir.

Bugün Kürt kökenli aktörlerin sahip olduğu "tarihsel", "geleneksel", "muhafazakâr" ve "liberal" örüntüler, şiddet içermiş bir hareketin içinde temsil edilmesi oldukça güç bir noktaya gelmiştir. Hattâ hareket, bölgedeki diğer toplulukçu yapılarla sürdürdüğü rekabette, şiddet kullanma yoluyla öne çıkmak istemiştir.

KÜRT SORUNU VE KAMUSAL ALAN

Kürt hareketi, ideolojik bir savaşçı ruhtan çoğulculuk ve konsensüs arayışına kaydığı ölçüde özgürlükçü bir kamusal alana katkıda bulunma imkânını elde edecektir. Ancak yukarıda bahsedilen kamusal alan kavramı ile Kürt hareketi arasındaki ilişki nasıl kurgulanacaktır? Bu soruyu cevaplamak için kavrama ilişkin tarihsel bir parantez açıp, kavramın literatürdeki şekliyle hangi süreçlerin içinden çıktığını birkaç paragraf içinde irdele-

[25] M. de Certeau'nun kavramlarıyla düşünmek için bkz. Kentel vd., 2007, age. 94-132; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press, 1984.

mek ve daha sonra kamusal alanla Kürt hareketi arasındaki ilişkiye bakmak gerekecektir.

Yeni kamusal alan teorileri, çeşitli grupların eylemlerini ve her grubun farklılığını koruyacak şekilde birbirleriyle nasıl ilişki içinde bulunabileceklerini anlamaya çalışmaktadır. Bu yüzden kamusal alan önceden verilmiş, içine girilen çıkılan bir saha değil, aktörler arası demokratik rekabetin sürdüğü ve bu rekabetle şekillenen bir alan gibi düşünülmektedir. Artık bir kamusal alan modeli önermek isteyecek herhangi birinin eşitlikçi olmayan sınırlamalardan kaçınmak isteyeceği aşikârdır. Tarihsel süreçte, aktörlerin her türlü tikellikten ve aidiyetten sıyrılarak (âdeta Kant gibi *sapere aude!* – "bilmeye cesaret et" diyerek) soyut aydınlanmacı vatandaşlık kimlikleriyle kamusal alana katıldıklarını veya katılmaları gerektiğini düşünen Habermas, kamusal alanın sadece *hâkim* toplumsal "sınıfa" veya "statüye" dayalı olmadığını iddia eden fikirlerle eleştirildiği gibi; kamusal alanın tekçi, dışlayıcı, salt rasyonalist ve ataerkil olmaması gerektiğini öne süren akademik fikirlerle de eleştirilmiştir.[26]

Habermas geç modernite aşamasında yeni bir siyasî özgürlük arayışına girmiştir. Bir başka deyişle, yeni bir özgürleşme alanı olarak, erken liberal dönemden ödünç aldığı, soyut ve yeterince olgunlaşmamış bir kamusal alan modelini, geç kapitalizm şartlarına uygulamaya çalışmıştır. Ancak böyle bir tarihsel sıçrama sürecinde, klasik kamusal alana geri dönüş arzusu, mevcut şartların içinde gizli olan yeni iktidar ilişkilerini etkin bir kavramsal çerçeve içine alamamıştır. İdealize edildiği şekliyle etkin bir kamusal alan, akılcı ve bütüncül biçimiyle belki de hiçbir zaman (Habermas'ın öne sürdüğü erken dönemde bile) yükselişe geçmemiştir. Habermas, vatandaşlığın aidiyete ilişkin yönlerini vurgulamakla birlikte, onun çoklu katılıma ilişkin yönlerini ihmal etmiştir. Kamusal alanın yükselişi tezi oldukça tartışmaya açıktır. Kamusal alan Batı Avrupa'da da bağımsız bir yapıyla gelişmemiştir. Devletin, siyasî entrikaların ve çalkantıların kamusal alana sürekli müdahalesi söz konusu olmuştur. Bu durum Habermas'ın kitabında en çok yer işgâl eden İngiltere ve Fransa için geçerlidir. Çünkü devlet müdahalesi ve siyasî komplolar, kamusal alanı ve akılcı-eleştirel tartışma ortamlarını kontrol etme, yönetme, yönlendirme ve bu tartışmayı çarpıtma çabalarıyla her dönemde etkili olmuşlardır. Kamusal alan, bürokratların ve siyasî seçkinlerin manipülasyonuy-

[26] Kamusal alan teorisi hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Uğur Kömeçoğlu, "Kamusal Alan Kavramlaştırmasında Bazı Teorik Sorunlar", *Sivil Toplum*, 1 (2), 2003: 7-16. Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, *Habermas and Public Sphere* içinde (ed. Craig Calhoun), Cambridge: MIT Press, 1992.

la iç içe olmuştur. Kısacası, Habermas Batı'da kamusal alanın post-burjuva modelini tam olarak geliştirememiştir.[27]

Bizim toplumumuzda ise Habermasçı anlatının ilk izdüşümlerini bulabileceğimiz dönem, İlber Ortaylı'nın *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* dediği 19. yüzyıldır.[28] Bizde de kendini hem eski sultan ve şürekâsından hem de yönetmeyi talep ettiği plebyen (avam) tabakadan ayrıştırmaya çalışan bir "burjuva" sınıfının değil, "bürokratik" bir sınıfın kamusallığı söz konusu olmuştur. Burjuva sınıfının Avrupa'daki işlevini bizde bürokratik sınıf üstlenmiştir. Habermas kendi analizlerinde nasıl ki kamusallığın post-burjuva modelini geliştiremediyse, biz de Cumhuriyet döneminde kamusallığın post-bürokrasi modelini geliştiremedik. İşte Kürt sorunu da kamusal alanın post-bürokratik modelinin ortaya çıkamamasıyla yakından ilgilidir, ancak bu "engelleme" sadece bürokrasiden değil, son dönemde bir karşı-doğurganlık (*counter-production*) biçiminde ortaya çıkan reaksiyoner etnisiteye dayalı, ama kimlik siyasetinden öte, gittikçe karşı-milliyetçi bir siyasete kayan tekçilikten de kaynaklanmıştır. "Sadece kimlik siyasetidir" diyemiyoruz, çünkü çok yoğun bir silahlı mücadele sürdürülmüştür ve Kürt hareketi kendini şiddetten ayrıştırmamıştır. Bu da karşı-milliyetçilik iddialarını pekiştirmektedir.

Tarihsel değişimi yaratan motor güçle (Avrupa'da burjuvaziyle) sınıf ve statü nitelikleri bakımından özdeş olmasalar da, bizdeki erken Cumhuriyet döneminin bürokratları, kamusal alanı inşâ ederken Habermasçı anlatıya oldukça benzer özellikler arzeden, epey "edilgen"[29] bir kamusallık kurgulamışlardır. Bizdeki de, daha yukarıdan, öğretici vatandaşlık kuramıyla inşa edilen Cumhuriyetçi bir kamusal alan modelidir.[30] Bu anlatının en problemli yanı ise, Foucaultyen bir iktidar tanımını içermiyor olmasıdır. Yani zorlama ve dayatmanın olmadığı, hiyerarşiden veya tahakküm ilişkilerinden yoksun, iktidarın "disipline edici" pratiklerinden kurtulmuş, normalleştirici takip (*surveillance*) ve gözetimlerden arınmış, bağlamdan yoksun (*decontextualised*), yalnızca mutlak ve soyut bir aydınlanma kimliğiyle girilen ve tamamıyla simetrik mütekabiliyete dayalı bir siyaset alanı yoktur/hiç olmamıştır.[31] Bu sırf normatif bir arzuysa ve bu normativite kökenlerini Weberci ya da Avrupa merkezci bir akılcılaşmada buluyorsa, Foucaultyen iktidar sorunları nedeniyle zaten mümkün

---

[27] Kömeçoğlu, 2003, agm.

[28] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişimYayınları, 2000.

[29] Edilgen kamusal alan düşüncesi için bkz. Kadıoğlu, 1999, age. 61-64.

[30] Ayrıca bkz. Nilüfer Göle, "N. Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine" (mülâkat), *Sivil Toplum*, 1 (2), 2003: 89-99.

[31] Foucault'da iktidar kavramı için bkz. Michel Foucault, *Ders Özetleri, 1970-1982*, (çev. S. Hilav), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

olması zor gözüken evrenselci etik, dünyanın birçok bölgesinde olduğu gibi Türkiye'deki çoğul ve çok kültürlü sosyal durumla çelişecektir. Bu postmodernist bir tespit değildir. Aydınlanma'nın özgürleştirici-ilerlemeci büyük anlatısının uğradığı bozulma, postmodern açmazlara düşmeye gerek duyulmayacak derecede kendini göstermektedir. Bu iddia, Kürt sorunu bağlamında iletişimci modeli –Habermas'daki normatif biçimi benimsemesek bile– reddetmek anlamına gelmez. Tam tersine, özellikle Kürt sorununda son derece iletişimci süreç ve fiillere ihtiyacımız var. Çokluk, çoğulluk ya da farklılık, insan olma durumuna ilişkin evrensel kaygıların tamamıyla silinip gittiği anlamına da gelmez. Biz Kürt sorununa ilişkin olarak, insan türünün üyeleri olmaktan ve aynı yurdu paylaşmaktan kaynaklanan, farklılıklarımızın yok olmayacağı belki de sönmeyen büyük sabun köpükleri gibi aramızda uçuşabileceği bir durum dâhilinde birbirimizle konuşma ve iletişim kurma imkânlarına sahibiz. Üstelik belirli kesintilere uğramış olsa da, bunun uzun dönemli reel ontolojik, tarihsel ve geleneksel altyapısına da sahibiz. Böyle bir yaklaşım Kürt sorununda önemli bir çözüm unsurudur ve ortak yaşanmış bir tarih ve coğrafya fikrinin yeniden keşfini gerektirir. Ülkenin insanları izin verildiği takdirde bu yeniden keşfi ortak bir vizyona taşıyarak geleceğe yelken açma potansiyeline sahiptir. Bir başka deyişle kimlik siyasetlerini aşma potansiyeline sahiptir. Bu normatif bir iddia değildir, evrenselcilik-tikelcilik ikilemini aşmamıza yardım eder. Her ikili karşıtlık (*binary opposition*) gibi, evrensel-tikel (*universal-particular*) karşıtlığının da araçsal faydası, Mary Douglas'ın ifadeleriyle, "varoluşun bu şekilde bölündüğünü"[32] garanti edemez.[33]

Türkiye'de ise kamusal alan ideali, bürokratik normları temel alarak kültürel farklılık ve çeşitliliği göz ardı etmiş ve bu ihmal, oldukça normatif ve edilgen bir model oluşturmuştur. Bu metot yaşam alanı içindeki iktidar ilişkilerini normatif bir model içinde eritmekte ve aşırı idealist bir rasyonalizm mevcut çok kültürlü bağlamı ve şartları yorumlamakta zayıf kalmaktadır.[34]

Tarihsel devinimden şunu anlıyoruz: Kamusallık, içermek ve dışlamak edimleri arasında diyalektik bir ilişkiye dayanmıştır. Bu diyalektik, özel alan ve kamusal alan arasındaki ilişkiye de yaslanır. Bugün gelinen noktada, Türkiye'deki Kürt hareketi, ister yarı-özel, ister yarı-kamusal nite-

---

[32] Akt. Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction", *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* içinde, (der. J. Weintraub ve K. Kumar), Chicago: University of Chicago Press, 1997, 1.

[33] Kömeçoğlu, 2003, agm.

[34] Kömeçoğlu, 2003, agm.

likleriyle düşünülsün genel anlamda bir "karşı kamusal alan" gibi ortaya çıkmıştır. Nancy Fraser, Habermas'a yönelttiği eleştiride kamusal alanın ütopik ve dışlayıcı bir ilkeyle inşa edilmesine karşı çıkarken, "*subaltern* (mâdûn) karşı-kamular" dediği, toplumsal muhalefete dayalı gruplaşmalardan bahsetmiştir. İşte Kürt hareketi de, tam bir *subaltern* (mâdûn) karşı-kamu gibi davranmaktadır. Ancak, Habermasçı kamusal alanın kısıtlamalarını kabul etmekle birlikte Kürt kamusallığı gibi "mâdûn karşı-kamularm" da oldukça sorunlu ve sıkıntılı olduklarını görmek gerekir. Çünkü, karşı-kamular, kamusal alanın taşıdığı dışlamaya dayalı çok benzer eşitsizliklere yol açarlar. M. de Certeau'nun tabiriyle alt strateji tam da budur. Hâlbuki Fraser'ın dediği gibi: "Bir kamu [karşı-kamular kavramı için bir kamu], herhangi bir zaman dilimindeki deneysel tezahürü itibarıyla ne denli sınırlı olursa olsun, üyeleri kendilerini... 'geniş anlamda kamu' [ya da mufassal kamu] diyebileceğimiz potansiyel büyük bir kamunun parçası olarak görürler"[35] ise, karşı kamusallığı bir "alt stratejizm" gibi kullanmaktan kurtulabilirler. Fraser'ın "mâdûn karşı kamusallık" kavramı ile De Certau'nun "alt strateji" kavramı bazı yönleriyle aynı dezavantajlardan mustariptir.

Kürt karşı kamusallığının, kendisi için ilk avantajı, baskıcı görünen bir iktidarı dışlayıcı yönde davranmış olmasıdır. Mâdûn karşı-kamular aslında dışlayıcı özel alanlar gibi davranırlar. Çünkü özel alandaki toplulukçuluğun en önemli avantajı istemediği her şeyi, yani "egemen iktidarı" dışarıda bırakarak, yeni bir özgürleşme alanı yaratmak istemesidir. Ancak, özgürleştirici önemi sıkça vurgulanan bu özel dışlama gücü, Kürt hareketinde sahip olunabilen tek ve yegâne güç gibi ortaya çıktığı için, özgürleşme karşı kamusallığa hapsolma biçimine dönüşmüştür. Bu alan kendi katılımcıları için bunaltıcı bir kapsüle dönüşmeye başlamıştır. Kürt hareketi şiddete de başvurduğu için bu bunaltıcı kapsülden son derece mustarip bir hale gelmiştir ve artık kendi içinde de ezici olmaya başlamıştır. Bu durumda egemeni dışlama gücü vardır ama katılma gücü, erişme gücü, ulaşma gücü ve dâhil olma gücü son derece zayıflamıştır. Dışlama iktidarı vardır ama erişim iktidarı kalmamıştır veya son derece azalmıştır. İktidar sadece dışlama iktidarı olarak tezahür ettiği müddetçe, mâdûniyete ilişkin karşı kamusallığın özelleştirici, kapsülleştirici etkisinden kutrulamaz. Karşı-kamuların ayırımcılığa karşı başkaldırabileceği ve bu yüzden tanım itibarıyla sığınılan adacıklar olmadıklarını iddia etmek, bu kamuların geniş anlamda kamusallığa erişim imkânını garanti edemez. Alternatif kamular siyasî olarak etkin olmakta başarısızlığa uğrayabilirler. Mâdûn

[35] Fraser, 1997, agm. 124.

bir karşı-kamu, karşıtlığını "tek ontolojik siyaset biçimi" olarak sürdürürse, "geniş anlamda kamunun" iktidar ilişkileriyle yüzleştiği zaman, ya asimile olma, ya da tersine, izole edilmiş bir grup veya ütopik bir topluluk olarak kalma riskini taşır.[36] Mevcut Kürt hareketi, bölgede, kendi dışındaki geleneksel ve sivil toplulukçu örüntülerle sadece dışlama ve şiddet yoluyla onları kendine tâbi kılma ilişkisine girerse (ki girmiştir), onun karşı kamusallığı artık özgürleştirici olmaktan çıkmaktadır. Belki Kürt hareketi bunu gördüğü için rasyonelliğin bir gereği olarak, şiddeti sona erdirmenin düşük sinyallerini vermektedir. Çünkü şiddet devam ettikçe belki dışlama ve tâbi kılma gücünü sürdürecek ama genel ve kapsayıcı bir siyasete sıfır erişim nedeniyle güçsüzleşecektir. Aslında bu örüntü Kürt hareketinin geçmişinde oluşmuştur zaten. Karşı kamu neredeyse dışlayıcı bir özel alana çekilmiş olan tekçi bir karşıtlığa bürünmüştür. Dışlayıcı kamusal alanla mücadele ederken özel alanında yaşadığı kolektif bir nevrozdan sonra (egonun ve benliğin uzlaşmacı bütünlüğünü toplu halde elden kaçırmak, sentezin imkânsızlığına inanmak, çatışmayı "geçmişte" sivil ve medenî itaatsizlik metotlarıyla dönüştürmeyi düşünmemek ve bu süreçten sonra) şiddete yönelmeyi tek çıkış noktası olarak görmek biçiminde kendini gösteren sosyal bir travmaya saplanmıştır.

Özetlemek gerekirse, Kürt hareketi gibi mâdûn karşı kamusallıklar ya da yarı-kamusal alanlar, kendilerini çok benzer biçimlerle tanımlayan özel aktörlerin erişimine açık oldukları için kamusal özellikler gösterirler. Ancak geniş anlamdaki kamusallığı tamamıyla veya şiddetle dışladıkları ölçüde, özel alana dönüşmeseler bile özel alan kategorisine yaklaşırlar. Kendi içlerinde avantajlı, dolayısıyla da güçlendiricidirler, fakat "geniş anlamda kamunun" dışında kaldıkları müddetçe, göreceli olarak yoksundurlar ve barışçı bir toplumsal değişimi yaratmakta yetersiz kalırlar. Toplumsal değişim süreci baskıcı egemenleri dışlama iktidarına ihtiyaç duyabilir. Ancak bir o kadar da erişim iktidarı gerekmektedir. Bu durumda aynı sonuca ulaşırız: toplulukçu örüntü kesişmelerini ve sadakâtlerini görmezden gelen veya onları ortadan kaldırmaya çalışan ideolojik karşı kamusallıklar, ya da çok kültürlü gelenek algısını kavramsal modeline katmayan yapısal sol perspektifin özel-kamusal ayırımları oldukça yetersiz ayırımlardır; özel ve kamusal alan arasındaki ilişkisel toplulukçu bağları ve ağları gözden kaçırmaktadırlar. Bu yüzden özel ve kamusal alanın farklı toplumlardaki kültürel farklara dayalı izafiliğini kavrayacak tarzda, salt yapısalcı değil de etkileşimci ve yönetişimci kuramlardan da beslenerek düşünmek daha anlamlı olacaktır.

[36] Kömeçoğlu, 2003, agm.

VATANDAŞLIK VE KÜRT SORUNU: KAMUSAL ALAN, BARIŞ VE RİSK SÜRECİ

Gelecekte şiddet eğer çatışmanın her iki tarafı için bir araç olarak kullanılmayacaksa, yeni ortaya çıkan toplumsallıkta, bölgedeki toplulukçu yapılar birbirlerinin kesişim kümelerini kullanarak daha özgürlükçü kamusallık ilişkileri geliştirebilecektir. Asgarî müştereklerden, ortak paydalardan ve kesişim kümelerinden yeni bir vatandaşlık anlayışına doğru yükseleceklerdir. Yönetişim perspektifi "topluluklar arası kamusallığın" önünü açacaktır. Kürt hareketi kendi dışındaki toplulukçu örüntülerle, şiddete başvurmadan sivil alanda diyaloğa dayalı rekabete girme cesaretini göstermelidir yoksa sentezin imkânsızlığına inanan, Mezopotamyacı etnik mitosa dayalı ütopik bir topluluk olarak kalma riskini taşıyacaktır.

Ayşe Kadıoğlu'nun bazı genel tahminlerinin gösterdiği gibi, Türkiye' de "Vatandaşlık kategorisi giderek 'etik' bir düzlemde ele alınmaya başlanacaktır"[37]. Yeni vatandaşlık etiğinde temel yaşam hakkının öncül durumda olması ve bunun ortak bir ahlâkî değer gibi algılanması gerekecektir.[38] Vatandaşlık bir erdem (*virtue*) kategorisi gibi görülmelidir.[39] Bu Aristocu erdem etiği, bireyin yararına vesile olan davranışla, bireyin ait olduğu toplumu ayakta tutmak için gerekli olan davranış arasında sistematik bir yöndeşlik (*convergence*) olduğunu varsayar.[40] Tam da bu noktada, Kürt sorunuyla ilişkili çatışmanın her iki tarafı için, vatandaşlık deneyiminin sadece toplumsal aidiyete değil, aynı zamanda toplumsal katılıma ilişkin olduğu tekrar hatırlanmalı ve bu deneyimin salt etnik düzeyde değil çoklu düzeylerde varlık gösterdiği vurgulanmalıdır. Erdem kategorisi biçiminde vatandaşlık veya "erdemli vatandaşlık, 'Öteki benlikle ilişkisini ahlâkî bir ilişki olarak düşünen bir vatandaşlık konumu' olarak belirmektedir".[41] Aristo için dostluk (*philia*), özel alana ait bir fenomen değil, vatandaşlar arasındaki kamusal ilişkilerin oluşturucusu gibi görülüyordu.[42] Aristocu etiği sadece idealist bir ontoloji diyerek bir kenara itmemek gerekir. Zaten Aristo'nun erdem etiği büyük ölçüde bir "tavsiye" biçimine bürünmüştür. Ayrıca erdemli davranış da "amaç yönelimlidir". Fakat erdemli davranışın amacı, Weber'in amaçlara erişimde "hesaplanabilir kurallar" formülüne izin verecek kavramsal niteliğe sahip değildir.

---

[37] Kadıoğlu, 1999, age. 72.
[38] Fuat Keyman'dan akt. Kadıoğlu, 1999, age. 72.
[39] Kadıoğlu, 1999, age. 72.
[40] Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, (çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, 85.
[41] Fuat Keyman'dan akt. Kadıoğlu, 1999, age. 72.
[42] Poole, 1993, age. 74.

"Erdem, Aristo'nun gördüğü gibi, yalnızca önceden var olan bir ilkeyi uygulamaktan ibaret olmayan bir tür sorgulama yetisinin uygulanmasını gerektirir".[43] Çatışma sonrasında vatandaşlığa ilişkin bu türden erdem tavsiyelerine ve "birlikte yaşam" için gerekli olan "ortak ahlâk" düşüncesine son derece ihtiyaç duyulacaktır.

Elbette erdem ve vatandaşlığa ilişkin çoklu düzeylere yansıyan örüntüler birbiriyle kayıtsız şartsız biçimde geometrik izdüşümler gibi örtüşmeyebilir. Eski çatışmanın tarafları için bunları üst strateji ve alt stratejilerle, ya da dikey ve yatay stratejilerle mutlak biçimde örtüşmeye zorlamak veya örtüştürmeye çalışmak buyurgan ve hegemonik bir demokrasi anlayışıyla ilişkili olduğu gibi, toplumun farklı ama barışçı renklerini karartmak anlamına gelecektir. Bu yüzden dikey strateji çoklu durumu, sıkça vurguladığı bölünme veya parçalanmanın sebebidir gibi düşünmemeli fakat bir alt strateji olan Kürt hareketi de çoğul toplulukçu yapıları kendi kimliğine bir tehdit olarak görmemeli veya onları psikolojik şiddet yoluyla mutlak biçimde kendine tâbi kılmaya çalışmamalı; "ya bizdensin ya onlardan" dememelidir. Baskı, korkutma ve sindirme yöntemlerinden vazgeçilmelidir. Demokrasi, silahları bırakıp bırakmama konusundaki tehdit ve şantajla getirilmeye çalışıldığı ölçüde, özgürlükten ziyade kendi kendini sabote etmeye başlayan bir sürece yol açacaktır. Mümkün olabilecek sürekli bir ateşkes ortamında, aracı organizasyon yapılarının çokluğu ve çoğulluğu sürece dâhil edilmeli ve toplum özgürlükçü ama şiddet dışı bir sivil rekabete açılmalıdır.

Şiddet sona erdiği takdirde insanların içinde bulundukları sosyal ağlar (*networkler*) değişimden etkilenecek ve genişleyecektir. Bölgede "topluluklar arası kamusal alan" fikrine izin verildiği ölçüde siyasî katılım çok daha esnek ve geçişken bir yapı içinde ortaya çıkabilir ve vatandaşlık kavramı, birey hak ve sorumluluklarının yeniden yorumlandığı bir çerçeve içine alınabilir. Habermas'a göre, şahsî ve kamusal özerklikler karşılıklı olarak birbirlerini "şart koşmaktadırlar": Vatandaşların kamusal özerkliklerinden istifade edebilmeleri için, evvela eşit şekilde güvence altına alınmış şahsî özerklikleri sayesinde yeterli bir bağımsızlığa sahip olmaları gerekir. Vatandaşların şahsî özerklikten aynı ölçüde istifa edebilmeleri ise, birer vatandaş olarak siyasî özerkliklerini kullanabilmeleri ile mümkün olabilir. Temel liberal ve siyasî hakları birbirinden ayırmak bu nedenle mümkün değildir.[44] Tam da bu noktada yerel organizasyon biçimlerinden çok endişe edilmemesi gerekecektir. Yeniden entegrasyon ve

[43] Poole, 1993, age. 85.

[44] Bu iddialar için bkz. Jürgen Habermas, *Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akıbeti*, (çev. M. Beyaztaş), İstanbul: Bakış Yayınları, 2002, 155-156.

uzlaşma, sivil toplulukçu yapılar içinde tartışılan ve ortaya çıkan konular olacaktır.

Bölgedeki sivil yapılar izin verildiği takdirde zaman ve mekân içinde kopmuş olan bireysel hatlara yeniden bir süreklilik çizgisi kazandırma gibi tarihsel-terapatik bir yeteneğe ve geleneğe sahiptirler. Unutulmamalıdır ki, Güneydoğu Anadolu bölgesinde zaman ve mekân algısı radikal biçimde kesintiye uğramıştır. Buna bağlı olarak bölgede toplum olma algısı veya bir topluma üyelik algısı da radikal bir kesintiye uğramıştır. Şiddet sürecinde yaşanan ve şiddet sonrasında devam etme riski bulunan kopukluklar ve mekâna ilişkin kopukluklar, yani yerinde kalanlarla dağa çıkanlar, yerinde kalanlarla zorunlu göçe tâbi olanlar, yerinde kalanlarla sınır ötesine geçenler arasındaki kopukluklar toplumun tecrübe ettiği en yerleşik kesinti hatlarıdır. Aslında bütün sosyal travmalar zaman ve mekân algısının yıkıcı biçimde kesintiye uğramasıyla ilgilidir ve bölgede süreklilik hattının veya bir arada yaşamaya ilişkin toplumsal bellek sarmalının yeniden inşa edilmesi uzun bir süreç içinde gerçekleşecektir.[45] Acelecilik yeni bir kaos demektir, tarihe kısa devre yaptırmaya çalışmak eski süreci yeniden aktive edecektir. Türkiye bu toplumsal terapi sürecini başarıyla gerçekleştirebilirse, bütün vatandaşları için ait olma hissini daha katılımcı bir düzeye çıkaracaktır. Kopuş hatları yeniden süreklilik hatlarına geçerken, bu kopuşların yeniden yorumlanması ve "sembolik düzen" içinde geleneğe dayalı yeni bağların oluşturulması gerekli olacaktır. Yapısalcı yaklaşımlardan ziyade, Castoriadis'in tabiriyle yeni bir "toplumsal muhayyile" (*social imaginary*) ihtiyacı doğacaktır. Sivil toplulukçu yapıların bir başka önemi de eski militan ve gerillaların köken gruplarına entegre edilmesinde yaraları saracak işlevler üstlenmeleriyle ilgilidir ve onlar toplumsal çizgilerin kopuk kısımlarını yeniden dikkatle birleştirebilirler. Katılımcı vatandaşlığın ve bir arada yaşamanın yeniden tanımlanmasında toplulukçu sosyal ritüeller son derece önemli olacaktır.[46] Örneğin Alevi kesimin tarihinde, Aleviler'in etnik bazda bölünmesi gibi bir gelenek yoktur. Alevilik geleneği etnik temelde bölünmeye yabancıdır. Ancak şiddet sürecinin başlamasıyla birlikte, Aleviler de Türk ve Kürt kökenlerine dayalı olarak ayrışmışlar ve karşı karşıya gelmişlerdir. "Pir Sultan Abdal" ve "Bektaş-ı Veli" gibi Aleviliğin ortak kült sembolleri bile ayrışarak, etnikçi ve milliyetçi kampların sembollerine dönüşmüş-

[45] Kesinti ve bellek konusunda bir tartışma örneği için bkz. Julian Jonker ve Karen E. Till, "Mapping and Excavating Spectral Traces in Post-apartheid Cape Town", *Memory Studies*, 2 (3), 2009: 303-335.

[46] Ayrıca bkz. Sara Gibbs, "Postwar Social Reconstruction in Mozambique", *Rebuilding Societies after Civil War* içinde, (der. Krishna Kumar), Boulder: Lynne Rienner, 1997.

tür.[47] Çatışma sonrasında Alevi geleneği, izin verildiği takdirde, barışçı söylemiyle kendi içindeki bütünleştirici tarihselliği yeniden tesis etme potansiyeline sahiptir. Bunun yanında, diğer bütün sivil ve toplulukçu yapılar değişimin aracı kurumları olmaları nedeniyle önem arz edeceklerdir. Resmî kurgulara barışçı destekler ve alternatifler teşkil eden sivil katılım ve içerme süreçleri, üst ve alt stratejiler tarafından engellendiği takdirde, sosyo-politik süreç yeniden istikrarsızlığa sürüklenecektir.

Bölgeye hâkim bir konumda durmaya çalışan birbirine zıt iki normatif yapısalcılık, kolektif düzenin, bireyin istenççi (iradeci, *voluntarist*) rızasına bağlı olduğunu fark etmelidir. Elbette dışarıdan bakıldığında toplum tamamıyla üyelerin istenççi rızasına bağlıymış gibi gözükmez. Fakat toplumun dışsallığına ilişkin yapısalcı yaklaşımlar, bölgedeki tarihsel özgünlüğü ve zamana ilişkin olumsallığı (*contingency*) bir arada taşıyamamaktadır. Tarihsel özgünlüğe ilişkin yetersizlikler yapısalcılığın, farklı toplumsal rollerin sistemci niteliklerine odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Bu hem merkeziyetçi hem de özerkçi sistemcilik adına yapılmaktadır. Sadece toplumsal roller değil, statü kavramının kendisi bile bu genelleştirici, sistemci analizin temel izlerini taşımaktadır. Bölgedeki toplumun dışsallığına ilişkin yaklaşımlar ister materyal dünyaya uygulansın isterse normatif dünyaya uygulansın, tarih üstü benzeşimler yarattığı için gerçek insanî deneyimleri gizlemektedir.[48]

Bölgedeki sembolik ve geleneksel yapıların sadece etnik mitos idealine terk edilmeden, tarihsel özgünlüğe uygun biçimde kavramlaştırılması gerekir. Aksi takdirde *homo ethnicus* dışındaki insancıl tarihsel gelenek ve deneyimleri soyutlayan yalnızca özerkçi bir kuramlaştırma ortaya çıkmaktadır. Barış süreci, istenççilik şartlarını yok etmeden kurgulanmalıdır. Ne sadece sembolik bir istenççilikle ne de istençsiz (*anti-voluntarist*) bir belirlenimcilikle (determinizmle). Ancak bu şekilde toplumsal aktörler, düzeni üreten ve basitçe ona karşılık vermeyen bir konumda algılanabilir.

Resmî güçlerin tek meselesi sadece idealize edilmiş bir değişim ve dönüşüm süreci olmamalıdır. Siyaset ve demokrasi, sadece devlet ve hükümet düzeyinde politik seçkinlerin aracılık ettiği bir temsil modeli oluşturmak demek değildir. Paul Collier'in belirttiği gibi, çatışma sonrası barış oldukça kırılgan bir süreçtir: dünya üstündeki iç savaşların yaklaşık yarısı çatışma sonrasında yeniden ortaya çıkan mücadelelerdir.[49]

---

[47] Reha Çamuroğlu, "Alevi Revivalism in Turkey", *Alevi Identity*, (der. Tord Olsson vd), İstanbul: Swedish Research Institute, 1998, 84.
[48] Kömeçoğlu, 2004, agm.
[49] Paul Collier vd., "Post Conflict Risks", *Journal of Peace Research*, 45 (4), 2008: 461.

Bu yüzden topluluklar arası kamusal alana ve diyaloğa önem vermek bölgede vatandaşlık temelinde aktif katılımcı demokrasinin inşa edilmesi demektir. Sivil diyalog örüntüleri yeniden kurgulanabilirse bölge insanı, vatandaş olma kimliğiyle yeniden "deney ve denemeler" yapabilecektir. Hannah Arendt'e göre, özgürlüğün "deney ve deneme" alanı vatandaşlık eyleminin tezahür ettiği kamusal alandır.[50] İnsanlar, özgürlük ve eylemde bulunma yetisiyle, kendilerine ait bir gerçekliği, yani kamusal alanı kurmaya muktedir olurlar.[51] Örgüte ve etnisiteye dayalı şiddet ise özgürlüğün gerçekleşme alanı olan topluluklar arası kamusal alanı ortadan kaldırır. Her türlü biçimiyle şiddet –ister psikolojik ister fiziksel olsun– özgürlüğe saldırıdır. Arendt'e göre "...İster bireyler ister örgütlü gruplar şeklinde olsun, insanın birer egemen olmak istediği her yerde sistemin baskısına boyun eğilmek zorunda kalınır...".[52]

Etnik bir egemenlik kurma adına gösterilen şiddet, özgürlük ile hâkimiyeti örtüştürdüğü zaman "ya insan özgürlüğünün inkârına ya da bir insanın başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına özgürlüğünü satın alabileceği kavrayışına götürür".[53] Bölgede bu şiddet sona ererse, insanlar kendi bireysel dünyasında kendi stratejilerini geliştirebilecektir. Öte yandan bölgede dikey ve yatay stratejilerin sistemik özellikleri hâlihazırda oluşmuştur. Başarılı toplumsallaşma bu ikisi arasında, hem yapıyı hem de çatışmayı dönüştürücü bir ilişkinin kurulması demektir. "Hannah Arendt'in insanî eylemde bulunmayı kamusal bir yapı içerisinde düşünmesi ve bu durumu özgür olmakla eşitlemesi, 'hak' kavramından önce, insanların eylemlerini ön plana çıkardığını gösterir. Yani siyasal örgütlenme düzeyinde bireylerin doğal, dokunulmaz, vazgeçilmez ve devredilemez haklarının önceliğinden ziyade, bir topluluk yaşamı içinde, o yaşamı ortak katılımıyla etkileme gücüne sahip olan insanların eylemleri merkeze konulmuştur."[54] Sosyal hareketler kendilerini sınırlayamazlarsa totaliter eğilimler inşa ederler. Kürt hareketi kültür, hak ve kimlik siyasetinden uzaklaşarak milliyetçi bir stratejiye savruldukça benzer eğilimler göstermiş ve özgürlükçü olmaktan uzaklaşmıştır. Hannah Arendt'te özgürlük, kamusal alanda düşünülmüş, "özgürlük ile kamusal alan karşılıklı bağımlılık içerisinde ele alınmıştır".[55] Bu yüzden sivil topluluklar, aktörlerin anlam atfettikleri ve katıldıkları süreçleri yaratarak değerlerin sürekli

[50] Akt. Yılmaz, 2007, agm., 227.
[51] Yılmaz, 2007, agm., 229, dn. 5.
[52] Akt. Yılmaz, 2007, agm., 233.
[53] Yılmaz, 2007, agm., 233.
[54] Levent Köker'in Arendt yorumundan akt. Yılmaz, 2007, agm., 233-234, dn *.
[55] Yılmaz, 2007, agm., 233.

biçimde müzakere edileceği alanlar yaratırlar. Demokratikleşme süreci, sadece bürokratik devlet müdahalesiyle veya etnik mitos yoluyla verilirse dağınık, ahenksiz ve uyumsuz, bir başka deyişle geçimsiz ve geçişkenliğe izin vermeyen oldukça çelişkili tarzlar ortaya çıkacaktır. Gerçekçi toplumsal süreçler sosyal grupların deneyimlerine göre farklı usûl ve tarzlar elde ederler ve etnik hareketler gibi tekil bir yön takip etmezler. Hata, başarı ve başarısızlıklarla dolu bir bellek sarmalının hem iniş hem çıkış hatlarında yer alabilirler. Toplumsalın doğasında vardır bu iniş ve çıkışlar. Bu noktada, geleneksel ve modern örüntüler arasında; vatandaşlık katılımı ve etnik kimlik arasında diyalogcu köprülerin, geçişken dokuların, âdeta bir arada yaşamaya ilişkin toplumsal geçiş hatlarının ve intikâl yollarının inşa edilmesi gerekir. Bu da ancak insanlara ve sivil topluluklara imkân tanınmasıyla, diyalogcu toplumun önünün açılmasıyla, karşılıklı alışverişle mümkün olacaktır.

Hayâlperest olmamak gerekir. Şiddet sona erdiğinde toplumsal ve etno-politik kimlikler, sosyal gruplar, topluluklar ve kolektif temsiller bütünüyle değişmezler. Aşırı idealize edilmiş bir dönüşümden ziyade bu süreçte insanların diyaloğa dayalı toplumsal, tarihsel, geleneksel kaynakları ve siyasî sosyalleşme alanları yeniden keşfedilmeli, yeniden yorumlanmalıdır. Bölgede arzulanan diyaloğun birincil koşulu halkla iç içe olabilmektir. Barış sürecinde her iki taraf da siyaset yapma mantığını dönüştürmelidir. Halkın ister liberal, ister muhafazakâr, ister tarihsel-geleneksel, ister modern olsun gerçek örüntüleriyle iç içe olmayan bir diyalog mümkün değildir. Egemen seçkinler ister Türk ister Kürt kökenli olsun "manipülasyon" kaldıracıyla kitleleri kendi hedefleriyle uyumlu hale getirme stratejisinden vazgeçmelidir. Sürekli olarak halkı reel olmayan ütopik örgütlenmelere çekmeye çalışmak halkın gerçek özgürlüğüne yönelik bir tehdittir. İnsanlara 21. yüzyılda ana dilleri ve etnik kökenleri dışında başka hiçbir şeyleri olmadığı düşüncesini aşılamak, serbest ontolojik varlıklarının başka bir dayanağı olmadığını iddia etmek, toplumsal dokuyu özcülük (*essentialism*) yoluyla çarpıtmak dışında bir amaca hizmet etmeyecektir. Bu durum "diyalog karşıtı" bir toplumsal eylemden öteye geçemeyecek ve halkı düşünemez hale getirinceye kadar uyuşturmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Hedef buysa hepten yanlış bir siyaset güdülüyor demektir. Halkın toplumsal ve kültürel dokusu çok kültürlüdür. Sadece *homo ethnicus*'a yaslanan "diyalog karşıtlığı" ise Paulo Freire'nin tabiriyle "kültürel istilâdır". "Diyalog karşıtı" toplumsal eylemin bu özelliği, aynı manipülatif eylemler gibi boyun eğdirmeye hizmet eder. Daha doğrusu "diyalog karşıtı" toplumsal eylemin en önemli üç özelliği, manipü-

lasyon, boyun eğdirme ve kültürel istiladır.[56] Barış döneminde bu üç taktik de barışa hizmet etmeyecektir.

ÇATIŞMAYI DÖNÜŞTÜRME VE DİYALOGCU YAKLAŞIM: GEÇMİŞ VE GELECEK, KATILIMCI SOSYAL ORTAM VE MUHTEMEL RİSKLER

Çelişki, uyuşmazlık ve anlaşmazlıkları radikal biçimde ortadan kaldırmak yerine, "çatışmayı dönüştürme" (*conflict transformation*) ve çatışmayı aşma yaklaşımlarına ihtiyaç vardır. Sadece problemleri çözmeye çalışan (*problem solving*) bir yaklaşımdan ziyade, problemlerin ne olduğunu ortaya çıkaran, onları açıklığa kavuşturan (*problem posing*) bir yaklaşım geliştirmek daha gerçekçi olacaktır. Çünkü sadece problem çözücü olmaya çalışan yaklaşımlar her zaman için siyasî mühendislik yapma riskini taşımaktadır. Bu bağlamda, yukarıda değinilen Freire'nin "diyalog" kavramı ile şiddet dışı rekabet yöntemini ön plana çıkaran "çatışmayı dönüştürme" yaklaşımı örtüşmektedir. "Çatışma yönetimi" (*conflict management*) ve onun içerdiği bazı yaklaşımlardan[57] yalnızca "çatışma çözümü" (*conflict resolution*) ve "çatışmayı yatıştırma" (*conflict settlement*) yaklaşımlarına yönelmek yeterli değildir. Çatışmaya neden olan toplumsal sorunların çözümü, sanki o toplumun bütün unsur ve bileşkelerini harekete geçirmeden sadece etnik ve milliyetçi egemenlik arayışındaki seçkinler arası müzakereyle mümkün olabilirmiş gibi düşünülürse son derece aldatıcı bir imgelem ortaya çıkabilir. Böyle bir durum yeni toplumsal muhayyile karşısında bir tehdit teşkil eder. Toplumsal gelişme, bütünün ufak tefek parçalarıyla veya siyasî rant elde edenlerle sınırlı kalır. Bu yüzden Cordula Reimann'a göre, çatışmayı önleme (*conflict prevention*) fikri, yalnızca çatışmayı ortadan kaldıracak yapısal değişimlerden yola çıkmamalı, aktörler arası işbirliği yapabilen diyalogcu ilişkiler geliştirmelidir. Çatışma çözümü yaklaşımı da, elbette bu işbirliğinin önemini vurgulamıştır, ama bu vurgu, daha çok eşit veya benzer statüdeki aktörler arasındadır. Hâlbuki "çatışmayı dönüştürme" yaklaşımının ana düşünürleri,

---

[56] Freire, 2003, age. 128, 133.

[57] Cordula Reimann'a göre, çatışma yönetimi (*conflict management*) başlıca üç yaklaşımı içermektedir: Çatışma çözümü (*conflict resolution*); çatışmayı yatıştırma (*conflict settlement*); çatışmayı dönüştürme (*conflict transformation*). Ayrıntılı bilgi için bkz., Cordula Reimann, "Assessing the State-of-the-Art in Conflict Transformation: Reflections from a Theoretical Perspective", *The Berghof Handbook for Conflict Transformation* içinde, (der. D. Bloomfield vd.), Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2004.
Internet erişimi için: http://www.berghof-handbook.net/documents/publications/reimann_handbook.pdf

sosyal ve siyasî bakımdan son derece dezavantajlı hale gelmiş grupların (baskıcı ilişkilerin kısıtlamalarından kurtulabilmeleri için) şiddet dışı mücadele yöntemlerine başvurmalarını tavsiye ederken, eşit veya benzer statüde olmayanlar arasında diyaloğu savunmuşlardır.[58] Cordula Reimann, toplumun çatışmayla baş edebilmesi için, çatışma öncesinde var olan uzlaşmacı "geleneksel" üslupların önemi hakkında bir "farkındalık" geliştirmek gerektiğini vurgulamıştır. Çatışmanın söz konusu olduğu toplumdaki "tarihsel kültürel bilginin" ve "kültürel kaynakların" önemine işaret etmiştir.[59]

Geleneksel üsluplara, kültürel bilgeliğe ve kaynaklara önem vermeyen, tek stratejisi geniş kamusallıktan kopuk durmak şeklinde kendini gösteren kimlik siyasetlerine karşı, iletişimci ve sentezci bir toplumsallık inşa edebilmek gerekecektir. Bunun için aktörlerin kendilerinden farklı olanlarla ilişki köprüleri kurmaları elzemdir. Bu yüzden, "çatışmayı dönüştürme" yaklaşımıyla uyumlu olacak şekilde, bölgedeki yerel nüfusu değişim sürecinin gerçek aktörü gibi görmek gerekir. Unutulmamalıdır ki, bölge insanı tarafların tümünden gelen travmatik şiddet koşullarını yoğun biçimde tecrübe etmiştir. Şiddetin en yoğun olduğu dönemlerde Güneydoğu'da yaşamış olmak demek, özellikle kırsalında yaşamış olmak, birçok insan için hayatta kalma mücadelesi vermek, ölümle baş etme çabasını göstermek demekti. Hayatta kalınabilse bile kaybedilenlerin acısıyla yaşama devam etmeye çalışmak; her türden kaygı, korkutma, sindirme ve dayatmayla baş etmek demekti. Trajik biçimde yaşanmış olan bu sarsıntılı deneyim göz önünde bulundurulmalı ve yeni normlar belletici bir üslupla dayatılmamalıdır. Bunun yanında, yeterince iyi yapılandırılmamış bir liberalizm düşüncesini, tek başına yegâne çözüm unsuru gibi görmek de yeterli değildir. Aşırı iyimser ve zaman zaman hayâlî kalan bu liberalist sav, iyi yaşam nedir konusunda seçimi tek tek bireylere ve gruplara bırakan liberalizmin çizdiği bir yoldur. Fakat yeni toplulukçuluk (*neo-communitarianism*) akımının öncülerinden Kanadalı filozof Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde, liberal söylemdeki araçsal aklın hâkimiyeti ve ortak bir vizyonun kalmaması nedeniyle, toplumsal katılımın sürekli biçimde azalmasını ve dolayısıyla "özgürlüğün" azalmasını ele almıştır.[60] Charles Taylor kimliğin ancak "anlamlı ötekilerle" toplulukçu diyalog içinde şekilleneceğini düşünür. Kürtler'le Türkler arasında bu türden bir diyaloğa son derece ihtiyaç vardır. Diyalogcu

[58] Reimann, 2004, agm. 10-13.
[59] Reimann, 2004, agm. 11.
[60] Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, (çev. U. Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, 17.

bir siyaset anlayışıyla kolektif bir iyiyi kolektif olarak tanımlamak mümkün ve gereklidir. Bir taraftan yalnızca Kürt kimliğine ilişkin olumsuzlukların aracılığıyla hareket eden tekçi ve dışlayıcı bir etnik siyasete dayalı, yeterince olgunlaştırılmamış bir sivillik yaklaşımı; öte yandan devletin sadece dışarıdan tanımladığı buyurgan bir tek tip vatandaşlık yaklaşımı; bunlar kendi başlarına bölgedeki siyasî meşruiyet krizini çözemeyeceklerdir.

Türkiye dikey ve yatay stratejilerin oluşturduğu iki baskı biçiminden çok çekmiştir. Otoriter milliyetçiliğin antitezi olmak isteyen Kürt hareketi, şiddete dayalı bir stratejiye dönüştükçe, bölge toplumu iki otoriteryenliğin üst üste bindiği süreçlerden mustarip olmuştur. Bir başka deyişle toplum "diyalog karşıtı stratejilerden" mustarip olmuştur.

Bu süreç, aynı olmamakla birlikte belli yönleriyle 1970'li yıllardaki bazı toplumsal deneyimleri çağrıştırır. O dönemin ütopyacı toplumsal hareketleri, devletin dikey stratejisinin yarattığı çelişkisiz ve kaynaşmış toplum arayışını çok farklı biçimlerle mikro "yatay" düzeyde tekrar etmişlerdi. Sol hareketler anakronik bir çelişkisizlik arayışını, öznesiz ve senkronsuz bir düzeyde, sınıfsız toplum arayışına dönüştürmek isterken, sağ hareketler de geçmişteki ütopyaları aracılığıyla, Türklüğün altın çağı temelinde çelişkisiz ve millî bir ülkü toplumunun peşinden gitmişlerdi. Her iki çelişkisizlik arayışı neticesinde, sivil toplumun vazgeçilmez öğeleri olan toplumsal farklılıklar ve yatay ilişkiler yerine, kendi ideolojik ötekilerini yok sayan ve onlarla ilişkiye girmeyen, hattâ onları yok etme biçiminde şiddete dönüşen bir sosyal travma yaşanmıştı. Bir başka deyişle radikal modernleşme fikrinden kaynaklanan tek tip vatandaşlığa dayalı dikey stratejinin, 70'lerin toplumsal hareketlerinde mevcut olan tek aktör sendromuna dayalı iki yatay stratejiyle farklı bir mecrada çatışması sonucunda, toplumsal aktörlerin kendi ötekileriyle *liberter* veya diyalogcu ilişkiler kurabilmeleri mümkün olmamıştı. Toplum dikey ve yatay stratejilere dayalı otoriteryenlikler arasında sıkışıp kalmıştı. Devlet kendi vatandaşlık kurgusuna bağlı otoriter bir yaklaşımdan yola çıkarak sivil hayattaki tek aktör sendromunu tedavi edebileceğini düşünmüş ve yatay düzeyde cereyan eden şiddete dikey şiddetle tepki vermiş, şiddeti şiddetle çözme stratejisi farklı toplumsallıkların bir arada yaşayabilmesini zorlaştıran durumu daha da pekiştirmişti.

1980 sonrası dönemde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesi toplumsal farklılıkları *absorbe* edebilecek (kendi içine çekebilecek), toleranslı ve diyalogcu bir kapasiteyi hem dikey stratejinin tekleştirici özelliği hem de Kürt hareketinin etnisiteye dayalı yatay stratejisinin tekleştirici özelliği nedeniyle elde edememiştir.

Aslında, Kürt kimliğini reddeden siyasî stratejiye karşı durarak, şiddet dışı yöntemleri savunabilen Kürt siyasî grupları veya çok sesliliğe izin verebilen bir Kürt hareketi, 1970'li yılların ikinci yarısında çekirdek bir yapı halinde mevcuttu. Ancak, önce darbe ortamı, daha sonra partizan etnikçi örgütün kullandığı silahlı yöntem, bu çok sesli Kürt hareketini yok etmiştir. Daha sonraki süreçte, şiddete şiddetle karşılık verildikçe şiddet kısırdöngüsüne veya şiddet türbülansına giren trajik bir bölgesellik ortaya çıkmıştır. Şiddeti içermeyen sivil girişimler etnik bir mobilizasyon tarafından boğulmuş, demokratik ve özgürlükçü bir ortam engellenmiştir. Toplumsal farklılıklar gerek benliğin dışından gelen dikey stratejilerle gerekse partizan bir hareketin etnik bastırma mekanizması nedeniyle sosyal hayatta varlık gösterememiş, sağlıklı bir toplumsal iletişimin bütün kanalları tıkanmıştır. Bunun yanında Kürt kimliğinin reddi, reaksiyoner bir karşı doğurganlığa da neden olmuştur. 1990'lı yıllarda (özellikle 1991-1997 arasında) o kadar isabetsiz ve basiretsiz bir sertlik politikası izlenmiştir ki, bunun telafisi mümkün olmamıştır. Böylece kimlik çok daha içe kapalı ve yine şiddet dolu biçimlere yönelmiştir.

Hem dikey hem yatay düzeydeki diyalog karşıtlığı içinde, manipülasyon boyun eğdirmenin vazgeçilmez bir öğesi olmuştur. Bölge toplumu oldukça ağır bir şiddet bilançosuyla iki ayrı baskıdan acı ve sıkıntı çekmiştir. Bölge halkına her iki taraftan da "ya bizdensin ya onlardan" dendikçe... ve yoksul vatandaşların içinden çıkamayacakları "açmazlarla" dolu böyle bir "ikilem", sürekli biçimde önlerine şiddet yolu ile kondukça, toplumsal iletişim imkânsız hale gelmiştir. Halk boyun eğmeye zorlanmıştır. Paulo Freire'nin belirttiği gibi "nesnel bir ezme/ezilme durumu içinde diyalog karşıtlığı, ezenlerin baskıyı sürdürebilmeleri için gereklidir... boyun eğdirilenler kendi sözlerinden, ifadelerinden... edilir. Kaldı ki bir kez baskı oluştu mu onu sürdürmek için diyalog karşıtlığı vazgeçilmez hale gelir".[61] Maalesef bölgede, alt kimlikleri hem Kürtlük hem de Türklük potasında eritme biçiminde kendini gösteren "diyalog karşıtlığı" vazgeçilmez hale getirilmiştir. Hâlbuki "özgürleştirici eylem doğası gereği diyalogcu olmak zorundadır, bu yüzden diyalog özgürlüğün ardından gelmez, diyalog özgürleştiriciliğe eşlik etmelidir."[62] Ve diyalog her şeyden önce şiddet karşıtı olmalıdır. Diyalog, her iki taraf için de mücadele sonrasına ertelenemez, çünkü her erteleme, özgürlüğe yeni bir darbe vurmak demektir ve aslında diyaloğa erişmeyi imkânsız kılar.

[61] Freire, 2003, age. 115.
[62] Freire, 2003, age. 115.

Bugün gelinen noktada, yerel yapı, ancak yerelin çeşitli toplulukçu bileşkelerini diyalogcu bir özgürlük arayışıyla bir araya getirirse ve toplumu devlete bağlayan çoklu ifadeler inşa edip sosyal bir tekâmül sürecine girerse etkin demokratikleşmeye yardımcı olabilir. Ayrıca Güneydoğu bölgesindeki yerel yapı, merkezin özneleriyle iletişim ve etkileşime girerek sürekli biçimde yeniden yaratılan ve inşa edilen bir yapıdır. Yerelin siyasî aktörleri bölgenin devamlı olarak inşa edilen bu özelliğine dikkat etmelidir. Yerel hiç durmaksızın, tüketim, kültür, medya, iletişim, yeni yaşam tarzları, gençlik kültürleri, küreselleştirici etkiler gibi ilişki süreçleriyle birlikte devinen, sürekli esneyen bir yapıdır. Kişinin ben imgesi ve dünya imgesi birbiriyle bağlantılıdır. 21. yüzyılda bu imgelerin ve yapının esnemesine türlü taktik ve yöntemlerle engel olmak, etnisite kavramını veya yenilenmiş bir kasaba milliyetçiliğini bireylerin önüne yegâne alternatifler gibi koymak, şahıslara "ikilemci psikolojik baskı" uygulamak demektir. Hâlbuki bölgede "yerel", "ulusal" ve "küresel" biçiminde işleyen üçlü bir dinamiğin var olduğuna dikkat edilmelidir. Bu üçlü dinamik de sürekli kesişen kümeler oluşturmaktadır. Bu dinamikler katı hiyerarşilere girmeden yeni siyasî sosyalleşme biçimleri oluşturmalıdır ve engellenmemelidir. Halkla diyalog ne bir tavizdir ne de bir armağan, hele halk üstünde katı bir egemenlik kurmak için kullanılan bir taktik hiç değildir.[63] Diyalogcu eylem, insanların kendi aralarında yüzleşmeleridir ve yine diyalog insanların gerçekten insanlaşmasının (*humanization*) temel önkoşuludur.[64] Sadece gelecek merkezli davranan devrimci siyasî ütopyaların zayıflaması, siyasî aktörlerin çoğulcu bir ortamda farklı duruşlar elde etmesini mümkün kılacak ve demokratik tartışmanın önünü açacaktır. Bu değişim sürecine ihtiyaç vardır, çünkü otoriter eğilimler sadece bürokratik düzeyde değil toplumsal aktörler düzeyinde de mevcuttur. Toplumsal hareketler sadece ütopyaları aracılığıyla hareket ettikleri zaman, sürekli siyasî doktrin üretirler ve farklılaşmış toplumsal gerçeklikten uzaklaşırlar. Çoğulculuğu erozyona uğratır ve takıntılı biçimde sistemik değişime odaklanır ve sadece merkezkaç (*centrifugal*) bir kuvvete ulaşırlar. Bu yüzden, diyalog bağlamında, Kürt hareketi de, kendi dışındaki sivil topluluk örüntülerini bastırmak için, şiddet dâhil her türlü aracı içgüdüsel olarak kullanır hale gelmekten artık kaçınmalıdır.

Merkezin siyasetçileri açısından ise diyaloğa giden yolda yerel doku, çoğul biçimleriyle, bizzat olduğu gibi anlaşılmalıdır. Bu yüzden dışarıdan müdahale eden sorun çözücüler veya sorun çözücü bürokratlar, bölgenin

[63] Freire, 2003, age. 114.
[64] Freire, 2003, age. 114.

insanını merkezden gelen bir belleticiliğin atıl nesnesi gibi görmekten vazgeçmelidir. Uzun dönemli şiddetin eşitsiz, baskıcı sosyal ve siyasî yapıların ürünü olduğu unutulmamalıdır. Etkin biçimde bu yapıların ele alınabilmesi, dışlanmış grupların şiddet dışı bir mücadele durumunda tanınması demektir. Bu durum şiddetin sona ermesi ve "iyi niyetli müzakerelerin" ortaya çıkması anlamına gelmelidir.[65] Yerelin çok kültürlü dokusu, hem merkezdeki hem yereldeki siyasetçinin toplumsal algı prizmasındaki türlü türlü ideolojik kırılmalardan geçirilerek çarpıtılmamalıdır. Bölgede eskisi gibi halk adına ve halk için diyerek asla halkla beraber hareket etmeyen, asla sokaktaki vatandaşın anlam dünyasıyla diyalog kurmayan çözümlerden uzak durulmalı ve bu yaklaşım hem merkezin hem de yerelin siyasetçileri için geçerli olmalıdır. Bunun yanında bölgeden gelen bazı düzenlemeler merkezden gelen müdahalelerle rekabete girebilir. Bu doğaldır, fakat her iki sürecin de aşırı derecede ısrarcı politikalar üretmemesi ve karşılıklı pozitif ödünlere dayanması gerekir. Yoksa McLuhan'ın tabiriyle toplumsal "ortam" (*medium*) aşırı hararet kazanacaktır. Siyaset yapma sanatı karşılıklı ödün verebilme, karşılıklı olarak fedakârlık yapabilme ve bu şeklide barışçı kazanımlar elde edebilme sanatıdır. Siyaset bölünmenin kaynağı olmadığı gibi, siyasî temsilin sağlanamaması toplumsal şiddete giden "ortamın" yollarını açar. Yine McLuhan'ın dediği gibi aslında "ortamın kendisi mesajdır" (*medium is the message*).[66] Bölgedeki "ortam", eğer aşırı kimlikçi siyasetlerle oluşturulursa – milliyetçiliğe ve etnikçiliğe yaslanan son derece "özcü" siyasetler, sosyalliği yüksek bir çözünürlüğe uğratarak, etnisite ve milliyetçilik dışındaki iletişim damarlarını tıkarlar, sosyal *medium*'un sürekli şişip ısınmasına yol açarlar. Isınmanın sebebi bütün toplumsal fenomenlerin aynı özcü damarlara yığılmasıdır. Aşırı kimlikçi siyasetler her türlü toplumsal endişe, korku ve tedirginlikle birlikte, yüksek sosyal çözünürlüğe ve düşük sosyal katılıma neden olurlar. Her grup üyesi sadece kendi grubuna katılır, sağırlar diyaloğu başlar, diğer gruplar dışlanır ve böylece kamusal katılım düşer. Yine McLuhan'ın iletişim perspektifiyle düşünürsek, kimlikçiliğin yarattığı aşırı çözünürlük, düşük sosyal katılım demektir. Yüksek çözünürlük ortamı, özcü ve dışlayıcı kimlikleri en aşırı derecede bâriz bir hale getirir. En belirgin şekline ulaşan kimlik ise çatışmaya el verir. Çünkü kimliğin özü çıplak hale gelir. Yani kimlik insancıl benliği oluşturan diğer sosyal ve ahlâkî özelliklerden sıyrılmaya başlar. Diğer toplumsal boyutlar önemsizleşir, ikinci plana atılır ve saplantılı biçimde

[65] Reimann, 2004, agm. 11.

[66] Marshall McLuhan, Quentin Fiore, *The Medium is the Massage*, London: Penguin Boks, 1967.

odaklanılan etnik bir "özü" korumak için şiddet dâhil her yol denenir. Tam tersine, düşük çözünürlükle gelen –yani etnik özcü (*essentialist*) abartılara dayalı "tedirginliklerden" kurtularak gelen– yüksek bir sosyal katılım demokrasilerin esasıdır. Yüksek sosyal katılım vatandaşlığın vazgeçilmez koşuludur. Çünkü –tekrarlamak gerekirse– vatandaşlık ya da "aynı vatanı paylaşıyor olmak" zannedildiği gibi sadece aidiyet değil aynı zamanda toplumsal katılım demektir, katılım da sadece oy verme davranışı değildir. Toplumsal katılım sağlanamazsa demokrasi salt siyasî tüketime, yani oy kullanan vatandaşlar için kitle üretimi adaylar arasından yapılan bir tercihe dönüşür. Toplumsal katılım olmazsa, vatandaşlar kendi kontrollerinin dışında, hem etnik hem de milliyetçi güçler tarafından etkisizleştirilir. Bu anlamda demokrasi bir kavram çatışmasına dönüşür. Ne bağımsızdır ne de kamusal. Yüksek vatandaş katılımı ise sosyalliği kimlik siyasetlerine mahkûm etmeden, yani sosyalliği yüksek çözünürlüğe hapsetmeyerek, ortamın aşırı ısınmasına engel olur. Bu nedenle, katılımcı vatandaşlıktan beslenen yeni sosyalleşme biçimlerine ihtiyaç vardır. Toplumsal iletişimde sosyal "ortam" bireyin uzantısıdır. Sosyal ortam'ın insan ilişkilerine sunacağı değişim ölçeği ve buna ilişkin sosyal örüntüler toplumsal mesajın tâ kendisidir. Aşırı bir etnik kimlikçilik ise işlenmemiş ve işlenmeye pek de müsait olmayan, saf, fazlasıyla arı veya kimliğin ötekilerinden arındırılmış bir ortam'dır. Aşırı kimlikçi bir ortam'ın sunduğu toplumsal mesaj, zannedildiği gibi güçlü bir sosyal katılıma yol açmaz. Çünkü sosyal *medium*'un içeriği, daima başka bir sosyal *medium*'un da içeriği olmuştur. Yani ötekilerin de içeriğidir. Hem Türkler'in hem Kürtler'in içeriğidir. Sosyal *medium*, bu anlamıyla "katılımcı vatandaşlığın zihinsel uzantısı" gibi düşünülmelidir.

Bu sürece ilişkin çok sayıda problemin ortaya çıkabilmesi de muhtemeldir. Uzun dönemli çatışmanın sebep ve sonuçlarına ilişkin anlaşmazlıklar, çelişkiler, uyuşmazlıklar ve karmaşalarla baş edebilmek her iki taraf için çok kolay olmayacaktır. Toplulukçu düzeye etki eden bir çok süreç enformel bir alanın sınırları içinde kalabilir ve daha önce bahsedildiği üzere, karşı-kamusallığın özelleştirici ve kapsülleştirici etkilerine maruz kalmaktan veya pek meşru sayılmayan dışlayıcı ağlara takılmaktan kurtulamayabilir. Siyasî alanla köprüler kurabilmek için aracılık işlevini üstlenebilecek unsurlara odaklanmak gerekecektir. Fakat, aracılık yapacak sivil alanlar "yapısal değişimlerle" desteklenmezse, yani "hukukî ve yönetişimci" yapılar tarafından güç paylaşımına ve aktif vatandaşlık katılımına çekilmezse, sivil alanlar aşırı biçimde doldurularak şişkinliğe ula-

şabilir.[67] Bunun yanında, aracı alanlar, kendilerini himaye etme peşinde koşan yerel siyasî ağlara takılabilirler veya bu patronaj ağları tarafından hızlıca avlanabilirler. Barış adına ortaya çıkan bazı gelişmeler, çıkarcılık ve fırsatçılık (*opportunism*) amacı taşıyabilir. Farklı siyasî görüşlerin farklı temsilcileri, şartlar elverdiği zaman yeniden düşman kesilebilirler.

Bölgede ihtimaller her zaman çok çeşitlidir. Önemli olan çelişki ve çatışma alanlarını tek bir düzeyde yorumlamamaktır. Dönüşüm süreci, ister yukarıdan gelen dikey diyakronik bir düzey olsun, ister aşağıdan gelen yatay ve yarı-senkronik bir düzey olsun, tek bir düzeyde ele alınamayacak kadar karmaşıktır. Cordula Reimann'a göre hem öznelci (*subjectivist*) hem nesnelci (*objectivist*) yaklaşımlar tek başına yeterli değildir. Reimann, subjektif unsurlara örnek olarak "kimlikleri", "ihtiyaçları" ve "menfaatleri" vermektedir. Objektif ve yapısal örnekler ise, genel anlamda kaynakların eşitsiz dağılımına tekabül etmektedir. Reimann için, bu teorik ayırımlar ancak diyalogcu bir siyaset ile birleştirilebilir.[68] Şiddetin o yüzeysel ve genel çizgisi dışında, daha derinlikli bir toplumsal damarla ilişki üretebilecek siyasetlere ihtiyaç vardır. İzin verildiği takdirde bölgenin tarihsel ve ontolojik dokusu, şiddet çizgisiyle örtüşmeyen değerler üzerinden siyaset yapabilme potansiyeline sahiptir. Kürt siyaseti de barışçı müzakere muhatapları çıkarma potansiyeline sahiptir; fakat etnik örgütçülük böyle bir potansiyelin önünü kesmeye çalıştığı ölçüde barış sürecine yaklaşmak zorlaşacaktır.[69] Tüm bu ifadeler, karşılıklı ödünler yoluyla, küçük adımlarla, yavaş yavaş, tedrici, sanki iğneyle kuyu kazar gibi ortak bir geleceğin inşasına yönelik bir sürece gönderme yapmalıdır. Tabii ki sadece ortak bir tarihten bahseden hamasi çözümler tek başlarına yeterli değildir. "Ortak bir tarih" söylemi, önemli bir çözüm enstrümanı olmakla birlikte, bugün gelinen noktada ortak bir geleceğe daha çok vurgu yapmak gerekecektir.

Bununla birlikte her tekçi eğilim gibi etnik mitos da, aslında "beraberce yaşanmış ortak bir geçmiş" fikrini belleklerden silmek ya da belleklerden uzaklaştırmak gibi bir amaca hizmet etmiştir. Çünkü beraberce yaşanmış ortak bir tarih fikri, etnik mobilizasyonun önündeki bir engel gibi düşünülmüş ve tekçi etnik doktrinasyon hâkim kılınmıştır. Hâlbuki belleksiz bir bilinç kesinlikle imkânsızdır. Bu yüzden, beraberce yaşanmış ortak bir tarih fikrinin ve buna ilişkin belleğin tahrip edilmesi barış sürecinde son derece faydasızdır. Bütün tekçiliklerin (monizmin) amacı bel-

[67] Reimann, 2004, agm. 12.
[68] Reimann, 2004, agm. 3-4.
[69] Diyarbakır Belediye Başkanı Osman Baydemir'in silah kullanımına karşı çıkan siyasetinden sonra ortaya çıkan eleştiriler bu gerilimin ipuçlarını vermektedir.

lek erozyonudur. Bununla birlikte, bölgedeki süreç, ortak bir gelecek anlayışını sadece dışarıdan tanımlayan fikirlerden ve bir mucize bekleyen ümitlerden oldukça uzaktır. Tam da bu nedenle, "çatışmayı dönüştürme ve aşma" yaklaşımı, bütün taraflara fayda sağlayacak süreçlerin arayışındadır. Diyalogcu dönüşüm sürecini, yerelle iç içe olmanın, yerel nüfusla karşılaşmanın, bölge insanıyla yüzleşmenin, onunla yüz yüze gelmenin bir sonucu gibi görmek gerekir. Cordula Reimann'a göre "çatışmayı dönüştürme" açık uçlu, uzun dönemli ve çoklu yollar içeren dinamik bir süreçtir; çatışmanın her iki tarafındaki "korkuları" ve "ihtiyaçları" ele alır. Reimann için dönüştürme, birinci olarak, taraflar arasında işbirliği ve iletişimi artırmak için karşılıklı negatif çatışma tutumlarını değiştirme ihtiyacına vurgu yapan, "süreç odaklı" bir yaklaşımı içerir. İkinci olarak, dezavantajlı kılınmış tarafları güçlendiren yeni bir altyapı oluşturmayı hedefleyecek siyasî gereksinimlere vurgu yapar ve "değişim odaklı" bir yaklaşımı içerir. Değişim odaklı yaklaşım, kaynaklara erişimi sağlayacak ve eşitsizliklerle baş edebilecek bir altyapı oluşturmayı hedefler.[70] Hemen kısa sürede, etno-politik "acilcilik" yoluyla değişim sağlamaya çalışarak anayasal düzenin dışında fiilî durum oluşturmak diyaloğu zorlaştıracaktır.

Yerelin hem tarihsel-geleneksel süreçte hem de hâlihazırda inşa edilmiş olan tarz ve biçimlerini, bir başka deyişle yerelin sosyal kipliklerini dışlamak yerine onları sürece dâhil etme gayretini göstermek gerekir ve bu tedrici süreçte önerilen barışçı yöntemlerle onları beslemek, onlara katılımcı vatandaşlığı destekleyecek biçimde rehberlik etmek gerekir. Buna karşılık bölgenin somut siyasî aktörleri de, merkezdeki dış alanların aktörleriyle iletişim ve etkileşim kurmadan, Türkler'i sürece dâhil etmeden, yeni müzakere süreçlerinin sağlıklı işlemeyeceğini fark etmelidir. Diyalog adına tek taraflı doktriner ideolojiler öne sürmek faydasızdır. Diyaloğa değil iletişimin kopmasına neden olurlar. Barış süreci, tarafların tümü için hegemonik ve aşırı himaye edici söylemlerden kaçınarak işletilmelidir. Kimse vatandaşları tek başına himaye etmeye çalışarak, kendisini sürecin tek aktörü gibi görmemelidir. Aksi takdirde, eskiden var olan ve hem etnikçilikten hem de otoriter milliyetçilikten gelen tek aktör patolojisi, yeni biçimleriyle karşımıza çıkacaktır. Bunların yerine bölgedeki toplumsal "etkileşim" düzeneklerini ortaya çıkarmak gerekir.

Bölgedeki toplumsal etkileşim düzenleri, baskıcı yapıların dışında kurgulanmalıdır. Elbette bu kurgu bir tecrit, bir yalıtılmışlık halinde var olmaz ve deneyimlenmez. Bölgedeki yapıya nüfuz edebilmek için Reimann'ın bahsettiği öznelci (*subjectivist*) yaklaşımdan ve öznel deneyim-

[70] Reimann, 2004, agm. 13.

den kurtulmak gerekmez, ya da ancak bunlardan kurtularak yapıya ulaşabileceğimize inanmak gerçekçi olmaz. Zira bu durum, insanın kendine özgü eylemlerine referans vermeden tanımlanabilecek, bütünüyle dışsal bir yapısallık varmış gibi düşünmemize yol açmaktadır. Hâlbuki eyleyenlerin dünyası ile onların kurdukları yapılar arasındaki ilişki (veya kuruyor oldukları, kurulmasını devam ettirdikleri ya da tamamıyla hazır buldukları yapılar arasındaki ilişki) ancak eyleyenlerin iletişim, etkileşim ve diyalog biçimleriyle yorumlanabilir. Bölge için, "toplumsal" dediğimiz her şey mikronun genişlemesinden, genleşmesinden ya da uzamından başka bir şey değildir. Makro toplum ve mikro toplum ikilemi, teorik açıdan oldukça kısırdır/verimsizdir. Bölgesel toplum kavramı, insanî özgünlüğün, tarihsel geleneğin ve sosyalliğin (*sociality*'nin) üzerinden akan bir etnik "aşkınlık" formu gibi kuramlaştırılamaz. "Toplumsal", genel biçimde insanlar arasında sürüp giden değişim anının akıp duran etnik bir sembolüymüş gibi de görülemez. Bunun yanında sadece kırılma ve parçalanma tehlikesine dair bir algılama tarzıyla yüzleşmek gibi de okunamaz. Elbette öznenin, benliğin ve onun toplumsal niteliğinin sosyolojisi bile, sosyal yapı kavramını reddedip bütünüyle göz ardı edemez. Ama topluma ilişkin özerk dışsallık fikrinin üzerindeki o büyülü hâleyi, efsunlu bir çözüm enstrümanıymış gibi görmemek gerekir. İnsanî etkileşim düzenleri, zorlayıcı etnik yapıların işlevsel etkileri dışında yer alabilme imkânını elde etmelidir. "Toplumsal" kavramı, toplumların tekâmülüne yol açan *miniscule* (küçük) ama özgün değişimlerin açık uçlu dizileri gibi görülmelidir. Artık, bölgede "toplumsalın", sadece etnik bir öznenin yörüngesinde dolanan çok sayıda parçadan oluştuğunu düşünmek yerine, toplumsal kurucuların çok sayıda küçük, karşılıklı ve sürekli devinen serilerinden oluştuğunu düşünmeliyiz. Toplumsalın, etnik ya da milliyetçi tek bir hegemonik özneden yoksun olduğunu artık tasavvur etmeliyiz. En azından 21. yüzyılda her türlü özgürleşme projesi için bu tür bir modellemeden yola çıkmak zorundayız. İnsan topluluklarını özel kılan, sadece dışlayıcı örgütlenmelerden oluşmaları değildir. Durkheim'ın toplumsal olguları nesneler gibi görmeliyiz iddiasının çok daha ötesinde, "gündelik hayatta" göze görünen her şeyin toplumsal birer olgu olduğunu düşünmeliyiz. Toplumsal dünyaya baktığımızda etnik yönetsel aygıtlardan çok daha zengin, sürekli çeşitlenmeler içindeki eyleyenler birlikteliğini, sadece insana özgü olan değer ve anlam atfetme yeteneğini görmek ve gündelik hayatın bu yaratıcı potansiyeline vurgu yapmak gerekir.[71]

[71] Kömeçoğlu, 2004, agm. 141-142.

Bölgede bir gündelik hayatın olduğu, bu gündelik hayatın hâlihazırda sürüp gittiği, barış ve demokrasinin bu gündelik gerçekliğin üzerinden "çatışmayı dönüştürücü" biçimde yükselebileceği hatırlanmalıdır. Bu iddia, gündelik hayattaki her türlü çarpıklığa esir olmak demek değildir. Bölgedeki yeni gelişmeler, eldeki mevcut kaynakların akılcı kullanımıyla, sadece etnik değil çoğul sivil örüntülerle beraberce hareket eden iletişim ve etkileşim ağıyla gerçekleştirilebilir. "Çatışmayı dönüştürme ve aşma" yaklaşımı basit "çatışma çözümü" yaklaşımından daha zordur elbette. Çünkü Reimann'a göre bu yaklaşımda, barış, sadece siyasî ödünlere dayalı negatif terimlerle değil, pozitif bir anlayışla tanımlanmaktadır. Dönüştürme perspektifi, yapısal ve kültürel şiddetin çeşitli biçimleriyle baş ederek "negatif barış" koşullarını aşmaya yardım eder. "Toplumsal ilişkilerin ve yapıların uzun dönemde kök ve dal dönüşümünü" gerektirir.[72] Bu nedenle, sadece formel ve prosedürel çatışma yönetimi (*conflict management*) yaklaşımlarından ziyade, gündelik hayattaki gelişme biçimlerinin, vatandaşlığın yeniden kurgulanmasına giden yollar olduğu unutulmamalıdır. Siyasî acelecilik, etnikçi kaybetme anksiyetesi ve demokratik bir ortamda kısa yoldan iktidara gelme arzusu bölge insanının sosyal ve ekonomik sorunlarına yardımcı olmayacaktır.

Barış süreci, halktan kopuk bir elitizm yoluyla veya sadece etnik öncüler arasında ya da salt seçkinler arasında bir mücadeleye indirgendiği zaman yeterince olgunlaşmamış bir siyasî rekabet ortamı eski çatışma mantığını yeniden devreye sokabilir. Bu yüzden silah kullanımından oy kullanımına geçiş sürecindeki risklere dikkat etmek gerekir. Zira eski örgüt ve gruplaşmaların içinden gelen ve yeni uzlaşma süreçlerinde ana gruplarla hemfikir olmayan, bu şekilde ana gruptan koparak otonom davranmaya çalışan çok keskin öncülerin, alt grupların, fraksiyonların veya hiziplerin ortaya çıkması muhtemeldir. Şiddet bağlamında IRA 2005'te her türlü silahlı mücadeleyi bıraktığını ilân etmesine rağmen kendisine Gerçek IRA (*Real IRA*, RIRA) diyen otonom bir grup çıkmış ve silahlı mücadeleyi sürdürmüştür.

Risklerle baş edebilmenin bir başka yolu, barış sürecinde ekonomik ve sosyo-psikolojik alana yeniden ve farklı usûllerle odaklanmaktan geçer. Bölge ekonomisini mafya-çete-örgüt tarzı illegal kayıt dışı araçlarla yönetmekten veya barış taraftarı müteşebbislerin iktisadî alana girmesini engelleyen, fabrika yakmak, maden bombalamak gibi çarpık, anarşik ve eşitsiz metotlarla ekonomiyi yönlendirme isteğinden vazgeçilmelidir. Bu

[72] Kök ve dal dönüşümü İngilizce'de mecazî bir kullanımdır, tümüyle değişim ve dönüşüm anlamına gelir. Bizim bağlamımızda, şiddete dayalı toplumsal ilişkilerin ve yapıların dönüşümü demektir. Bkz. Reimann, 2004, agm. 13.

durumun devam etmesi yeniden istikrarsızlığa geri dönüş demektir. Bu risk vardır, çünkü çatışmanın her iki tarafı için şiddetin geçmişte üstlendiği önemli "ekonomik işlevler" olmuştur. Çarpık bir piyasanın doğurduğu araçsalcılık yönündeki sürüklenmeyi tersine çevirmek için ortak bir ekonomik anlayışa ihtiyaç vardır. Demokratikleşme dönemindeki ekonomik koşullar çatışma dönemindeki gibi kalırsa barış adına riskli bir süreç devam edecektir.

Paul Collier sayısal analizlerinde 66 tane çatışma sonrası durumu incelemiş ve demokratik ortamın yeniden çatışma ortamına dönüşme ihtimalinin hiç de düşük olmadığını gözlemlemiştir. Özellikle çatışma sonrası ilk seçimlerden bir yıl öncesiyle, seçimlerden bir yıl sonrasına uzanan süreçlerde yeniden çatışma riskinin yüksek olduğunu öne sürmüştür.[73]

Şiddete ilişkin çekirdek yapılar çözülmedikçe çatışmanın her iki tarafı için de toplumsal ve psikolojik şiddet eskisinden farklı şekiller alarak yeniden yapılanabilir, başka bir mecraya akarak yeni biçimler kazanabilir. Âdeta şiddetin dönüşümü söz konusu olabilir. Barış çubuğunu üfleyen Kızılderililer'in savaş baltalarını toprak altına gömmeleri gibi bir dönüşüm beklemek pek gerçekçi değildir. Bu yüzden bölgedeki barışın önemli gereksinimleri olan silahsızlanma ve eski militan, gerilla ve korucuların geniş toplumla yeniden bütünleşmesi, dikkatle ele alınması gereken süreçlerdir. Sadece siyasî özgürlükler alanı veya anayasal yapı değil, ekonomik ve sosyo-psikolojik alan da önem kazanacaktır. Paul Collier, demokrasinin tek başına çatışmayı önleyemediğini iddia etmiştir. İnsanların şiddet süresince devam etmiş olan yaralanma veya öldürülme korkuları, bu sefer, yeni tip suçlulardan korkuya dönüşebilir.[74] Hafif silahların dolaşıma girmesi çatışma sonrası toplumlarda gözlenebilen bir risktir. Yeni sona ermiş bir çatışmanın eski savaşçıları, yeni yaşamlarını nasıl kazanacaklarını tam olarak bilmeyen ama halen daha bir silaha sahip kişiler olarak kaldıkları müddetçe, çeşitli yönlendirmelerle yeni suçlulara dönüşme ihtimalini taşırlar.[75] Bu ve benzeri riskler vardır, çünkü uzun yıllar boyunca sınırlı bir yaşam standardını sadece silahların gölgesi altında sürdürmeyi öğrenmiş, silahsız başka bir yaşam tarzı bilmeyen, ilk gençliğinden itibaren başka bir hayat stratejisi edinememiş olan aktörlerin topluluğa yeniden entegrasyonu yalnızca demokrasi sorunu değil, psikolojik ve de ekonomik bir sorundur. Militanların, gerillaların ve korucuların dönüşü-

[73] Paul Collier, "Ethnic Civil Wars: Securing the Post-Conflict Peace", *Harward International Review*, kış 2007: 59.

[74] Muzaffer Ercan Yılmaz, "Peace Building in War-Torn Societies", *Peace Review: A Journal of Social Justice*, 21 (2), 2009: 5.

[75] Yılmaz, 2009, agm. 5.

müne ilişkin programlar onların psikolojik ve ekonomik sıkıntılarını ele alabilmelidir. Rehabilitasyon programları veya sosyal terapatik süreçler sadece eski militanlar için değil, korucular, bölgenin emniyet bürokrasisinde görev alan orta ve alt kademe polis, jandarma ve askerler için de gerekli olmalıdır. Bu aktörler, temsil düzeyinde, kendilerini, senelerce birbirlerine kurşun sıkmış taraflar gibi algılamaktan kolay kolay kurtulamayacaklardır. Bu sorunlar ele alınmazsa, dağdan iniş, kamplardan yurda dönüş süreçleri söz konusu olduğu takdirde, özellikle son derece yoksul bölgelerde ortak yaşamı tehdit edecek biçimde suç oranları artabilir. Şiddet bir dönüşüm geçirerek, suç olgusuyla yeniden gündelik hayatı tehdit eden bir faktöre dönüşürse tekrardan bir endişe ve korku toplumu ortaya çıkabilir. Bu durumda gündelik hayat içindeki yeni sivil şiddet şu anda biçimlerini tahmin edemeyeceğimiz, siyasî bir yönelim de kazanabilir. Paul Collier, sayısal analizlerinde demokrasinin on yıllık bir süreçte "hızlı ekonomik büyümeyle" bir arada gittiği bölgelerde çok daha "güvenli" bir süreç oluştuğunu gözlemlemiştir.[76] Bu yüzden sosyal psikoloji ve ekonomik gelişme beraberce önemsenmelidir. Çözüm sadece evrensel hakların elde edilmesini değil "aynı zamanda geçmişin tortularıyla kemikleşmiş olan psikolojik engelin aşılmasını gerektirir".[77]

Burada amaç tüm olumsuzlukların gerçekleşeceğine dair kesin yargılarda bulunmak ve karanlık bir tablo çizmek değildir. Herkes iyimser olmaya çalışmalıdır. Ancak çatışma sonrası toplumlarda sivil ve resmî tüm mekanizmaların oluşabilecek bütün riskler konusunda son derece duyarlı ve hassas davranmaları gerekir. Oluşabilecek bütün risk koşullarını katı ve radikal yöntemlerle tamamen ortadan kaldırmak veya silmek ya da toplumsal mühendislik yapmak yerine, riskleri insancıl yaklaşımlarla en aza indirmenin yolları araştırılmalıdır. Kolaycılığa kaçılmamalıdır, aslen Pandora'nın kutusu toplumsal barış süreciyle birlikte açılacaktır.

Çünkü şiddetin kendisi, her iki taraf nezdinde bir kimlik yaratmıştır. Bu noktada, kimlikten kastedilen sadece etnik veya milliyetçi kimlik değildir. Söz konusu olan daha "varoluşsal" bir kimliktir; insanın yıkıcılığını içeren bir başka deyişle ontolojik bir varlık olarak insanca düşünmesini ve davranmasını engelleyen içselleştirilmiş şiddetin yol açtığı bir kimliktir. Bu kimlik, insanların önüne konan yıkıcı ikilemlerin, açmazların, korku, kaygı, şiddet ve savaşın yaşam alanında açtığı zedelenmeleri de içerir. Bu durumda, belki de formel çatışma çözümü süreçlerinden ziyade yeniden insanlığa yakışır biçimde bir insan olabilmenin enformel

[76] Collier, 2007, agm. 59.
[77] Etyen Mahçupyan, "Samimiyet", 2 Ocak 2011, Zaman gazetesi.

mümkünatı hakkında düşünmek gerekecektir. Yıkıcı kimlik "öldürmeyeceksin" ilkesini unutmuş veya bu ilkenin unutturulduğu aktörlere ilişkindir. Bu çalışmada konuyla ilgili teorilerden, "çatışma çözümü" yaklaşımından çok "çatışmayı dönüştürme" yaklaşımına önem atfedilmesinin bir nedeni de bu yıkıcı kimliktir.

Kaye ve Béland'ın belirttiği gibi, dönüştürme yaklaşımının kuramcılarına göre (daha eskilerden Martin Luther King, Mahatma Gandhi ve Gene Sharp'ı da içermeye çalışan kuramcılara göre) sosyal, ekonomik ve siyasî dışlanmayı tecrübe eden gruplar sadece şiddet dışı yöntemlerle mücadele etmelidir. Öte yandan bu kuramcılar şiddet dolu çatışmaların eşitsiz ve baskıcı davranan sosyal ve siyasî yapıların sonucunda ortaya çıktığını görmüşlerdir. "Çatışmayı dönüştürme" yaklaşımında anlaşmazlık, uyuşmazlık ve çelişkiler, toplumsal adalet için şiddet dışı mücadelenin doğal ifadeleri gibi görülmektedir. Bir başka deyişle, anlaşmazlık ve çelişkilerin pozitif sosyal dönüşümü besleme potansiyeline vurgu yapılmaktadır. Bu şekilde "statükoyu restore eden" bazı çatışma yönetimi yaklaşımlarının ötesine geçmeye çalışmaktadırlar.[78] Çatışmayı dönüştürme, "kültürel ve yapısal şiddet biçimlerini alt edebilen 'sonuca, sürece ve yapıya' odaklanmış uzun dönemli barışın inşâsına" önem atfetmektedir.[79]

Mevcut literatürdeki şekliyle çatışmayı dönüştürme yaklaşımı, barış potansiyelinin, o bölgenin "geleneksel kültüründe" var olabileceğini de iddia etmiştir.[80] Bu perspektife göre, barış stratejileri ancak çatışma bölgesindeki diyalogcu "kültürel bilgiyle"[81] veya hümanist kültürel bir bilgelikle inşa edilebilir. Freire'nin belirttiği gibi "diyalog, derin bir dünya ve insan sevgisi yoksa var olamaz".[82]"Alçakgönüllülükten yoksun insanlar halka ulaşamazlar, dünyanın adlandırılmasında halkın ortakları olamazlar".[83] "Diyalog, bunun da ötesinde, insana yoğun bir inanç gerektirir; insanın yapma ve yeniden yapma, yaratma ve yeniden yaratma gücüne inanç, daha 'tam bir insan' olma yetisine inanç gerektirir ki [etnik ve milliyetçi] seçkinlerin imtiyazı değil, tüm insanların doğuştan sahip olduğu bir haktır. 'İnsana inanç' diyaloğun *a priori* şartıdır..."[84]

---

[78] Cordula Reimann'a referansla tartışmayı yeniden yürüten Julian Kaye ve Daniel Béland için bkz."The Politics of Ethnicity and Post-Conflict Reconstruction: The Case of Northern Ghana", *Journal of Contemporary African Studies*, 27 (2), 2009: 181.

[79] Kaye ve Béland, 2009, agm. 181

[80] Kaye ve Béland, 2009, agm. 181.

[81] Kaye ve Béland, 2009, agm. 181.

[82] Freire, 2003, age. 66.

[83] Freire, 2003, age. 68.

[84] Freire, 2003, age. 68.

"Çatışmayı dönüştürme" yaklaşımı, aşağıdan gelen organizasyonların aktörlerini içerdiği gibi, "travma çalışmaları", "insan haklarını geliştirme çalışmaları", "güçlendirme ve kapasite geliştirme çalışmaları" gibi aktivitelere odaklanan sivil aracıları da içerir. Bir başka deyişle, eşit statüde olmayan, "hem aşağıdan, hem orta düzeyden, hem de üst düzeyden" gelen aktörlere odaklanır.[85] "Çatışmayı dönüştürme" yaklaşımı içinde, farklı statü pozisyonlarının çeşitliliğinden gelen aktörler arasında diyalog ve ilişki kurulur; hâlbuki "çatışma çözümü" yaklaşımlarında kazan-kazan (*win-win*) ilişkisine odaklanılarak, daha çok, benzer veya aynı statülerin aktörleri arasındaki ilişkiler vurgulanmaktadır.[86] Çatışmayı dönüştürme ve aşmaya dayalı toplumsal terapi sürecinde ise toplulukçu yapıların barışçı, hümanist, metafizik, geleneksel ve tarihsel zenginlikleri modern koşullar altında iyileştirme mekanizmaları gibi devreye girmektedir. Yeniden uzlaşmanın etkin olabilmesi bekleniyorsa, çoklu örüntülerle birlikte geleceğe ilişkin ortak bir anlayışın ve topluluklar arası ortak bir kamusallığın bu şekilde inşa edilmesi gerekecektir.

Kaye ve Béland şiddet dolu etnik çatışma ortamlarında siyasîleşmiş kimliklerin potansiyel önemini ihmal etmeden, etno-politik aidiyetlerin yıkıcı değil de yapıcı dayanışma biçimlerine dönüştürülmesi hakkında zihinlerini yormuşlardır. "Çatışmayı dönüştürme" yaklaşımlarının uzun dönemli şiddet süreçleri karşısında olumlu neticeler vereceğini iddia etmişlerdir. Bununla birlikte, geçmişteki uzun dönemli çatışma koşullarının neden olduğu kısıtlamaları alt etme konusunda bu yaklaşımın bazı risklerle karşılaşacağını da belirtmişlerdir. Çünkü etno-politik kimlik sosyal ve siyasî biçimde inşa edilmiştir, bu durum barış sürecine kuvvetle ve kalıcı biçimde etkide bulunmaktadır. Geçmişte şiddeti beslemiş olan ve hâlihazırda mevcut olan etnik politikleşme süreçleri düşünüldüğünde, çatışma sonrasında kimliğin "apolitik" biçime dönüşmesini beklemek bu düşünürlere gerçekçi görünmemektedir. Bununla birlikte, Kaye ve Béland'a göre kimliği siyasî bakımdan "daha az çatışmacı" hale getirme yönündeki bütün çabalar barış sürecinde son derece yapıcı olacaktır.[87] Önemli olan, yeni siyasî sosyalleşme alanları yaratabilmektir.

Tarihsel süreçte inşa edilmiş etnik kimliğin yalnız "özcü" (*essentialist*) söylemleri "politikleşirse" diyalog zorlaşacaktır. Kimlik, siyasî alanda kendi ifade biçimlerini arayabilir. Fakat sadece bir "özcülüğün siyasîleşmesi" dışlayıcı kimliğe yol açmaktadır. Çünkü "özcü kimlik", etnik bir hakikate bütünüyle sahip olduğunu düşünerek sivil alanda başka rakip

[85] Kaye ve Béland, 2009, agm. 181.
[86] Kaye ve Béland, 2009, agm. 181.
[87] Kaye ve Béland, 2009, agm. 196.

görmek istemez. Böyle bir özcülük, etnik kimliğin âdeta "sabit" özellikleri olduğunu düşünür ve grup üyeleri arasındaki farkların da önemsiz olduğunu iddia eder; grup içi farklılıkları yok saymaya başlar. "Özcülük (*essentialism*)", doğası gereği iş birliğine veya rekabete yakın duramaz. Özcü kimlik, çıkarlarını tehdit altında görürse psikolojik şiddete başvurabilir. İnsanlar bir etnik kimliğe sahip olduklarını düşünüp, o kimliğe ilişkin ayırımcılıkla mücadele etmek isteyebilirler, ama insanlar o etnik kimlikle doğmamışlardır. Özcü kimlik ise bu görüşe yabancıdır. İnsanın kendisinde "verili" olan, "sabit bir kök" bulunduğuna inanır. Örneğin Kürt hareketi içinde "insanlığın kök hücresi gibi olan bu halk gerçekliği"[88] şeklinde "öz irade" ifadeleri kullanılmıştır. Hâlbuki kimlik sonradan edinilmiştir, yani kimlik "yapılandırılmıştır", kimlik "oluşturulmuştur"; hiç kimse şu veya bu kimlikle dünyaya gelmemiştir, o kimlik "inşa edilmiştir", "kurgulanmıştır". Bu noktada Eric Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenekler" [89] (*invented traditions*) kavramını yeniden hatırlamak ve bu kurguların "milliyetçi özcülükler" kadar, "etnik özcülükler" için de geçerli olduğunu anlamak gerekir. Kimlik, aşırı özcü davrandığı zaman, yapılandırmacı (*constructivist*) perspektif fikrine yabancı olduğu için, "şiddetin veya sindirmenin politik bir dayanak bulmasına" yardımcı olma riskini taşır. Çünkü yüceltilen bir "özün" kaybolmaması için her yol mubahmış, her şey bir araçmış gibi düşünülür. Değerlere önem veren bir akılcılık yerine, araçsal (*instrumental*) akılcılık hâkim kılınır. Araçsal akılcılık ise tahakküm arzusuyla yakından ilişkilidir. Kimliğe ilişkin özcü yaklaşımlar yerine, yapılandırmacı perspektifle düşünmek toplumsal iletişim kanallarını daha fazla açacaktır.

Sonuç yerine

Tartışmayı bir müddet siyasî "söylem analizi" (*discourse analysis*) düzeyine çekmek ve daha sonra "kimlik politikaları" (*politics of identity*) düzeyinde irdeleyerek bu çalışmayı sonuçlandırmak daha gerçekçi bir çözümlemeye yol açacaktır. Söylem analizi yöntemi ise dil ve pratik düzeyindeki bazı somut açıklamaların yorumlanmasıyla gerçekleştirilir.

Barış süreçlerinin önündeki en büyük engellerden biri yukarıda sıkça değinilen "diyalog" kavramının içinin boşaltılmasıdır. Bu noktada aydınlara özel bir sorumluluk düşmektedir. Diyalog kuruyoruz diyerek tek taraflı ve ütopik taleplerin ileri sürülmesi, diyalogcu eylemden çok yine

[88] http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=37701

[89] Eric J. Hobsbawm, "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", *Geleneğin İcadı* içinde, (der. E.J. Hobsbawm, T. Ranger; çev. M. Şahin), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, 1-19.

manipülatif bir stratejiye yaklaşmaktadır. Demokratik Toplum Kongresi (DTK) aracılığıyla bölge için öne sürülen 19 Aralık 2010 tarihli taslak modeli yorumlarken, "ne devlet kurma var, ne de devlet yıkma... Kürt siyasal hareketi neredeyse tüm ezberleri bozacak şekilde devletsiz yeni bir sistemin arayışı içindedir..."[90] biçiminde tezahür eden retoriklerin kullanılması, çelişkili bir iddia oluşturmaktadır. Unutulmamalıdır ki, demokratik şeffaflık arttıkça ütopik siyasetler daha belirgin bir hale gelecek ve kendini perdeleyemeyecektir. Diyalogcu eylem ile stratejistlerin eylemi birbirinden farklıdır. Bu fark artık demokratik ortamda sürekli biçimde açığa çıkacaktır. Şiddet dışı rekabetin en önemli avantajlarından biri budur. Diyalog gibi pozitif kavramların sömürülmesi her iki taraf için de faydasızdır. Siyasetçiler kadar aydınların da son derece duyarlı olmaları uzlaşma sürecinin önünü açacaktır. "Kürt hareketi 30 yıllık bir süreçte ortaya çıkardığı *enerji ve güçle* yetki devri talep etmektedir" ve "eski statü altında yaşamak istememektedir"[91] biçiminde bir dil ve söylem kullanmak, diyalog ortamının huzursuz ve iletişimsiz kılınmasına neden olabilir. Çünkü karşı taraf da bu sefer, "benim de 30 senedir verdiğim can kayıpları Kürt hareketine *enerji ve güç* mü katmıştır?" diyerek sorgulamak isteyecektir. Hangi taraf olursa olsun, kan dökerek elde edilen bir "güç ve enerjiden" bahsetmeyi, yoğun bir esefle kınamak gerekir. Her iki taraf da insan sevgisini ve yaşama hakkını ön plana çıkartarak "30 yıllık geçmişin 'hatalarla' dolu olduğuna dair" yeni bir siyaset dili geliştirdikçe diyalog artacaktır. Kürt hareketinin dışından gelen bağımsız sosyalist aydınların, gerçeklik düzeyine taşıyamadıkları kendi genel ideolojik özlemleri adına, Kürt hareketini bir "kaldıraç" gibi kullanmaya çalışmaları yine manipülatif bir alt strateji oluşturmaktadır. Burada amaç, kimseyi özel olarak kınamak değildir, sadece diyaloğu zorlaştıran bir söylemi analiz etmeye çalışmak ve bazı çekinceleri ortaya koymaktır. Çünkü, yukarıdaki retorikteki gibi, hem çekilen hem çektirilen acı ve ıstırapların üstüne, ya da dökülen kanların üstüne *güç ve enerji ve de kazanım* inşa etmeye çalışan bir siyaset dili kullanmak, sürekli biçimde uyuşmazlık zeminini güçlendirme riskini taşımaktadır.

Bu noktada çatışma sonrası diyalog sürecinin içini boşaltan ütopik taleplerden ne kastedildiğini açmakta fayda var. Bu taleplere bir örnek vermek için aşağıdaki fikirleri yorumlamaya çalışmak faydalı olacaktır. Dünya üzerinde 40 milyonluk bir Kürt nüfusu olduğu belirtilerek, 19 Aralık 2010 tarihli taslak modelde şu fikirler öne sürülmüştür: "Demokratik

[90] S. Süreyya Önder, "Kürtler, Öcalan ve Gecikmiş Yetki Devri", 20 Aralık 2010, *Radikal* Gazetesi.
[91] Önder, 2010, agm.

Özerklik... Kürdistan ülkesinin diğer parçalarındaki Kürt siyasî sistemleri ve bölge halklarıyla da demokratik ve özgür ilişkiler geliştirecektir... Demokratik Özerklik, Kuzey Kürdistan'daki halkın öz iradesi olurken diğer parçalardaki öz irade olan demokratik konfederal örgütlenmelerle, içinde yaşadıkları devletlerin sınırlarına dokunmadan birbirini güçlendirme ve tamamlama biçiminde ilişkiler kuracaktır. Ulus devletçi ve iktidarcı zihniyette olmadıklarından bu ilişkilerde kendini bir diğerinden üstün tutma eğilimi de olmayacaktır".[92] Bu şekilde ifade edilen bir söylemin irdelenmesindeki amaç bunun hayâlî bir özlem olduğunu söyleyerek küçümseyici bir tavır takınmak değildir. Ancak bahsedilen "ülke" nedir, "devlet" nedir, daha önce alıntılanan "devletsizlik" nedir... bunlar son derece belirsiz bir düşünce alanı açmaktadır. Orta Doğu bölgesinin "kaotik" durumu göz önüne alındığında, bahsedildiği gibi "iktidarcı zihniyetten" arınmış olarak Türkiye'deki Kürtlerle Orta Doğu'daki Kürtler arasında konfederalist bir yapı kurma düşüncesinin, Orta Doğu'da zaten son derece karmaşık olan *Reel Politik*'ten uzak olduğu ve aşırı idealist bir yorum gibi göründüğü söylenebilir. Elbette herkesin, özellikle gençlerin demokratik bir ortamda hayâl kurma özgürlükleri vardır ve bu özgürlük kısıtlanamaz.

Yukarıdaki alıntı hayâlî duran isteklere sadece bir örnektir. Bu örnekler çoğaltılabilir. Diyaloğu zorlaştıran ütopik taleplere aşağıdaki gibi son bir örnek daha vererek "özcü kimlik" sorunsalına geri dönmek daha anlamlı olacaktır. Bahsedilen taslak modeldeki bir başka talebe göre: Bölgedeki siyasî yönetim "...tabandan başlayarak köy komünleri, kasaba, ilçe, mahalle meclisleri, kent meclisleri biçiminde demokratik konfederal temelde örgütlenmesini yaparak üstteki toplum kongresinde temsiliyetini bulur... Demokratik özerklik ile asıl karar yetkisi köy, mahalle, şehir meclisi ve delegelerinindir. Her topluluk söz, tartışma ve karar yetkisini halk meclisleri ile yerine getirir... Köylerden başlamak üzere en tabandan komünler ve şehirlerde meclisler, demokratik özerk sistemin demokratik kurumlarıdır... Başta kadınlar ve gençler olmak üzere tüm kesimlerin tabanda meclisler oluşturarak politikaya katılımları demokratik sistemin demokratik işleyişi, ahlâkî politik toplumun gereğidir."[93]

Bu talepler bazı düzeylerde çok net olmayan bir içeriğe sahip olmakla birlikte, siyaset bilimi literatüründe "liberal parlamenter demokrasinin" yerine "doğrudan demokrasi"nin veya "radikal demokratizmin" tesisini andırmaktadır. Bir başka deyişle "temsili vekâletin" yerine "emredici

[92] http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=37701
[93] http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=37701

vekâlet"in önerilmesi gibi bir anlam çıkmaktadır. "Emredici vekâlet (*mandat imperatif*), demokrasinin 'çocukluk' günlerinden ve de tarihin 'sıcak dönemlerinden', yani 'devrimci günlerinden' kalan bir 'vekâlet' şeklidir. Bu vekâlet biçimi, asıl olarak, 'doğrudan demokrasi' dediğimiz yönetim biçimine özgüdür. Dolayısıyla, 'emredici vekâlet', 'doğrudan demokrasi'den farklı olan 'temsilî demokrasi' ile birlikte var olamaz... Günümüz demokrasileri 'doğrudan' değil 'temsilî' demokrasilerdir."[94] Ayrıca, yukarıdaki talepte ileri sürülen "tabandan komünler örgütlenmesi" eski Sovyet konseylerini anımsatan bir temsil mekanizmasını çağrıştırmaktadır. Leninizm-Stalinizm türü bir örgütlenme ve toplum biçiminden esinlenmiş görünmektedir.[95] Özerklik tartışmasının, Gürbüz Özaltınlı'nın tabiriyle "ayrılık çağrışımları güçlü olan sembolik bir dille donatılması"[96], özerklik fikrinin sosyal bir saplantıya veya sosyal bir fetişizme dönüşmesine yol açmaktadır. Hattâ zaman zaman, özerklik tartışması ana dile ilişkin kültürel haklar tartışmasını gölgelemektedir. Kürtler'in Türkler'le konsensüse ihtiyaç duymadan tek başına çözüm önerileri üretmesi diyaloğu zorlaştırmaktadır. Diyalogcu eylem tek taraflı yaklaşımlarla sürdürülebilir bir eylem değildir. Tek taraflı yaklaşımlar diyalog değil "monolog" üretmektedir.

Bu bağlamda, yukarıdaki alıntıda somutlaşan "radikal demokratizm" modelini siyaset bilimi yaklaşımıyla açmakta fayda var. "Doğrudan demokrasi" veya "radikal demokratizm" projeleri tarihsel deneyime bakıldığında totalitarizme yol açma riskini taşımaktadır. Doğrudan demokrasi farklı görüş, ifade ve ödünlerin "tartılması" yerine mutlak kararların Rousseaucu bir "genel irade" dâhilinde alınmasına dayanır. Bu yüzden "halkın doğrudan egemenliği", "liberal parlamenter demokrasinin" bütün formlarından çok daha üstün görülmektedir. Özel örgütlenmeler yoluyla oluşturulan "halk iradesi", eleştirel parlamenter tartışmanın üstünde ve ötesindedir. Doğrudan demokraside halkın iradesinin kararlarına karşı çıkanlar, kendilerini halktan soyutlayan tehlikeli egoistler olarak algılanmaktadır. Zira taslakta geçen "ahlâkî politik toplum" modeline uymazlar. Üstelik "birleşik popüler iradenin" yaratılması adına "baskıcı" yöntemlere başvurulabilmektedir. Çünkü ortak halk iradesinin "hiç çelişkisiz" olması ve onun "total bütünlüğü" bir "mittir". İnsanların gerçek çıkarlarının çeşitliliği ve bu çeşitliliğin çok sayıda çelişkiler içeren doğası

[94] Kürşat Bümin, "Emredici Vekâletten Uzaklaşılıyor mu?", 19 Aralık 2009, Yeni Şafak gazetesi.

[95] Kürşat Bümin, "Demokratik Özerklik Modeli Taslağı'nın Analizi", 22 Aralık 2010, Yeni Şafak gazetesi.

[96] Gürbüz Özaltınlı, "Kürtler ve Korkular", 28 Aralık 2010, Taraf gazetesi.

nedeniyle "total popüler komün" baskı içeren adaptasyona başvurmadan yaratılamaz. Miti "gerçekliğe" dönüştürmenin yolu budur ve eleştirel liberal parlamenter tartışma önerilmez. Kompakt bir toplumsal cephe yaratılır ve bu Lenin'in yöntemidir. Bu yüzden radikal demokratizm, totalitarizme evrilme riskini potansiyel olarak taşımaktadır. Çünkü kitlelerin güvenini mutlak bir lider yoluyla kazanmak, anonim kurumlar yoluyla kazanmaktan daha kolaydır. Halkın "katışıksız iradesini" taşıdığını iddia eden ve gerçekten de "popüler bir kişiliğin" yörüngesinde toplanan öncü bir lider kültü yaratılır. Öcalan ve yakın çevresi, öz iradeci doğrudan demokrasi içinde bu lider kültünü müşahhas kılmaktadır. Modern zamanlarda kitleleri kontrol etmenin teknik, bilişsel ve iletişim araçlarına dayanan imkânları da oluştuğu için, belirleyici olan "çoğunluk" değil siyasî aktivizm içindeki bu azınlıktır. "Özgün popüler iradenin taşıyıcısı" olduğunu düşünen öncü azınlık, halkın siyasî topluluğunu "muntazam" ve "bir biçimli" (*uniform*) kurguyla beraberce düşünür. Popüler iradeyi "total birlik" şeklinde kurgular. Buna karşı çıkan herkes ahlâken sorunlu olduğu gibi halk için tehlikeli ve zararlıdır. Nitekim bazı Kürt entelektüeller tehdit edilmekte ve yeri geldikçe örgüt içi infazlara başvurulmaktadır. 20. yüzyıl bu türden manipülatif ve boyun eğdirici rejimlerin örnekleriyle doludur. Dünya üzerinde denenmiş Leninist-Stalinist bir modelin, bölgede ilericilik ve özgürlükçülük adına yeniden öne sürülmesi hayâlî bir talep biçiminde ortaya çıkmaktadır.[97] İnsanlar ve canlar üstünden pazarlık yapmak, karşı güçleri imkânsıza zorlayarak kazanım elde etmeye çalışmak, insancıl olmadığı gibi ne diyalogla ne sivil itaatsizlikle bağdaşır.

Doğrudan demokrasi kayıtsız şartsız biçimde totalitarizme yol açar denilemez elbette. Fakat tarihsel deneyim, bunun kaçınılmazlık derecesine yakın bir düzeyde tecrübe edildiğini göstermektedir.

Tüm bu eleştirilerin yanlış algılanmaması gerekir. Çatışma sonrası toplumda, şiddet yöntemi dışındaki her türlü konuşma biçiminin doğal kabul edilmesi gerekir. Zaten yukarıdaki taslağı eleştiren sesler Kürt hareketi içinden de yükselmektedir. Burada amaç, diyalog sürecini "sağırlar diyaloğuna" dönüştürecek yaklaşımların uzlaşmayı zorlaştırdığını göstermeye çalışmaktır. Bu yaklaşımlar eski gerilim sürecini yeniden inşa etmek gibi bir riski kendi içinde taşımaktadır. Her iki taraf da karşılıklı hassasiyetlere duyarlı kalarak iletişimci bir siyaset dili geliştirdikçe özgürlüğün önü daha fazla açılacaktır.

---

[97] Bu paragrafta geçen doğrudan demokrasi ve totalitarizm ilişkisi için bkz. Gerhard Ritter, "Direct Democracy and Totalitarianism", *Diogenes*, 2, 1954: 59-67.

Bu nedenle kimlik siyasetlerinin ne gibi işlevler üstlendiği, daha fazla irdelenmesi gereken bir tartışma konusudur. Özcü bir etnik kimlik, siyaseten içe kapandığı ölçüde dışlayıcı olacaktır. Yukarıda değinildiği gibi, "İnsanlığın kök hücresi gibi olan bu halk gerçekliği"[98] diyerek Kürtler' den bahsetmek, ırk fikrine gönderme yapma riski taşır. İnsanlığa ilişkin olarak bahsedilen bu kapsayıcı "halk gerçekliği" fikri, hakikat iddiası taşıyan bir düşünceyi barındırır. Bu hakikat aynı zamanda Kürtler'in direnişini, taslaktaki gibi "kutsal direniş"[99]olarak adlandırmaktadır. Arendt'e göre, her "kutsama" veya "kutsallaştırma" pratiği, eleştirilmesi mümkün olmayan bir hakikate teslim olmayı gerektirir ve kutsallaştırılmış güçler tarafından yönlendirilmeyi tercih ederek totaliterliği kucaklar.[100] "Kök hücre" tabiri genetik biliminde kullanılmaktadır. Kök hücreler vücudumuzda bütün dokuları ve organları oluşturan ana hücreler demektir. Tam da bu söylemlerdeki kök, psikolojik ve fiziksel şiddetin bir aracına dönüşmektedir. "Şiddetin kökeni, kesinlik ve hakikat iddiasındaki bir düşüncenin kendi 'varlığını' muhafaza etmek ve yaymak için, insanın olgusallığını araçsallaştırmasında" yatar, "zira şiddet, her zaman bir araca ihtiyaç duymaktadır".[101] Bu da toplumsal ahlâka ve değerlere önem veren bir akılcılıktan çok tahakkümcü araçsal aklm egemen kılınmasına yol açar.

Hâlbuki kimlik, toplumsal deneyimlerin ve öznel konumların çeşitli unsurlarından oluşur; bunlar iç içe geçtikleri ölçüde tekil bir kimliğin sınırlarını aşarlar. Eşitsizlik, çoğul unsurları olan bir matristir. Bu matris içinde sınıf, etnisite, statü, din, mezhep, cinsiyet; kültürel ve materyal sermaye, sosyal ve sembolik sermaye biçimleri bulunur. Bu farklı biçimler sadece yan yana gelmez iç içe geçerler. İktidar eleştirisi tek bir kimliğin özcü detaylarından ziyade, bu iç içe geçişlerin detaylarında saklıdır. Kimlikler bu iç içe geçiş bağlamında, gündelik hayat, itaat, uyum, uyumsuzluk ve tahakküm ilişkilerinin karşı karşıya gelmesiyle oluşur. Etnik kimlik ne türden bir iç içe geçişin yaşanacağına etki etmiştir ama sürecin toplumsal sonuçlarını tek başına belirleyemez. Süreç, tek değişkenli değil çok değişkenli ilişkiler ağına dayalıdır. Statü temelli, sınıfsal, politik ve sosyal oluşumlar kendiliklerinden var olmazlar; iç içe geçen eşitsizlik matrisinin ürünüdürler. Buna rağmen etnik kimlik dünyanın her yerinde tarihin özünü veya anlamını ele geçirmeye yönelik "özel" ve "tekil" bir

---

[98] http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=37701

[99] http://www.firatnews.com/index.php?rupel=nuce&nuceID=37701

[100] Arus Yumul, "Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları", *Doğu Batı*, 30, 2004/05: 11. Aktaran Onur Kara, "Arendt ve Politika Tutulması: Türk Siyasetinde Hakikatin Yeri/Yersizliği", *Toplum ve Bilim*, 119, 2010: 41.

[101] Onur Kara, 2010, agm. 44.

arzu taşır. Etnik bir "hakikat siyasetine" inanır. Foucault'nun tabiriyle bir "hakikat rejimine" yaslanır.[102] Hâlbuki insan, kendi toplumsal iletişim, etkileşim ve ilişkilerinin ürünüdür, hattâ bu ilişkilerin çok uzun dönemli tarihinin ürünüdür. Bu yüzden eşitsizlik, çoğul unsurları olan bir matristir diyoruz. Her toplumsal ilişki, her öznellik pozisyonu potansiyel bir çelişki alanıdır. Ama etnik kimliğin öznesi sadece tek bir ötekisi varmış gibi yapar. O da ulusal kimliktir. Buna karşılık ulusal kimlik de kendi içinde taşıdığı bütün çelişki ve endişelerini, her türlü irrasyonel eğilimini etnik kimliğe aktarır. Etnik kimlik, ulusal kimliğin eleştirmek istediği her şeyi temsil etmeye başlar. Örneğin Kürtler, kaba sabalıkla, vahşilikle, cahillikle, ihanetle, kan dökücülükle, eğitimsizlikle, köylülükle, bölücülükle, şiddetle, gayrımedenîlikle, terör örgütü üyeliğiyle ilgili çok kapsamlı devasa önyargıların "büyük kurbanına" dönüşür. Bu kurban edici vahamet arz eden önyargılar, eğitimli ve kentsoylu Türkler arasında yaygınlaştığı gibi[103], lümpen kitle içinde de karşılığını bulur. Böylece kimlik siyasetinde mevcut bulunan şiddet ve aşağılama ortaya çıkar, bu durumda farklılık, hastalıklı bir hal alır. Süreç ve ortam (*medium*) karşılıklı olarak iki ayrı kimlikçilik ve şiddet ile ısındıkça, etnik kimlik kendi farklılık iddiasıyla içinde bulunduğu coğrafyasını tekçi bir kültürel istilaya uğratmaya çalışır. Etnik bilinç, zaman (*temporality*) içinde değil, sadece "coğrafya" içinde yaşamaya başlar. Şimdiki zamanı yitirmeye başlar. Etnik milliyetçilik, 21. yüzyılda bile, zamanın hareket ve döngüsünü her şeyin yerli yerinde olduğu, Mezopotamya gibi hayâlî ve mitik bir coğrafyaya dönüştürebildiği ölçüde kendini huzurlu hissetmeye başlar. Bu yüzden etnik kimlik, kendi "içsel farklılıklarını" geliştirebilme yeteneğini gösteremezse, yani mutlak ve kesin olmayan, durağan olmayan, yapılandırılmış, kurgusal, zaman ile kayıtlı bir bilinç ve anlatı olduğunu unutursa yeniden bir marjinalleşme sürecine girme riskini taşımaktadır. Etnik milliyetçilik demokratik bir ortamda, çok sayıdaki diğer aktör ve özne pozisyonlarıyla ortak sınırlar elde edemeyeceği için oldukça keskin ama son derece endişeli bir duruşa sahip olacaktır. "Ortak kamusal bilinç" veya "topluluklar arası kamusallık" için gerekli olan koordinatlardan yoksun kalacaktır. Eğer paylaşılan ortak bir benlik hissi oluşturulamazsa geriye –daha önce bahsedilmiş olan– kapsülleştirici karşı kamusallığın çekilme ve sığınmaya dayalı taktik ve stratejilerinden başka bir şey kalmaz. Etnik kamusallık, geniş anlamda kamunun taşıdığı eşitsizlik ve dışlamalardan efsunlu bir

[102] Foucault'nun "hakikat siyaseti" ve "hakikat rejimi" tâbirleri için bkz. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1980, 132.

[103] Bkz. Füsun Üstel, Birol Caymaz, *Seçkinler ve Sosyal Mesafe*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Çalışmaları Merkezi ve Açık Toplum Vakfı, 2009.

kaçışla, bütün çelişkileri nihaî bir çözüme ulaştıracağını zanneden bir yanılsama biçimini sürekli olarak ruhunda taşır.

Bununla birlikte demokrasi sorunu sadece devlet düzeyinde ele alınamaz. Demokrasi sorununa bölgede yereli oluşturan aktörlerden ve bu aktörlerin bilinçlerinden hareketle yaklaşılması gerekir. Liberalizm nasıl devlet ve sivil toplum sorunsalının siyasî ve ekonomik boyutuyla ilgileniyorsa, yerelcilik ideolojisi de bu ilişkinin ana dil gibi kültürel boyutunu yansıtıyor. Bu bağlamda yerelcilik ideolojisini de, devlet eliyle yerleştirilen modernleşme dönemi sonrasında, modernitenin ortaya çıkış sancısına bağlamak gerekir. Eğer moderniteye katılımın ön şartı, değişimin içsel bir süreç olarak belirmesiyse, yerel kültürel boyutun bundan soyutlanamayacağı ortadadır. Değişimin ağırlık noktası devlet yapımı evrensel değerler ve modernleşmecilikten ziyade "sivil topluma" kaydığı ölçüde, bölgedeki yerel kültürel boyut da önem kazanmaktadır. Başka bir deyişle, devlet kendini evrensellikle özdeşleştirebilir ama sivil toplum ister istemez daha yerel-kültürel özellikler kazanmaktadır. Yatay toplumsal ilişkilerin nasıl ekonomik ve siyasî boyutu varsa bir de kültürel boyutu vardır. Total, sistemik ve devrimci bir dönüşümden ziyade bu kültürel haklar düzeyine yoğunlaşmak daha diyalogcu bir çözüm üretecektir. Fakat mevcut yerelci ideolojinin de ardında tekçi bir eğilim yatıyor. Bu durum devlet ve toplum arasındaki baskıcı ilişkinin damgasını taşıyor. Kürt hareketi modernitenin ulusla özdeşleştirilmesine kafa tutarak yeni bir toplumsallık yaratmaya çalışmıştır. Ancak ister fiziksel şiddet olsun ister bölgedeki alt kimlikleri etnikçi Kürtlük potasında eritme yönünde gösterilen psikolojik şiddet olsun, bunların tümü "sivilliğin" veya "sivil toplumun" önündeki en büyük engellerdir. Kürt siyaseti çoğulcu değil de tek partici, tek doğrucu, tek zihniyetçi ve "buyurgan" bir yapıya kayarsa, sivil toplum dinamiklerinden gittikçe uzaklaşacak ve karşı çıktığı otoriteryenliğin küçük ölçekli simülasyonuna veya tersten kopyasına dönüşme riskini taşıyacaktır. Bu risk nedeniyle etnik milliyetçi siyaset ve sivil toplum kavramları birbirinden ayrışamıyor. Etnisiteye ait örgüt temelli bir alan ile sivil toplum alanı farklılaşamıyor. Sivil toplumu tek elde toplama çabası var. Bu alanlar ayrışamadıkça otoriterlik sona ermiyor.

Kültürel anlamda çoğulcu bir alternatifin keşfi toplumsal aktörlerin diyalogcu eylemlerine bağlıdır. Sadece etnik kimliğe dayalı ütopik toplumsal özlemlerin, yerel toplumun çok kültürlü bağlamından koparak siyasî doktrinlere dönüşmesi, aktörler arası yatay ilişkileri ve uzlaşmayı zorlaştırıyor. Hâlbuki "yatay ilişkiler" Freire'nin tabiriyle, "insana inanç, sevgi ve alçak gönüllülük üzerine kurulu olan diyaloğun mantıkî bir so-

nucudur".[104] Toplumsal aktörler etnik mitos adına, gelişmenin bir aracı olarak gördükleri bir bölgeyi ele geçirmeye yönelik doktriner siyasî projeler ve eylemler geliştirdikleri ölçüde en sivil uzlaşmacı ifadelerden uzaklaşma riskini taşırlar. Bu durumda siyasî olan toplumsal olana baskın çıkar, hattâ siyasî ifadeler toplumsal ifade ve ilişkilerin zenginliğini ve çeşitliliğini gizlemeye veya bastırmaya, onların üstünü örtmeye başlar.

Bölgede sivil toplum, hem örgüt temelli etnik toplulukçuluktan hem de otoriter milliyetçiliğin bürokratik yapılarından baskılar görmüştür. Sivil toplumu oluşturan toplumsal ilişkiler kümesini ve gerçek toplumsal dinamikleri ortaya çıkarabilmek için, gözlenebilir radikal siyasî doktrinlerin ötesine geçmek gerekir. Bölgesel siyasetin, kendini mevcut düzenden kopan bir yapı olarak tanımlamaktan vazgeçebilmesi için toplumsal aktörleri, içinde bulundukları en temel ve en gerçek sosyal ilişkilere doğru çeken, yani mitik bir sosyal gerçekliğe çekmeyen bir yaklaşım geliştirmesi gerekir. Gelecek zaman kaygısıyla şimdiki zaman boğulmaktadır. Sadece etnik Mezopotamya ütopyası veya mitik sembolleriyle yaşayan ve bu şekilde mevcut düzenden kopan aktörleri 21. yüzyılın gerçek toplumsal ilişkilerine çeken ve aynı zamanda "tarihsel geleneği" yani "bir arada yaşama kültürünü" yok etmeyen siyasî aracılıklara ve öncülüklere ihtiyaç vardır. Bölgenin etno-politik seçkinleri salt devlete karşı muhalefetten farklı aktörler arası ittifaka geçtikleri ve böylece değişimi içsel ve yapısal bir hedef olarak ortaya koydukları ölçüde barışa doğru ilerleyecektir. Barışçı toplumsal hedefler açısından birbiriyle ilişkili olan çok farklı aktörlerin bir araya getirilmesi "çatışmayı dönüştürücü" siyasî yöntemler bakımından önem kazanacaktır. Siyasetçiler aslında toplumsal aktörlerin doğal ve çarpıtılmamış ışığı altında kendilerinin analizini yaparak etkin olabilirler. Bu yüzden herkes herkesin tarihsel rolünü ve eylemini özgürce ve şiddet dışı yöntemlerle sorgulayabilmelidir. "Amaç doğal çeşitliliğimizin içselleştirilmesi, çoğulculuğun sistemleştirilmesi ve bütünleşmenin sağlanmasıdır."[105]

Kürt hareketi, sivil toplumu oluşturabilecek toplumsal güçlerin devletten sancılı biçimde ve şiddet yoluyla kopuşunun hikâyesidir. Ancak mevcut Kürt hareketi de toplumsal olanın "doğrudan en sivil ifadesi" değildir. Çünkü Kürt hareketi sivil toplumsal güçleri etnik güçten ve hareketten ayrıştırmıyor. Tam tersine çoklu heterojen nitelikleri, etnik çelişkilerin yön verdiği siyasî bir proje içinde "homojenleştirmeye" çalışıyor. Toplumun doğal gerçekliğinden uzaklaşıyor. Etnisiteye ait örgüt temelli bir

[104] Freire, 2003, age. 68.
[105] Etyen Mahçupyan, "Lütûf", 26 Aralık 2010, Zaman gazetesi.

alan ile sivil alanı örtüştürmeye çalışıyor. Bu anlamda mücadele ettiği dikey stratejinin bazı metotlarını taklit etme riskini taşıyor. Aynı özcülüğe sığınıyor. Hâlbuki barış sürecinde toplumsal olanın çoklu sivil ifadelerine ihtiyaç vardır.

Barışa giden yollar her fırsatta vandalizm yaparak, molotof kokteyli gibi şiddet araçlarıyla etrafı ateşe vererek inşa edilemez. "Gösteri ve yürüyüş hakkı" gibi en temel özgürlükçü haklar, bireye ve kamuya ait araç ve binaları tahrip eden yakıcı ve yıkıcı anarşik yöntemlere "dönüştüğü" ölçüde sivil toplumdan bahsetmek zorlaşmaktadır. Gençleri bu türden bir vandalizme yönlendirmek barış sürecini baltalamaktadır. Örneğin bir belediye otobüsüne atılan molotof kokteyli nedeniyle yanarak ölen masum bir genç kızın hayatı hangi hümanizmle telafi edilecektir? Yine yakın zamanda Silvan'daki bir gösteri ve yürüyüş sırasında 15 yaşındaki bir kız çocuğunun eline ses bombasının verilmesi, sonra bombanın elinde patlaması ve kızcağızın elinin bilekten kopması hangi insancıl savla veya etnik özgürlükle bağdaştırılacaktır? Bumerang gibi o kız çocuğunun kendisine dönmüş olan şiddetin, yaşadığı o fiziksel ve ruhsal travmanın sorumluluğunu kim üstlenecektir?

Hemen karşı tezler öne sürmek ve karşıt suçlamalara başlamak yerine herkes kendi iç muhasebesini yapabilmelidir. Diyalog, tarafların kendi özeleştirilerini yapmalarıyla mümkün olacaktır. Bütün söz ve tutumlar her iki tarafın "yüreğinde yaratılmış olan soğumayı giderecek" nitelikler arz edebilmelidir. "Maharet... herkesi kucaklayan ama özellikle karşı tarafı davet eden bir üslubun yaratılmasıdır. Bu ise her iki tarafın 'başkaları önünde' özeleştiri yapabilmesini" gerekli kılar.[106] Diyalog sürecinde, sorunun sadece eşit vatandaşlık sorunu olmadığı ve psikolojik bir alanı da içerdiği sürekli hatırlanmalıdır. Geçmişte, çatışmanın her iki tarafı da insanlık dışı yöntemlere başvurmuştur. Her iki tarafın da başını biraz öne eğip özür dileyici bir eleştiri siyaseti getirmesi gerekir: "Bugün mesele önce birbirimizin iç sesini duymaktır, çünkü her şeyden önce bu iki kimliğin sahipleri arasındaki psikolojik mesafenin kapanması lâzım".[107]

Kürt kökenli siyasetçiler devlete karşı radikal mücadeleden farklı aktörler arası ittifaka geçerken, bölgenin çok çeşitli sivil-sosyal referans kaynaklarını özgürleştirecek biçimde davranırlarsa barışa daha fazla katkıda bulunabilirler. Gelişmenin ön şartını semantik bir kopuştan ziyade içsel süreci dışsal sürece bağlamak şeklinde algılamak gerekecektir. Bölgedeki toplumsal devinimin, hem iktisadî hem sivil fakat iki zıt strateji

[106] Mahçupyan, 2011, agm.
[107] Etyen Mahçupyan, "Taş Atan Çocuklar", 29 Aralık 2010, Zaman gazetesi.

nedeniyle ortaya çıkamayan hedeflerini ortaya çıkarmaya yardım edecek bir siyaset anlayışı hangi taraftan gelirse gelsin o tarafı yükseltecektir.

Etnik kimlikçilik siyaseti, Freire'nin "boğulan bilinç"[108] kavramına yol açma riskini her zaman taşımaktadır. "Boğulan bilinç durumu", kişinin içinde bulunduğu gerçeklik tarafından (bizim bağlamımızda, aşırı kimlikçi ortam tarafından) tamamen kaplanmış ve yalıtılmış olma halidir. Bir içe gömülme ve izolasyon halidir. Freire'ye göre "Boğulan bir bilinç" bu gerçekliği değiştiremeyeceği gibi tamamıyla bu ortama uyum sağlar.[109] Bu iddialar kimlik kavramının tamamen reddedilmesi ve neo-korporatist bir kaynaşma modeline gönderme yapılması demek değildir. Sadece, kimlik siyasetinin tek ve "yegâne" toplumsal araç biçiminde kullanılmasının sakıncalarını görmek demektir. Çünkü kimlik siyaseti bir "manipülasyon" aracına dönüşme riskini her zaman taşımaktadır. Bu hem Kürtlük hem Türklük adına böyledir. Kimlik siyaseti milliyetçiliğe dönüşmektedir. Kimliğin "en bariz haline, en nihaî noktasına ise şiddet durumunda ulaşıldığı"[110] unutulmamalıdır. Bu şiddet Freire'nin tabiriyle "insandışılaşma" (*dehumanization*) demektir veya Cengiz Aytmatov'un tabiriyle "mankurtlaşma" demektir. Kişinin, insanî yetilerini kullanamaz hale gelmesi ya da insanî yetilerinin tanınmayışı demektir.[111] Kimliğe ilişkin "tehlike sinyalleriyle dolu olan jargonlar ya da açıklayıcı büyük kavramlar, bireylerin sıradan hayatlarını ele geçirme"[112] ve başka hayatlarla sağlıklı iletişim kurmalarını engelleme gibi çarpık, dışlayıcı bir işlev üstlenirler. Kimlik siyaseti toplumsal adalet kavramını özcü ve homojenleşmiş ifade biçimlerine indirgeyerek, onu farkında olmadan önemsizleştirme riskini taşır. İşte barış süreci de sadece etnik kimlik siyasetine kilitlenirse, istikrarsız bir sosyo-politik süreçten başka bir şey elde etmek mümkün olmayacaktır. Kimlik yegâne toplumsallaşma aracı değildir, ama kimlik elbette ki bireyin toplumda kendine bir yer edinme isteğinde ve "anlam arayışı" çabasında, kaygı ve ihtiyaçları yadsınamayacak olan son derece hassas bir temayüldür. Bu çerçevede önemi ciddiyetle vurgulanmalıdır. Kimlik "insan haysiyetiyle" de ilişkilidir. Ancak insana haysiyet ve hayatiyet kazandıran tek bileşken gibi kurgulandığı zaman çatışmaya yol açmaktadır. Etnik kimlik, toplumsal iletişimin yegâne ve tek hakikati olursa bireyler kendilerini yöneten "etnik iktidarın" taşıyıcılarına indirgenirler. Sadece "etnik öncüler" tarafından güdümlendirilmeye ve

[108] Freire, 2003, age. 196.
[109] Freire, 2003, age. 196.
[110] Kentel vd., 2007, 176.
[111] Freire, 2003, age. 196.
[112] Kentel vd., 2007, age. 177.

şekillendirilmeye el veren bireyler, bütünüyle bu öncülerin insafına bırakılırlar. Onların bu etnik bütünlüğün dışındaki insanî anlamları (veya Nietzsche'nin tabiriyle "insanca pek insanca" anlamları) görünmez kılınır veya bu anlamlar sadece etnik bütünden türetilir hale gelir. Her insancıl durumun biricikliği, onun nesnel anlamını ortaya sermeye çağrılan etnikçi bir geleceğe kurban edilir. Salt etnik bir sosyallik en egemen ifadesine ulaştığı zaman, toplumsal gerçekliği aşırı biçimde sıkıştırmaya ve daraltmaya başlar. Etnik ilişkilerin örgüt kuralları, sadece kendi içlerinde hareket ederek ve kendi dışında bir amaç tanımayarak, âdeta havada asılı kalan materyalist bir anlayış ve milliyetçi bir yapı inşa ederler. Bu yapı aslında geniş anlamda kamudan o kadar kopuk veya mitik bir hale gelebilir ki, varsayılan içte olup bitenlerin oluşturduğu iddia edilen bütünlük, ancak havada asılı durabilir. Bu anlamda insancıl olmaya ilişkin bazı özgün niteliklerden yoksun kalmaya başlar ve sadece mağduriyetinden bahsederek şiddeti meşrulaştırmaya çalışır. Toplumsal ilişkileri kurgulayan insancıl gücün bütün enerjilerini devşirdiği derin akıntılı kaynak, kendi kendini mekanik dayanışmayla düzenleyen salt etnik biçimlerde değil, somut bireylerin organik canlılığında, diriliğinde; onların hassasiyetlerinde, duyarlılığında; çekimlerinde; dürtülerinin ve çok içtenlikli samimi kanaatlerinin veya inançlarının, geleneklerinin metafizik ve insancıl zenginliğinde aranmalıdır. Bir arada yaşama geleneğini unutmuş belleksiz bir etnik bilinç mümkün değildir. Küresel bir dünyada insanı özgürleştiren yegâne şey, sadece sınırlı koşullara bağımlı olan şu veya bu milliyetçiliği değildir, insan aslında kendi hakkındaki bilincinin derinliğine ulaşma çabasındadır. İnsan ancak kendi bilincinin tasarımları altında kendi tarihsel gelişimini kurar. Bu tasarımlar ise etnik kimliğiyle sınırlı değildir, çoğul ve çoklu bir "geleneğe ve geleceğe" bağlı yönelimler arz eder.

Bu bağlamda, bölgedeki gelişme kemikleşmiş bürokrasilere terk edilemeyeceği gibi etnik rantiye kapitalizmine de bırakılamaz. Yatay toplumsal organizasyon modellerinin belirleyeceği teşebbüslere ihtiyaç vardır. Değişimin ekseni yönetici seçkinlerden toplumsal aktörlere ve onların yaratıcılık güçlerine kaymalıdır. Yöneticiler bürokrasi yoluyla yerel topluma bir gelişme modeli empoze etmek yerine, modernin yapısal ve yerel olarak ortaya çıkabileceğine inanmalıdır. Bu, devletin rolünün ortadan kalkacağı anlamına gelmez, devletle toplum arasındaki ilişkinin niteliğindeki bir değişime işaret eder. Toplumsal güçler ekonomik gelişmeye ve demokrasiye ağırlıklarını koydukları ölçüde sivil toplumu inşa ederler. Akılcılaşma modeli ve demokratik yönelim yerelde varlık kazandığı ölçüde barıştan söz edebiliriz. Bunlar olmazsa "etnik milliyetçi siyaset ile

sivil toplum" ayrışamayacağı gibi "devlet ile sivil toplum" da ayrışamaz. Ekonomik gelişmeyle demokrasi arasındaki uyum sağlanamaz. Hattâ etnisite ile toplum arasındaki "tekil özdeşlik", etnisite ile toplumu "örtüştürme" çabası, devrimci aktörler için ekonomik gelişme ve özgürlüğün "çelişir" görünmesine yol açar. Devlet ve sivil toplum sorunsalıyla ilgilenirken, etnisite ve sivil toplum sorunsalı da irdelenmeli ve bu ilişkilerin kültürel boyutu toplulukçu örüntülerin çeşitliliğini yansıtmalıdır. Sadece sistemik dönüşüme ve ideolojik doktrine dayalı bir analiz yoluyla, bireyselliğe ve toplulukçuluğa karşı bir yerellik tasarlanırsa, yani gelişme salt etnik kolektif iradeye indirgenirse, kendi varoluşlarını sadece etnik kolektif iradeye dayandırmayan kültürel çeşitlilikler tehdit altına girecektir.

Hâlbuki demokratikleşme farklılığın diyaloğa yanaşmayan, uzlaşmaz gibi görünen çelişkilerini aşmaya niyet etmiş bir kültür içinde yaşayabilmek demektir. Demokratikleşme sürekli müzakere ve karşılıklı ilişki sürecine dayanan bir siyaset öne sürmek ve bölge insanının her türlü farklılığını ve çeşitliliğini kabul ederek yeni bir toplumsal ve kamusal muhayyile geliştirmek demektir.

Kaynakça

Castoriadis, Cornelius (1997). *Toplum, İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? I. Cilt*, (çev. H. Tufan) İstanbul: İletişim Yayınları.

Collier, Paul (2007). "Ethnic Civil Wars: Securing the Post-Conflict Peace", *Harward International Review*, Kış Sayısı: 56-60.

Collier, Paul; Hoeffler, Anke; Söderbom, Mans (2008). "Post Conflict Risks", *Journal of Peace Research*, 45 (4): 461-478.

Çamuroğlu, Reha (1998). "Alevi Revivalism in Turkey", *Alevi Identity* içinde, (ed. Tord Olsson vd.), İstanbul: Swedish Research Institute.

De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1992). *Ders Özetleri, 1970-1982*, (çev. S. Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fraser, Nancy (1992). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and Public Sphere* içinde (ed. Craig Calhoun), Cambridge: MIT Press.

Freire, Paulo (2003). *Ezilenlerin Pedagojisi*, (çev. D. Hattatoğlu, E. Özbek) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gibbs, Sara (1997). "Postwar Social Reconstruction in Mozambique", *Rebuilding Societies after Civil War* içinde, (ed. Krishna Kumar), Boulder: Lynne Rienner.

Göle, Nilüfer (1997). "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, 10 (1): 61-81.

Göle, Nilüfer (2003). "N. Göle ile Kamusal Alan ve Sivil Toplum Üzerine" (mülakat), *Sivil Toplum*, 1 (2): 89-99.

Göymen, Koral (2004). "Yönetişimi Uygulamaya Mecburuz" (mülakat), *Sivil Toplum*, 2 (6-7): 67-76.

Habermas, Jürgen (1997). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. T. Bora, M. Sancar) İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, Jürgen (2002). *Küreselleşme ve Millî Devletlerin Akıbeti*, (çev. M. Beyaztaş) İstanbul: Bakış Yayınları.

Hobsbawm, Eric J. (2006). "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", *Geleneğin İcadı* içinde, (ed. E. J. Hobsbawm, T. Ranger; çev. M. Şahin) İstanbul: Agora Kitaplığı.

Jonker, Julian; Till, Karen E. (2009). "Mapping and Excavating Spectral Traces in Post-apartheid Cape Town", *Memory Studies*, 2 (3): 303-335.

Kadıoğlu, Ayşe (1999). *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları.

Kara, Onur (2010). "Arendt ve Politika Tutulması: Türk Siyasetinde Hakikatin Yeri/ Yersizliği", *Toplum ve Bilim*, 119: 33-56.

Kaye, Julian; Béland, Daniel (2009). "The Politics of Ethnicity and Post-Conflict Reconstruction: The Case of Northern Ghana", *Journal of Contemporary African Studies*, 27 (2): 177-200.

Kentel, Ferhat; Ahıska, Meltem; Genç, Fırat (2007). Milletin Bölünmez Bütünlüğü: Demokratikleşme Sürecinde Parçalayan Milliyetçilikler, İstanbul: TESEV Yayınları.

Kömeçoğlu, Uğur (2003). "Kamusal Alan Kavramlaştırmasmda Bazı Teorik Sorunlar", *Sivil Toplum*, 1 (2): 7-16.

Kömeçoğlu, Uğur (2004). "Toplumun Dışsallığına İlişkin bir Eleştiri", *Sivil Toplum*, 2 (6-7): 123-144.

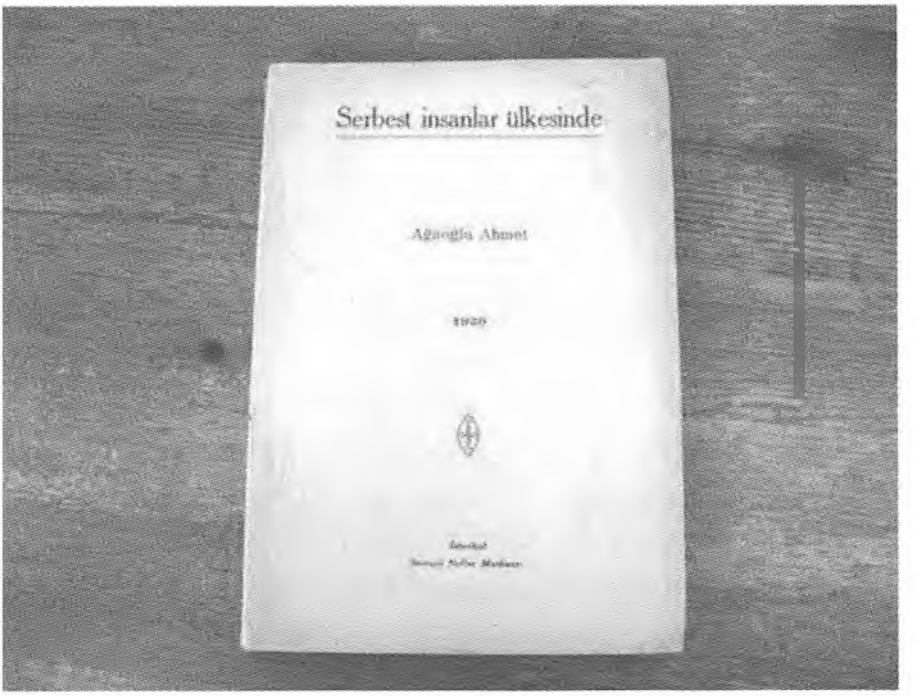
Mahçupyan, Etyen (1998). "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu Batı*, 2 (5): 22-47.

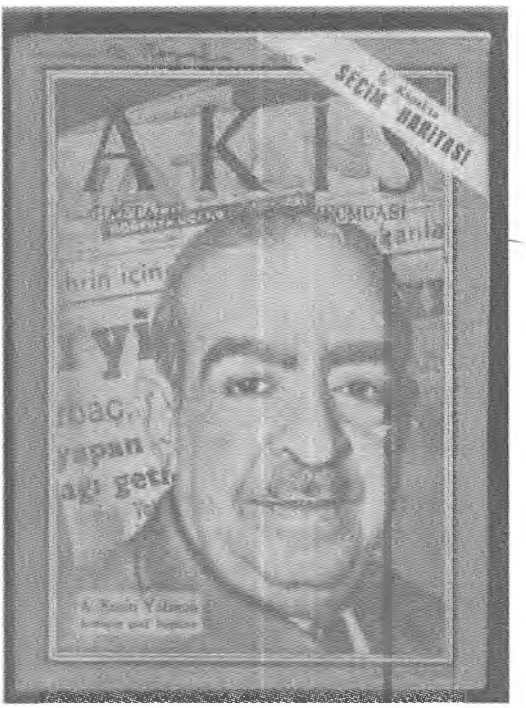
Mardin, Şerif (1973). "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, 102: 169-190.

McLuhan, Marshall; Fiore, Quentin (1967). *The Medium is the Massage*, London: Penguin Books.

Ortaylı, İlber (2000). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: İletişimYayınları.

Türk Liberalizminin Eleştirisi





Üst: *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, Ağaoğlu Ahmet Bey.

Alt: Ahmet Emin Yalman, *Akis Dergisi* 294. Sayı, 16 Mart 1960.

KAMUSUZLUĞU TAHAYYÜL EDEBİLMEK: TÜRKİYE'DE LİBERAL DÜŞÜNCE*

Simten Coşar**

Türkiye'deki hâkim siyasal söylemin bölük pörçük ve aynı zamanda bütünsellik iddiasını içeren görünümünü anlamak için birbiriyle bağıntılı iki unsurun dikkate alınması gerekir. İlk olarak, Cumhuriyet tarihi boyunca kimi zaman tamamen reddedilen kimi zaman çekinceli de olsa resmî söylem(ler)e "yan-unsur" olarak eklemlenen bir ideoloji olarak liberalizmin belirli bir tarihsel versiyonunun son otuz yılda, tedricî ve kesintili bir şekilde merkeze oturuşunu hesaba katmak gerekir. İkincisi, liberal sıfatıyla tanımlanabilecek –dolayısıyla, "egemen bireyi," bu bireye en uygun faaliyet alanı olarak serbest piyasayı ve bu uygunluğun belirlenmesinde bireysel özgürlüğü merkeze alan bir bakış açısını savunan"[1]– siyasal ak-

---

** Doç. Dr. Simten Coşar, Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

* Bu yazının ilk versiyonunu okuyan Gülden Özcan, Çağkan Sayın ve İnci Özkan-Kerestecioğlu'na değerli önerileri için teşekkür ederim.

[1] Stuart Hall, 'Variants of Liberalism,' *Politics and Ideology* içinde James Donald ve Stuart Hall (der.) (Milton Keynes, Philadelphia: Open University Press, 1986), s. 34-69.

törlerin, bu merkeze oturuşun toplumsal ve siyasal yansımaları olarak karşımıza çıkan politika uygulamalarına karşı tutumlarını anlamlandırmak gerekir. Bu ise, bu yazı kapsamında Türkiye'de liberal düşüncenin tarihsel seyrine ve bu seyre ev sahipliği yapagelen farklı siyasal bağlamların liberal önerileri ve politikaları içerimleme derecelerine ve biçimlerine bakmayı beraberinde getiriyor.

Bunu yapmadan önce, liberalizmin merkeze oturan versiyonuna başlangıç mahiyetinde değinerek "merkeze oturmak"la neyi kastettiğimi açmam gerekiyor. Türkiye'de 1980'lerden itibaren başlayan siyasal neoliberalleşme sürecinin son on yılda kazandığı ivme ve bu ivmenin somutlandığı politika uygulamaları bu açıdan işlevsel. Söz konusu politika uygulamaları, bu yazının ana hatlarını belirleyen üç temayı somutluyor: İlk olarak, 1980'ler ve 1990'lar boyunca farklı, ama hemen hepsinin merkezin sağında buluştukları hükümetlerin amaç olarak dillendirdikleri, ancak, politika uygulamaları açısından yol alamadıkları, tam anlamıyla uygulanabilmeleri açısından 2000'leri beklemiş olan, kamusal olageleni özelleştirme politikaları. İkincisi, bu özelleştirme sürecine eşlik eden, piyasa mekanizması içerisinden sivil toplumlaşma pratiği. Ve son olarak, soyut, evrenselleştirilmiş birey kategorisinin devletle ilişkide (ironik bir şekilde Türk milliyetçiliği hissiyatıyla yumuşak bir sentez vasıtasıyla), piyasada (girişimci) ve özelde (aile ve grup ilişkilerinde ve hâlâ eril) somutlanma biçimi. Liberalizmin merkeze oturuşunun bir görüntüsü neoliberal politika tercihlerinin hükümet programları ve uygulamaları açısından ortak zemini oluşturmalarıysa diğer bir görüntüsü liberallikle ilintili sıfatlandırmaların ideolojik yelpazenin farklı köşelerini niteleyici özellik kazanmış olması. Daha açık ifadeyle, yine 1980'lerden itibaren dışlayıcı bir şekilde baskınlık kazanan merkez siyasetiyle de bağlantılı bir şekilde, liberal-sol, liberal-muhafazakâr bileşenlerin artık anaakımlaşmaya başladıkları söylenebilir. Hâl böyle olduğunda, gerek evrensel gerekse Türkiye özelinde liberalliğin ayırt edici ve "ek"siz oluş halini tespit etmekte dayanılacak ölçüt olarak birey(sel haklar ve özgürlükler) temelli söylem gündeme geliyor. Bu söylem, Cumhuriyet tarihi boyunca farklı liberal oluşlarda, ilgili dönem(ler)in hâkim toplumsal ve siyasal kodlarına uygun bir şekilde kurgulanıyor ve evriliyor. Bu kriterden devamla, toplumsal-ekonomik alanda girişimle tanımlanan bireysel varoluşun garantisi olarak serbest piyasa modelinin referans alınmasına işaret etmek mümkün. Burada, birey(sel haklar ve özgürlükler) temelli söylemle bağlantılı bir şekilde, Cumhuriyet tarihinin farklı dönemlerini tanımlayagelen kapitalizm versiyonlarıyla serbest piyasa modelinin değiştiğini belirtmek gerekiyor.

Bu yazıda, yine Cumhuriyet tarihine içkin cumhuriyetçi-liberal düalizminin bir uzantısı olarak, hiçbir dönemde "verili kabul edilmediği,"[2] diğer bir ifadeyle, anaakımlaşmadığı varsayılagelen bir düşünce biçimi olarak liberal düşüncenin bir yandan seyri, diğer yandan, belirli bir versiyonunun, tam da zıddı addedilebilecek otoriteryen bir bağlamda, anaakımlaşması eleştirel bir şekilde ele alınmaktadır. Yazı, bu amaçla, üç ana tema etrafında şekillenmektedir. İlk olarak, Cumhuriyet tarihi boyunca farklı dönemlerdeki liberal muhalefetleriyle tanınan düşünürler/düşünür gruplarının –bu yazı kapsamında Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Ahmet Emin Yalman (1888-1973), Aydın Yalçın (1920-1994) ve Liberal Düşünce Topluluğu (LDT)– temsil ettikleri düşünsel örüntülerde bireyin kavramsallaştırılması ve bu kavramsallaştırmanın varsaydığı ve/ya da önerdiği, bireyi devlet-millet-toplum üçlüsüyle ilişkilendirme biçimi irdelenmektedir. İkinci olarak, ilk temayla bağıntılı bir şekilde, Türkiye'deki liberal tahayyülde kamunun/kamusal olanın anlaşılma ve anlatılma biçimi ele alınmaktadır. Son olarak, liberal tahayyülün birey tanımının cinsiyetlendirilmiş nitelikleri, birey-kamu (sal olan) arasında kurulan bağıntı üzerinden değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir yandan Cumhuriyet tarihi boyunca liberal sıfatını benimsemiş olan düşünürlerin bir bölümüne ve liberalizmin farklı biçimlerinden türetilen politika tercihlerine/önerilerine bakarken, devlet, piyasa ve özel alan hakkındaki tespitler yazının temel inceleme hattını oluşturuyor. Soyut birey kategorisi ise bu alanlar arası kesişme noktasını oluşturmakla farklı liberalizm türlerinin ortak paydasını da oluşturuyor. Böyle bir izlek, kaçınılmaz olarak Cumhuriyet tarihi boyunca liberalizmin düşünsel ve pratikteki seyrinin, farklı biçimlerine rağmen, bir ortak paydası olarak kamunun/kamusalın göz ardı edilmesi durumunu tartışmayı gerektiriyor. Ve yine, gerek bu göz ardı edişe gerekse bireyin anlaşılma biçimine içkin cinsiyetçiliğe bakmak gerekiyor.

BİREYLE HALLEŞMENİN FARKLI BİÇİMLERİ

Türkiye bağlamında, bireyi tarihin ve toplumun temel öznesi olarak kurgulayan düşünce çevrelerinin görünürlük kazanmaları ve anaakımlaşmaları, 1990'lara kadar gerçekleşememiştir. Bu geç gelişmeye, bizâtihi liberal düşünce içerisinden gösterilegelen neden, cumhuriyetçi yapılanmanın

[2] Hall, düşünce yapılarının hegemonik olup olmadıklarını, felsefî temellerinin, sıradanlığa tercüme edilerek yaygınlaştırılmalarında aramak gerektiğine dikkat çekerken; belirli bir düşünce yapısının hegemonyasının, "gündelik hayatın verili kabul edilen söylemleri içerisi"nde yerleşik olup olmadığına bakmak gerektiğine dikkat çeker. (A.g.e, s. 36.)

baskıcılığı ve dolayısıyla, Türkiye siyasetine özgü otoriteryen kültürdür.[3] Yanısıra, bu gecikmenin liberal düşüncenin bugünü açısından bir sonucunun, bireyin kavramsallaştırılmasında olumsuzlayıcı bakış açısının süreğenliği ve belirleyiciliği olduğunu söylemek mümkün. Diğer bir ifadeyle, liberal düşüncenin evrensel seyrinde bireyi, topluma, kamuya ve/ya da devlete *rağmen* konumlandıran eksenin, Türkiye'de 1990'larda anaakımlaşan liberal düşünce açısından niteleyici olduğu söylenebilir. Önceki dönemlerde, Türkiye'deki liberallik açısından tarihsel temsiliyetini kabul edebileceğimiz düşünürlerce yerleştirildiği bağlamlara göre ulusla/milletle ve dolayısıyla devletle organik bağıntı içerisinde temsil edilen bireyin özgürlükle ilişkisi, bu kez milleti ve/ya da devleti ve kamuyu olumsuzlayan bir referansla kurulmuştur. Böylelikle, birey kavramı, 1990'lardan itibaren liberal düşüncenin önde gelen temsilcileri tarafından, "klâsik" sıfatıyla anılan liberalizmin benimsenmesinden yola çıkılarak, tarihin ve toplumun ve siyasetin temel öznesi olarak temsil edilmekle, tarih dışı içeriğine kavuşturulmuştur. Hiç şüphesiz, bu tarihsel seyirde dönemin sosyopolitik koşulları önemli bir etkiye sahiptir.

Nitekim, bu yazı kapsamında önemli bir temsiliyete sahip olan Ahmet Ağaoğlu'nun milliyetçi-liberal düşünsel şemasını kurduğu, sınırları cumhuriyetçi ilkelerle belirlenen vatandaş-bireyin inşa süreci olarak da alınabilecek olan erken Cumhuriyet Döneminde arzulanan birey, rasyonel, dolayısıyla, *doğru* seçim yapabilen, aydınlanmış yurttaş modeli üzerine temellendirilmişti. Liberal duruşunu ağırlıklı olarak, devletin piyasaya *gerekmedikçe* müdahale etmemesi ilkesini sahiplenişinde ve buna koşut olarak dönemin tek parti iktidarı karşısında, Serbest Cumhuriyet Fırkası'ndaki rolünde gördüğümüz Ağaoğlu'nun bireyi de bu modelden kopuk değildi. Ağaoğlu'nun milliyetçi-liberal düşüncesinde doğal ortamı olarak milletle ve dolayısıyla millî varoluş sürecine bağlı olarak anılan birey, bir yandan, klasik liberal düşünsel çizgide, doğa durumu temelli argümanları çağrıştıracak şekilde, ben-merkezcilik, öz-çıkar peşinde koşmakla ve sadece kendisine referansla kurulan birey tanımını karşılayan "dış ben" ve diğer yandan cumhuriyetçi aydınlanma sürecinin bilinçlendirici etkisiyle açığa çıkan "iç ben"le temsil edilen birbirine zıt özellikleri içerisinde barındıran bir varlık olarak resmedilir. Esasen, söz konusu bireyin özneleşme süreci, tam da klâsik liberal tespitlerin aksi yönünde, toplum-

[3] Örneğin bkz. Mustafa Erdoğan, "Benim Gözümde Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce* (28) (Güz 2002), s. 25-34; Atilla Yayla, "Liberal Düşünce Topluluğu'nun Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği Üzerine," *Liberal Düşünce* (28) (Güz 2002), s. 35-66; Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* Cilt 7 içinde, Tanıl Bora, Murat Gültekingil (der.) (İstanbul: İletişim, 2005), s. 23-40.

sal kuruluşunun, Ağaoğlu örneğinde, millî özünün farkına vararak "dış ben"ini susturmasıyla mümkün olacaktır. Yine, ancak bu şekilde bireyin özgürleşimi mümkün kılınacaktır. Burada, cumhuriyetçi söyleme rahatlıkla yerleştirilecek bir şekilde, bireyin özgürlüğünün onu tümleyen, dolayısıyla var kılan, kolektivite –millet– içerisinden gerçekleşeceği yönündeki çıkarsama vazgeçilmez argümanı oluşturur. Bu özgürleşimin olumsuzlanan ötekisi, diğer bir ifadeyle özgürleşmenin "rağmen"le tariflenen tarafı, yine erken Cumhuriyet Döneminin hâkim siyasal ve düşünsel dinamiklerine uygun bir şekilde, "Doğu"dur. Böyle bir birey kavramsallaştırması birey ve devlet arasındaki ilişkiye dair anlatıyı da şekillendirmektedir. Buna göre, devlet, toplumsal alanda özgürlüğün münasip bir şekilde – "nizamlı"[4] bir şekilde– pratiğe dökülebilmesi açısından elzem olan, bireyin bilinçlen(diril)mesi sürecinin temel aktörü olarak sunulur.[5] Hiç şüphesiz bu bilinçlendirme süreci ulus-devletten ve ulus-devlete doğru "Doğu" nun dogmatizmden kurtuluşunu garantileyen bir süreçtir.

Bu noktada, liberal düşüncenin farklı türlerinde ortaklık oluşturan bir özelliğin Ağaoğlu'nun düşünsel evreninde de varlığını devam ettirdiğini söylemek gerekiyor: Siyasal olan ile ekonomik olan arasındaki ayrımın serbest piyasa mekanizması modeli üzerinden yeniden-üretilmesi ve aynı zamanda serbest piyasa modelinin siyasal olan ile ekonomik olan arasındaki kesişme noktasını oluşturması. Ayırım söz konusu olduğunda, Ağaoğlu'nun bireysel haklar ve özgürlüklerin beşiği olarak gördüğü millet ve bu özgürlüklerin yaşanabilmesi için gerekli gördüğü devlet eliyle özgürleştirilmiş birey kimliği/statüsüyle, serbest piyasanın işleyişini sağlamaya yönelik tedbir almak gerekmedikçe, devletin her türlü müdahalesini olumlamaması açıklayıcıdır.[6] Kesişme noktası ise, tarihsel ve sosyo-politik koşullara bağlı bir şekilde, bireysel özgürlüklerin siyasal ve ekonomik alanlardaki dağıtılma biçimlerinde ve bu dağıtımda devlete biçilen işlevde somutluk kazanır. Öyleyse, Ağaoğlu'nun, siyasal alanda devlete biçtiği, bireysel varoluşun esasını teşkil eden "iç ben"in, "dış ben" üzerindeki hâkimiyetini tesis etme işlevi, esasen "dış ben"le tanımlanan serbest piyasa mekanizmasının akışında bir sorunla karşılaşılmadığı sürece devletin

[4] Ahmet Ağaoğlu, "Nizamlı Hürriyet," *Akın* (5 Haziran 1933).

[5] Ağaoğlu, *Devlet ve Fert* (İstanbul: Sanayiinefise Matbaası, 1933), s. 22. Bu konuda daha detaylı bir analiz için bkz. Simten Coşar, 'Liberal Thought and Democracy in Turkey,' *Journal of Political Ideologies* (Şubat 2004), 9 (1), s. 71-98.

[6] Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, s. 62-76.

suskunluğu yönündeki önerisiyle birlikte, erken Cumhuriyet Dönemi milliyetçi-liberalizmini özetler.[7]

Ağaoğlu'yla kıyaslandığında birey-toplum/millet-devlet üçlüsü arasında kurduğu bağlantılar itibariyle daha net bir profil çizen Ahmet Emin Yalman'da da yukarıda değinilen ayırım ve kesişme eksenlerinin izini sürmek mümkün. Yalman'ın liberal düşünüşü, siyasal alanda CHP'nin tek parti iktidarına karşı çıkışla, Cumhuriyet'in ilkelerini benimsemenin bir aradalığının imkânı üzerinden kurulur. Bu açıdan, siyasal alanda milletin bir parçası olarak tasvir edilen bireyle, bireysel özgürlüklerin ekonomik alanda 'rağmen'le tariflenen tarafı olarak devlet karşısına "ferdi teşebbüs"ten ziyade meslek örgütlerinin belirleyici oldukları bir serbest piyasa mekanizmasını çıkartması anlamlıdır.[8] Benzer şekilde, bireyi siyasal ve toplumsal alana yerleştirirken, başvurduğu ilkeler arasında, bireysel haklar ve özgürlüklerin önceliğinin hemen yanında ve bu haklar ve özgürlüklerin garanti altına alınmasından ziyade bizâtihi devlet tarafından *korunmasın*a yaptığı vurgu, Yalman'ın liberal düşüncesinde, bireysel varoluşun önüne yapısal dinamiklerin belirleyiciliğinin yerleştirilmesine işaret eder. Buna bağlı olarak, Soğuk Savaş dönemi öncesinde CHP'nin tek parti iktidarına muhalefetini "Türk devrimi"ne ve Cumhuriyet rejimine bağlılık üzerinden kurarken, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, dönemin yapısal dinamiklerine uygun bir şekilde vatandaş-bireyin hakları ve özgürlükleri karşısında en ciddi tehlikeler olarak gördüğü faşizm ve komünizm karşısında Anglo-Amerikan yönetim sisteminin idealize edilmesinden hareketle, muhalefet ve iktidardaki ilk yıllarında DP'yi desteklemesiyle Yalman düşün hayatından ziyade *reel politik* tercihleri itibariyle liberal duruş sergilemiştir. Bu ise, haliyle, Yalman'ın düşüncesinde bireysel haklar ve özgürlükler temasının, Ağaoğlu'nda da görebileceğimiz, kategorik olmaktan çok, "iyi maksat için kullanılmak"la[9] koşullu bir ilke olarak yer almasını beraberinde getirir.

Öyleyse, erken Cumhuriyet ve geçiş dönemi liberal düşüncesi açısından temsiliyet arz eden Ağaoğlu ve Yalman'ın düşüncelerinde liberalizmin *olmazsa olmazı* olarak alınabilecek birey(sel haklar ve özgürlükler) kategorisinin belirli bir kolektivite içerisinden ve bireysel varoluşu önceleyen ve mümkün kılan bir ortak çıkar kaydıyla savunulması, ilk olarak, ulus-devlet inşa sürecinde ve sonrasında, İkinci Dünya Savaşı sonrası

---

[7] Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Milliyetçilik*, Cilt 4 içinde, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.) (İstanbul: İletişim, 2002), s. 724.

[8] A.g.y., s. 726.

[9] Ahmet Emin Yalman, "Anglo-Sakson düşkünlüğünün tahlili," *Vatan* (17 Şubat 1942).

liberal demokratik bloğa entegrasyon çabalarının hâkim olduğu bir bağlamda şekillenmiştir. Liberal düşüncenin Türkiye'deki seyrinde 1990'lara kadar bir devamlılık arz eden, bireyle bu şekilde halleşme biçimi, Aydın Yalçın açısından da geçerlidir. Yalman'a paralel şekilde Yalçın da Anglo-Amerikan modelini idealize eder. Farklı olan, bu modeli düşünsel arka plânıyla birlikte ele almasıdır. Nitekim, birey kavramsallaştırmasının ipuçlarını taşıyacak şekilde Kartezyen akla karşı Humecu ampirizm ve nominalizm Yalçın'm liberal düşünce şemasında önemli epistemik kaynaklar olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, söz konusu birey, bu kez belirli bir ortak çıkar önceli üzerinden değil; doğrudan belirli bir rasyonalite eşiğine gelmiş; her şeyden önce *girişimde bulunabilen* ve tartışabilen bir özne olarak tanımlanır. Böyle bir öznenin kurulumu ise birtakım yapısal dönüşümleri gerektirmektedir. Anglo-Amerikan liberal modeli söz konusu olduğunda yapısal dönüşümden kastedilenin devletin olabildiğince az müdahale ettiği serbest piyasa ekonomisinin ve Yalçın'ın düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Popperyen çizgiyi açığa vuran "açık rejim"in yerleşikleştirilmesi olduğu söylenebilir. Bunun için ise, bu önerilerini geliştirdiği 1950'ler ve 1960'lar Türkiyesi'ndeki kırsal yapının, bireysel bilincin gelişmesi önündeki en önemli engellerden biri olduğu tespitine bağlı olarak, lağvedilmesinin âciliyetine işaret eder.[10]

Yalçın'ın düşünsel örüntüsünde de, siyasal olan ile ekonomik olan arasındaki ayrışma ve kesişme noktasının serbest piyasa mekanizması üzerinden kurulduğu söylenebilir. Açmak gerekirse, Yalçın, devletin ekonomik alandaki işlevini, bireyin rasyonel varoluşunun asıl alanı olan serbest piyasa mekanizmasının işlerliğini sağlamakla, "... özel teşebbüse en geniş imkânı[n] [sağlanması] ve iktisadî gelişmede ... temel direk [yapılması]"yla sınırlar.[11] Öte yandan, devletin serbest piyasayla bağıntısına getirdiği sınırlamaların liberal düşüncenin seyri gereği siyasal alandaki uzantılarını görmek mümkün değildir. Aksine, Yalçın'ın düşüncesinde birey(sel haklar ve özgürlükler) temelli söylemin serbest piyasa mekanizmasıyla sınırlı tutulduğu izlenimi edinilebilir. Siyasal ve toplumsal ilişkilenme alanları söz konusu olduğunda, Yalçın, Ağaoğlu ve Yalman'ın düşünüşlerindeki ortak noktayı, Cumhuriyet'le kurulan bağı, devam ettirir. Böylelikle, model yönetimi olarak açık rejimden, bu rejimi somutlarken demokrasiden bahsederken sunduğu çerçeve, entelektüel donanıma sahip politikacıların hâkim oldukları, hükümetle muhalefet partisi arasın-

[10] Daha detaylı bir tartışma için bkz. Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe"; Coşar, "Liberal Thought and Democracy in Turkey."

[11] Yalçın, "Kültür Değiştirmemizin Temel Şartı," *Forum*, 3 (27) (1 Mayıs 1955); aktaran Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe," s. 727.

da ortak iyi üzerine yürütülen ve her alternatifin konuşulabildiği *aydınlanmış tartışma ortamı* metaforuna dayanır. Sınırları net çizilmiş ve katılımcılarının rasyonalitesi tespit edilmiş böyle bir rasyonel tartışma platformunda, Yalçın'a göre birey(sel haklar ve özgürlükler)in "rağmen"ini oluşturan komünizm ve faşizm tehdidinin bertaraf edilmesi eşyanın doğası gereğidir. Bu durumda, birey(sel haklar ve özgürlükler)in önündeki en aslî tehdit unsuru, ekonomik düzlemde serbest piyasa mekanizmasının devletçi müdahaleye maruz kalışıyken, siyasal düzlemde, aydınlanmış tartışma ortamı sağlandığı müddetçe böyle bir tehdidin olmadığı varsayımına varılabilir. Öte yandan, böyle bir liberal duruş aynı zamanda, uygun tartışma ortamının sağlanamadığı ve/ya da iflas ettiği anlarda, otoriteryanizmi ve/ya da faşist uygulamaları dışlamaz.[12] Aksine, Yalçın'ın gerek 1960 gerekse 1980 darbesinde sergilediği olumlayıcı/destekleyici tutum göz önüne alındığında iki sonuca varmak mümkün: Liberal düşünce ve pratik, yeri geldiğinde, devletçi-milliyetçilik ve/ya da otoriteryanizmle ittifaka gidebilir. Ya da, Türkiye'de 1990'lara kadar *reel politik*te izdüşüme sahip bir liberal düşünce geleneği oluş(turul)amamıştır.

Bu yazının üzerine temellendiği argümanlardan biri, Hall'ün tespitiyle, liberalizmin farklı ulusal ve tarihsel bağlamlarda özsel olarak ihtilafa düşmesi beklenen siyasal tercihler ve ideolojilerle eklemlenebilirliğiyken,[13] Yalçın'ın liberal düşünsel seyrinin son noktası olarak alabileceğimiz ve bireyi iktisaden rasyonel, siyaseten *cemaate* aidiyet üzerinden kimlik kazanan vatandaş formülüyle resmettiği,[14] *Yeni Forum* çevresinden köklenen Liberal Düşünce Topluluğu (LDT) çevresinde, ikinci sonucun çıkarsanması gerektiği argümanı hâkimdir. Nitekim, LDT kurucuları arasında yer alan Mustafa Erdoğan'a göre, "[L]iberalizmin Türkiye'nin fikrî ve akademik hayatındaki yansımaları esas olarak 1990'ların başlarında görülmeye başlanmıştır. ...liberalizmi sistematik bir teori olarak savunanlara bu tarihe kadar rastlanmıyordu."[15] 1980 sonrası siyasal ve toplumsal yapılanmaya uygun bir şekilde, LDT'yle birlikte, liberal düşüncenin belirli bir versiyonunun, neoliberal düşünsel çerçevenin Türkiye'ye sistematik olarak tanıtılma sürecinin başladığı söylenebilir. 1992

---

[12] Yalçın'ın 1970'ler boyunca sergilediği, komünizme ve faşizme karşı duruşları arasındaki farklılıklar ve yeri geldiğince Türkiye özelinde faşist oluşumların valorizasyonunu da beraberinde getirecek saptamaları ve nihayetinde 1980 darbesini olumlaması örnek olarak verilebilir. Aydın Yalçın, *Vatan Hıyanetinin Anatomisi* (Ankara: Daily News Web, Ofset Tesisleri, 1986). Ayrıca bkz. Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe," s. 728-729; Yayla, "Liberal Düşünce Topluluğu'nun Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği Üzerine," s. 41-44.

[13] Hall, "Variants of Liberalism."

[14] Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe," s. 728.

[15] Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," s. 36.

yılında oluşumundan ve 1994 yılında dernekleşmesinden itibaren, bu sistematik aktarım sürecinde başat role sahip olagelen LDT, neoliberal düşünsel formatı farklı etkinlikler vesilesiyle yaygınlaştırmaya yönelik faaliyetlerini sürdürmektedir.[16] Bu etkinlikler kapsamında, ağırlıklı olarak, Friedrich A. Hayek, Ludwig von Mises, Karl Popper ve Isaiah Berlin'in temsil ettiği teorik ve düşünsel çizginin Türkiye bağlamında yeniden-üretimiyle iştigal edildiği söylenebilir. Buna bağlı olarak, topluluk bünyesinde güncel sosyo-ekonomik ve siyasal olgular ve sorunlarla ilgili tespitler ve öneriler neoliberal düşün evreninin sağladığı teorik zeminde ele alınmaktadır. Hal böyle olduğunda, LDT'nin düşünsel şemasında bireyin kavramsallaştırılma biçimi topluluğu önceleyen liberal düşünürlerle kıyaslandığında olabildiğince nettir. Burada özellikle önemli olan, bireyin tek başına bir kategori olarak tanıtılması; kendi dışında bir referansa – toplum/ulus, devlet, kolektivite – ihtiyaç duyulmamasıdır: birey, liberal düşüncenin bu versiyonunda, özü itibarıyla rasyonel ve dolayısıyla seçimler yapabilen özne olarak tanımlanır. Böyle bir tanım, doğal olarak, bireyin sosyo-ekonomik ve siyasal alanlarda özerkliği talebini de beraberinde getirir. Ancak, bu talep, bireyin doğası gereği rasyonel ve buna bağlı olarak kendisi ve herkes için en doğru seçimi yapabilme kapasitesi olduğundan hareketle değil; rasyonalitenin bireysel kurgulanışına eşlik eden bir "bil(in)e(me)mezlik" tespitine bağlı olarak ifadelendirilir. Diğer bir ifadeyle, neoliberal düşünsel formatın öngördüğü şekilde, bireysel özgürlük ve özerklik talepleri, rasyonel bireyin kendisi için seçimler yapmaya özgür kılındığı, kendiliğinden işleyen bir yapılanma içerisinde maksimum düzeyde karşılanabilir. Böylelikle, Ağaoğlu'nda ve Yalman'da devlette simgelenen, Yalçın'da entelektüel ve bilimsel formasyona sahip olan kişilerin aydınlanmış, rasyonel tartışma platformunda belirlenen ortak çıkar/iyi kaygısının yerine nihayet birey(sel özgürlük/çıkar) temasının geçtiği söylenebilir. Nitekim, topluluğun temsil ettiği liberal çizgide, "özgür bir ulustan söz ettiğimiz yerde, gerçekte kastettiğimiz ya özgür insanlardan oluşan bir toplumdur, ya da özgürlüğü garanti eden kurumlara sahip olan toplum."[17] Bu noktada, LDT'nin özellikle uzak durduğu ortak iyi ve/ya da herkesin iyisi kavramının, dolayımla da olsa, kendiliğinden düzen içerisinden *kendiliğinden* çıkacağı tespitinin, bireysel özgürlüklerin bir ara-

[16] LDT'nin, geniş bir yayın yelpazesi var. Bu yazı kapsamında, liberal düşüncenin sosyo-ekonomik ve siyasal boyutlarını örnekleyen çalışmaları bünyesinde barındırmakla geniş bir temsiliyete sahip olduğunu düşündüğüm *Liberal Düşünce* dergisini referans almaktayım. Ek olarak, LDT'yle ilgili değerlendirmelerde, dayanılan tüm kaynakların referanslanması bu yazının boyutlarını şeklen aşacağı için, temsilî olarak seçilen çalışmalar kaynak olarak gösterilmektedir.

[17] Erdoğan, "İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım," *Liberal Düşünce* 3 (12) (Güz 1998), s.10.

dalığı konusuna yaklaşımı açısından açıklayıcı olduğunu söylemek mümkün. Bir sonraki bölümde detaylandırmak kaydıyla, söz konusu yaklaşımın, kabaca, en iyi haliyle çekinceli bir şekilde en kötü haliyle korku üzerinden kurulduğunu söylemek mümkün. Böyle bir kurulumda belirleyici olan ise, "kamu"nun ve/ya da herkesi ilgilendiren meselelerin imkânsızlığının, mülk temelli aidiyetin dışlayıcı doğasına dayalı ön-kabulüdür. Nihayetinde, "[İ]nsan kendisine ait olana iyi bakar; hiç kimseye ait olmayan veya herkese ait olan şey ise bakımsızlığa mahkûmdur."[18]

(BİREYSEL) ÖZGÜRLÜKLERİN BİR ARADALIĞI: KAMUSALLIK İMKÂNI?

Eğer kamusallık, en genel anlamıyla, bir arada yaşayanlar arasında, herkesi doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilendirmesi muhtemel meselelerin *dolaşımda* olduğu alanı imliyorsa, Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi boyunca liberalizmin belirli bir versiyonu üzerinden siyasal konum almış düşünürlerin kamusal alan tahayyüllerini anlayabilmemiz açısından üç temel unsur ön plâna çıkıyor: ulus, devlet ve serbest piyasa alanı. Ağaoğlu ve Yalman'ın çalışmalarında, kamu(sallık) kavramsallaştırmasının, açık açık tartışılmasa da, erken Cumhuriyet Dönemine hâkim cumhuriyetçi yoruma uygun bir şekilde ulusun alanı içerisinde ve doğrudan ulus-devlet üzerinden kurulduğunu söylemek mümkün. Bu, Ağaoğlu örneğinde, halkın, belirli bir olgunluk düzeyine ulaşmış olmak kaydıyla, karar alma sürecine heves gösterdiği,[19] bir arada yaşayan insanlar arasındaki ilişkilerin sorumluluk duygusuyla kurulduğu bir aydınlanmış ortaklık içerisinde gerçekleşir.[20] Yalman'ın eserlerinde ise ortak iyi arayışı ve ortak iyiye dair tespitler ekseninde izi sürülebilecek olan kamu anlayışı, hükümetle muhalefet partisi arasında ulusun iyisine karar verme sürecinde bulunabilir. Ağaoğlu'na paralel bir şekilde bireysel haklar ve özgürlüklerin, yurttaş sorumluluğu temelinde pratiğe dökülmesi gereğinin altını çizen Yalman'ın düşüncesinde kamusala dair izleri sürülebilecek unsurlar, cumhuriyetçi pratikleri, idealize ettiği Anglo-Amerikan yönetim ve toplum modeline referansla olumlama tarzında bulunabilir. Sözgelimi, Köy Enstitüleri örneğinde gerçekleştirilen uygulamaları, yurttaş sorumluluğunu bireysel yaratıcılık üzerinden kitlelere aktarabilmelerine referansla

---

[18] Lawrence W. Reed, "Sağlam Kamu Politikasının Yedi İlkesi," (çev.) Mustafa Acar, *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 216; Reed, "Sağlam Kamu Politikasının Yedi İlkesi," (çev.) Mustafa Acar, *Liberal Düşünce* (49) (Kış 2008), s. 160.

[19] Coşar, "Ahmet Ağaoğlu," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* içinde, s. 239-240.

[20] Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* (İstanbul: Sanayiinefise Matbaası, 1930).

desteklemektedir.[21] Çelişkili görünse de, erken Cumhuriyet Dönemine ve dolayısıyla hâkim Kemalist-cumhuriyetçi yaklaşıma özgü aydınlanmacı ilkelerin, liberal bir siyasal ve ekonomik yapılanmanın ideal olarak alındığı bir modele –dönemsel olarak– ters düşmemesi anlaşılabilir. Esasen, gerek Ağaoğlu'nun erken Cumhuriyet Dönemi liberal muhalefetini özetleyen düşünsel çerçevesi gerekse Yalman'ın hem erken Cumhuriyet Dönemi hem de geçiş süreci –çok partili yönetim biçimine ve Anglo-Amerikan modernleşme/kapitalistleşme modeline geçiş süreci– dinamiklerini yansıtan liberal düşünüşü cumhuriyetçi kamu(sallık) tasvirini verili alır. Diğer bir ifadeyle, cumhuriyetçi kamusallığın, entelektüellere yüklediği "bireyleri, toplumun modernleştirilmesinde ve devletin güçlendirilmesinde işlevsel hale getirme"[22] misyonunu benimsemiş olmaları Ağaoğlu ve Yalman'ı, liberal düşünüşlerinde bireyi, ağırlıklı olarak ulusa/millete referansla tanımlanan kamusallık içerisine yerleştirmeye götürür. Cumhuriyet'in yerleşikleştiği 1950'lerden itibaren liberal çizgisini oluşturmaya başlayan Yalçın için de bu durumun, devleti, kamunun sınırlarının çizilmesinde belirleyici kılan bir formatta devam ettiğini söylemek mümkün.

Tam da burada, liberal düşünüşte kamunun tarifi açısından yukarıda zikredilen üç unsurdan birinin, serbest piyasanın gündeme alınmadığına dikkat çekmek gerekiyor. Bunun bir nedeni, hâlihazırda vurguladığım gibi 1990'lara kadar Türkiye'de liberal *düşünenler*in, bireyler arası bağıntının alanı olarak kamusal olanı mevcut cumhuriyetçi tahayyül içerisinden okumuş olmaları. Diğer bir nedeni ise, Türkiye'de *reel politik* alanda "kamu"nun doğrudan devletin iktisadî faaliyetleriyle özdeşleştirilegelmesi. Her iki neden de, 1990'lardan itibaren neoliberal çerçevenin yeniden-üretimi –diğer bir ifadeyle Türkiye tikeline uyumlaştırılması– üzerinden işleyen liberal düşünüşte kamunun bağlam-dışılaştırılmasını beraberinde getiriyor. Özetle, büyük ölçüde Kemalizm'e ve/ya da Yalçın'ın 1970'lerin sonlarından itibaren vurguladığı söyleyiş biçimiyle Atatürkçülüğe yönelik organik bağlılığın etkisiyle, Ağaoğlu, Yalman ve Yalçın'ın düşünsel şemalarında, kamu(sal olan), adı konmadan, ama erken Cumhuriyet Dönemi resmî ideolojisinde idealize edilen ve pratiğe dökülmeye çalışılan "cumhur"a referansla yer alır.

---

[21] Aliyar Demirci, "Ahmet Emin Yalman," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* içinde, s. 477. Yalman, benzer bir değerlendirmeyi Halkevleri için de yapar. Bkz. Yalman, *Gerçekleşen Rüya, Cumhuriyetin On Beşinci Yıldönümü Arifesinde Memleket Meselelerine Dair Düşünceler* (İstanbul: Tan Matbaası, 1938), s. 123.

[22] Metin Yeğenoğlu, *Gendering the Individual and the Population: Patriarchal Production of Gendered Subjectivities in Political Thought in Early Republican Turkey*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2006), s. 152.

LDT söz konusu olduğunda ise bu idealden kopuştan bahsetmek mümkün. Aslında, bu kopuş, Cumhuriyet aydınının/entelektüelinin liberal düşünüşünde cumhuriyetçi eklentilerden kopuşunun bir yan ürünüdür. Bu kopuş, özellikle, birey kavramsallaştırması ve birey-devlet arası ilişkinin kurgulanış biçiminde netleşir. Öte yandan, kamunun ve kamusallığın devlete dair olan üzerinden anlaşılmasında bir devamlılıktan bahsetmek mümkün. Tekrar etmek riskine rağmen, LDT'nin izlediği neoliberal hatta birey, kendi kendini açıklayan bir özne olarak alınmakla, toplum ve/ya da devletle ilişkisinde temel referans noktası olarak kabul edilir. Böylelikle, toplum, bireyin içinde bulunageldiği ve devlet de bireyin, toplumsallığından kaynaklı haklarının kurumsal düzlemde karşılık bulduğu alanlar olmaktan önce, bireyin 'rağmen'le bağlantılandığı kurgulardır. Bu açıdan Topluluk, genel olarak neoliberal düşüncede "sosyal" ve "kamusal" – "devlet"e dair olan olarak okuyunuz– olanın siyaseten ve iktisaden reddini verili olarak alır. Bu reddin arkasında yatan, sosyal olan ve kamusal olanın siyaseten ilintililiğinin aslen, bireysel haklar ve özgürlükler karşısındaki en temel tehdit unsurlarından olduğu varsayımıdır.[23]

Bu noktada, durup, kamunun/kamusallığın dışarılandığı bir düşünme biçiminde bir arada yaşayanlar arasında, herkesi doğrudan ya da dolaylı ilgilendirmesi muhtemel meselelerin *dolaşımda* olduğu alanın nerede olduğuna ve/ya da "ne"ye referansla tanımlandığına bakmak gerekiyor. Genel olarak liberal düşüncede sivil toplum içerisine yerleştirilen bu alan, neoliberal evrende serbest piyasa modeli üzerinden somutluk kazanmaktadır. Doğrudan bireyin alanı olarak tanımlanan sivil toplum, yine bireyin

---

[23] Örneğin bkz., Adil Şahin, "Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda ve Türk Anayasa Hukukunda "Mülkiyet Hakkının Sınırlandırılması" Sorunu, *Liberal Düşünce* (53-54) (Kış-Bahar 2009), s. 85-103; Yusuf Şahin, "Her Derde Deva "Kamu Yararı"," *Liberal Düşünce* (53-54) (Kış-Bahar 2009), s. 109-116; Reed, "Sağlam Kamu Politikasının Yedi İlkesi,"; Mustafa Acar, "Kriz Kimin Krizi?," *Liberal Düşünce* (51-52) (Yaz-Sonbahar 2008), s. 5-22; Yayla, "Krize Piyasa Ekonomisi İçinden Bakışlar," *Liberal Düşünce* (51-52) (Yaz-Sonbahar 2008), s. 43-61; Şaban Kardaş, "Amartya Sen Örneğinde Özgürlükler ve Gelişme," *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 177-189; Yusuf Şahin, "Bir Günah keçisi Olarak Küresel Isınma," *Liberal Düşünce* (47-48) (Yaz-Sonbahar 2007), s. 5-12; Julian Morris, "Küresel Isınmaya Uyum Sağlama Konusunda Piyasa Kurumlarının Rolü," (çev.) Yusuf Şahin, *Liberal Düşünce* (47-48) (Yaz-Sonbahar 2007), s. 23-27; Stephen Davies, "Endişe Etmemek İçin Başka Bir Neden: Spencer Kanunu," (çev.) Abdullah Uzun, *Liberal Düşünce* (47-48) (Yaz-Sonbahar 2007), s. 29-33; Norman Barry, "Poverty, Freedom and Economic Justice," *Liberal Düşünce* (12) (Kış 2001), s. 86-94; "Mülkiyet Haklarının Güvence Altına Alınması: Piyasaların Temelleri" (Hernando de Soto ile Söyleşi), (çev.) Ayşe G. Akalın, *Liberal Düşünce* (19) (Yaz 2000), s. 31-39; George L. Priest, "The Government Versus the Market in Protecting Against Economic Misfortune," *Liberal Düşünce* (19) (Yaz 2000), s. 88-102; Güneri Akalın, "Sosyal Güvenlik Sistemimiz: Sorunlar ve Çözüm Önerileri," *Liberal Düşünce* 5 (18) (Bahar 2000), s. 5-15; Enver Alper Güvel, "Farklılığı Kucaklayın": Bir Toplum Anlayışı Olarak Liberalizm," *Liberal Düşünce* 5 (18) (Bahar 2000), s. 79-87.

farklı iştigallerine karşılık gelen üç ana düzlem üzerinden işler: "ailenin özel/mahrem hane içi yaşamı; özgür ve sözleşmeye dayalı ekonomik faaliyet alanı; gönüllü toplumsal ve siyasal örgütlenme alanı."[24] Bu ayrış(tır)ma içerisinde neoliberal düşünce açısından sorunlu olan, serbest piyasayı kodlayan düzlemin diğer iki düzleme referans oluşturması. Bu ise, hem serbest piyasa dışındaki düzlemlerin kırılganlığının hem de liberal biraradalığın sorunlarının işaretini vermektedir. Şöyle ki, liberal düşünüş çerçevesinde sivil toplum, kendi içinde, bir yandan bireylerin "özgür ve sözleşmeye dayalı iktisadî faaliyetleri"ni diğer yandan "gönüllü toplumsal ve siyasal örgütlenmeler"i[25] barındırdığı ölçüde, özel ile özel olmayanın bir bileşkesini oluşturur. Benzer şekilde, serbest piyasa mekanizmasının modellenmesi, serbest piyasanın doğası gereği özel olanın işleyiş alanına tekabül ettiği göz önüne alındığında, biraradalığı özelin bir uzantısı olarak tanımlama ihtimalini beraberinde getirir. Ki bu ihtimal, kamunun/kamusalın "gözden kaybolduğu, insanların politikadan kendi hayati çıkarlarının ve kişisel özgürlüklerinin korunması dışında hemen hiçbir şey istemediği, beklemediği"[26] bir ortak alan kurgusuna kapı açar; daha doğru bir ifadeyle, biraradalık halini tâli kılar.

Neoliberal oluş tarzını benimseyen ve Türkiye bağlamında yaygınlaştırmaya çalışan LDT söz konusu olduğunda, eşyanın doğası gereği, böyle bir *kamusuzluk* halinin, özellikle *Liberal Düşünce Dergisi*'nde yayımlanan makaleler kapsamında, satır aralarında ideal olarak sunulduğu söylenebilir. İlk olarak, dergide kamuya bir şekilde değen temalar üzerine yayımlanan makalelerde kavramın iktisadî alanla sınırlandırıldığı ve devletle özdeşleştirildiği görülebilir.[27] İkincisi, sosyal olanın da –özellikle sosyal politikalar ekseninde– kamuyla anlaşılanın terkibine dâhil edilerek, lağvedilmesidir. Hiç şüphesiz, kamunun söylemsel bir pratik olarak dışarılanması ve kamusal-sosyal olan özdeşleştirmesi üzerinden her iki alanın da lağvedilmesine yönelik argümanlar birey(sel haklar ve özgürlükler)in liberal düşünce içerisinde tanımlanma biçiminden kaynaklanmaktadır. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu tanımlanma biçimi, bireyi tek başına ve kendi dışındaki olgulara "rağmen" konumlandıran bir tasavvura dayanır. Haliyle, böyle bir tasavvur, özgürlüğü, eşitliğe rağmen; eşitliği farklılığa rağmen, bir aradalığı, bireyselliğe rağmen kodlar. Bu yapılırken, bu dün-

[24] Bruce Ackermann, "Political Liberalisms," *Faculty Scholarship Series*. Paper 134 (1994). s. 40. http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/134 Erişim tarihi: 11 Nisan 2011.
[25] A.g.y, s. 40.
[26] Şükrü Argın, "Daralan Sokaklar: 'Kamu'nun 'İflas'ı ve 'Kamusal Alan'ın Balkanizasyon'u'," *Birikim* (251-252) (Mart-Nisan 2010), s. 65.
[27] Bkz., dipnot 23.

yada insan olma hali ve özellikle siyaset pratiği neredeyse dışlayıcı bir biçimde ekonomik bir faaliyet olarak anlamlandırılır. Bu anlamlandırmanın satır aralarında ise, siyasal olanın ve dolayısıyla kamusal olanın yeniden olumsuzlanması ya da siyasal olanın salt piyasa faaliyetlerine referansla yeniden tanımlanması karşımıza çıkıveriyor: "Politikacılar, yapıp ettikleri hemen hemen 4, 5 yılda bir seçimlerle olurlanan –o da belki– tekelcilerdir. Bunun yanında iş yaşamında faal olanlar piyasaların süreğen referandumuna tabidirler."[28]

Öte yandan, Türkiye'nin siyasî gündeminde önemli yer tutan meselelere odaklanan ve neoliberal perspektiften değerlendirmeler sunan yazılardaki diğer bir ortak nokta, tam da kamusallığın dışlanması üzerinden tanımlanmış bireyin arka plânında belirli bir kolektivitenin yer aldığı –grup aidiyeti– ön kabulüdür. Diğer bir ifadeyle, söz gelimi, "Kürt meselesi"ne ayrılan yazılarda, yine bireysel haklar ve özgürlüklere yapılan vurguya satır aralarında eşlik eden önemli bir unsur, Türkiye'de neo-liberal yapılanma sürecinde siyasetin tanımlayıcı dinamiklerinden olagelen kimlik –aidiyet– olgusu ve bu olguya içkin hak talepleri ve/ya da ihlalleridir.[29] Yine, "başörtüsü meselesi"ni tartışan yazılar ağırlıklı olarak hukuksal metinlerin analizine ayrılmışken, satır aralarında bireysel haklar ve özgürlüklere yapılan vurguya rastlanabilir.[30] Dolayısıyla, her iki "mesele" de neoliberal yaklaşımın birey-kültür-toplum ilişkisine içkin sıkıntılarını anlamak açısından önemli örnekler. İlk olarak, neoliberal düşün çerçevesinde önemli kaynaklardan olan Isaiah Berlin'in "siyasal liberalizm" tarifine bakıldığında bu durumun –özgürlüğün 'rağmen'li versiyonuyla kültürel aidiyet kavramının birlikteliğinin– belirleyici olduğu görülür.[31] İkincisi, kimlik politikalarının işleyişinde belirleyici etmenin "seçilmemiş; rıza gösterilmemiş" aidiyet kodları olduğu hatırda tutulduğunda –söz gelimi, "başörtüsü meselesi"nde, bireysel haklar ve özgürlükler üzerinden

---

[28] Barry, "Poverty, Freedom and Economic Justice,"s.92. Çeviri yazara aittir.

[29] Örneğin bkz., Mustafa Erdoğan ve Vahap Coşkun, "Türkiye'nin Kürt Meselesi," *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 5-18; Erol Kırbaş, "Etnik Grup-Devlet İlişkilerinin Sorunsallaşması ve Aktör Tutumlarındaki Açmazlar: Türkiye'deki Kürt Sorunu Örneği," *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 19-49; Bilal Sambur, "Liberal Açıdan Kürt Sorunu," *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 91-108; Atilla Yayla, "Kürt Meselesine Liberal Bir Bakış," *Liberal Düşünce* (50) (İlkbahar 2008), s. 109-120;

[30] Örneğin bkz., Burak Başkan, "Başörtüsü Sorunu ve Meşrulaştırılamayan Yasakçılık," *Liberal Düşünce* (55) (Yaz 2009), s. 109-134; Adnan Küçük, "Türkiye'de Bir Tuhaflık: "Başörtüsü Yasağı"," *Liberal Düşünce* (51-52) (Yaz-Sonbahar 2008), s. 91-98; Yusuf Şevki Hakyemez, "Üniversitelerde Kanunsuz Kıyafet Yasağı," *Liberal Düşünce* (51-52) (Yaz-Sonbahar 2008), s. 99-102.

[31] Axel Honneth, "Negative Freedom and Cultural Belonging: An Unhealthy Tension in the Political Philosophy of Isaiah Berlin," *Social Research*, 1999, s. 1063-1077.

kurulan neoliberal söylemin bireysel tercih ve/ya da "grup" aidiyetinden ziyade toplumsal cinsiyet ve "Kürt meselesi"nde bireysel ana dili konuşma hakkı değil; etnik aidiyet– kamunun bireysel haklar ve özgürlükler adına lağvedilişinin nafileliliğini tespit etmek zor olmasa gerek.

(NEO)LİBERAL CİNSİYETÇİLİK –TOPLUMSAL CİNSİYETİN ÖZELLEŞTİRİLMESİ, YA DA?

Liberal düşüncenin eril yapısı uzunca bir süreden beri bir sır değil. Evrenselleştirilmiş birey kategorisinin köken itibarıyla özel mülkiyet sahibi erkek üzerinden kurulmuş olması; sözleşme metaforunun dayandığı, bireyin ayrıştırıcı niteliği olan akıl sahipliği ve özel mülkiyet ediniminin gerçekleştiği toplumsal yapı sorgulanmadan *herkesin* mülk edinme özgürlüğünün eşitliği tariflemesi, patriarkanın işleyişi içinde kadınlığın özele sıkıştırılmasını, liberal düşünüşün kamusundan –sözleşmeden, mülkiyetten, akıldan– dışlanmasını maskeleyerek içerimliyor.[32] Neoliberal düşünüşün ortaya çıktığı, geliştiği ve yerleşikleştiği zamanlar boyunca ise, kadınlık halleri, liberal feminist düşünün ve aktivizmin katkılarıyla, birey olmanın önünde –en azından formel düzlemde– bir engel olmaktan çıkarılmış olsa da bireyin erilliğinin devam ettiğini söylemek yanlış olmaz. Hâl böyle olduğunda toplumsal cinsiyet –seçilmemiş, bireysel rıza almamış; içerisine doğulmuş ve toplumsal olarak kodlanmış kimlikler– üzerinden kurulan özgürlük ve eşitlik taleplerine referansla anlaşılabilecek feminist politik tercihler liberal düşünsel çerçevede en iyi haliyle, serbest piyasa modeline davet edilmekle eril bir düzeltmeyle karşılanabilecek tercihler olarak tali addediliyor, en kötü haliyle, bireyliğe çağrı üzerinden görünmez kılınıyor.

Cumhuriyet tarihi boyunca, liberal düşünsel çerçeveyle bir şekilde iştigal etmiş düşünürler arasından bu yazı kapsamına dâhil edilenler söz konusu olduğunda, resmin nüanslar dışında pek fazla değişmediğini söylemek mümkün. İlk olarak, LDT'nin, Türkiye'deki liberal düşüncenin seyrinde bir kopuşu beraberinde getirmesine kadar, Ağaoğlu, Yalman ve Yalçın örneklerinde, kadınların eşitlik taleplerinin kadınlık hallerinden ve toplumsal cinsiyet kurgusunun sorunsallaştırılması üzerinden kurulan bir özgürleşme meselesi ve hak talebi olarak değil; bir modernleşme meselesi olarak alındığını söylemek mümkün. Nitekim, Ağaoğlu, CHP'nin tek parti yönetimindeki cumhuriyet yapılanmasını eleştirirken, kadınların kamusal rollerini tam da cumhuriyetçi söylem içerisinden kurar. Bu ise, son

[32] Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, California: Stanford University Press, 1988).

tahlilde, kadınların, her şeyden önce bedensel ve manevî annelik statüsüyle tanımlanmalarını beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle, kadınların özel alandaki sıkıştırılmışlıktan özgürleşimleri yine öz(s)el addedilegelen işlevleriyle, ancak, bu kez, "ulusun anneliği"yle mümkün kılınacaktır.[33] Annelik dışı bir kamusallık ise cinsiyetsiz ve esasında cinsiyetçi yurttaşlık kimliği üzerinden kurulur. Hiç şüphesiz, her iki kimliklendirme biçimi de, aydınlanmışlık üzerinden tasavvur edilir. Benzer bir aydınlanma metaforunun izlerini Yalman'ın *Gerçekleşen Rüya*'sında sürmek mümkün. Ağaoğlu'nun aksine, yazılarında kadınlık meselesine ve/ya da kadınların hak taleplerine rastgelmenin pek ihtimal dahilinde olmadığı Yalman, bu eserinde de, vatandaşlık kurumundan bahsederken Cumhuriyet'in toplumsal cinsiyet kurgusu içerisinden konuşur. Vatandaşlığa değindiği anlarda nadiren de olsa "kadın"-"erkek" sıfatlandırmalarına başvururken,[34] Ağaoğlu'nun dilinde aydınlanma vurgusu üzerinden aktarılan yurttaşlık bilinci/sorumluluğu, Yalman'ın dilinde "adam olmak" metaforuna tercüme edilir. Burada, "adam olma" halinin iki anlamda kullanıldığını söylemek mümkün: İlk olarak, derlemede yer alan metinler boyunca "adam" temel özneye tekabül ediyor. İkincisi, metnin içinde de belirttiğim gibi, Yalman'ın Türkiye Cumhuriyeti açısından gerekli gördüğü vatandaş tiplemesini anlatıyor.[35] Nükhet Sirman, Türk milliyetçiliğinin eril şifrelerinin çözümüyle ilgili izleği sunduğu çalışmasında, toplumsal-siyasal dönüşüm dönemlerinin hâkim eril kodlarındaki dönüşümdeki izlerini sürer. Buna göre, söz gelimi, Tanzimat Dönemindeki toplumsal dönüşümün aile üzerinden işleyişinde "nasıl adam olunur çerçevesi"nin belirleyiciliğine dikkat çeker.[36] Esasen, erken Cumhuriyet Döneminin benzer sorunsallar etrafında yeni bir ataerkil örüntünün yerleşikleştiği bir dönem olarak alınması, Ağaoğlu'nda açık, Yalman'da örtük cinsiyetçi yeniden-üretimi görmek açısından aydınlatıcıdır. Yalçın'ın eserlerinde de, Yalman'dakine benzer bir söz söylememe, suskunluk hali tespit edilebilir. Yalçın'ın temsil ettiği düşünsel çizgide hem liberal düşünce açısından referans aldığı kaynaklardaki hem de nihaî olarak Türkiye için "'Türk-İslâm-Batı uygarlığı' sentezini yaratma ve benimseme" temelinde önerdiği ideal toplumsal ve siyasal örgütlenmeye mündemiç –"merkezin sağında, liberal-muhafa-

[33] Coşar, "Women in Turkish Political Thought: Between Tradition and Modernity," *Feminist Review*, 86 (2007), s. 113-131.
[34] Yalman, *Gerçekleşen Rüya*, s.123.
[35] Yalman, a.g.y.
[36] Nükhet Sirman, "Kadınların Milliyeti," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Milliyetçilik*, içinde, s. 226-244.

zakâr karışımı, milliyetçi, sola ve komünizme karşı"[37] bir kurulum– ataerkil örüntülerin yeniden üretildiğini söylemek mümkün.

Liberal düşüncenin seyrinde, Cumhuriyetin nüfuzundan ve/ya da cumhuriyetçi nüfuzlardan kopuşu simgeleyen LDT özelinde toplumsal cinsiyet kurgusu üzerinden gerçekleşen ve/ya da girişilen bir kopuştan söz etmek mümkün değil. Aksine, liberal düşüncenin farklı türlerinin paylaştıkları, toplumsal cinsiyet meselesini kamusal bir mesele ve/ya da herkesi ilgilendiren bir mesele olarak görmemekle bağlantılı olarak, cumhuriyetçiliğin getirisi yurttaşlık üzerinden hak tanıma pratiklerinin arka plâna itildiği ve yerine liberalizmin kadim öznesi bireyin, erilliği sorgulanmadan, geçirildiği görülebilir. Yukarıda, neoliberal oluş halinin kamuyla kurduğu en iyisinden çekinceli, en kötüsünden korku temelli bağıntıyı açımlarken de belirttiğim gibi, doğrudan toplumsal cinsiyet kurguları üzerinden üreyen ve işletilen meselelerde bile neoliberal düşünürlerin yaklaşımları, ısrarla cinsiyet temasını es geçerek oluşturuluyor. Hemen burada, düşünürlerin feminist talepleri doğrudan reddettiklerini ileri sürmediğimi belirtmem gerekiyor. Onun yerine, feminist duruşların ve taleplerin köklendiği ataerkil sorunsalları bireysel olanın, dolayısıyla siyasal olanın dışına ittikleri söylenebilir. Aynı şekilde, kadınların hâlâ devam eden ikincilleştirilmelerini bireysel ve/ya da özel olanın parçası kıldıkları da... Böylesine ikircikli bir tutum esasen neoliberal yaklaşım açısından bir sürpriz değil. Aksine, eşyanın doğasını yansıtıyor. Şöyle ki, kendiliğinden işleyen serbest piyasa modelinin temel alınması ve bu modelin merkezinde duran birey kurgusunun esas özne olarak tespit edilmesi bizâtihi ataerkil yapının ve işleyişin sorgulanmadığı bir önkabuller dizisini beraberinde getiriyor. Öyleyse, 50 sayıdır düzenli olarak çıkan ve bireysel haklar ve özgürlüklerin toplumsallaştırılmasını ve yaygınlaştırılmasını hedefleyen bir dergide,[38] en azından liberal feminist duruştan yapılan çalışmaların olmaması ve/ya da toplumsal cinsiyet meselesinin farklı eksenlerinin neoliberal perspektiften değerlendirilmemiş olması görmezden gelme ve/ya da yok saymanın ötesinde, Anglo-Amerikan bağlamında neoliberalizmin yerleşikleşmesine eşlik eden ve esasen neoliberal-muhafazakâr ittifakı özetleyen "geri tepme"yle ilişkilendirilebilir mi?[39]

---

[37] Yalçın, "Yeni bir dönemin başında," *Yeni Forum*, 11 (248) (Ocak 1990), aktaran Coşar, "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe," s. 728-729.

[38] Bu yazının tamamlandığı tarih itibariyle (Bahar 2011) Liberal Düşünce dergisinin 61-62. Sayısı yayınlanmıştır. Metnin içinde verilen dergi sayısı, çift sayılı dergilerin tek sayı olarak kodlanmasına dayanmaktadır.

[39] Bu saptamayla iki istisnai çalışma için bkz., Serap Palaz, "Avrupa Birliği ve Cinsiyet Temelli Ayrımcılığı Önleyici Politikalar," *Liberal Düşünce* (38-39) (Bahar-Yaz 2005), s. 271-282;

BİTİRİRKEN

Türkiye'de liberal düşüncenin seyri Cumhuriyet tarihi boyunca farklı düşünce yapılarıyla eklemlenerek gerçekleşmiştir. Şeklen bakıldığında, çelişkili görünen bu eklemlenmeler, liberal düşünceye özgü, yeri geldiğinde, taban tabana zıt addedilen düşünce yapılarıyla eklemlenmelere açıklık üzerinden okunduğunda anlam kazanır. Nitekim, Ağaoğlu ve Yalman'ın eserlerinde doğrudan Türk milleti teması etrafında örneklenen milliyetçi-liberal eklemlenme, Yalçın'ın düşünsel izleğinde otoriteryen, muhafazakâr sıfatlarla gerçekleşir. Türkiye'nin, sırasıyla neoliberal politika tercihleri, neoliberal pratik ve neoliberal düşünüşle tanışması ise askerî darbe ve akabinde gerçekleşmekle önceki eklemlenmelerden çok daha ironik –bireysel haklar ve özgürlükler söz konusu olduğunda– ve fakat çok daha uzun erimli bir birlikteliğe dayanır. David Harvey'in, neoliberal yapılanmaların Güney Amerika'ya nüfuzuna istinaden başvurduğu "rızanın inşası"[40] açıklamasına uygun bir şekilde Türkiye'de de neoliberal düşünüşün önerdiği politika uygulamalarının darbe sonrasında ve 1990' lar ve 2000'ler boyunca kültürel-siyasal düzlemde muhafazakâr pozisyonlar bünyesinde gerçekleştirilmeleri bu ironiyi anlamak açısından işlevselidir.

Bu terkip, neoliberal işleyiş içinde ancak ayrıklaşarak görünürlük kazanabilen kimlik politikaları temelinde dillendirilen hak taleplerini bir yandan serbest piyasa mekanizmasının kendiliğinden olduğu varsayılan işleyişine tâbi kılarken, diğer yandan kimliği doğrudan kişisel aidiyet kodlarına hapsederek kurgulamayı da beraberinde getirir. Bu yazının temelinde yatan argümana referansla denebilir ki, kimlik temelli hak taleplerinin bir yandan bireysel özgürlük talepleri diğer yandan sosyo-kültürel düzlemde grup haklarına referansla ele alınmasını –ve her hâlükârda serbest piyasa mantığı içerisinde– ve bu ikiliğin işaret ettiği çelişkiyi, kamu ve kamusal olan karşısındaki neoliberal tavrın sonucu olarak okumak mümkün. Bu tavrın, temelde üç kurucu ekseninden bahsedilebilir. İlk olarak, yaşadığımız dünya itibariyle, "doğal"lıkla pek ilgileri kalmamış olan toplumsal ve siyasal ortamlarındaki davranışlarından yola çıkılarak bireyin doğasıyla ilgili olarak yapılan tespitler –en sofistike ve aynı zamanda en net tarifiyle, "kendi kişisel tarihi içindeki *trade offlar* karşısındaki pozisyonunu yahut tepkisini esas alarak *tercihlerini sonuna kadar*

Bahadır Akın ve Elifhan Köse, "İİBF Öğrencilerinde Siyasal Toplumsallaşma: Cinsiyet ve Bölümlere Göre Karşılaştırmalı Bir Araştırma," *Liberal Düşünce* (40) (Güz 2005), s. 231-250.

[40] David Harvey, *A brief history of neoliberalism,* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

temellendirebilen insan teki."[41] İkincisi, eşitlik ve özgürlük taleplerinin kutupsal ikilikler içerisinden okunması – "özgür insanlar eşit değil(dir), eşit insanlar özgür değildir."[42] Ve son olarak serbest piyasa modelinin, ekonomik faaliyetler bir yana, gerek siyaseten gerekse toplumsal olarak idealizasyonu –"...piyasanın etkin çalışması halinde, özgürlüklerin, hukukun üstünlüğünün ve demokrasinin korunabilmesi için devletten daha yararlı bir kurum olduğu ortadadır."[43]

Öyleyse, Tanıl Bora'nın, "Türkiye'de liberal siyasal pozisyonu"(n) tanımlanmasında niteleyici olarak sunduğu üç "hasım" opsiyonu – "komünizme/sola karşı olmak; "gerici"-muhafazakârlığa karşı olmak; "jakoben"-Kemalizm'e karşı olmak"[44]– Cumhuriyet tarihi boyunca farklı dönemlerde liberal siyasal pozisyonu benimsemiş düşünürlerde görmek mümkün. Neoliberal düşünce açısından ise öncellerinin bu "hasım" tespitine ek olarak, 'rağmen'e referansla tayin edilen olgu-kavram ikilisi kamusallık üzerinden kuruluyor. Bu ise, son tahlilde, herkesi ilgilendirmesi muhtemel konularda bir araya gelişin ve/ya da ortak bir siyasal alanı paylaşan insanların kendilerini ilgilendiren konularda bir araya gelişlerinin, serbest piyasa mekanizmasının varsayılan *kendiliğindenliğ*inde kurgulanan tesadüflerle değil; ancak ve ancak varoluşa içkin bir tesadüfler zinciri içerisinde anlamlı olabildiği siyasetin olumsuzlanmadığı ve dolayısıyla siyaset-dışılaştırılmadığı bir liberal siyasal tahayyülün Türkiye bağlamında henüz ihtimal dışı olduğunu gösteriyor.[45] Bu ise, "siyasal liberalizmin kamusal diyaloga bağlılığı"[46] göz önüne alındığında, en iyisinden ironik en kötüsünden nafile bir biraradalık tahayyülüne işaret ediyor.

---

[41] Melih Yürüşen, "Liberal Olmak veya Bir Tercihin İzini Sürmek Üzerine Bir Deneme," *Liberal Düşünce* (28) (Güz 2002), s. 83.

[42] Reed, "Sağlam Kamu Politikasının Yedi İlkesi," s. 215.

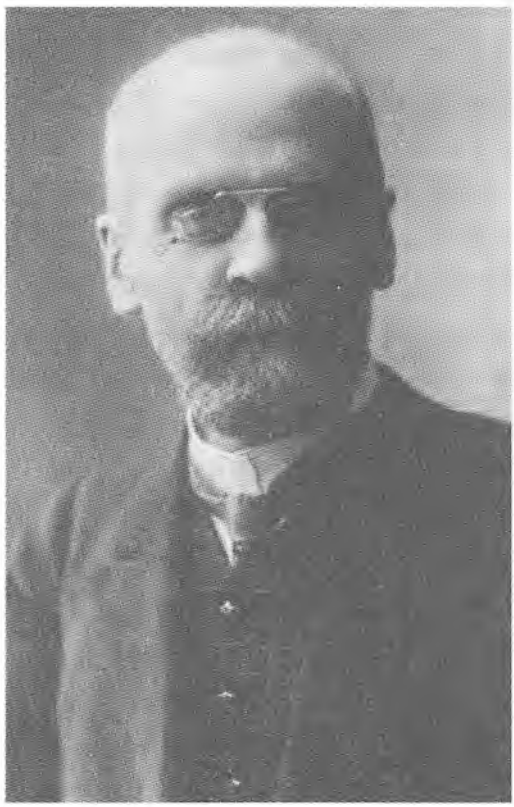
[43] Akalın, "Sosyal Güvenlik Sistemimiz: Sorunlar ve Çözüm Önerileri," *Liberal Düşünce,* 5 (18) (Bahar 2000), s. 13.

[44] Tanıl Bora, "Adnan Menderes," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Liberalizm* içinde, s. 485.

[45] Aslında, böyle bir ihtimalin işaretleri, yer yer John Stuart Mill ve Immanuel Kant'a referans verilen yazılarda aranabilir (Örneğin bkz. Zühtü Arslan, "İfade Özgürlüğünün Sınırlarını Yeniden Düşünmek: Açık ve Mevcut Tehlike"nin Tehlikeleri," *Liberal Düşünce* (24) (Güz 2001), s. 19-30; Neşet Toku, "Eşit-Yurttaş ve Özgür-Bireyin Varoluşunun Hukukî Temelleri," *Liberal Düşünce* (28) (Güz 2002), 217-223). Ancak, ilgili yazılarda da, söz konusu düşünürlerin argümanlarının neoliberal çerçeve içerisinden okunmaları, neoliberal perspektiften kamuyla/kamusallıkla halleşme ihtimalinin henüz uzakta olduğunu imliyor.

[46] Bruce Ackermann, 'Political Liberalisms,' *Faculty Scholarship Series*. Paper 134 (1994). http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/134 Erişim tarihi: 11 Nisan 2011.







Sol üst: Ernest Renan.

Sağ üst: Emile Durkheim.

Alt: Edmond Demolins.

DÜŞÜNCE TARİHİ MERCEĞİNDEN: TÜRKİYE'DE LİBERALİZM

Hilmi Ozan Özavcı*

Liberalizmin tarihi ve öğretileri üzerine yapılan çalışmalara, bu ideolojinin birbiriyle her zaman örtüşmeyen birden fazla anlamının olduğunun altını çizerek başlamak artık bir gelenek haline geldi. Özellikle 1970'lerde dilbilimde meydana gelen dönüşümle beraber, düşünce tarihi alanında yazılan kitap ve makaleler, bir tek değil, tarihsel şartlar ve ulusal yörüngelerin etkisinde şekillenen[1] birden fazla liberalizmin olduğunu göstermeye başladı. Bu çalışmalar ışığında, çeşitli liberal anlayışların her birinin farklı dönemler, ülkeler ve dillerde ve hattâ bazen aynı dili konuşan farklı gruplar için farklı "sembolik anlamlar"[2] taşıyageldiği ve buradan yola çıkarak, liberalizmin belki özgün liberal yazar sayısı kadar[3] (tabii bu yazarların hayatlarının farklı dönemlerinde liberalizme farklı anlamlar yüklediklerini de göz önünde bulundurmamız gerekir) birbirinden bir şekilde farklı yorumlarının olduğu ve bu yorumların temel değerlerinin her zaman birbiriyle uyuşmadığı iddia edildi.

---

* Y. Doç Dr. Hilmi Ozan Özavcı, Manchester Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Bölümü.

[1] Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français,* (Paris: Fayard, 1997), s. 19.

[2] Arthur Sanders, "The Meaning of Liberalism and Conservatism," *Polity,* Vol. 19, No. 1 (Ağustos, 1986), s. 124.

[3] D.J. Manning, *Liberalism,* N.Y.: St. Martin's Press, 1976, s. 140.

Düşünce tarihi alanındaki dönüşümlerin, bir anlamda bu disiplinin siyaset kuramıyla farklılıklarının daha da belirginleşmesine sebep olduğunu görüyoruz. Düşünce tarihçileri, bu dönüşümlerle, siyasal fikirlerin vücut buldukları metinlerin, bağlamları ile olan ilişkilerine daha fazla vurgu yapmak gereği duymaya başladılar. Bilhassa titiz tarihçiler, ideolojileri tarihselleştirirken, yazarların biyografik geçmişlerinden niyetlerine, metinlerin yazıldığı dönemin genel siyasal ve düşünsel atmosferinden yazım geleneklerine, yazarların hitap ettikleri okuyucu kitlesinden editörlerinin metin üzerindeki değişikliklerine kadar birçok detayın oluşturduğu karmaşık bir haritaya başvurarak araştırma yapmaya yöneldiler. Tarihçilerin referans noktalarının çokluğu, yazarların metinlerine yükledikleri veya yüklemek istedikleri anlamlar arasındaki farklılıkların derinliğinin artık daha iyi anlaşılmasına ve siyasal, ekonomik veya ahlâkî ideolojilerin kendi içlerinde uzlaşması zor olan farklı yorumlarının olduğunu yeniden görmemize araç olmaya başladı.

Ancak yöntemsel farklılıkların getirdiği sonuçların, düşünce tarihi merceğinden bile içinde birbiriyle tamamen zıt alt-gelenekler barındıran daha geniş siyasî ve düşünsel bir liberalizm geleneği olduğu görüşüne karşı çıkıldığı şeklinde yorumlanmasına sebep olmaması gerektiğini düşünüyoruz.[4] Çünkü bir ideolojik yazım geleneği, akademik açıklamaların gerektirdiği türden tutarlılığa ne sahiptir, ne de sahip olma ihtiyacı duymaktadır.[5] Örneğin, Fransa'da ve İngiltere'de liberalizm adı altında savunulan değerler arasında ciddi farklılıklar veya tutarsızlıklar vardır ve bu 'liberal' ideolojinin zayıflığından değil, farklı toplumlardaki yorum farklılığından/zenginliğinden kaynaklanır. Bu bakış açısına göre, ideolojik yazım geleneklerinin barındırdıkları prensip ve programların birbiriyle uyuşması zorunluluğu yoktur. Burada üzerinde durulmak istenen, diğer birçok düşünce geleneği için olduğu gibi, siyasal, ekonomik veya ahlâkî ideolojilerin iç çeşitliliğinin ya da çoğulluğunun farkında olmaktır. Liberalizm örneğinde bu iç çeşitliliğin üzerinde durmak veya ideolojik göreceliliğin farkında olmak, düşünce tarihçilerine standart ders kitaplarında sıkça karşılaştığımız ve liberalizmin temellerini onyedinci yüzyıl toplumsal sözleşme teorilerinde arayan ortodoks liberal anlatının sınırlarını aşma imkânı vermektedir. Bu ortodoks anlatı, Thomas Hobbes ve John Locke'un fikirlerinin Adam Smith ve John Stuart Mill'e kadar doğrudan uzantısını betimleyerek, Anglo-Amerikan liberalizminin (ki bu bile çok geniş bir yelpaze olacaktır, çünkü Amerika Birleşik Devletleri'nde liberalizm

[4] John Gray, *Liberalism,* (Buckingham: Open University Press, 1995), s. 22.
[5] Manning, *Liberalism*, s. 140.

kimi çevrelerce 'sosyalizm' olarak algılanmıştır) açıklamasını yapmaya çalışagelmiştir. Buna göre liberalizmin temel değerleri, başaktörü bağımsız ve kişisel isteklerini olabildiğince karşılamaya çalışan bireyler olan bireycilik, faydacılık ve sınırlı devlet müdahelesi gibi İngilizce-konuşan toplumların liberalizminin değerleridir.[6] *Bu* liberal yorumun değerlerini benimsemeyen liberal yazarlar, liberalizmin 'tuhaf' ya da olağandışı savunucuları olarak görülegelmişlerdir.[7]

Fransız doktrinerleri üzerine yazdığı kitabında Craiutu, bu tek boyutlu ve liberalizmin doğası ve evrimine eksik açıklamalar getiren 'baskın' anlatının yeniden gözden geçirilmesini ve bunun yerine, liberalizmin iç çeşitliliği olan bir fikirler, söylemler, uygulamalar ve kurumlar sistemi olduğunu kabul eden bir yorum getirilmesini kanımızca haklı olarak iddia eder.[8] Craiutu bunun için, ortodoks anlatının hegemonyasını yıkacak ve 'diğer liberalizmlerin' özelliklerine de ışık tutacak derinlemesine ve karşılaştırmalı tarihsel incelemeler yapılması ihtiyacı olduğu görüşündedir. Ancak bunu gündeme getirirken Cariutu'nun temel kaygısı, kanalın ve Atlantik'in iki yakasında çeşitli liberal alt-geleneklerin olduğunu ve Fransız, Alman ve İtalyan düşüncelerinde liberalizmin, Anglo-Amerikan geleneğinden farklı ve kendine has anlamlar taşıdığını gündeme getirmektir.[9] Bu anlayışla, 'Batı liberalizminin' özelliklerini açıklamaya çalışan düşünce tarihçileri ve siyaset kuramcıları için liberalizmin birbiriyle ayrışan ve hattâ çelişen temel değerlerini tanımlamak, karşılaştırmak ve bu değerlerin birbirleriyle olan ilişkilerini tarihyazım veya kavramsal analiz yöntemleri aracılığıyla incelemek bir görev haline gelmiştir.

Ancak liberalizmin tarihini inceleyen çalışmalar, liberal fikirlerin 'Batı-dışı' toplumlara ithâline bugüne kadar nispeten daha az önem vermişlerdir. Bu çalışmaların çok azı liberalizmin bu toplumlarda olumlu veya olumsuz nasıl algılandığını ve ne gibi değişimlere uğradığını hesaba katmış ve bunun liberal düşünce geleneğinin önemli bir parçası olduğunu veya olabileceğini göz önünde bulundurmuştur. Bu sebeple liberalizmin 'özünü' veya temel felsefesini mercek altına aldığını iddia eden birçok çalışmanın, bu ideolojinin tarihi ve özelliklerine gerçekten kavrayıcı ve küresel bir yaklaşım getirmeyi başaramadığını düşünüyoruz.

---

[6] Aurelian Craiutu, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires,* (Oxford: Lexington Books, 2003), s. 287.

[7] A.g.e., s. 288.

[8] A.g.e., s. 289.

[9] Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A historical argument,* (Oxford: Polity Press, 1992).

Bugüne kadar yapılan çalışmalardaki bu eksikliğin başlıca sebepleri arasında liberalizmin kapitalist gelişim, ticaret ruhu ve güçlü bir burjuva anlayışının meyvesi olarak görülegelmesi ve bu üç öğenin yokluğunda liberalizmin de olmayacağına inanılması gösterilmiştir.[10] Ancak liberal diye sıfatlandırılan siyasal ve ekonomik kurumların bulunmadığı veya bulunsa da gereğince işlevlik göstermediği, ya da diğer bir ifadeyle, kapitalist özgür girişimciliğin temel gereklerini kurumsal düzeyde sağlayamayan toplumlarda bile, aslında çeşitli grup ve bireylerin siyasal, iktisâdî ve düşünsel mücadelelerinde (ve/veya bunların özgürlüğe odaklanmalarında[11]) gözlemlenebilen bir liberalizm tarihi olduğunu savunabiliriz. Batı liberalizmlerinin bir veya birden fazla örneği ile tanışıp, bunları benimseyen bu grup ve bireyler liberal fikirlerin taşıyıcısı görevini üstlenmiş ve bu fikirleri kendi toplumlarının sosyal, siyasal ve ekonomik şartlarını anlamak ve değiştirmek için kullanagelmişlerdir. Ayrıca bu grup ve bireylerin çalışmaları aracılığı ile doğdukları bölgelerden farklı sosyal yapıları ve gelenekleri olan bölgelere ithâl olan liberal fikirler sadece 'yeni' ortamlarının değişimine etki etmekle kalmamış, aynı zamanda kendileri de değişime uğrayarak[12] yeni liberalizmlerin ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır.

Bu noktada bir Türk düşünce tarihçisi için akla gelen ilk sorulardan biri, acaba Türkiye'de, dünyadaki diğer anlayışlardan farklı, yeni bir (veya birden fazla) liberalizm anlayışının ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Bu sorunun ve beraberinde cevap aranacak diğerlerinin Türkiye'de liberalizmin tarihi üzerine yapılan çalışmaların referans noktaları arasında olabileceğini düşünüyoruz: Türk liberalleri orjinal fikirlere sahip, özgün düşünürler mi? Eğer öylelerse, onların liberalizmlerini özgün kılan ne? Eğer değillerse, Türk liberalizmi diye birşeyden söz etmemiz mümkün mü? Acaba liberalizmi kavramlaştırırken ideolojilerin iç çeşitliliğini göz önünde bulunduruyor muyuz? Türkiye'de de liberalizmin birden fazla alt-geleneği var ise, bu alt-geleneklerin birbirleriyle olan ilişkileri nasıl? Üyelerinin savundukları ilkeler neler?

Bu sorulara ancak ondokuzuncu yüzyıldan günümüze, Türk liberalleri üzerine yapılacak uzun süreli ve titiz çalışmalar ışığında cevap verilebileceği kanısındayız (ki bu konuda henüz oldukça sınırlı sayıda ve derinlikte çalışma yapılmıştır). Bu sebeple bu makale hiçbir şekilde ortaya attığı

---

[10] Maciej Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918,* (Budapest: Central European Press, 2004), s. vii.

[11] Massimo Salvadori, *The Liberal Heresy: Origins and Historical Development,* New York: St. Martin's Press, 1977, s. 10.

[12] Janowski, *Polish Liberal Thought,* s. vii.

sorulara tüketici cevaplar vermek durumunda değil. Ama yine de (tartışmalı da olsa) Türk liberalleri arasında sayılan Mehmet Sabahaddin (1877-1948) ve daha sonra Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) üzerine incelemelerimizden ve Türkiye'de liberalizm üzerine yazılan bir takım eserden yola çıkarak, bu konularda bazı eğilimlerin altını çizmenin faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Yine belirtmek gerekirse, bunu yaparken amaç bu sorulara bu çalışmada doyurucu cevaplar bulmak değil, aksine onlara ışık tutacak tartışmalara bir nebze olsun katkıda bulunabilmek. İnanıyoruz ki bu türden düşünce tarihi çalışmaları, son yüzelli yılda yazılan ve bugün Türk liberalizminin örnekleri diye değerlendirdiğimiz eserleri, sadece kendi tarihsel şartları bağlamında irdelememize değil, onların genetiklerini sorgulamamıza da imkân verecek ve Türkiye'de ideolojilerin tarihyazımının yöntemsel özelliklerine yeni yaklaşımlar kazandıracaktır.

Fikirlerin İthâli: 'Türk Liberalizmi' Diye Birşey Var Mı?

Makalenin bu bölümünün temel sorunsalı, eşsesli, ama değişik anlamlı iki farklı sorudan oluşuyor: birincisi, *Türk* liberalizmi diye birşeyin var olup olmadığı sorusu. Bu sorunun cevap aradığı konu, daha önce de değindiğimiz gibi, dünyadaki diğer liberalizm anlayışlarından farklı ve Türkiye'ye has bir liberal anlayışın gelişip gelişmediği sorusudur. İkincisi ise, Türk *liberalizmi* diye birşeyin var olup olmadığı, diğer bir ifadeyle, homojen bir blok olarak tek bir Türk liberalizminden söz edilip edilemeyeceği sorusu. Burada üzerinde durulan soru, 'Türk liberalizmi' derken anlatılmak istenenin, içinde birbiriyle kimi zaman çelişen alt-gelenekler ve zıt öngörüler barındıran farklı liberalizmlerin oluşturduğu bir gelenek olup olmadığıdır.

Bu soruların cevapları, kanımızca liberal yazarların metinlerinin karşılaştırmalı analizlerinden daha fazlasını gerektirmektedir. Tarihsel şartları (ya da diğer bir ifadeyle metinlerin üretildiği siyasal, sosyal, ekonomik, düşünsel ve ahlâkî bağlamları), yazarların biyografik özellikleri ve fikrî değişimlerini, eserlerini yazarken niyetlerini ve belki hepsinden önemlisi, yazarların yazma eylemi ile aslında ne yaptıklarını incelemeden, bu yazarların eserlerinin anlamlarının ve dinamiklerinin (hem oluşum aşamasında hem de bıraktıkları etki açısından) hakkıyla anlaşılamayacağını düşünüyoruz. Bunu iddia ederken özellikle Cambridge Okulu'nun yenilikçi tarihçilerinin, 1960 ve 70'lerde ortaya atıp geliştirmeye çalıştığı, metinlerin gerçek anlamlarının bağlamlarıyla ilişkilerinin incelenmesi ile

kavranabileceği tezinden[13] yola çıkmakla beraber, bu tezin ciddi sıkıntı ve sınırlarının olduğunu ve bu sınırların özellikle bir noktada kendini gösterdiği kanısındayız. Bu nokta, makalenin bu bölümünün odak noktasını oluşturan fikirlerin ithâli ve bu sürecin sosyolojik önem ve etkileridir.

Bugün Türkiye'de farklı dönemlerde yaşamış/yaşayan ve 'liberal' diye nitelendirdiğimiz yazarların hemen hemen hiçbirinin dünyada heyecan uyandıracak derecede önemli özgün fikirlere sahip 'büyük düşünürler' olmadıklarını düşündüğümüzü belirterek başlamakta sanıyoruz fayda var. Liberalizm adı altında birleşen çeşitli ideolojik eğilimlerin belki tamamını Batı Avrupa menşeli eserlerden öğrenmeleri sebebiyle, Türk liberal yazarlarının liberalizm anlayışlarının çok büyük ölçüde herhangi bir veya birden fazla Batılı yazarın fikirlerinin etkisinde şekillenegeldiğini görüyoruz. Türk liberallerinin büyük çoğunluğunun yazma eylemi ile yaptıkları, etkilendikleri Batılı düşünürlerin fikirlerini bir araya getirmek ve bunları Türkiye'nin sosyo-politik ve ekonomik şartlarına uygulamaktan ibaret olma eğilimindedir. Bunu yaparken bir kısmının bu fikirleri bazen aceleyle Osmanlı-Türk toplumlarında tanıtmaya ve toplumsal sorunlara bu fikirler ışığında yine benzer bir acelelikle cevap aramaya çalıştıklarını görüyoruz.

Bugün Türkiye'de liberalizmin öncüleri arasında görülen[14] Mehmet Sabahaddin (1877-1948) örneğinde, yazarın ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren diğer Jöntürkler'le beraber despotik rejimin sonlandırılması için mücadele verirken, belki bir miktar tıbba ve doğa bilimlerine duyduğu ilgi sonucu ve bir miktar da dönemin 'açık görüşlü' yazarlarının toplumsal olayları anlamada bilimsel bilgiye verdikleri önemden etkilenerek, Batı Avrupa kaynaklı çeşitli 'pozitivist' öğretilere hayranlık duyduğu gözlemlenir. Sabahaddin, özellikle Le Play Okulu'nun ikinci kuşağının çalışmalarından derinlemesine etkilenmiş ve eserleri büyük ölçüde özellikle Henri de Tourville (1842-1903) ve Edmond Demolins (1852-1907)' nın serbest piyasa ekonomisi ile flört eden fikirlerinin Türkçe'ye çevrilmesinden ibaret olmuştur. Yazar aynı zamanda Élisée Reclus ve Alfred Fouille gibi yazarların eserleriyle de ilgilense de, onun bugün liberal ola-

---

[13] Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 101; Donald Kelly, "Intellectual History in a Global Age," *Journal of the History of Ideas,* Vol. 66, No. 2 (Nisan, 2005), ss. 155-167; J.G.A. Pocock, "Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought," *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History,* New York: Atheneum, 1971; Joseph V. Femia, "A Historicist Critique of 'Revisionist' Methods for Studying the History of Ideas," *History and Theory,* Vol. 20, No. 2 (Mayıs, 1981), ss. 113-134.

[14] Cenk Reyhan, *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahattin,* (Ankara: İmge Yayınevi, 2008).

rak sıfatlandırılması daha çok Tourville ve Demolins'nın başını çektiği kuşağın 'bilimsel' öğretilerine bağlılığının bir sonucudur.

Bilindiği üzere, bu öğretilerin temelinde, Anglo-Sakson ve İskandinav ülkelerinin[15] şahsî girişimcilik ruhu ve adem-i merkeziyetçi yönetim biçimine dayanan hususiyetçi toplumlardan oluşmalarının, bu ülkelerin siyasal, ekonomik üstünlüklerinin ve ahlâkî gelişimlerinin ana sebebi olduğu iddiası yatar.[16] Le Play Okulu'nun ikinci kuşağını oluşturan *Toplum Bilim* okuluna göre siyasal otoritenin denetimi sadece anayasal ve parlamenter rejim ile değil, aynı zamanda toplumun hususiyetçi yapıya dönüştürülmesi ile sağlanabilir. Diğer bir ifadeyle, hayatla mücadale etmeyi bilen, çalışkan, yeni bireylerin ortaya çıkması ile. Çünkü Fransa gibi merkeziyetçi ve toplumcu ülkelerdeki aşırı büyük bürokrasi ve bu bürokrasiye memur yetiştirmeyi amaçlayan eğitim sistemi, hantal bir devlet ve hayatın zorluklarıyla bağımsızca mücadele edemeyen, düşünsel ve ahlâkî olarak zayıf bireyler yaratarak, bu ülkelerin geriliğinin başlıca sebebi olmuştur.

Kabaca belirtmek gerekirse, okulun çalışmalarının çıkış noktası, kurucusu Frédérick Le Play (1806-1882)'in, Fransa'da ondokuzuncu yüzyılda meydana gelen devrimler döngüsüne bir son vermek istemesi ve bunu bilimsel bir temele oturan sosyal bilimler aracılığıyla yapma düşüncesidir. Bu amaçla Le Play, ilk etapta Fransa'da işçi aileleri üzerine saha araştırmaları yapar ve bu araştırmalar sonucunda, Sanayi Devrimi'nin yol açtığı hızlı toplumsal değişim karşısında işçilerin ekonomik durumlarının gittikçe kötüleşmesinin, siyasal katılımlarının kısıtlı olmasının (ki Le Play bunun aksini hiçbir zaman talep etmemiştir) ve ahlâkî sorunlarının siyasal istikrarsızlığa yol açtığını düşünür. Bu sebeple sanayileşmeye şüphe ile yaklaşır. Tourville ve Demolins önderliğindeki ikinci kuşak ise sanayileşmenin sebep olduğu değişimler karşısında işçilerin durumlarının kötüye gittiğini kabul etmekle beraber, özellikle Paul de Rousiers (1857-1934)'in Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de yaptığı araştırmalarındaki bulgularından yola çıkarak, bu sorunun çözümünü Le Play'in aksine işçilerin bu değişime kazandırılmalarında aramışlardır.[17] Rousiers'e göre işçilerin gelişimi için ticaret ve sanayi daha da geliştirilmeli, işverenlerin şahsî girişimleri işçilerinin gelişimlerine katkıda bulunmaları şartıyla teşvik edilmeli, ekonomiye devlet müdahalesi sınırlandırılmalı ve hepsinden

---

[15] Henri de Tourville, *Histoire de la formation particulariste: l'origine des grands peuples actuels,* (Paris: 1905), ss. 68-69.

[16] H. Ozan Özavcı, "Prens Sabahattin'in Fikrî Kaynakları: Le Play ve *Toplum Bilim*," *Doğu-Batı,* 41 (Temmuz, 2007), ss. 231-254.

[17] Paul de Rousiers, *La vie américaine,* (Paris: Firmin-Didot et Cie, 1892); *The Labour Question in Britain*, çev. F. L. D. Herbertson, (London; New York: Macmillan and Co. Ltd., 1896).

önemlisi işçi ve işverenlere doğruluk, sebat, ciddiyet, çalışkanlık, vb. erdemlere, bilgi sevgisine ve kendini idare edebilirliğe dayanan bir karakter anlayışı aşılanmalıdır.[18] Amaç "daima işçi kalacak iyi işçiler meydana getirmek değil, onların bağımsız bireyler olmaları, gelişmeleridir. Onlar zihnî ve ahlâkî anlamda daha aydın hale geldikçe, [toplumsal ve siyasal olaylar karşısında] yeterlilikleri artacak ve bireysel değerlerinin daha da yükselmesi ile birlikte işçi sorununun zamanla üstesinden gelinecektir."[19] Özellikle bu kuşağın sosyal teorilerinde sosyal Darwinizm'in ve George Craik, Samuel Smiles gibi liberal eğilimli Viktorya dönemi yazarlarının etkilerini görüyoruz. Ancak ne Le Play Okulu'nun üyeleri ne de Sabahaddin kendilerini liberal olarak tanımlamış, aksine siyasî ideolojilerin bilimsel derinlikten yoksun ve öznel olduklarını düşündüklerinden, pozitivist bilgi kuramlarının etkisiyle kendilerini herhangi bir ideoloji ile bağdaştırmaktan kaçınmışlardır.

1902'den itibaren Le Play Okulu'nun öğretilerini hayranlıkla okuyan ve daha sonra okula maddî destek de sağlayan Mehmet Sabahaddin, Osmanlı toplumunun çoğunluğunu oluşturan köylülerin şahsî gelişimlerinin önemine başta 1906-1908 yılları arasında *Terâkki*'de yayımladığı yazıları olmak üzere, bütün yazı hayatı boyunca vurgu yapmıştır. 1908 Devrimi' nin ardından, siyasal değişimin yüzeysel olduğunu düşünerek şahsî teşebbüs ruhundan hareketle ticaret ve sanayi ile uğraşacak bir orta sınıfın oluşturulmasının da gerekliliğinin altını defalarca çizmiştir. Sabahaddin' in düşüncesinde şahsî teşebbüs ve adem-i merkeziyet ilkeleri ön plana çıkarken, düşünce yapısının arka planını güçlü bir ahlâk anlayışı oluşturmaktadır. İttihat ve Terakki Partisi'ne yazdığı açık mektupların sekizincisinde Sabahaddin, istiklâl ve iktidarın, kanundan ziyade şahsî teşebbüs ile temin edilebileceğini iddia ederken, bireylerin dayanak merkezlerini "Allah'tan sonra kendi şahıslarında" aramaları gerektiğini yazar. "Bu şahsiyet, ne kadar münevver, ne kadar girişimci ve erdemli olursa, çevresinde yapacağı etki de o kadar derin ve sürekli olacak, toplumsal yapımıza esaslı bir yükseliş yolu hazırlayacak. O halde herşeyden ziyâde şahsiyeti geliştirmeye ... ve yükseltmeye çalışmalıyız!".[20] Sabahaddin'e göre Osmanlı toplumu ancak değer yargıları çıkarlarından önce gelen, çevresinde olumlu anlamda etki bırakan, samimi ve centilmen bireyler sayesinde kalkınabilir.

---

[18] A.g.e., ss. 365-6.

[19] A.g.e., s. 375.

[20] Prens Sabahattin, *Tükiye Nasıl Kurtarılabilir ve İzâhlar*, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), ss. 204-205; tarafımızca sadeleştirilmişir.

Sabahaddin'in ahlâkçılığının, onu bugün liberal olarak sıfatlandıranlara hak vermemizin temel sebebi olduğunu belirtmemiz gerekir. Her ne kadar Sabahaddin'in düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda, düşünürün fikirlerinin Fransız kaynaklarının izi gereğince sürülmemiş olsa da, Sabahaddin'in zaman zaman sadece çeviri yaparak yazdığı metinlerinin fikrî ve tarihsel bağlamlarından bağımsız okumaları yapıldığında bile bugün ortodoks liberal anlatının savunduğu sınırlı devlet müdahalesi, bireyin özerkliği gibi kimi ilkelere uyumlu fikirlerle karşılaşmaktayız. Aslında Sabahaddin'in yazma eylemi ile bir yandan Le Play Okulu'nun kuramlarını Türkiye'de tanıtmaya ve yaymaya çalışırken, bir yandan da Le Play' in İngiliz idare ve toplumsal yapısı hayranı takipçileri aracılığıyla ve sanıyoruz farkında olmadan, Türkiye'ye Viktorya dönemi liberal düşüncesinin bazı öğretilerinin taşıyıcılığını yaptığını yeniden vurgulamalıyız.

Bu açıdan Sabahaddin'in fikirlerini Türkiye'de 'farklı' kılan, Le Play Okulu'na ciddi bir ilgi duyan ilk Türk düşünürü olması, bu okul aracılığıyla da olsa Osmanlı-Türk toplumsal-siyasal tartışmalarında bireyin gelişimine ısrarla vurgu yapması ve bunu yaparken Osmanlı toplumunda ilk kez sosyolojik kuramları kullanmasıdır. Küresel açıdan bakıldığında ise, Sabahaddin'in yazılarının özgünlüğünün, yazarın bir Fransız sosyoloji okulunun sosyolojik öğretilerini kullanarak 'Osmanlı-Türk toplumunun' sorunlarına ışık tutmaya ve bunlar ile İslâm dininin öğretilerini bağdaştırmaya çalışmasından ibaret olduğunu görüyoruz.[21] Ancak Sabahaddin, Osmanlı-Türk toplumunun sorunlarına cevap bulmaya çalışırken, toplumun aile yapısını incelemek için saha çalışmaları yapma gereği duymamış, yazarın 1910'larda yükselen Türk milliyetçiliği karşısında, idârî adem-i merkeziyetçilik ve İngiltere'den eğitmenler getirmek gibi önerileri iyimser olduğu gibi, toplumsal gerçeklerden uzak kalmıştır. Ayrıca, Sabahaddin'in düşüncelerinin 1902'den itibaren ısrarla savunduğu Le Play Okulu'nun öğretilerinden öteye gidememesi ve karşıt fikirleri tümden reddetmesi, yazarın dünya görüşüne istikrar kadar tutucu bir karakter vermiştir. Sabahaddin'in aynı zamanda siyasal bir aktör olarak İttihatçılar'ın muhalifi pozisyonunda olmasının ve fikirlerinin yanında bu pozisyonun siyasal olarak İttihatçı-Kemalist anlayış karşısında konumlanan Türk siyaset adamları üzerinde bıraktığı doğrudan veya dolaylı etkisinin de düşünürün bugün bir liberal olarak değerlendirilmesinin temel sebepleri arasında olduğunu belirtmeliyiz. Bu durumun, Türkiye'de liberalizmin

[21] Sabahaddin ayrıca Le Play Okulu'nun Katolik öğretilerinden yola çıkarak çalışma ahlâkı üzerine yazdıklarını, İslâm'ın öğretilerinde aramış ve eserlerinde İslâm'da çalışma ahlâkına zaman zaman referanslar vermiştir.

kaderi ile Sabahaddin'in fikirlerine duyulan ilginin yoğunluğu arasında paralellik olmasının başlıca sebeplerinden biri olduğunu düşünüyoruz.

Erken cumhuriyet döneminin tartışmasız en tanınmış liberali olan Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)'nun düşünce kariyeri, Sabahaddin'e göre çok daha karmaşık ve ideolojik olarak oldukça farklı olup, özgünlüğü açısında bir takım benzerlikler göstermektedir. Sabahaddin'in aksine, yaklaşık yarım yüzyıllık yazı hayatında, içinde bulunduğu sosyal, siyasal ve düşünsel koşulların ve okuyucu kitlesinin değişmesine paralel olarak, Ağaoğlu'nun fikirleri de önemli değişimlere uğramış ve bu esnada Azeri yazar birçok düşünürün fikirlerini düşüncesine eklemlemiştir.

Özellikle son yirmibeş yılda Ağaoğlu'nun fikirleri üzerine yapılan çok sayıda önemli çalışmada, Ağaoğlu bir yandan liberal bireyci, diğer yandan önde gelen Türk milliyetçilerinden biri olarak,[22] bir yandan pozitivist ve modern İslâmcı,[23] diğer yandan Bergsoncu ve şahsiyetçi[24] olarak tanımlanmıştır. Bu yorumların farklılığının temel sebeblerinin, yazarın (1) karmaşık bir düşünce evrimi geçirmesi, (2) yazma eylemi ile aslında ne yaptığına yeterince dikkat edilmemesi, (3) kimi zaman eserlerinin içinde bulundukları bağlamlarının ürünü olduğuna dikkat edilmemesi ve (4) düşüncelerinin siyasal, ekonomik ve ahlâkî katmanları arasındaki farkların derinlemesine incelenmemiş olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Ağaoğlu'nun düşünce sisteminin oluşumu ve evrimini dikkatle incelediğimizde, yazarın liberal düşüncesinin temelinde bireyciliğin değil, toplumculuğun yattığını görüyoruz. Bu toplumculuk anlayışının, önce Batı sömürgeciliği karşısında Ağaoğlu'nun Rusya'da Azeri burjuvazisini ve işçilerini korumak ve güçlendirmek için sarıldığı Pan-İslâmcı ve milliyetçi fikirlere ve daha sonra sanıyoruz Malta'daki tutsaklık yıllarından itibaren artarak ilgi duyduğu Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917)

---

[22] Holly Schissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, (London; New York: I. B. Tauris, 2003); François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu, un Intellectuel Turc Admirateur des Lumières et de la Révolution," *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée*, vol. 52-53, (1989), ss. 186-197; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği: Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın*, (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2002); Bülent Aras, "Ahmet Ağaoğlu ve Ekonomik Alternatifi," *Birikim*, No. 90, ss. 69-76.

[23] Ayşe Kadıoğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), ss. 86-96.

[24] Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, 2002, ss. 87 -112; Simten Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Giriş," *Toplum ve* Bilim, 74 (Sonbahar 1997), s. 164; Ayşe Kadıoğlu, "Citizenship and Individuation in Turkey: The Triumph of Will over Reason," *Civil Society, Religion and Nation: Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey*, ed. Gerrit Steunebrink, Evert van der Zweerde, (Amsterdam: Editions Rodopi, 2004), ss. 191-212; Murat Yılmaz, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı," *Türkiye Günlüğü*, (Yaz 1993), ss. 56-71;

ve Rus toplumcu-anarşist yazar Peter A. Kropotkin (1842-1921)'in öğretilerine dayandığı görüşündeyiz. Bu çerçevede Ağaoğlu'nun liberalizm anlayışının Gazi Mustafa Kemal'in ısrarıyla Serbest Fırka'ya geçtiği 1930 yılı sonrasında daha çok kendisini gösterdiği iddiasına[25] karşı çıkarken, yazarın liberal düşüncesinin izlerinin Fransa'da Ernest Renan (1823-1892)'ın yardımlarıyla 1890'larda başladığı yazı hayatının ilk örneklerinde bulunabileceğini ve özellikle 1920 ve 30'larda Ağaoğlu'nun fikirlerinin anlamsal bir bütünlük taşıdığını belirtmeliyiz.[26]

Ağaoğlu'nun düşünce serüvenini genel hatlarıyla etkilendiği yazarları da içerecek şekilde belki şöyle özetleyip, sıralayabiliriz: (1) Daha lise öğrencisiyken etkilendiği Rus Nihilistleri ve Rousseau ve Montesquieu gibi Fransız Aydınlanma yazarları ile beraber, özellikle Renan'ın fikirleri, Ağaoğlu'nun erken düşüncesinde milliyetçilik,[27] diyalektik tarih ve toplumsal aktör olarak 'birey' anlayışının oluşumunda önemli rol oynamış, (2) Fransa'dan ayrıldıktan sonra, Rus ve Osmanlı imparatorluklarında, İsmail Gasprinski, Ali Merdan Topçubaşı ve Hüseyinzâde Ali gibi Rus Müslüman yazarları ve Cemalettin Afgâni'nin fikirlerinin etkisinde, Müslüman Türk halkların kendi içlerinde Batılı sömürgecilere ve Rus asimilasyonculuğuna karşı kenetlenmeleri ve onları geri kalmışlıktan kurtarmak için yozlaşmış din adamlarının boyunduruğundan çıkarılmaları gerektiğini savunarak Pan-İslâmcılığın liberal bir yorumunu benimsemiş, (3) bu Pan-İslâmcı yorum tamamen yok olmasa da 1900'lerin ikinci yarısından itibaren yerini ağırlıklı olarak Türk milliyetçiliğini savunmaya bırakmış, (4) Erken Cumhuriyet döneminde Ağaoğlu'nun yazma eylemi ile yaptığı, önemli ölçüde Kropotkin'in bilimsel ahlâk ve Durkheim'ın 'toplumcu liberal'[28] öğretilerinin cumhuriyetçi bir okumasından ibâret olmuştur.[29]

Belirtmemiz gerekir ki, 1931-32'de Ankara Üniversitesi'nde verdiği derslerinde, Ağaoğlu öğrencilerine toplumsal olayları anlamak için Durkheim'ın kuramlarından daha fazlasına bakılması gerektiğini ve özellikle Gabriel Tarde'ın psikolojik öğretilerinin, Karl Marx'm iktisâdî düşüncesinin ve Friedrich Ratzel'in antropolojik ve coğrafya alanındaki görüşleri-

---

[25] Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Giriş," s. 159.

[26] Ahmed Bey, "La Société Persane: le clergé," *La Nouvelle Revue,* No. 70 (1891), s. 804.

[27] Renan'ın Ağaoğlu'nun milliyetçiliği üzerine etkileri için bkz. Schissler, *Between Two Empires,* s. 88.

[28] Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society,* s. 58; Mark S. Cladis, *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory,* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992).

[29] Bu konuları daha detaylı tartıştığımız "Aspects of Liberalism in Turkey: The Case of Ahmet Ağaoğlu" başlıklı doktora çalışmamız şu anda yayına hazırlanmaktadır.

nin de hesaba katıldığı eklektik bir anlayışın benimsenmesi gerektiğini söyler.[30] Ancak bununla bir anlamda düşünce tarihçilerini ters köşeye yatırır, çünkü düşünürün fikirlerinin izini sürmeye çalışan tarihçiler, Ağaoğlu'nun yazılarında ve toplumsal olayları anlamak için kullandığı yöntemlerde, yukarıda adı geçen düşünürlerin fikirlerinin ve yöntemlerinin – Tarde'ın taklit teorisi dışında– Durkheim'ınkine kıyasla çok azma rastlar.

Ağaoğlu'nun etkilendiği düşünürlere bakınca, yazarın liberalizm anlayışının, büyük ölçüde Kıta Avrupası liberalizminden esinlendiğini görüyoruz. Bu iddia daha önce de gündeme getirilen bir iddiadır.[31] Ancak şimdiye kadar Kıta Avrupası liberalizminin birbiriyle uyuşmayan farklı liberal anlayışlar barındıran oldukça geniş ve muğlâk bir kavram olduğu göz önünde bulundurulmamış ve söz konusu iddia, oldukça soyut bırakılmıştır. Biraz daha somutlaştırmaya çalışmak gerekirse, Ağaoğlu'nun düşüncesinde öncelikle aydınlanma yazarlarından Montesquieu ve Rousseau'nun fikirlerinin yüzeysel, ama özellikle Renan ve Durkheim'ın yoğun izleri kalmıştır ki bu düşünürlerin fikirleri bile birbirleriyle tamamen uyuşmamaktadır. Örneğin, Renan ve Durkheim'ın devlet ve devrim anlayışları tamamen farklıdır. Renan devleti olabildiğince sınırlamak isterken, Durkheim modernleşmeyle beraber devletin salâhiyetlerinin artmasının bir zorunluluk olduğunu savunmuş, Renan 1789 Devrimi'nin materyalist mülkiyet anlayışını ve bireyi geçmişten ve gelecek soyutlayan, onun ahlâkî bağlarını yok sayan düz bakışını reddederken, Durkheim 'gerçek bireyciliğin kökenlerini' 1789 Devrimi'nin değerlerinde aramıştır. Bu sebeple Ağaoğlu, bu düşünürlerin fikirlerini kendi düşüncesine eklemlerken seçici davranmıştır. Önce Renan'ın milliyetçilik, birey ve tarih kavramları üzerine bazı fikirlerini seçici bir şekilde benimsemiş, daha sonra Durkheim'ın ilk dönem sosyolojik teorilerinin temelindeki modern-geleneksel ayrımını, Batı-Doğu ayrımına uygulayarak, Türkiye' de modernleşmeye ve bir anlamda liberalizme yön vermeye çalışmıştır. Altını çizmemiz gerekir ki, Ağaoğlu'nun düşüncesinde, Sabahaddin'in aksine, yukarıda adı geçen yazarların fikirleri ne topyekûn kabul edilmiş ne de zaman içinde tümden reddedilmiştir. Burada özellikle Renan ve Durkheim'ın fikirleri üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü özellikle bu iki düşünürün Ağaoğlu üzerindeki etkisi çözümlendiğinde, Ağaoğlu'nun liberal düşüncesinin daha anlaşılır bir hâl aldığını görüyoruz.

Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in en büyük düşünürleri arasında görülen Renan, hayatının farklı dönemlerinde, insanlığın aynı düzen içinde,

[30] Ahmet Ağaoğlu, "Tarihte Sosyal İnkişâf," *Kültür Haftası*, No. 17 (Mayıs, 1937), s. 354.
[31] Simten Coşar, "Ahmet Ağaoğlu," s. 168.

aynı toplumsal ve tarihsel yasalara tâbi olan ve çeşitli sebeplerle birbirinden farklı ve eşit olmayan grupların oluşturduğu bir topluluk olduğunu yazmış ve bu topluluğun sorunlarını anlamak için tarihin akışına bakılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre tarih, Vico, Montesquieu ve Herder' in iddia ettiği gibi amacı olmayan bir çaba, sonucu olmayan bir hareket değildir. Aksine Hegel'in yazdığı gibi, toplumsal yasaların ışığında kendiliğinden bir harekettir, derin bir güç (*élan vital*)[32] ve sürekli bir oluşum barındırır. Bu anlayışın Ağaoğlu'nun düşüncesinde yer bulduğu zaten bilinmektedir. Ancak bunun Renan'ın ve dolaylı olarak Hegelci düşüncenin izi olduğuna daha önce başka bir yerde değinildiğini sanmıyoruz. Daha önce bazı çalışmalarda Ağaoğlu'nun tarih anlayışının Bergsonculuğunun bir sonucu olduğu iddia edilmiştir.[33] Bu noktada belirtmeliyiz ki, iddia edilenin aksine, Ağaoğlu Bergson'un eserlerini hiçbir zaman 'Bergsoncu' olacak derinlikte okumamıştır. Hattâ Mustafa Şekib Tunç'un çevirip, Türkçe çevirisine önsöz yazdığı *L'évolution créatrice*'in önsözü dışında Bergson'un herhangi bir eserini okuduğu bile şüphelidir.[34]

Le Play gibi Ernest Renan da bireyin gelişimi sorununun ondokuzuncu yüzyılın en temel sorunu olduğu görüşündedir.[35] Ancak Renan, Le Play Okulu'nun sosyal kuramlarını ilginç bulmakla beraber, bu okulun sadece işçilere odaklanmasını, büyük bir evde sadece hizmetçilerin hayatlarına odaklanarak, o evin sorunlarını çözmeye çalışmaya benzetir.[36] Ona göre daha geniş halk kitlelerine bakılmalıdır. Günlük çıkarlarının peşinden koşan halk yığınlarının, ülkenin siyasal kaderini belirlemesinden çekindiği için, demokrasiye kuşkuyla yaklaşan diğer birçok ondokuzuncu yüzyıl liberali gibi Renan, siyasî ve ekonomik reformlar kadar, toplumun zihinsel ve ahlâkî gelişimini demokrasinin ön şartı olarak görmüştür: "Herkes eşit oluncaya kadar [gerçek bir] mutluluk olmayacaktır ve herkes mükemmel oluncaya kadar [gerçek bir] eşitlik olmayacaktır."[37] Renan bunun için insanların birbirleri ile olan ilişkilerinin ahlâkî sınırlarına genişlik ve derinlik kazandırmanın yollarını bulmaya çalışır. Çünkü ona

---

[32] Raymond Lenoir, "Renan and the Study of Humanity," *The American Journal of Sociology,* vol. 31, no. 3 (Kasım 1925), s. 294.

[33] Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle Eastern Studies,* vol. 34 (2002), ss. 87 -112.

[34] Ağaoğlu, Tunç'un çeviri kitabını tanıtmak için yazdığı bir yazıda, Bergson'un fikirlerini Tunç'un önsözünden "mülhem olarak" kaydettiğini belirtmiştir; Ahmet Ağaoğlu, "Yaratıcı Tekâmül," *Kültür Haftası*, 29.01.1936.

[35] Ernest Renan, *L'Avenir de la science, pensées de 1848,* (Paris: y.y., 1890), s. 935.

[36] Ernest Renan, *Notes de la fin de sa vie,* Bibliothèque Nationale, NAF 14201, f. 79.

[37] Renan, *L'Avenir de la science,* s. 323.

göre medeniyetin en önemli gereksinimlerinden biri, insanın doğa ile olan ilişkisi (teknoloji) kadar insanla olan ilişkisini mükemmelleştirmesidir.

Renan özellikle 1870-71 sonrasında Fransız toplumunun eski gücüne kavuşturulmasının yolunun bilimden geçtiğini savunurken, bilim anlayışını Auguste Comte'un pozitivizm anlayışından çok, panteizme dayanan romantik bir pozitivizme dayandırır. Bu anlayışa göre bireylerin şahsî gelişimleri aslında kutsallığı kendi içlerinde hissetmeleri için bir araçtır. Basit ve sade hayatlar süren ve yaşadıkları toplumun tuzakları ve koşullarına ne pahasına olursa olsun boyun eğmeyen bireyler değişime öncülük edecektir. Buna göre insanlararası ilişkilerde mükemmelliyete özgecilikle, özveriyle ve önyargılardan arınarak ulaşılabilir, çünkü insan sadece ekmek ile değil, ahlâkî değerlerle de beslenmelidir. "Bunlar onun açlığını ve susuzluğunu karşılaması kadar önemli ve ölümcül ihtiyaçlardır."[38] Bu noktada, özellikle özgeci bilim adamlarına ve aydınlara, kamu ahlâkçıları olarak büyük bir görev düştüğünü düşünür.

Renan'ın mükemmelliyetçi ahlâkçılığının ve bunun oluşturulması için özgeci aydınlara verdiği önemin izlerine, Ağaoğlu'nun düşüncesinde farklı dönemlerde sık sık rastlıyoruz. Yazı hayatı boyunca düşüncesinde sürekli bir değişim olsa da, Azeri yazar, Gallileo, Jeanne d'Arc ve daha sonra Gazi Mustafa Kemal gibi bireylerin, içinde bulundukları şartlara boyun eğmeyip, bunlar karşısında toplumun çıkarları için mücadele vermelerinin, bireyin –ama güçlü inançları ve değerleri olan bireyin– toplumsal değişimin temel etkeni olduğunu gösterdiğini yaşamının hemen hemen her döneminde savunmuştur.[39] Daha henüz Paris'teki öğrencilik yıllarında, müslümanların Krupp'un toplarına dervişleriyle karşı koyamayacaklarını, başka birşeye ihtiyaç olduğunu ve bu başka bir şeyin, kendini yüksek duygulara ve inançlara adamış ve bu duygu ve inançları savunmaya daima hazır olmalarını sağlayacak ahlâkî güce sahip bireyler olduğunu yazar.[40] Ağaoğlu, yazı hayatının büyük bölümünde bu ahlâk anlayışının İslâm'ın öğretileri ve uygulamalarında bulunabileceğini iddia eder. Ancak özellikle 1928'den itibaren, tamamen iknâ olmuş bir Batılılaşma yanlısı olarak 'laik' cumhuriyette yeni bir ahlâk anlayışının geliştirilmesi için yoğun bir çaba veren Ağaoğlu, bu dönemde yüzünü tek tanrılı dinlerin öğretilerine değil, ahlâkın 'bilimsel kaynaklarına' dönmüştür. Bu nokta-

---

[38] A.g.e., s. 468.

[39] Ahmet Aghayef, *Zhenshchina po Islamu i v Islame,* (Tiflis: Martirosyans, 1901); Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet,* (Ankara: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1927); *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, (Ankara: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1930); *Ben Neyim?,* (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1939).

[40] Ahmed Bey, "La Société Persane: le clergé," s. 804.

daki iki temel kaynağı Durkheim ve Kropotkin'in öğretileridir. Burada Durkheim'ın Ağaoğlu üzerindeki etkisine değinmek istiyoruz, çünkü Ziya Gökalp'in 'milliyetçilik' anlayışının gelişiminde büyük rol oynayan Fransız düşünürün sosyal kuramları, 1920 ve 30'larda Ağaoğlu tarafından bir noktaya kadar farklı bir şekilde yorumlanmış ve yazarın 'liberal' siyasal ve iktisadî düşüncesinin oluşumunda da önemli rol oynamış olmasına rağmen Ağaoğlu'nun düşüncesindeki Durkheim etkisi bugüne kadar hiçbir yerde incelenmemiştir.

Ağaoğlu, Fransız sosyoloğun toplumsal işbölümü ve bireylerin birbirlerine bağlı olması kuramlarının Batı'da liberal siyasal ve ekonomik düzenin oluşumunda temel rol oynadığını savunur.[41] Yazarın, devlet, toplum ve bireyin karşılıklı gelişimi ve önemi üzerine yazdığı ve özellikle bireyin kutsallığını, toplumsal ahlâkın önemini, toplumların basitten karmaşık yapıya doğru evrimlerini ve buna paralel olaral devletin salâhiyetlerinin gittikçe artmasını savunduğu yazılarında, Durkheim'm öğretilerinden faydalandığını görüyoruz.[42] Bu sebeple, Ağaoğlu'nun bugüne kadar büyük ölçüde hatalı olarak yorumlanan 1920 ve 30'lardaki bireycilik anlayışı, ancak Durkheim'ın metinleri ile karşılaştırmalı incelendiğinde gereğince anlaşılmaktadır. Bu karşılaştırmalı incelemeyi yaptığımızda, hem Ağaoğlu'nun hem de Durkheim'ın yazılarında 'bireycilik' kavramını birbiriyle taban tabana zıt, farklı iki anlamda kullandıklarını ve ikisinin de gözünde bireyciliğin, toplumculuğun mantıkî tamamlayıcısı olduğunu görüyoruz. Peki, bu ne anlama geliyor?

Ağaoğlu'nun eserlerindeki refereranslara, yazılarında kullandığı bazı kavramlara ve bunları kullanış biçimine baktığımızda, yazarın, Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü* (1893) ve *Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri* (1912) isimli eserlerini dikkatle okuduğunu anlıyoruz.[43] İngiliz faydacı bireyciliği ile Alman Marxçı kollektivizmi arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı *Toplumsal İş Bölümü*'nde, Durkheim birey-toplum ilişkilerinin dinamiklerini inceler.[44] Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş

---

[41] Ağaoğlu, *Üç Medeniyet,* s. 29

[42] Ağaoğlu'nun Durkheim'a referans vermeden yazdığı yazılarda bile Durkheim'den etkilendiğini iddia ederken, Ağaoğlu'nun ve Durkheim'ın fikirlerinin birbiriyle tamamen (kimi zaman kelimesi kelimesine) örtüşmesinden hareket ettiğimizi belirtmeliyiz.

[43] Ağaoğlu, "C.H.P. Programı Etrafında," *Cumhuriyet*, 18-22-24-26.05.1935; "Tarihte Sosyal İnkişâf," *Kültür Haftası,* No. 17, 20 (Mayıs 1936); "Basitten Mürekkebe, Şekilsizlikten Şekilleşmeye Doğru," *İnsan*, No. 3, 15.06.1938.

[44] Bu kitap, bir anlamda Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in hem serbest piyasa ekonomisi istediği hem de bu doktrinin kaba bir kapitalizm anlayışına yol açmasından korktuğu sosyal ve siyasal bağlamın ürünü olan Durkheim'ın doktora tezinden uyarlanmıştır. Tezin tasarlanan ilk başlığı "Bireycilik ve Toplumculuk Arasındaki İlişkiler"dir. Charles Marske, "Durkheim's 'Cult of

sürecinde, bireylerin toplumda farklı mesleki roller üstlenmelerine paralel olarak farklılaşmaya başladıklarını, bireyselleşmenin arttığını, toplumda tek fikirliliğin zayıfladığını ve bireylerin birbirlerine bağımlılığından kaynaklanan yeni organik bir dayanışma anlayışının ortaya çıktığını savunur. Durkheim'a göre her bireyin belirli bir alanda uzmanlaştığı ve bireylerin birbirlerine bu vesileyle karşılıklı bağımlı olduğu modern organik toplumlarda, bireyin hakları ve onuru, en derin ve en önemli toplumsal payda haline gelir. Durkheim 1890'larda, sanayi toplumuyla beraber geleneksel dinlerin önemlerini gittikçe yitirdiği ve modern organik toplumun ahlâkî dayanağını veya ortak bilincini bireyin kutsallığında ya da kendi deyimiyle ahlâkî bireycilikte bulduğu düşüncesindedir.[45] Bu dönemde Durkheim, ahlâkî bireyciliği yeni bir din olarak gösterir.

Ancak Durkheim'ın bireycilik anlayışı, bugün ortodoks liberal anlatının savunduğu bireycilik ile büyük farklılıklar gösterir. Durkheim'a göre bir insan, hiçbir çelişkiye imkân vermeksizin, hem bireyci olduğunu hem de bireyin aslında toplumun bir ürünü olduğunu savunabilir. 1898'de Dreyfus davasının tartışıldığı dönemde yazdığı "Bireycilik ve Aydınlar" başlıklı makalesinde Durkheim, iki tür bireycilik olduğunu iddia eder.[46] Birincisi faydacı okulun savunduğu sahte bireyciliktir, diğeri ise Kant ve Rousseau'nun ve 1789 İhtilâli'nin mimarlarının inandığı gerçek bireycilik. Egoizmi körükleyen sahte bireyciliğin aksine, gerçek bireycilik, toplumun ahlâkî bütünlüğünü sağlar. Bu bakımdan, gerçek bireycilik, bireyin hem tanrı hem de inanan olduğu bir dindir. Bireyin haklarını büyük bir azimle müdafaa etmeye çalışır ve bireyin kutsallığını ve onurunu savunurken, onu kaynağı ne olursa olsun dış müdahalelerden eşi görülmeyen bir kıskançlıkla korur. Durkheim, isimsel bir benzerlikten ötürü bu bireycilik anlayışının sadece birey odaklı ve egoist duygular kaynaklı bir bireycilik olarak yorumlanmaması gerektiğinin altını çizer. Çünkü ortak bir payda olarak bu ahlâkî bireycilik (ya da bireyin kutsallığı) anlayışını ortaya çıkaran toplumdur. Birey ahlâkı ancak toplum içinde anlam bulur ki, Durkheim, Kant ve Rousseau'dan bu noktada ayrılır. Kant ve Rousseau, birey ahlâkı anlayışlarını kendi başına veya doğa halinde yaşayan yalnız bir bireyden türetmeye çalışır. Durkheim ise ahlâkî bireyciliğin toplumun ürünü ve toplum için olduğunu düşünür. Çünkü modern toplumlar, iş

---

the Individual' and the Moral Reconstitution of Society," *Sociological Theory,* Vol. 5, No. 1 (Bahar 1987), s. 1.

[45] Marske, "Durkheim's Cult of the Individual," s. 2. Ancak Durkheim din üzerine bu görüşünden bir süre sonra vazgeçer ve dinlerin modern toplumda da kendilerine yer bulduklarını, ancak temelde değişmeseler bile bazı dinî inançların ve uygulamaların değişime uğradığını savunur.

[46] Durkheim, "L'Individualisme et les intellectuels," *Revue bleue, 4^e* série, 10 (1898), ss. 7-13.

bölümü ve bireylerin birbirlerinin kol ve beyin gücüne muhtaç olması ilkeleri üzerine kuruludurlar. Bireye önem vermek, özünde topluma önem vermek anlamına gelmektedir. Bireye saygı, bireylerin birbirine bağlılığı, toplumun çimentosudur.

Durkheim'ın ahlâkî bireycilik üzerine kurulu 1890'lardaki sosyal liberalizm anlayışı temelde bireylerin farklılaşması ve onlara daha geniş haklar tanınmasına paralel olarak büyümesi beklenen bir tehlikeden, bireylerin çağın en büyük problemi olan bencillikten (egoizmden) korunmalarını ve özgeci olmalarını amaçlar. Bu noktada Durkheim, devlete ve meslek gruplarına büyük görev düştüğü görüşündedir. Ona göre devletin aslî görevi, toplum için ortak inançlar ve değerler üreterek, bireyi, onun hayatını zorlaştıracak ahlâkî engellerden kurtarmak ve onu ahlâkî hayata çağırarak özgürleştirmektir.[47] Devletin temel amacı, kişinin kendini tanıması, bulması ve ahlâk anlayışını geliştirerek toplumsal yapıya adapte olmasıdır. Bu açıdan, basitten gittikçe daha karmaşık bir hale gelen toplumsal hayatta, bireylerin sorunlarının artması ile devletin de yetkilerinin arttığı ve devlet ile birey arasındaki ilişkilerin aslında bir çatışma değil, aksine birbirlerinin karşılıklı gelişimi temeli üzerine kurulduğu iddiasındadır.[48] Devlet bütün bireylerin temel ihtiyaçları, eşitliği, çıkarları ve sorunlarından sorumludur. Durkheim'm ideal yönetim anlayışında devlet ve bireyler ya da 'hükümet bilinci' ve kitlelerin duygu ve düşünceleri arasında daimi bir etkileşim vardır. Bu etkileşim gerçek demokrasilerin iki temel özelliğinin sonucudur. Bu özelliklerden birincisi yöneten ve yönetilenler arasında iki yönlü daimî bir iletişimin olması, ikincisi ise devletin toplumun her kademesi ile bağlantılarının gittikçe artması ve derinleşmesidir.[49] Bunun gibi iki yönlü demokratik yönetimlerde bireylerin ortak düşünce, duygu ve meslekî çıkarları etrafında örgütlenerek soyut bir kavram olarak bireyin haklarını devlet karşısında savunmalarının, devletin otoriterleşmesini engelleyen ve toplum huzurunu sağlayan temel unsurlar arasında olduğunu düşünür. Bu şekilde oluşan gruplar aynı zamanda bireyin egoizmini törpüleyecektir: "bireyin egoizmini azaltmaya yarayacak tek güç topluluk gücüdür, toplulukların egoizmini azaltacak tek güç de bütün toplulukları kapsayan bir başka topluluğun gücüdür."[50]

---

[47] Stjepan G. Mestrovic, *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology,* (Lanham, Maryland: Rowman&Littlefield, 1993), s. 138.

[48] Marske, "Durkheim's Cult of the Individual," s. 9.

[49] A.g.m., ss. 7-8.

[50] Durkheim, *Division of Labour in Society,* çev. W.D. Halls, (New York: Free Press, 1984), s. 337.

Durkheim, tıpkı Ağaoğlu gibi, hayatının çeşitli evrelerinde farklı düşünceleri benimsemiş ve bunların bazılarını bir süre sonra terk etmiş derin ve karmaşık bir düşünür olduğundan, onun fikirlerinin ve sürekli evrim halindeki düşünce sisteminin haritasını burada bir kaç sayfada vermemiz tabii ki mümkün değil. Ancak daha önce Ağaoğlu'nun eserlerini dikkatle okuyan tarihçi ve siyaset bilimcilerin belki şimdiden farkettiği üzere, Durkheim'ın yukarıda kabaca değindiğimiz fikirlerinin derin izlerine Ağaoğlu'nun 1920 ve 30'larda yayımlanan makale ve kitaplarında sık sık raslıyoruz.

Somutlaştırmak gerekirse, 1920 ve 30'larda, Ağaoğlu da devlet-birey/toplum-birey ilişkileri anlayışını zıtlıklar değil, karşılıklı gelişim ilkesi üzerine kurmuş, meslek grupları gibi ara grupların egoizmi törpüleme ve bireyin devlet karşısında korunma rollerinin önemini vurgulamış ve toplumun ahlâkî zayıflığını ve egoizmi oldukça Şarkiyatçı bir yaklaşımla geleneksel Doğu toplumlarının en büyük sorunu olarak görmüştür. Bu dönemde Ağaoğlu'nun Batı ve Doğu toplumları arasındaki farkları, modern organik ve geleneksel mekanik toplumlar arasındaki farklarda da aradığını görüyoruz.

Ağaoğlu da basitten karmaşık toplumsal yapıya geçilmesi ile birlikte bireyin öneminin daha da arttığını ve bireylerin birbirine eklemlenmiş zincir halkaları gibi bir araya gelerek büyük bir zinciri, toplumu oluşturduğunu, bu halkalardan birine zarar gelmesi halinde, bunun diğer bütün halkaları etkileyerek, toplumun ahenk ve düzeninin bozulacağını, bu yüzden toplumsal gelişime bireye saygı duyarak başlanılması gerektiğini savunur.[51] Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Durkheim bireylerin birbirlerine bağlılığının bireye kutsal bir rol verdiğini söylemiş ve bu ahlâkî bireyciliğin yeni bir din olduğunu savunmuştur. Ağaoğlu ise 'ahlâkî bireycilik' kavramını hiç kullanmamakla beraber, ideal ülkesini anlattığı *Serbest İnsanlar Ülkesi* isimli kitabında, bireyin kâinatın bilinci olduğunu savunmuştur.[52] Ayrıca, Ağaoğlu da eserlerinde bireyciliği iki farklı anlamda kullanmış ve bunlardan birini savunurken, diğerine tamamen karşı çıkmıştır.

Durkheim'da olduğu gibi, Ağaoğlu'nun düşüncesinde de devletin görevi bireyi özgür kılmaktır, çünkü birey toplumsal değişimin tek aracıdır. Ağaoğlu'na göre toplumu değiştirmek için önce bireyi değiştirmek gerekir. Ona göre Batılı toplumlar (ki Batı terimini oldukça özcü bir şekilde kullanırken Ağaoğlu genellikle Fransa, İngiltere ve Amerika Birleşik

[51] Ahmet Ağaoğlu, *Hukuk-i Esâsiye*, (Ankara: y.y., 1926), s. 12.
[52] Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, s. 10.

Devletleri'ni kastetmektedir), Türkler'in de arasında bulunduğu Doğu toplumlarının aksine, bu durumun bilincinde olduklarından bireycidirler: bu toplumlarda devlet mekanizması herşeyden önce bireyin sağlığını, refahını, eğitimini ve güvenliğini güvence altına almayı amaçlar.[53] Ancak bu toplumlar, aynı zamanda toplumcudurlar, çünkü burada bireyler, Doğu'nun egoist bireylerinin aksine, kendi küçük ve günübirlik çıkarları uğruna, içinde bulundukları topluluğun çıkarlarını feda etmezler.[54] Her ne kadar yüzyıllarca despotizmin altında ezilmiş olsa da, Doğu'da birey "kelimenin tam manasıyla egoisttir, sosyal fedakârlık hissine tamamen yabancıdır."[55] Bunun için, sadece bencilce kendi günlük çıkarlarını düşünürken, "[b]üyük sabırlar, tahammüller, çalışmalar ve bellemeler isteyen işlerden çekinirler, korkarlar." Burada bireyler, "en kötü mânâda bireycidir" ve bu onları düşünsel ve ruhsal kontrolsüzlüğe, anarşizme sürükler. Bu sebeple Doğu toplumları geri ve demokratik kültürden çok uzak kalmıştır. Burada gerçek hukuk devletleri ortaya çıkamamıştır. Despotizm, keyfî idare ve kararlar belki kâğıt üzerinde devlet düzeyinde farkedilmese bile, bireylerin günlük meslekî ve özel hayatlarında yer bulmaya devam etmiştir.[56]

Buradan yola çıkarak Ağaoğlu, değişimin herşeyden önce bireyin benliğinde başlaması ve egoist düşünce yapısının yerini, özgeciliğin alması gerektiğini savunur. Ona göre "herkesin bireysel kabiliyetlerinin azamî derecede açılmasını temin etmekle beraber, toplumun mutluluğu haricinde bireysel mutluluğa yer olmadığı" akıllara ve kalplere yerleştirilmelidir.[57] Batı'da bireyler, kendi çıkarları ile toplumun çıkarlarını kaynaştırmayı öğrenmişlerdir. Sosyal, siyasal ve ekonomik özgürlükleri sayesinde, toplumsal düzen ve düzenlemelere saygı duymanın, toplumun olduğu kadar kendi çıkarlarını da gözetmek olduğunun farkındadırlar. Burada insanlar, özgürleştikçe daha çok toplumcu olmuşlar, toplumcu oldukça toplumu bir araya getiren aslî unsur olan devleti daha çok benimsemişlerdir.[58] Bu karşılıklı güven duygusu, beraberinde birey-devlet ve bireylerin kendi arasında hoşgörüyü ve hukuk toplumu anlayışını da geliştirmiştir. Tüm bunlar Batı toplumlarının kendi iç ilişkilerindeki ahlâkî hijyenin bir sonucudur.

---

[53] Ahmet Ağaoğlu, "Devlet ve Fert," *Milliyet*, 25.05.1926.
[54] Ahmet Ağaoğlu, "Doğu ve Batı," *Cumhuriyet*, 10.09.1935.
[55] A.g.m.
[56] Ağaoğlu burada anarşizmden söz ederken, fikirlerinden esinlendiği Kropotkin'in toplumcu anarşizmini kastetmemektedir.
[57] Ahmet Ağaoğlu, "Terbiye Amaçlarından Bir Tanesi," *Cumhuriyet*, 29.01.1935.
[58] Ahmet Ağaoğlu, "Doğu ve Batı," *Cumhuriyet*, 10.09.1935.

Ağaoğlu'nun uzun yazı hayatı boyunca, eserlerinde çok sayıda çelişen noktalar olsa da, yazarın bireycilik kavramını iki farklı anlamda kullanması bir çelişki teşkil etmez. Yazarın ahlâk düşüncesi göz önüne alındığında, Ağaoğlu'nun bireyciliği egoizm anlamında olumsuz bir kelime olarak kullandığını, ama aynı zamanda siyasal ve ekonomik açıdan devletin bireyin hak ve özgürlüklerini koruması şeklinde yorumladığını görüyoruz. Ancak Ağaoğlu bireyin haklarının korunmasını bile, bireyin mutluluğundan çok, aslında toplumun korunması ve devamlılığı için istemiştir. Örneğin daha Fransa'daki ilk yazılarından itibaren, kadın haklarını ve kadın-erkek eşitliğini savunurken, temel amacı kadınların özgür bireyler olarak kendi şahsî mutluluklarını temin etmeleri değildir. Ağaoğlu, esasında kadınların bilinçli birer "anne ve eş olarak" toplumsal görevlerini gereğince yerine getirmelerini amaçlar. Ağaoğlu'na göre toplumun mutluluğu haricinde bireyin mutluluğundan söz etmek egoizme yol açacaktır ki bu bütün toplumsal sorunların kaynağıdır.[59]

Ağaoğlu da Renan gibi, bireyin ve bireyler arasında ilişkilerin mükemmelleşmesine büyük önem vermiş ve buna ancak yine özgecilikle ulaşılabileceğini savunmuştur. Ağaoğlu'nun liberalizmi, bu bakımdan bireye, devlete ve bir sınıf olarak aydınlara toplumda empati, özgecilik ve birbirini gözetme gibi değerleri geliştirmeleri görevini vermiştir. Özünde, özgürlük bireylerin toplum içindeki ahlâki davranışlarından doğar. Diğer bir ifadeyle, toplumun dışında, 'doğa halinde' tek başına yaşayan bireyin aksine, modern toplumun bir parçası olan ve değişik meslek gruplarından diğer bireylerin varlığı ile kendi varlığını devam ettiren modern birey, özgür olmak için topluma muhtaçtır ve toplumun bir parçası kalabilmek için, o toplumun ahlâk sisteminin parçası olmalıdır. Ağaoğlu bu düşüncesini *Serbest İnsanlar Ülkesinde* isimli kitabında oldukça uç bir noktaya götürür ve ideal devletinin "düşünen ve kendi kararlarını kendisi veren" vatandaşlarından devletin anayasasında katı bir şekilde belirlenmiş (dürüstlük, çalışkanlık, şeffaflık, özgecilik, cesaret gibi) belirli ahlâk kurallarına uyan kusursuz bireyler olmalarını bekler. Bu bakımdan Ağaoğlu'nun düşüncesi, Rousseau'nun *Emile*'de başkarakterine söylettiği bir cümledeki ikilemi barındırır: "beni yaptığınız kişi olmaya karar verdim." Ağaoğlu'nun mükemmelliyetçi akılcılığı, eşit ve kusursuz bireylerin güçlü iradeleri ile egoist düşünceleri denetim altına aldıkları bir toplumsal sistem tasarlar. *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nin anayasasında anlaşıldığı üzere, bu sistemde ahlâken yozlaşan veya yozlaşma eğilimi gösteren bireylere hiçbir şekilde hoşgörü gösterilmez.

---

[59] Ahmet Ağaoğlu, "Terbiye Amaçlarından Bir Tanesi".

Ahmet Ağaoğlu'nun Renan, Kropotkin ve özellikle Durkheim'ın fikirleri ile yoğrulmuş liberalizminde iktisat anlayışı, klasik iktisatçıların liberal bireyciliğinden ziyade sosyal liberalizme daha yakındır. Ekonomik düşüncesi her ne kadar oldukça sığ olsa da, Ağaoğlu özellikle 1930'larda Roosevelt'in 'Yeni Görüş' anlayışına hayranlık duymuş[60] ve devletin bireyin gücünün yetmediği noktada ekonomiye müdahale etmesi anlamını yüklediği, 'devletçi liberalizmi' benimsemiştir.[61]

Kimi yazarlar tarafından korporatizme yakın olduğu iddia edilen düşüncelerinden ötürü, kendini liberal olarak tanımlayan Ağaoğlu'nun aslında 'kabaca' liberal olduğu iddia edilir.[62] Özellikle bu noktanın, aşağıda daha detaylı tartışılacağı üzere, Türkiye'de liberalizmin tarihyazımının, bireycilik, akılcılık ve sınırlı devlet müdahalesi gibi değerlerle sınırlandırılmış, tek boyutlu, tek sesli, 'tek liberalizm' anlayışının tuzağına yakalanma eğiliminde olduğunun göstergelerinden biri olduğu kanısındayız.

Ancak sadece Sabahattin ve Ağaoğlu örneklerinden yola çıkarak, liberalizmin Türkiye'de birden fazla yorumunun olduğunu ve bu iki düşünürün yazılarında, soyut birey anlayışından yola çıkan ve pozitivizmle (ama hiçbir şekilde Comte'çu olmayan bir pozitivizmle) flört eden liberal öğretilerin özellikle Fransız toplumbilimcilerden ithâl edildiğini görüyoruz. Ancak bu durumun *Türk* liberalizminin özgünlükten yoksun olduğu anlamına geldiğini düşünmediğimizi belirtmemiz gerekir. Sabahattin'in ve özellikle Ağaoğlu'nun özgünlüğünün iki temel noktaya dayandığı kanısındayız. Öncelikle, bu yazarların ilhâm buldukları ya da Türkçeye doğrudan çevirdikleri fikirleri seçme sebeplerinde. Örneğin Sabahattin'in neden yoğunluklu olarak Ernst Haeckel'in değil de Edmond Demolins' nın, ya da Ağaoğlu'nun bir liberal olarak neden Herbert Spencer'ın değil de Emile Durkheim'ın fikirlerini *seçip* bunları Türkiye'de, bazen bu yazarlara referans bile vermeden, savundukları sorusuna cevap aradığımızda, bu iki yazarın kendi başlarına bazen evrensel nitelikleri olduğu iddiasındaki Batı Avrupa menşeîli ve bu bağlamın ürünü olan fikirlere, (bir ölçüde fikirlerin esas sahipleri gibi) bağlamlarötesi bir değer biçmeleri ve daha da önemlisi 'belirledikleri' bu fikirlerin Osmanlı/Türk toplumlarının sorunlarına da ışık tutup, bunlara çare olacağına düşünmeleri bakımından denenmeyeni denediklerini görüyoruz. Ayrıca, daha önce de değindiği-

---

[60] Ahmet Ağaoğlu, "İçtimâî Musahebeler: Zeka Tröstü," *Cumhuriyet*, 12.11.1934; "Amerika'da Buhran Savaşını Altüst eden Karar," *Cumhuriyet*, 20.06.1935; "Roosevelt'in Mücadelesi," *Cumhuriyet*, 15.07.1935.

[61] Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, (İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1933), ss. 101-102.

[62] Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 34.

miz gibi etkilendikleri birden fazla düşünüre ait çok sayıda fikri bir araya getirerek oluşturdukları birleşim de, her ne kadar belki Türkiye sınırları dışında heyecan yaratmayacak birleşimler olsa da, kendi toplumsal dinamikleri çerçevesinde yeni olmaları bakımından özgünlük taşımaktadır. Ayrıca Ağaoğlu örneğinde, toplumcu liberalizm ile ahlâkî otoriterliğin birleştirildiğini görüyoruz ki bunun otoriter liberalizmin Türkiye'ye has bir örneği olarak değerlendirilmesi de sanıyoruz mümkün.

Cambridge Okulu'na eleştirimizi de bu noktada getirelim. Bu okulun iddia ettiği gibi fikirlerin gerçek anlamlarının, onların bağlamlarına bakılmaksızın derinlemesine anlaşılmasının mümkün olmayacağı iddiasına katılıyoruz. Ancak Sabahattin ve Ağaoğlu gibi düşünce adamlarının ve Türkiye ve dünyadaki diğer nicelerinin tecrübeleri bize gösteriyor ki, Batı Avrupa'dan ya da başka bir bölgeden siyasal, ekonomik ve ahlâkî fikirler ithâl edilirken, bu fikirlerin doğdukları bağlamları ve bunlarla olan ilişkilerini çoğu zaman inceleme gereği duyulmuyor. Aksine, fikirler vücut buldukları metinlerdeki bağlamlarından bağımsız anlamları ile değerlendirilerek, ithâl edildikleri toplumlarda tanıtılabiliyor. Bu açıdan ithâl edilen fikirlere, birer birim olarak bağlam bağımsız, bağlam ötesi veya bağlamlarası bir karakter verildiğini görüyoruz ki bu da bize yazarın niyetine yapılan vurgunun her zaman öncül bir öneminin olmadığını gösteriyor.[63]

TÜRK LİBERALİZMLERİ VE TARİHYAZIMI

Kendini kendi anladığı anlamda liberal olarak tanımlayan Ahmet Ağaoğlu'nun düşüncesindeki iç gerilimlerin veya daha ciddi düşünsel zayıflıklarının, yazarın düşünce sisteminin evrimini dikkatlice izlemeyen ve bugün kendini liberal olarak tanımlayan yazarlar tarafından 'kaba' bir liberalizm anlayışı olarak değerlendirilmesi ile Türkiye'de liberalizmin düşünsel düzeyde iç çeşitliliğine vurgu yapılmaması arasında bir bağıntı olduğunu sanıyoruz. Makalenin önceki bölümünde, ideolojilerin iç çeşitliliğinin Türkiye'de de örneklerinin olduğundan söz ederken amaçlarımızdan bir tanesi, hiçbir siyasal, ekonomik ve ahlâki ideolojinin bir kişinin veya grubun ve bunların seleflerinin tekelinde olmadığının, çünkü ideolojilerin, özellikle liberalizmin, kaygan bir zemin üzerinde evrim geçirdiğinin ve aynı ideolojinin farklı yorumlarının o ideolojiye aşırı-özgürlükçü bir karakter verebileceği gibi otoriter bir yapıya da büründürebileceğinin altını çizmekti. Bugün Türkiye'deki kimi siyasal tartışmaların temellerinin bu farklı 'liberal' anlayışların, ya da diğer bir ifadeyle liberalizmin alt-gele-

[63] Bu konudaki düşüncelerimizi daha derinleştirdiğimiz ve Durkheim'ın Türk düşüncesi üzerine etkilerini inceleyen çalışmamız önümüzdeki aylarda yayımlanacaktır.

neklerinin birbirleriyle olan uyuşmazlıklarında bulunabileceğini düşünüyoruz.

Yakın zamanda yayımlanan bir yazısında, Hanioğlu Türkiye'de liberal gelenek üzerine oldukça ilginç ve önemli tespitlerde bulunur.[64] Bu tespitlerin Türkiye'de liberalizmin özelliklerine ve tarihyazımına eleştirel bir bakış açısı getirmek için başlangıç noktası teşkil edebileceği görüşündeyiz. Hanioğlu yazısında, Türk toplumunun "ses çıkarabildiği her dönemde otoriter, tekleştirici, her türlü farklılığı potansiyel düşman olarak gören, meşruiyetini yasakçılıkla sağlayan yaklaşıma karşı" tavır aldığını ve bu 'tavır alışın' bugün Türkiye'de liberal geleneğin inşasının temelinde yattığını iddia eder. Türkiye'de liberal geleneğin kökenleri, kendi deyimiyle, 'liberal felsefeden' ziyade otoriter ideolojiye karşı çıkma anlayışında bulunur. Hanioğlu, inşa edilen bu geleneğe Mehmet Sabahaddin' den Serbest Fırka'ya, Demokrat Parti'den Anavatan Partisi'ne uzanan tarihî bir taban da yaratıldığını, ancak bu tabanın özelliklerinin gereğince sorgulanmadığını yazar. Bu tabanı sorgulamaya başladığında, Hanioğlu' nun, Sabahaddin'in fikirlerinden etkilendiği Demolins ve Tourville'in tezlerinin liberalizme değil Sosyal Darwinizme dayandığını ve (Hanioğlu'na göre) "düşünce hayatıyla ilişkileri daha sınırlı olan" Ali Fethi Okyar, Adnan Menderes ve Turgut Özal'ın "otoriter zihniyete karşı çıkarken, Kant, Mill ve Rawls'un eserlerini derinlemesine okumaktan, felsefî ya da siyasî liberalizm temelinde siyasetler inşa etmekten çok baskıcı ve otarşiyi ideal ekonomik düzen olarak gören ideolojik yaklaşımın değişen dünyada ne denli anlamsızlaştığını vurgulamaya" gayret ettiklerini yazdığını görüyoruz. Buna göre Türkiye'de liberal gelenek, bir siyasal feslefenin kabulü, evrimi ve birikiminden çok, belirli bir otoriter zihniyet veya ideoloji karşısındaki siyasal duruş üzerine inşa edilmiştir.

Önceki bölümde tartıştığımız noktalar çerçevesinde Hanioğlu'nun düşüncelerine kısmen katıldığımızı söylemeliyiz. Katıldığımız noktalar, Sabahaddin'in kendini bir liberal olarak tanımlamaması ve Türkiye'de liberal geleneğin felsefî bir birikimden çok bir duruş üzerinden gelişmesi. Ancak öncelikle, Sabahaddin'in liberalliğinin siyasal bir ideolojiyi kanıksamasından çok, yazarın ithâl edilmiş birçok fikrinin, bazı Viktorya dönemi liberallerinin liberalizm anlayışları ile örtüşmesine (ki Sosyal Darwinizm'de bu anlayışların temel ilkeleri arasındadır) dayandığını ve Sabahaddin'in büyük ihtimalle bilinçsiz bir şekilde ortodoks liberal anlatının bazı ögretilerini Türkiye bağlamına taşıdığını yeniden belirtmemiz gerekir.

---

[64] M. Şükrü Hanioğlu, "Hepimiz Liberal miyiz?," *Sabah,* 23.01.2011.

İkinci olarak, Türk liberallerinin siyasal duruşlarının, belki Hanioğlu' nun bahsettiği gibi liderlerininin Kant, Mill ve Rawls'u dikkatlice okudukları derinlikte olmasa da, düşünsel bir arka planının da olduğunu düşünüyoruz. Örneğin, Serbest Fırka'nın lideri Ali Fethi Okyar, hiçbir liberal öğretinin derinliğini bilmeyen, kendini günlük siyasete kaptırmış bir siyaset adamı olarak kalmamış, aynı zamanda Keynes'ten çeviriler yaparak düşünce işçiliğine de soyunmuştur. Ayrıca, Serbest Fırka'nın programını kaleme alan iki kişiden biri olan Ahmet Ağaoğlu, önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere, çeşitli Fransız liberalizm anlayışlarının öğretilerinden beslenmiş bir liberaldi ki, her ne kadar Kant, Mill ve haliyle Rawls'u okumamış olsa da, kendince liberalizmi savunurken, yine kendi çapında bir derinliğe ulaşmıştı. Demokrat Parti'nin muhalefet yıllarında kurulan ve yoğun bir faaliyet gösteren Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti de Ahmet Emin Yalman ve Ali Fuad Başgil'in farklı liberalizm yorumları ile Türkiye'de liberal düşünceye zenginlik kazandırırken, kimi önemli isimleri bu cemiyete de üye olan Demokrat Parti'nin, cemiyetin liberalizm yorumlarına tamamen kayıtsız kalmış olduğunu sanmıyoruz.[65]

Ayrıca, 'otoriter ideoloji' ile liberalizmin farklı yorumları arasındaki ilişkiler ağının dinamiklerine bakıldığında, karşımıza daimî bir ideolojik karşıtlıktan çok, ciddi bir iktidar mücadelesi çıktığını görüyoruz. Örneğin Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) döneminde, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ile yeni kurulan parti arasındaki düşünce ayrılıkları demokrasi konusuna ve devletçiliği farklı şekilde yorumlamalarına odaklanmaktaydı. Bunun dışında, ne Ali Fethi Okyar ne de Ahmet Ağaoğlu, Halk Fırkası'nın savunduğu temel değerlere karşı çıkmakta, sadece bunların tatbikatındaki ciddi sorunlara işaret etmekteydiler. Zaten Ağaoğlu, hem CHF' nin hem de SCF'nin programını[66] kaleme alan birkaç kişiden biriydi ve 1920'lerin başı ve sonu arasında düşünce serüveninde ciddi bir ideolojik değişim olmamıştı. CHF'de 1930 yılında meydana gelen temel değişim ise artan ekonomik sorunlara politik bir cevap vererek kendi bünyesinden yeni bir parti çıkarmak ve bu yeni partiyi daha kurulmadan oluşturmaya çalıştıkları kendi devletçilik anlayışlarının karşısında konumlandırmaktı. Bu noktada İnönü liderliğindeki CHF iktisadî liberalizmi açık bir şekilde reddetmeye başlayacaktı.

---

[65] Ancak bu öngörünün oldukça spekülatif olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şu anda bu cemiyet üzerine çalışmalarımıza devam ediyoruz. Bu konudaki bulgularımızı, daha sonraki yayımlarımızda paylaşmayı umuyoruz.

[66] Ağaoğlu CHF'nin 1923'te yazılan temel prensiplerini, parti programı olarak değerlendirmekteydi.

1926 yılında CHF'nin idarî kadrosunda yer alırken Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal'e yazdığı meşhur raporunda, Ağaoğu partinin yolsuzluklara bulaşması, parti içi denetimin azalması ve halk ile aralarında kopukluk olmasının inkılâbın prestijini sarstığını ve yapılacak inkılâpların temel dayanak noktasının halktan fedakârlık beklemek olduğundan, prestijini kaybeden CHF'nin kendini yeniden örgütlemesi gerektiğini yazıyordu. Bu raporu, 1930'larda SCF'nin seçim kampanyası sırasında *Son Posta* gazetesinde yine yayımlayan Ağaoğlu, yukarıda da belirttiğimiz gibi CHF'ye devletçiliği halkı baskı altına alacak şekilde yorumlaması ve parti için denetim sisteminin zayıflığından dolayı artan yolsuzluklar konularında eleştiri getiriyordu. Ancak bu dönemde Ağaoğlu'nun herhangi bir şekilde ekonomik liberalizmi betimleyip, savunduğuna tanık olmuyoruz. Aksine 1930'ların özellikle ikinci yarısında, siyasal liberalizm ve ekonomik liberalizmin iki farklı liberal anlayış olduğuna vurgu yapıp, ekonomik liberalizmi redderken, kendi anladığı anlamda siyasal liberalizme daha fazla sarıldığını görüyoruz.

Bu noktada Türkiye'de ekonomik ve siyasal liberalizm arasında, daha önceden tespit edilen bir gerilimin,[67] Türk siyasal düşüncesinde derin bir iz bıraktığını söyleyebiliriz. Bu gerilimin sebeplerinin başında, Türkiye' de liberal düşüncenin kimi taraftarlarının zaman zaman kapitalist ekonomik düzenin kurulması ve geliştirilmesini temel kaygıları olarak gösterme eğiliminde olmaları olduğu düşüncesindeyiz. İnsel'e göre, Türk liberalleri arasında ağırlıklı olarak liberal düşüncenin Batı'da kapitalist ekonomik yapının gelişiminin bir sonucu olduğu düşüncesi hâkimdi ve Türk liberalleri arasındaki en önemli fikir ayrılıkları arasında Osmanlı/Türk ekonomisinin kapitalist ekonomik düzene nasıl entegre edilebileceği sorusu yatıyordu.[68] Kabaca belirtmek gerekirse, bir grup bağımsızlıktan ödün vermemek için, en azından geçici bir süreyle korumacı politikaların güdülmesini savunurken, diğerleri serbest ticaret istiyorlardı. Bu görüş ayrılıkları, siyasal ve ekonomik liberalizm arasında çok uzun süren gerilimin temellerinden birini oluşturageldi. Ayrıca liberalizmin farklı katmanları arasındaki gerilimlerin Türkiye'de liberalizm denildiğinde daha çok iktisadî bir ideolojinin akla gelmesinin[69] ve liberal ideolojinin siyasal öğretilerine

---

[67] Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm, 1860-1990,* (Ankara: İmge Kitabevi, 1992); Ahmet İnsel, "Türkiye'de Liberalizmin Soyçizgisi," *Liberalizm, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce,* ed. Murat Yılmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), ss 41-69.

[68] Ahmet İnsel, "Türkiye'de Liberalizmin Soyçizgisi," s. 47.

[69] Türkçe'de liberalizmin dünyada ve Türkiye'de tarihini inceleyen birçok çalışmada, liberalizm sadece iktisâdî yönleriyle incelenir; Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm,* Coşkun Can Aktan, *Gerçek Liberalizm Nedir?,* (İzmir: T Yayınları, 1994); Yılmaz Karakoyunlu, *Türkiye'de Liberalizmin Seyir Defteri, 1938-1991,* (İstanbul: ANAP Bilimsel Yayınlar Dizisi, 1993).

daha az yer verilirken, ahlâkî savunularının neredeyse tamamen gözardı edilmesinin temel sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye'de yakın zamanda liberalizm üzerine yazılan makale ve kitaplarda, siyasal ve ekonomik liberalizm arasındaki gerilimin izleri haklı olarak Yeni Osmanlılar'ın düşüncesine kadar sürülür. Yeni Osmanlılar, her ne kadar ideal bir yapıda ekonomide devlet müdahalesine karşı olsalar ve yerel ekonomilerin gelişimi için serbest ticareti savunsalar da, Osmanlı ekonomisinin bunlara henüz hazır olmadığı görüşündeydiler.[70] Onların gözünde kıyaslamalı rekabet önemliydi ama yerel (Osmanlı Müslümanlarının oluşturduğu) orta sınıfın güçlenmesi, yerel bankaların ve güçlü bir sanayinin oluşturulması da büyük önem taşımaktaydı. Özellikle Baltalimanı Antlaşması (1838) ile verilen tavizlerin, Osmanlılar'ın bağımsızlıklarını tehdit ettiğini düşünüyorlardı. Namık Kemal (1840-1888) bu sebeple yabancı ekonomilerle rekabet edebilecek kadar güçlü bir ekonomi oluşturuluncaya kadar, Osmanlı ekonomisinin korumacı gümrük politikaları gütmesini savunuyordu. Ancak Yeni Osmanlılar aynı zamanda, ekonomik liberalizme ve Osmanlı ekonomisinin kapitalist yöntemlerle iyileştirilmesi fikrine büyük ilgi duyuyorlardı. Çünkü onlara göre, hayranlık duydukları Batılı liberal sistem bu ekonomik anlayış üzerine kuruluydu.[71] Bu bağlamda görüyoruz ki, özellikle Namık Kemal'in hem serbest ticareti hem de kayıtsız bağımsızlığı savunması içsel bir paradoks barındırıyor. Çavdar'ın iddia ettiği gibi, hem daha fazla kapitalizm isteyip hem de ekonomiyi korumayı arzulamak, hem dünya ekonomisine entegre olmaya çalışıp, hem de tam bağımsızlığı savunmak arasındaki gerilimler, Türkiye'de liberal yorumların Namık Kemal'den bu yana görülen önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkıyor.[72]

Liberal (*liberales*) kelimesinin Avrupa'da ilk kez İspanya'da 1812'de kaldırılan anayasayı geri getirme çabası veren İspanyol devrimcilerin mücadelesi sırasında siyasal literatüre girmesinden[73] yarım yüzyıl sonra, Türkiye'deki anayasacı hareketler ve özgürlüğe odaklı, şişkin bir bürokrasiye karşı mücadele veren Yeni Osmanlılar aynı zamanda siyasal liberallerdi. 'Hürriyet' ve 'serbestî' gibi kelimeleri Osmanlı Türk siyasal düşüncesine kazandırmışlar, siyasal otoritenin gücünün sınırlandırılmasını istemişlerdi. Bugün Türkiye'de ilk liberaller olarak gösterilmelerindeki

---

[70] İnsel, "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi," s. 45.
[71] A.g.m., s. 47.
[72] Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 52.
[73] George Claeys, "Liberalism," *Encyclopedia of Nineteenth-century Thought*, (London: Routledge, 2005), s. 274.

hareket noktası, Yeni Osmanlılar'ın iktisadî düşünceleri kadar, siyasal düşünceleriydi.

Yeni Osmanlılar'ın takipçileri olan Jöntürkler de kapitalizmi savunmuşlar, yerel bir burjuvazinin oluşturulmasını istemişlerdi ve onların nihâî amacı da parlamenter rejimi ve anayasayı geri getirerek sultanın yetkilerinin sınırlandırılmasıydı. Ayrıca, özellikle Batılı büyük güçlerin, Osmanlı bağımsızlığına gittikçe artan tehditleri karşısında, katı bir emperyalizm karşıtlığı düşüncelerinin önemli bir unsuru olmaya başlamıştı.[74] Yeni Osmanlılar, *Osmanlılığa* bütün Osmanlı halklarını kapsayan bir üst kimlik olarak vurgu yaparken, Jöntürkler *Osmanlılık* düşüncesinden tamamen vazgeçmemekle beraber, Türk milliyetçiliğini ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren kademeli olarak benimsemeye başladılar. Osmanlı toplumunu 'özgürleştirmeyi' amaçlayan Jöntürkler'in ağırlıklı dünya görüşü böylelikle aynı anda hem emperyalizm karşıtlığını, hem kapitalizmi ve hem de gittikçe artarak milliyetçiliği kapsıyordu.

Paris'teki 1902 Kongresi'nde, Jöntürkler'in iki gruba bölünmesi, Türkiye'de liberalizmin tarihinde, 'liberal' ve 'liberal olmayan milliyetçilerin' yollarının bir bakıma ayrılışının kanımızca hatalı olarak başlangıç noktası olarak gösterilegeldi. Bölünmenin temel sebebi Sultan II. Abdülhamid'in devrilmesi sırasında yabancı güçlerden destek alınıp alınmaması konusundaki görüş ayrılıklarıydı. Dış güçlerin sürece müdahalede bulunmasını isteyen çoğunluk, 'liberal' Mehmet Sabahaddin etrafında toplanırken, Ahmet Rıza (1859-1930)'nın başını çektiği azınlık, dış müdahalelere karşıydı.

Sabahaddin gibi, Ahmet Rıza da bir Fransız sosyolojisinden etkilenmiş ve özellikle 'liberal Saint-Simoncu' Pierre Laffitte'in eserlerini takip etmişti. Laffitte'i liberal olarak nitelendirmemizin sebebinin, bu düşünürün Fransa bağlamında, diğer birçok liberal gibi Fransız Devrimi'nin getirdiği devrimler döngüsüne artık bir son vermek istemesi, toplumun yeniden yapılandırılması için organizasyona ve bu organizasyon içinde bireyleri özgürleştirecek bir yapıya önem vermesi ve Durkheim örneğinde olduğu gibi bireyciliğin 'belirli' bir yorumunu toplumun en büyük düşmanı olarak görmesi olduğunu söyleyebiliriz.[75] Ahmet Rıza da yeni, eğitimli ve güçlü ahlâk (bilhassa çalışma ahlâkı) anlayışına sahip bireylerin yetiştirilmesini istemiş ancak bunu yaparken güçlü bir merkezî otori-

---

[74] M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908,* (New York: Oxford University Press, 2002), s. 302.

[75] H.S. Jones, "French Liberalism and the Legacy of the Revolution," *Historicising the French Revolution,* ed. C. Armenteros, I. DiVanna, T. Blanning, (Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008), s. 201.

teye, diğer bir ifadeyle devlete gelişimin motoru görevini vermiştir. Ayrıca, Ahmet Rıza bireyin gelişimini hiçbir şekilde Sabahaddin örneğindeki kadar yoğun br şekilde savunmaz. Daha çok kamusal eğitime ve sorunlara önem verir.

Kanımızca, dış müdahaleye muhalefet ve merkeziyetçilik/adem-i merkeziyetçilik karşıtlığı etrafında şekillenen düşünsel zıtlıkların, liberalizm ve karşıtları arasında pratik bir sınır çizgisi olarak kullanılması doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Örneğin, Fransa'daki çeşitlerinde gordüğümüz üzere, liberalizmin merkeziyetçi kuramları savunan yorumları da vardır ve adem-i merkeziyetçiliği savunmak mutlaka liberalizmi savunmak anlamına gelmez. Ayrıca bu konuda, Jöntürkler arasındaki ayrılığın çok derin olmadığının da belirtilmesi gerekir. Nitekim iki grup idârî adem-i merkeziyet konusunda devrimden hemen sonra uzlaşmışlardı. Eğer bugün Yeni Osmanlılar'ı nitelendirdiğimiz gibi, Jöntürkleri de liberal bir hareket ve Türkiye'de liberalizmin tarihinin temel parçalarından biri olarak nitelendireceksek, bunu yaparken Sabahaddin'in birey-merkezli programı kadar, Ahmet Rıza'nın organizasyon-merkezli fikirlerini de bu tarihin bir parçası olarak değerlendirilmesinin daha kavrayıcı bir yaklaşım olacağı görüşündeyiz.

Aynı süreçte (II. Abdülhamid döneminde), Türkiye'de liberalizmin seyrindeki iç gerilimler, korumacılık ve serbest ticaret konuları etrafında şekillenmeye devam etti. Her ne kadar fikirleri Namık Kemal'den ciddi bir şekilde ayrılsa da, muhafazakâr yazar Ahmed Midhat (1844-1912) serbest ticareti eleştirirken, Osmanlı Türkleri ve Müslümanların da ticaretle uğraşmaları gerektiğini savunuyordu.[76] Maliye profesörü Sakızlı Ohannes Paşa (1830-?) ise Ahmet Midhat'ın karşısında, Osmanlı bürokratlarına klasik ekonomik liberalizm anlayışını öğretiyordu. Ohannes, belirli bir sanayi sahasının korunmasının, o sahaya sınırlı oranda sermaye akışına ve yatırımların dağılımında dengesizliklere neden olacağına inanıyordu. Bu sebeple, hiçbir sanayi sahası korunmamalı ve ekonomi kıyaslamalı üstünlüğün kendi doğal akışına bırakılmalıydı.[77] Buna karşın, Ohannes'in öğrencilerinden Kazanlı Akyiğitoğlu Musa, 1890'larda Alman iktisat kuramcısı Friedrich List'in etkisinde korumacı ekonomiyi savunacaktı.[78]

---

[76] V. Necla Geyikdağı, "The Relationship between Trade and Foreign Direct Investment: Testing Ahmed Midhat Efendi's Hypothesis," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 40, (2008), ss. 547-549.

[77] Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 69.

[78] Akyiğitzade Musa, *İlm-i Servet veyahut İlm-i İktisat: Azâdegi Ticaret ve Usul-u Himâye*, (İstanbul: Mekteb-i Harbiye, 1316).

1908 Devrimi'nden sonra, Türkiye'de liberal yorumlar daha fazla çeşitlilik kazanırken, özellikle iki konu, bugün liberalizmin değerlendirilmesinde kırılma noktası teşkil edecekti. Bunlardan birincisi, serbest ticaret taraftarlığının, Osmanlı iktisat düşüncesinde daha da güçlenmesi ve dönemin maliye nâzırı Mehmet Cavid Bey (1875-1926)'in bu akımın en önde gelen isimlerinden biri olarak karşımıza çıkmasıydı.[79] Bu dönemde, Mehmet Cavid Bey'e maliye nâzırlığı gibi önemli bir görev verilmesi, Cavid'in düşüncelerine duyulan hayranlıktan ziyade, Cavid'in Osmanlılar'a borç sağlayabilecek Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde güçlü bağlantılarının olmasından kaynaklanıyordu. İktisadî düşünce bağlamında, Cavid Bey, Rıza Tevfik (1869-1949) ve Ahmet Şuayb (1876-1910) ile serbest ticaret ekonomisini, kozmopolitanizmi ve iktisâdî bireyciliği savunuyordu ve görüşlerini daha geniş kitlelere yaymak için bir dönem *Ulûm-u İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası* isimli bir dergi de çıkarmıştı. Bu grubun liberal iktisat anlayışlarındaki derin maddeci anlayış, belki bugün Türkiye'de liberalizm kelimesinin olumsuz bir anlamda algılanmasının temel sebepleri arasındadır.

Cavid Bey'in iktisâdî düşüncesi kendi çıkarlarını amaçlayan ve kişisel çıkarların tatmininin halkın mutluluğunun önünü açacağı şeklindeki anlayışa dayanıyordu. Ekonomiye her türlü devlet müdahalesine karşıydı ve devlet tarafından idare edilen iktisâdî kurumların daima işlevsiz olacaklarına inanıyordu.[80] 1900'de yazdığı *İlm-i İktisat* isimli kitabında, Darwin' in doğal seçim kuramının iktisâdî ilkelerin temeline yerleştirilebileceğini iddia eden Cavid, Osmanlı İmparatorluğu'nun kapalı ekonomik sistemi terk etmesi gerektiği düşüncesindeydi.[81] Cavid Bey uluslararası ilişkilerde güç dengesizliğinden dolayı, İnsel'in ifadesiyle, "ticaretin bir sömürüye yol açabileceği konusuna hiç girmediği gibi, birçok toplumsal konuda bireyci yaklaşımın önerdiği çözümleri benimser. Örneğin, o dönemde Avrupa'da çok sınırlı biçimde ortaya çıkmaya başlayan zorunlu emeklilik ve sağlık sigortalarına, 'fertlerdeki şahsî teşebbüs hissini körelteceğinden' dolayı karşıdır."[82]

Cavid Bey'in maddeciliğine sert eleştiriler daha çok Osmanlı düşünce dünyasında izleri gittikçe artan Alman romantizminden etkilenen düşünürlerden geldi. Akyiğitoğlu Musa'nın yanında, Ziya Gökalp (1876-1924) ve Yusuf Akçura (1876-1935), romantizm ve kapitalizm arasında bir orta yol arayıp, millî iktisatçılığı savunmaya başladılar. Gökalp ve

[79] Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat, 1908-1918.* (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), s. 23.
[80] Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 94.
[81] İnsel, "Türkiye'de Liberalizmin Soyçizgisi," s. 53.
[82] A.g.m., s. 54.

Akçura, iktisâdî korumacılığa ve artık bir Türk burjuvasinin oluşturulmasının gerekliliğine inanıyorlardı. Gökalp uluslararası serbest ticaretin ve kozmopolitanizmin İngiliz millî ekonomisinin unsurlarını oluşturduğu düşüncesindeydi.[83] Türkler kendilerini İngiliz ekonomisinin boyunduruğundan kurtarmalıydı ve kendi millî ekonomilerini, ahlâk, hukuk ve edebiyatlarını oluşturmalıydılar. Gökalp, Durkheim'ın dayanışma felsefesini, Alman *Sozialpolitik* (sosyal politikalar) anlayışı ile harmanlayarak, kültürel birlik için milliyetçilik adı altında atılan adımlardan sonra, iktisâdî birlik için de adımlar atılmasını öneriyordu.[84]

Millî iktisatçıların devletin ekonomiye daha fazla müdahale etmesi gibi bir kaygıları yoktu. Sadece iktisâdî aktörlerin millîleştirilmesini istiyorlardı. Böylece, 1910'lar boyunca, Cavid Bey'in başını çektiği liberalizm anlayışı ile millî iktisatçılık iki ana iktisâdî düşünce akımı olarak karşımıza çıkıyor. Bununla beraber, İkinci Meşrutiyet'ten itibaren, kendilerini siyasal liberal olarak gören kimi yazarların, Ağaoğlu örneğinde olduğu gibi, liberalizmin siyasal ve ekonomik katmanları arasında belirgin bir çizginin olduğunun altını çizmeye çalıştıklarını görüyoruz.

Ancak 1910'larda İslâmcılar, Osmanlıcılar ve Türkçüler arasında, siyasal hakların ve kimliğin milliyet mi, din mi yoksa Osmanlı vatandaşlığı temeli üzerine mi oturtulması üzerine oluşan sözde ideolojik ayrılıklar, liberalizmin siyasal ve ekonomik yorumlarının oluşturduğu gerilimlere yeni bir boyut kazandırdı ki bu da liberalizmin seyri ile ilgili ikinci kırılma noktasını teşkil ediyordu. Aslında bu gruplar arasındaki fikrî ayrılıkların çoğu zaman yazılarındaki vurgu farklılığından kaynaklandığını, bugün Türkçü olarak tanıdığımız ve tanıttığımız yazarların Osmanlıcı ve İslâmcı sıfatı verilen dergilerde de yazdıklarını ve bu durumun diğer grupların üyesi olduğunu düşündüğümüz kimi yazarlar içinde geçerli olduğunu söylemeliyiz.

Jöntürkler arasında Sabahaddinci liberaller ve Ahmet Rızacı gayri-liberaller ayrımı yapma eğilimindeki tarihyazımı hatasının II. Meşrutiyet' in tarihselleştirilmesinde de yapıldığını düşünüyoruz. Bu dönemde Osmanlıcılar'ı liberal, Türkçüler'i liberal olmayan milliyetçiler olarak değerlendirmenin, liberalizmin birçok yorumunun milliyetçilik veya toplumculuk ile paralel olarak şekillendiğinin ve şekillenebileceğinin göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığını sanıyoruz. Aslında, Türk milliyetçiliğinin ideologlarından Gökalp, önceleri Osmanlıcı anlayışı benimsemiş ancak daha sonra Akçura ve Ağaoğlu gibi isimlerle beraber de-

---

[83] Ziya Gökalp, "İktisadi vatanperverlik," *Yeni Mecmua,* 09.05.1918, alıntı yapılan eser, Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat,* s. 25.

[84] A.g.e., s. 28.

ğişen şartlar karşısında imparatorluğun eşit bireylerden oluşan eşit haklara sahip bir milletler grubu olmasını istemiş, böylece diğer milliyetlere karşı dışlayıcı tutumlar almazken, daha önce de belirttiğimiz gibi bu isimler kapitalist sisteme karşı çıkmamışlardı. Gökalp imparatorluğun geriliğini Türkler arasında ekonomik sınıfların olmamasına bağlarken,[85] Akçura güçlü bir burjuvanin oluşturulmasını istemiştir.[86] Ayrıca, her ikisi de bireylerin ahlâken özgürleştirilmeleri ve geliştirilmeleri gereğini savunmuştur.

Türk milliyetçiliğinin 1910'larda Gökalp, Akçura ve tabii ki Ağaoğlu gibi savunucuları, cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarının en önemli birkaç düşünürü arasındaydılar. Bu üçlü Cumhuriyet Halk Fırkası'nın genel prensiplerini (ya da kendi deyimleri ile ilk programını) yazmışlar ve cumhuriyetin ilk anayasasını hazırlayan komitede yer almışlardı. Türkiye'de 1920'lerde takip edilen nispeten liberal iktisat politikalarında bu üçlünün fikirlerinin ne kadar etkisi olduğunu tespit etmek çok güç. Ancak bu üçlünün, aynı dönemde Müslüman olmayan ve farklı milliyetlerden gruplar üzerinde oluşturulan baskıdan sorumlu tutulmaları şaşırtıcı olmasa gerek. Bu noktada özellikle Akçura ve Ağaoğlu'nun milliyetçilik anlayışlarının 1920 ve 30'lardaki evrimi üzerine yeter sayıda derinlikli çalışmanın yapılmamış olmasının, Türkiye'de liberalizmin izini sürdüğünü iddia eden çalışmaların bu döneme şartlanmış (ki bu şartlanma bu dönemde siyasal liberalizm savunulamaz iddiası etrafında şekillenmektedir) gözlerle bakması kadar önemli bir tarihyazımı eksikliği olduğuna inanıyoruz.

Liberal tarihyazımı, erken Cumhuriyet dönemini sık sık Türk tarihinde liberalizm için en verimsiz dönemlerden biri olarak niteler.[87] Buna göre, Kurtuluş Savaşı sırasında ve sonrasında Kemalist inkılâpçılara karşı çıkan bütün siyasal ve düşünsel grupların ayıklanması ile siyasal bir ideoloji olarak liberalizme hiç alan bırakılmamıştı. İnsel'e göre bu dönemde siyasal liberalizm 'gericilik' anlamına geliyordu ki otoriter inkılâpçılar bunu gelenekçilik ile ilişkilendiriyorlardı.[88] Ancak dönemin siyasal sözlüğüne bakıldığında, örneğin Gökalp'in düşünce haritasında Halk Fırkası'nın liberal bir parti olarak sınıflandırdığını,[89] inkılâpçıların halifeliğin kaldırılması ve dinî tarikatlarin yasaklanması gibi yasama ve tatbikatlarının

---

[85] A.g.e., s. 32.

[86] A.g.e., s. 33; François Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc, Yusuf Akçura, 1876-1935,* (Paris: Éditions ADPF, 1980), ss. 53-54.

[87] Murat Belge, "Mustafa Kemal ve Kemalizm," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce : Kemalizm,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 34; Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," s. 33; Atilla Yayla, "Liberalizme Bir Bakış," *Türkiye Günlüğü,* No. 17 (Kış 1991), s. 57.

[88] İnsel, "Türkiye'de Liberalizmin Soyçizgisi," s. 68.

[89] Ziya Gökalp, "Fırkaların Siyâsi Tasnifi," *Hâkimiyet-i Milliye,* 19.04.1923.

zamanın basınına 'liberal partinin' eylemleri olarak yansıdığını görüyoruz.[90] Partinin kurulması ile beraber Ağaoğlu da yazılarında CHF'yi defalarca liberal olarak tanımlamıştı. Bunun bir örneğine özellikle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kurulduğu dönemde rastlıyoruz. Ağaoğlu bu esnada CHF'nin yarı resmî yayın organına yazdığı bir makalesinde, Türkiye'de çok sesliliğin olması için yeni partilerin kurulmasının elbette iyi birşey olduğunu, ancak Terakkiperver Fırkası'nın liberalizm karşısında yeni bir sesi temsil etmek için değil, sadece şahsî çekememezliklerin bir sonucu olarak kurulduğunu iddia eder.[91]

1920'lerde 'liberal' ve 'sol' kavramları siyasal sözlükte hemen hemen aynı anlamdaydı ve her ikisine de, toplumun eski rejim ile bağdaştırılan sorun ve hastalıklarından arındırılması anlamı yükleniyordu. Bunlar aynı zamanda, inkılâpçıların anladıkları anlamda çağdaşlaşma ve Batılılaşma anlamı taşıyordu. Liberal ya da solcu olmak, dönemin yazar ve devlet adamları için, inkılâpçı olmak anlamına geliyordu. İnkılâpçıların sözcülerinden biri olarak Ağaoğlu, daha önce iddia edildiğinin aksine 1930'lar ile beraber değil, aksine bu dönemde bir liberal olarak ün kazanmıştı. Ağaoğlu, Kemalist inkılâpları, 'liberal' Fransız İnkılâbı'nın doğudaki bir benzeri olarak görüyordu.[92] Bu dönemde Renan ve Durkheim'ın etkisinde Fransız cumhuriyetçi ve ılık pozitivist düşüncesinin Türk siyasal kültürüne yerleşmesinde özellikle Gökalp ile beraber önemli rol oynayan isimlerden biriydi. Durkheim'ın bu yıllarda Türkiye'de en çok çevirisi yapılan ve en çok okunan Batı Avrupalı sosyologların başında gelmesi bu açıdan şaşırtıcı bir durum değildi.[93] Durkheim'ın fikirlerinin izlerine, ilk anayasada, CHF'nin genel parti prensipleri ve programlarında bu sebeple sık sık rastlarız.

1930'larda, Gökalp'in 1924'teki vefatından çok sonra, Doğu'daki sorunlar karşısında gittikçe artan şiddetteki müdahaleler inkılâbın seyrini değiştirirken, ekonomik buhran karşısında CHF'nin yeni iktisâdî programlar benimsemesi ile siyasal ve ekonomik liberalizm arasında ayırım yapma gereği duyulmuş, bugün dönemin düşünce yapısını anlamaya çalışan tarihçilerin siyasal kuramda otoriterlikle bağdaştırılamayan bir liberalizm anlayışından yola çıkarak, liberalizmin tarihyazımında Kemalizm veya Hanioğlu'nun sözünü ettiği otoriter ideoloji ile bağdaştırılamaması-

---

[90] "Liberal Partisi Hilâfet'in külliyen ilgâsına karar Verdi," *Tevhid-i Efkâr*, 29.02.1924.

[91] Ahmet Ağaoğlu, "Nereye Gidiyoruz?," *Hâkimiyet-i Milliye*, 18.11.1924.

[92] H. Ozan Özavcı, "The French Revolution from a Turkish Perspective: Ahmet Ağaoğlu and High Individualism," in *Historicising the French Revolution*, ed. C. Armenteros, I. DiVanna, T. Blanning, (Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008), ss. 146-168.

[93] Zafer Toprak, "Anayasal Monarşi ve İttihatçıların Dramı," *Osmanlı Bankası Arşivi*, 2008.

na sebep olmuştu. Ancak bu dönemde Ağaoğlu dâhil birçok Kemalist, kendilerine siyasi liberal olarak görmeye devam etmişlerdi. 1930'larda milliyetçilik anlayışı milliyetçilik ile insancıllığı (hümanizmi) aynı anlamda gören bir çizgiye kayan ve assimilasyoncu söylemlerden tamamen vazgeçen Ağaoğlu, bunu yaparken daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal ve ekonomik liberalizm arasında belirgin çizgiler çiziyordu:

> Avrupa'da hürriyet taraftarlarına liberal sıfatı takılır. Bu kelime muhafazakâr kelimesinin tam zıttı sanılır... Liberaller[in] gayeleri ulusun egemenliği olmakla beraber, temelde mevcudu ıslah, imtiyazların kalkması, halka hürriyet verilmesi için uğraşırlardı. Bu suretle liberalizm demorasiye doğru yürüyen bir akım demektir. Fakat sonraları buna bir de iktisat karıştırıldı. Adam Smith'ten sonra bir iktisâdi liberalizm nazariyesi ortaya çıktı... Bu nazariyenin meşhur söylemi laissez faire, laissez passer'dir... Serbest say ve serbest ticaret, işte iktisâdî liberalizmin umdesi...
>
> İktisadî liberalizm devlet şekliyle, ulus hâkimiyetiyle hiç alâkadar değildir. Bu nevi liberalizmin beşiği olan İngiltere'de hâlâ kraliyet usulü duruyor. Fransa'da ise III. Napolyon zamanı iktisâdî liberalizm için en müsait bir devir olmuştur.
>
> Halbuki siyasi liberalizm böyle değildir. O devlet şekliyle alâkadardır. Fransa'da Üçüncü Napolyon sistemini iktisâdî liberalizm taraftarları tuttukları halde, siyasi liberalizm taraftarları onunla mücadele ediyorlardı. Bugün dahi bütün Avrupa'da iktisadî liberalizm taraftarları muhafazakârlardır, ileriye doğru yürümek isteyen bütün fırkalar siyasi liberalizm taraftarlarıdır.
>
> Bu iki liberalizm arasında bir müşterek nokta vardır: Fertlerin çalışma alanında serbestîleri! Fakat bu serbestî sermaye lehine durmaksızın açılmaya ve sây aleyhine de durmaksızın kapanmaya başladığı günden itibaren yine siyasal liberallerdir ki bağırmaya başladılar ve bozulmuş olan serbestînin, topluluğun yani devletin müdahalesi ile yerine getirilmesini istemeye koyuldular! Bugün dahi herhangi bir memlekette muhafazakârlara karşı siyasi liberallerdir ki derece derece devletin müdahalesini kabul etmektedirler.[94]

Ağaoğlu'nun bu konudaki düşünceleri, hayatının birçok döneminde faşist düşüncelerle flört halinde olan Recep Peker'in düşüncelerinden pek de ayrılmaz. Peker, *İnkılâp Dersleri Notları*'nda şöyle yazar:

---

[94] Ahmet Ağaoğlu, "Demokrasi ve Devletçilik," *Cumhuriyet*, 06.06.1935.

> Liberalizm önce aletıtlak hürriyeti ifade eden bir mânâda olduğu halde, bilhassa ekonomi alanında başkalarının yaşama şartlarını bozucu bir hal aldı. Ticarete, sanayiye ve kazanca ait kısmı o kadar bozuldu ki, bundan istifade etmek isteyen sermayeciler sanayii vücuda getirecek ham maddeci unsurlarla, satın alıp kullanıcı müstehliklerinin hayatları ve kazançları aleyhine olarak istismarcı bir konum aldılar. İnsan yığınları, bir yandan aristokrasi kartelinin baskısını kaldırıp hürriyeti almak ve liberal bir şekle girmek için boğuşurken, öte yandan serbestlik fikrinin ticarette böyle anlaşılması, fena bir hale gelmesi insanlık için yeni bir sızlanma mevzuu oldu. 'Liberal' kelimesinin mânâsının suîstimâl edilişi, bulunduğu sınırlar içinde her bakımdan mesut olmasını isteyen yurttaşlar aleyhine neticeler verdi; buna iktisâdî liberalizm diyoruz.[95]

Belki bu anlamda cumhuriyetçi bir anlam sistemi ve daha çok Durkheim' ın fikirlerinin etkisinde Ağaoğlu'nun son dönem liberal düşüncesi siyasal-iktisâdî liberalizm gerilimleri arasındaki mücadelenin cumhuriyet dönemine yansımalarına örnek olurken, 'otoriter ideoloji' ve liberal gelenek arasındaki çizginin de, en azından o dönemde oldukça muğlâk olduğunun ve bu iki anlayışın aslında birbirleriyle iç içe geçtiğinin bir kanıtıydı.

Bu iç içelik iddiası, bugün kendini liberal olarak tanımlayan veya liberal olmaya çalışan Türk yazarların belki karşı çıkacakları bir iddiadır. Çünkü bugün Karl R. Popper, Friedrich von Hayek ve John Rawls gibi düşünürlerin fikirlerinden etkilenmiş 1980'lerin sonundan itibaren türeyen Türkiye'deki liberallerin çoğu, liberalizm anlayışlarını, Ahmet Rıza ve Ağaoğlu gibi liberallerin anlayışlarından oldukça uzak bir noktada konumlandırmaktadırlar. Aynı liberaller, liberalizmin değişik yorumlarından tamamen kopuk olmayan 'otoriter ideolojiyi' kendine 'ötekiler' seçip bunları düşman olarak görmekle (haklı olarak) suçlarken, kendilerinin de zaman içinde cumhuriyetçi ideolojiye, tıpkı Türkiye'de liberalizm örneğinde olduğu gibi, tek düşünceli, tek sesli ve tek bakışlı bir anlam yükleyerek bu anlayışın kendi iç çeşitliliğini göz ardı ettikleri ve bir anlamda onların da zaman zaman kendi liberalliklerini artık düşünsel tartışmalarda sık sık istismar edilen 'ötekiler' (daha açık olmak gerekirse, burada 'öteki' olarak milliyetçileri ve Kemalistler'i görmektedirler) söylemi üzerinden meşrulaştırmaya çalışageldikleri savını irdelememiz gerektiğini düşünüyoruz. Bunun siyasal düşünce alanında gerilimlerin artıp, siyasal pratikte kutuplaşmalara yol açılmasının ve artan kutuplaşmalarla beraber bir

---

[95] Recep Peker, *İnkılâp Dersleri Notları,* (Ankara: Ulus Basımevi, 1935), s. 17.

takım 'değerleri' mahkûm etmenin nedenleri arasında olabileceği kanısındayız.

Türkiye'de liberalizmin alt-yorumlarının arasındaki gerilimler ne kadar yüksek ve farklılıklar ne kadar derin olsa da, benzerlikler de göz ardı edilmeyecek sayıda ve önemdedir. Bunlardan birincisi, Türkiye'de liberalizmin alt-geleneklerinin hemen hemen tamamının büyük ölçüde Batı liberalizmlerinin farklı unsurlarının yansımalarının ürünü olmalarıdır. Bu yüzden eklektik olma eğilimindedirler[96] ve karşımıza önceki bölümde tartışıldığı üzere 'özgünlük' sorunsalını çıkarmaktadırlar. Özgünlük konusunda Türkçe'de yazılan diğer çalışmalara, konumumuz sebebiyle malesef ulaşamadık. Ancak bu çalışmada bu konuyu belki yeniden gündeme getirirken yapmak istediğimizin, Türk liberallerinin liberalizm anlayışlarının oluşumunda özellikle oldukça ağırlıklı bir şekilde Batı Avrupalı referanslara başvurdukları gerçeğini yeniden göz önüne sermek; onların liberal düşüncelerinin izi sürülmeden ve yazma eylemi ile bilinçli veya bilinçsiz ne yaptıklarına bakılmadan, yazılarının gerçek anlamlarının ve eserlerinin dinamiklerinin gereğince anlaşılamayacağını iddia etmek; ve aynı zamanda öğrendiklerini belki biraz aceleyle Türk okuyucular ile paylaşma arzusunda olduklarını göstermek olduğunu belirtmeliyiz. Buradaki temel kaygı liberalizmin düşünce tarihi merceğinden nasıl görüldüğüdür ve özgünlük sorunsalı karşımıza çıkan 'kilit' sorunsallardan biridir. İlerleyen yıllarda, günümüz liberalleri üzerine yapılan çalışmalarda, bu yazarların fikirlerinin ne derece özgün olduğu, ne derece Hayek, Popper ve Rawls gibi düşünürlerin gölgesinde şekillendiği sorusunun, düşünce tarihçilerinin karmaşık haritalardan yola çıkarak çözümlemeye çalışacakları sorular arasında olacağını düşünüyoruz.

Türkiye'de liberal geleneğin benzerliklerinin bir diğer örneğini de aşırı-heterojenlik ve süreksizliğin sürekliliğinde görüyoruz. Türk liberal düşüncesinde, fikirlerin bir kuşaktan diğer kuşağa değiştirilip, geliştirilerek aktarılmasından ziyade, Coşar'ın iddia ettiği gibi çoğu zaman yeni kuşakların, kendilerinden öncekilerin fikirlerine kayıtsız kaldıklarını ve liberal ideolojiyi çeşitli ve farklı Batılı okullardan sanki ilk kez kendileri ithal etmişler gibi hareket ettiklerine tanık oluyoruz.[97] Farklı liberal anlayışların birbirlerine olan ilgisizliğinin, düşünceleri ne kadar farklı olursa olsun, bir anlamda Türk liberallerinin taşıdıkları müşterek zihniyetin de bir ürünü olabileceği kanısındayız: kendi liberalizm anlayışlarının, doğru veya gerçek liberalizm olduğuna inanç.

---

[96] Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş," s. 156.
[97] A.g.m., s. 56.

Ağaoğlu örneğinde gördüğümüz gibi, siyasi liberalizmin Fransa'dan aşırılmış belirli bir versiyonu, Durkheimcı-cumhuriyetçi liberallerin gözünde muhafazakârlığın karşısında doğru liberalizm olarak karşımıza çıkmakta. Buradaki liberalizm anlayışı, Adam Smith'in öğretilerine dayanmayan, Descartes'ın, Rousseau ve Kant'ın oluşturduğu kartezyen düşünce birikiminin üzerine kurulan toplumcu bir liberalizm anlayışıydı. Durkheim'ın gerçek ve sahte bireycilik üzerine yazdığı, önceki bölümde değindiğimiz makalesinden hemen hemen yarım yüzyıl sonra, Hayek de iki tür bireyciliğin olduğunu iddia etmiş, ancak Hayek, Durkheim'ın gerçek bireycilik dediğine sahte, sahte dediğine de gerçek bireycilik diyerek taban tabana zıt bir liberalizm ve bireycilik anlayışına inanmıştır.[98] Hayek'e göre, ansiklopedistlerden Rousseau'ya ve fizyokratlara uzanan sahte bireycilik anlayışı, kartezyen akılcılığına dayanır ve özcüdür. Bu anlayışa göre tarihsel gelişimin kaçınılmaz kanunları vardır. Bunun karşısında gerçek bireyciliğin modern dönemdeki gelişimi John Locke ile başlamış, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Ferguson ve Adam Smith gibi İskoç Aydınlanmasının mimarları tarafından derinleştirilmiştir. Bu bireycilik anlayışı, sahte bireyciliğin aksine, sembolik bir anlam sistemi üzerinde geliştiğini, insanlığın kazançlarının, tek bir tasarlayıcı ya da rehber aklın değil, Ferguson'ın dediği gibi "insan eyleminin" ve özgür insanların kendiliğinden gelişen işbirliğinin bir sonucu olduğunu ve bu kendiliğinden oluşumların insan aklının kavrayabileceğinden daha büyük şeyler yaratabileceğini savunur. Sahte bireycilik ise, insanı ve insan aklını başlangıç noktası olarak görmüş ve insanların iradelerinin bir sözleşme ile oluşturacağı topluma ya da birliğe, aklın projelendirmeleri ile yön verilebileceğini öngörüyordu. Hayek'e göre, bu bir biçimleme kuramıydı ve bu kuram, "toplumsal süreçlerin ancak insan aklına tâbi olmaları durumunda, insanın [mutluluğuna] hizmet edecek hale getirileceği" sonucuna varıyordu.[99]

Her ne kadar Mehmet Sabahaddin'in, Ahmet Rıza'nın, Ahmet Ağaoğlu'nun liberal anlayışlarının ve erken Cumhuriyet dönemi modernleşme projesinin birer biçimleme projesi olmaları iddiasına karşı çıkmasak da, ne Durkheim'ın ne Ağaoğlu'nun, ne Hayek'in ne de bugün Türkiye'de gerçek liberalizmin savunuculuğunu yaptıklarını iddia edenlerin[100] liberalizme *kendilerinin* yükledikleri anlamın doğru, ötekinin ise sahte olduğunu savunarak bir ideolojik geleneği kendi tekellerine alma lüksüne sahip

[98] F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), s. 2.
[99] A.g.e., s. 6.
[100] Coşkun Can Aktan, *Gerçek Liberalizm Nedir?,* ss. 51-60.

olmadıklarını düşünüyoruz. Siyasal-ekonomik, sahte-gerçek gibi ikilemler üzerinden hareket ederek, liberalizmin bir gerilim üzerinden değil, aksine bu ideolojinin alt-geleneklerinin farklılıklarına kapsayıcı ve kavrayıcı şekilde yaklaşılması ile Türkiye'de bugün liberalizmin farklı yorumlarından kaynaklanan tartışmaların çözümlenmesi arasında bir köprü kurulabileceği inancındayız. Özellikle Türkiye gibi birçok farklı değer sistemini bünyesinde barındıran bir toplumda, İslâm-liberalizm ilişkisinin dinamikleri üzerine yapılan özcü çalışmaların yanında,[101] liberalizmin alt-geleneklerine veya daha somut bir ifadeyle Durkheimcı, Hayekçi ve diğer çizgilere,[102] ışık tutan ve bunlar arasındaki gerilimleri olduğu gibi, anlamsal bütünlükleri de görmemizi sağlayacak çalışmalar yapılması için önemli bir potansiyel olduğunu düşünüyoruz. Bunun için herşeyden önce Le Playciler'in Comteçular karşısında pozitivizme karşı bir tavır aldıkları, Türkiye'de yirminci yüzyılın başındaki pozitivizm anlayışının Comteçu bir anlayış olduğu, 1920 ve 30'larda inkılâpçı yazarların düşünsel anlamda da siyasal liberal karşıtı ve Ağaoğlu'nun bireyci olduğu ve Durkheim'ın liberal değil sadece bir toplumcu olduğu vb. ezberlerin yıkılarak, düşünce tarihi alanında da siyasal tarihyazımında tanık olduğumuza benzer yeni bir kırılma olması gerektiğini düşünüyoruz. Geliştirilecek yöntemlerle[103] bu ezberleri yıkacak ürünler verilmesinin ve disiplinin geçireceği kırılmaların, bugün siyasal ve felsefî tartışmalarda kullandığımız kavramlara kimi zaman oldukça sığ olan bakış açımıza derinlik kazandıracağı kanısındayız. Bu derinlik sayesinde, akademik tembelliğe yakalanmadan yapılacak/yapılmakta olan tarihsel ve kuramsal çalışmalarla, Yeni Osmanlılar'dan Mehmet Cavid'e, Ahmet Rıza'dan Ali Fuat Başgil ve Atilla Yayla'ya uzanan liberal yelpazede, aydınlanmacı, muhafazakâr, pozitivist ve seçici-akılcı yorumların siyasal, ekonomik veya ahlâkî katmanlarda Türkiye'ye kazandırmaya çalıştıkları değerlerin süreksizlik karşısında unutulmayacağı kanısındayız. Aksine bunların Türkiye'de liberal değerler birikimine katkı sağlayacağına iyimserlikle inanıyoruz.[104] Bu

[101] Bunun ilk örneklerinden biri için bakınız, Mustafa Erdoğan, *İslâm ve Liberalizm, Bir Deneme,* (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1999).

[102] Örneğin Ahmet Çiftçi'nin 1965'te liberalizm üzerine yazdığı eser bugün neredeyse tamamen unutulmuştur; Çiftçi, *Kollektif Liberalizm,* (İstanbul: Toker Matbaası, 1965).

[103] Bu konuda Kurtuluş Kayalı gibi akademisyenlerin yöntem üzerine yazdıklarının eleştirel bir okumasının yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Kayalı'nın *Türk Düşünce Dünyası'nda Yol İzleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994) isimli eserine yazdığı önsözün bugün Türk düşünce tarihi konusunda çalışma yapan birçokları tarafından dikkatle okunması gerektiği kanısındayız.

[104] Düşünce tarihimizde yakın zamanda tanık olduğumuz liberalizm üzerine tartışmaların belki en kayda değeri 2005-2006 yıllarında kendini demokrat olarak tanımlayan ve özcü bir yaklaşımla liberalizmin intihar ettiğini savunan Etyen Mahçupyan ile kendini liberal olarak tanımlayan ve demokrasinin liberalizm olmadan içi boş bir anlayış olacağını savunan Atilla Yayla ara-

değerler birikimi üzerine, İslâm ve liberalizmin öğretilerini bağdaştırmaya çalışan özcü çalışmaların yapmaya çalıştığı gibi, liberalizmin alt-geleneklerini de mümkünse özcü olmayan yaklaşımlarla kaynaştırmaya çalışan ve kolay yolu seçip birbirlerinin değerlerini yıkmaktan çok, Türkiye' nin tarihsel, siyasal, ekonomik ve en az bunlar kadar önemli olan ahlâkî şartları çerçevesinde, 'demokratları' liberalizme küstürmeyecek ortak değerler üreten, kapsayıcı ve yeni liberal düşünce anlayışlarının oluşturulmasının, uzun vadede özgünlük sorununa takılı kalmayan ve Türkiye dışında da heyecan uyandırabilecek birleşimlere gebe Türk liberalizmlerinin ortaya çıkması anlamına geleceğine yine aynı iyimserlikle inanıyoruz.

---

sında *Zaman* gazetesindeki yazıları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu tartışmanın detaylarına burada yer verecek durumda olmasak da, tartışma boyunca kavramları farklı anlam, derinlik ve çeşitlilikte kullanmalarından dolayı, iki yazarın da karşısındakinin kendisini anlayamamasından yakınmasının dikkatimizi en çok çeken noktalardan biri olduğunu belirtmek istiyoruz.

Liberal Düşünce Topluluğu VEYA Bir Paradoks Olarak Siyaset Arayışı*

Özlem Denli**

Türkiye'de 2000'lerden itibaren geniş anlamıyla liberal olarak adlandırabileceğimiz bir konsensüsün doğuşuna tanık oluyoruz. Liberal konsensüs, öncelikle, siyasal eleştiri ve alternatif toplumsal ilişkilerin inşâsı taleplerine kadar uzanan bir yelpazede liberal dilin yaygın ve şekillendirici gücü olarak ifade buluyor; hattâ sosyalizm, İslâmcılık ve feminizm gibi düşünce sistemlerinin teorik özgüllükleri bu yaygın ve tanıdık dil içinde – kısmen de bu yaygınlık ve tanıdıklık marifeti ile– silikleşmeye, ikincil ve tâbi olmaya doğru gidiyor. Bu sürece temel oluşturan eğilimler; hızlıca özetlersek, devletin tarafsızlığı prensibi, sınırları belirgin bir özel-kamusal ayırımı, birey-merkezli haklar ve özgürlüklerin savunulması, sivil toplum dinamiklerine yapılan vurgu, çatışma ve antagonizma konusunda belirli bir kavrayış gibi temaların ön plana çıkması ile giderek form ve ağırlık kazanmakta. Gelinen noktada iç tutarlılığa sahip bir değerler diz-

**Özlem Denli, NTNU (Norveç Teknoloji ve Doğa Bilimleri Üniversitesi), Uygulamalı Etik Programı.

*Armağan Öztürk'e yorum ve önerileri için teşekkür ederim.

gesinden söz edilip edilemeyeceği, söz konusu yönelimin İslâm ve sosyalizm gibi ideolojilerin kuramsal yapılarında meydana getirdiği içsel dönüşümün boyutları gibi konular ise daha yeni yeni tartışma ufkumuzda yer bulmakta.

Siyaset ve siyasal alana dair belirli bir kavrayış liberal konsensüsün kurucu unsurları arasında merkezî bir yere sahiptir. Liberal kuramda siyaset; iktisadî, yasal ve özel alanlardan ayrışarak uzmanlaşmış bir kamu siyasal alanıyla sınırlı olarak anlaşılır. Vatandaşlar anayasal düzeyde tanımlanmış kurumlar ve prosedürler aracılığıyla seçimlerini beyan ederek toplu olarak siyasî gücü kullanırlar. Anayasal esaslar ve temel adalet konularına ilişkin ana ilkeler ise genellikle evrensel değerler ya da hak doktrinleri aracılığıyla hukuk sistemine havale edilerek siyaset dışı bir çerçeveye oturtulurlar. Kuşaktan kuşağa aktarılan bir işbirliği sistemi olarak temel anayasal, siyasal ve iktisadî kurumlarda vücut bulan da, kurucu bir insan ve toplum kavrayışı etrafında bütünleşen bu değerler sistemidir. Liberal ya da anayasal demokrasi dediğimiz rejimlerin özü, temel değerlerin siyasetin potansiyel olarak çatışmacı içeriğinin dışında tutulması, böylelikle siyasalın etik karşısında ikincilleştirilmesidir.

Siyasalın etiğe bu şekilde tâbi kılınmasının, başka bir deyişle toplumsalın siyasallık dışı kuruluşunun dolaysız gündelik sonuçlarından birisi de siyaset alanının daraltılmasıdır. Liberal kuram, toplumsal yaşamın temel düzenleyici ilkelerini siyasetin ve genel anlamda siyasal-kamusal tartışmanın dışına çıkarmayı hedefler. Bu temel ilkeler bütünü, Thomas Pogge'nin ifadesiyle, "kendisine yönelik ahlâkî bağlılığı son derece yüksek bir sistem" talep ederler ve bizatihi düzenledikleri siyasal alanda süregiden rekabete konu edilmezler.[1]

Esasında siyaset dışına çekilmiş bir norm dizgesi olan bu sistem, liberal düşüncenin tarihi boyunca farklı yönleri vurgulanarak da olsa her zaman tanınmış ve tartışılmıştır. Söz konusu siyaset-öncesi ilkeler liberal düşüncenin kurucu babalarından John Locke'un kuramında hukuk formu ve özel mülkiyete atfedilen ayrıcalıklı konum olarak tezahür eder. Doğal hukuk çerçevesinde kapsanan bu ilişkiler siyasal toplumun oluşmasından önce de var olmaları nedeniyle diğer tüm toplumsal ilişkilerin üzerine yükseltilirler ve yüklendikleri normatif ağırlıkla siyasallığın menzilinden çıkartılarak sabitlenirler.[2] Liberal kuramın son dönemdeki en önemli tem-

---

[1] Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, s. 102

[2] John Locke, liberal burjuva toplumunun asgarî özünü oluşturan hukuk ve özel mülkiyeti doğa durumunda varolan ilişkiler olarak postüle ederken, aslında doğa olarak kurgulanmış bir toplumsal dünya yaratmaktadır. Bkz. John Locke, *The Second Treatise of Government and An*

silcilerinden John Rawls da geç dönem eserlerinde temel yapının düzenleyici ilkelerini kapsamlı doktrinlerin rekabet, hattâ çatışma içinde olabilecek içeriklerinden ayırmayı ve bir toplumun kuşaklar boyunca sürdürdüğü yaşamın sonucu olarak ortaya çıkmış ortak ve yerleşik değerler üzerine bina etmeyi hedeflemiştir.[3]

Türkiye'deki güncel bağlama dönersek, liberal konsensüsün şekillenmesinde kuşkusuz en önemli faktörlerden birisi de tarihimizde ilk defa müstakil bir liberal teorik ve siyasî programın taşıyıcısı olarak ortaya çıkmış bir hareketin varlığıdır. 1992 yılında çoğu akademisyenlerden oluşan bir grup aydın biraraya gelerek *Liberal Düşünce Topluluğu*'nu (LDT) kurmuşlardır. Kendisini bir fikir hareketi olarak tanımlayan LDT'nin ait olduğu liberal düşünce ailesi içindeki konumlanışı, kendine özgü siyaset yapma anlayışı ve tayin ettiği ittifak politikaları Türkiye'deki siyaset yelpazesi ve fikir ikliminin anlaşılmasında merkezî bir önem taşımaktadır. Bu yazının amacı da LDT'de temsil edilen liberalizm anlayışı dâhilinde sınırlı ama kritik mahiyette bir konuyu; siyaset, siyasal alan ve demokrasi kavramlarının kuruluş ve güncel somutlanış biçimlerini anlamaya çalışmaktır.

Liberalizm tartışmalarının genel kapsamı göz önüne alındığında, yazının amaçları dışında da bazı sınırlandırmalar ve genellemelere gidilmesi zorunlu olmuştur. Yazının konusu çerçevesinde LDT'nin yayın organı olan *Liberal Düşünce* dergisinde yer alan görüşler sadece genel bir resim şeklinde sunulmuş; ağırlıklı olarak da Topluluk'un kamusal yüzü sayılabilecek ve temsil kapasitesine sahip iki isme; Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan'ın fikirlerine yer verilmiştir.[4] Yayla ve Erdoğan *Liberal Düşünce* dergisinin hemen her sayısına bir ya da daha fazla yazıyla, belirli dönemlerde de editoryal kapasiteyle katkıda bulunmuş kişilerdir. Bu yazarların eserleri, çoğu diğer LDT mensubu ya da LDT düşüncesine yakın pek çok diğer isimden farklı olarak Türkiye analizleriyle sınırlı kalmamış, liberalizmin bir düşünce sistemi ve ideoloji olarak tanıtılıp formüle edilmesi yönünde sistematik çalışmaları *Liberal Düşünce* dergisi ve diğer mecralarda yayımlanmıştır. Her türlü genellemenin getirdiği ayrım ve çeşitliliği yeterince kavrayamama riskine rağmen oluşturulan ağırlık ekseni

---

Essay Concerning Human Understanding, Ian Shaphiro (ed.), New Haven: Yale University Press, 2003.

[3] John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, Çev: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007; John Rawls, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması,"* Çev: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

[4] Sözgelimi, *Liberal Düşünce* dergisinde karşımıza çıkan yazıların bir kısmı hakem değerlendirmesinden geçerek yayımlanmış ve yazarlarının LDT liberalizmiyle ilişkisi hakkında fikir vermeyen metinlerdir.

aracılığıyla LDT çizgisi hakkında, özellikle de ilişkili siyasî tutumla bağlantılı olarak, daha net bir profil ortaya çıkarmak mümkün olabilmiştir.

"DÜŞÜNCELERİN GÜCÜ"[5]

Sizler, mağrur eylem adamları
bilesiniz ki sizler, en kesin eylem planlarınızı
alçakgönüllü bir sükûnetle hazırlayan fikir adamlarının
ellerinde bilinçsiz birer araçtan ibaretsiniz
Heinrich Heine[6]

Kurulmasından iki yıl sonra, 1994 yılında dernek statüsü kazanan LDT[7] amacını medeniyetin temelinde yatan fikrî geleneklerin Türkiye'de tanıtılmasını temin etmek; özgürlük, özel mülkiyet, piyasa ekonomisi, insan hakları, hürriyetçi demokrasi, hukukun hâkimiyeti, adalet, barış, hoşgörü gibi değerlerin ve kurumların benimsenmesine yardımcı olacak çalışmalar yapmak[8] olarak açıklayarak bu doğrultuda faaliyete girişmiştir.[9]

---

[5]Isaiah Berlin tarafından kullanılmış bu ifade, LDT mensuplarınca makale başlıkları ve alt başlıklarında alıntılanacak kadar benimsenmiştir.

[6]*Note this, you proud men of action, you are nothing*
but the unconscious tools of the men of thought, who in
humble stillness have often drawn up your most
definite plans of action.
Heinrich Heine

[7] Liberal Düşünce Topluluğu *Liberal Düşünce* dergisinde ya da kitap halinde yayımlanan kendi değerlendirmelerinin dışında çok az sayıda çalışmaya konu olmuştur. Simten Coşar'm Türkiye' de liberalizm ve LDT üzerine çalışmaları en önemli referans kaynaklarıdır. Özellikle bkz. Simten Coşar, "Liberal Thought and Democracy in Turkey," Journal of Political Ideologies, (February 2004), 9 (1), 71-98; Ayrıca bkz. Doğan Gürpınar, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 56, Güz 2009, 33-59, s. 38.

LDT mensuplarınca başka yayınlar için yazılan metinler için bkz. Bekir Berat Özipek, "Liberal Düşünce Topluluğu", *Liberalizm*, 7. cilt, birinci basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 620-629; Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 23- 40, s. 36-37.

[8] "LDT'nin Felsefesi,"http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTU=, 27.03.2011.

[9] LDT liberal düşüncenin Türkiye'deki düşünsel kökenlerini araştırmak hedefiyle önemli liberal düşünürlerin eserlerini tercüme etmiş, seminerler, konferanslar, çalıştaylar düzenlemiş, adına bir web sitesi kurmuş, çeşitli yayınlar çıkartarak, bilhassa Atilla Yayla ve İhsan Dağı tarafından yürütülmek üzere üniversite öğrencilerine yönelik bir tez danışma merkezi oluşturmuştur. Topluluğun gayriresmî olarak kurulmasının ardından 1993'te Ankara ve İstanbul'da Hayek üzerine sempozyumlar düzenlenmiş, 1994 yılında ise "Türkiye Birinci Liberal Düşünce Sempozyumu" gerçekleştirilmiştir. LDT, Liberal İktisatçılar Kongresi ile Siyaset Bilimciler ve Hukukçular Kongresi'ni düzenlemeye devam etmektedir. Nauman Foundation ile yaptığı işbirliği çerçevesinde önce on haftalık seminerlere ve ardından 1995 yılında üç ayda bir "Liberal Bülten"ini yayımlamaya başlamış,1996 yılında hem kendi logosuyla kitaplar yayımlamaya hem de *Liberal Düşünce* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Topluluğun diğer bir yayın organı olan *Piyasa* dergisi ise 2002 yılında yayın hayatına girmiştir. Bakınız Özlem Denli ve Gülnur Elçik,

LDT'nin profilinde göze çarpan özelliklerden bir tanesi de, çekim alanına Asaf Savaş Akat, Cengiz Çandar, Gülay Göktük gibi sol kökenli kişilerin de girmiş olmasına rağmen, hem sayısal çoğunluk hem de etkinlik düzeyleri açısından bakıldığında topluluğun aslî omurgasının sağ gelenekten gelen kişilerden oluşmasıdır. *Liberal Düşünce* dergisine Atilla Yayla ve Mustafa Erdoğan başta olmak üzere Kâzım Berzeg, Cüneyt Ülsever, İhsan Dağı, Ömer Çaha, Taha Akyol, Burhan Kuzu, Can Aktan, Vural Fuat Savaş, Mehmet Barlas, Ali Yaşar Sarıbay, Kürşat Bumin, Şerif Mardin, Sami Selçuk, Levent Korkut, Niyazi Öktem, Mesut Yeğen, Altan Tan, Yasin Ceylan, Bekir Berat Özipek, Sedat Laçiner, Kemal Gözler, Kemal Karpat, Osman Can ve nadir de olsa Mümtaz'er Türköne, Etyen Mahçupyan, Ergun Özbudun gibi yazarlar katkı sağlamışlardır.[10]

Liberal kuramın genel çerçevesi içinde bakıldığında LDT kendi tabirleriyle "klasik" liberalizm ekseninde yer almaktadır. Burada kastedilen özgürlük temelli; normatif, ontolojik ve metodolojik bireyciliği esas alan, özel mülkiyet ve piyasa rejimi ile minimum fonksiyonlarına indirgenmiş devlet anlayışının savunulması ile tanımlanan bir anlayıştır. LDT kendi pozisyonunu "klasik" kavramının getirdiği ağırlık ve prestijle taltif ederken, sosyal adalet ve yeniden bölüşümü ciddiye alan refah liberalizmini nev-zuhur bir anlayış, bir dejenerasyon ve kökenlerden uzaklaşma olarak görmüştür. Hattâ *Liberal Düşünce* dergisinin ilk sayılarında refah liberalizmi çoğu kez "neo-liberalizm" olarak adlandırılmıştır. LDT'de yaygın olarak benimsenen liberalizm yorumu için anılan kaynaklar ise Locke'un sözleşme ve doğal hukuk anlayışı, İskoç Aydınlanması ve özellikle Hume, Smith, Avusturya İktisat Okulu, Rand, Rothbard, Barry, Berlin, Friedman, Bastitat, Kukathas, Nozick gibi düşünürler ve düşünce akımlarıdır. LDT'nin düşünce sistemine damgasını vuran isimse hiç kuşkusuz Hayek'tir.

LDT kendini öncelikle bir fikir topluluğu olarak adlandırmış ve bunu programatik bir hedef olarak ortaya koymuştur. Fikir topluluğu kavramı ise öncelikle siyasî hareketlerden ayrıştırılarak tanımlanmıştır. Topluluğun internet sitesinde bu yaklaşım "*Liberal Düşünce Topluluğu* aktif politikayla ilgilenmemektedir. Siyasî partilerden bağımsızdır. Bir siyasî hare-

---

"Liberal Düşünce Topluluğu: Hegemonya Kurucu Bir Think-Tank?," *Karaburun Bilim Kongresi*'nde sunulan bildiri, 2010, http://www.kongrekaraburun.org/ tam_metinler_2010/a_3 /02_Gulnur_Elcik_ve_Ozlem_Denli.pdf

[10]Denli ve Elçik, "Liberal Düşünce Topluluğu," s. 6.

ket olarak değil fikir akımı olarak faaliyet göstermektedir" şeklinde özetlenmiştir.[11]

Fikir insanının siyasî etkinlikten de "özgür" ve uzak olması düşüncesi, Arendt'in tabiriyle "filozofik apolitika", tefekkürün, siyaset de dâhil, diğer her tür insanî etkinlik karşısında üstünlüğünü imâ eder.[12] Bu üstünlük LDT tarafından aynı zamanda bir erdem paradigmasının terimleriyle düşünülmektedir: Siyasetin nihaî olarak iktidar ve güçle ilişkisi, yani "doğası gereği yozlaştırıcı"[13] etkisi, siyasetle uğraşanları böylesi bir tehlikeye açık kılar. Siyasetin şahsî yozlaşmayla ilişkisi bir tarafa bırakılsa bile; ittifaklar, uzlaşmalar, basitleştirmeler, hattâ demagoji ve oportünizm ile yüklü bu alan düşünsel faaliyet üzerinde bozulma yaratacak, fikir hareketlerinin partizanlaşmasına neden olacaktır.[14] Siyaset, kolektif bir eylem alanı olması ve duygusal bir moment içermesi nedeniyle de ikinci değerde bir etkinlik olarak değerlendirilir. Oysaki duyguları harekete geçirerek işleyen "kolektivizmlerden" farklı olarak, bireye ve akla dayalı bir ideoloji olarak liberalizmin öncelikle fikir mücadelesi alanında konumlanması gerekmektedir.[15]

LDT için kamu siyasetinde uygulanacak politikaların içeriği, uygulayıcıların kim olduğundan daha büyük önem taşır.[16] Dahası, tefekkür ve siyasî aktiviteyi potansiyel bir çatışma ilişkisi içinde tanımlayan –Gramsci'nin ifadesiyle "bireyin kişiliğinde 'bilge' ile 'demagog'u, filozofla eylem adamını çatıştıran"[17]– bakış açısı nedeniyle "düşünenler" ile "uygula-

---

[11]"LDT hiçbir zaman bütün üyelerini mutlak anlamda bağlayıcı kararlar almaz, basın açıklamaları ve bildiriler yayınlamaz, ortak bir kimlik adına konuşmaz, miting, yürüyüş vs. eylemler yapmaz. Toplulukta resmî ve gayrıresmî olmak üzere iki tür üyeliğin geçerli olması yine bu esnekliğin gereklerinden biri olarak konulmaktadır". Bkz. Atilla Yayla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2003, s. 19-23. Ayrıca: http://www. liberal. org.tr/incele.php?kategori=MTU=, 27.03.2011; Atilla Yayla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2008, s. 156-157.

[12]Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 45.

[13]Mustafa Erdoğan, "Siyasî Ahlâk," *Zaman,* 6 Temmuz 2006.

[14]http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTU=, 27.03.2011. Ayrıca bkz. Yayla, *Fikir Hareketleri*, s. 9-17.

[15] LDT için faşizm, sosyalizm ve İslâmcılık kolektivist ideolojilerdir. Liberal Düşünce dergisinin 33. sayısında Sosyalizm, 35. sayısında ise Faşizm temaları kapak konusu olarak yer almıştır. Ayrıca bakınız Yayla, *Fikir Hareketleri*, s. 46; Mustafa Erdoğan, "Sol Nedir?", Liberal Düşünce, Sayı: 33, Kış 2004, 107-114; Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.

[16]Etyen Mahçupyan ve Atilla Yayla, *Liberallik Demokratlık Tartışması*, Ankara: Liberte Yayınları, 2008, s.17.

[17]Antonio Gramsci, *Modern Prens*, Çev: Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984, s. 113.

yıcılar"ın farklı kadrolar olarak ayrışmasında ısrar edilir.[18] Toplumsal, sınıfsal ve siyasal dinamiklerin belirlenimlerinden uzakta formüle edilen soyut düşünce sistemleri ile bunlardan türetilen siyasa önerileri politikacılar, bürokratlar, teknokratlar ve teknisyenlerden müteşekkil "uygulayıcılar" katmanına[19] iletilecek; uygulamanın gerektireceği müzakere ve uzlaşmalar, düşünce sisteminin saflığını bozamayacak bir mesafede gerçekleşecektir.

LDT, Karl Mannheim ve Julien Benda gibi düşünürlerce temsil edilen geleneğe paralel olarak fikir insanını üretim ilişkileri alanının üstünde ve dışında, hâkim sınıf ve zümrelerden bağımsız saf düşünce ve bilgi üreten bir kast olarak kavrar. Isaiah Berlin'den ilhamla alıntılanan ve sıklıkla tekrarlanan "düşüncenin gücü" argümanı, maddî belirlenimin mümkün olduğunca dışında kalarak üretilen düşüncelerin maddî dünya üzerindeki dönüştürücü gücüne inancın ifadesidir. Siyasal etkinliğin entelektüel olarak vasıfsızlaştırılması, bilgi ve bilincin uygulayıcı kadrolara dışardan taşınmasını gerekli kılacak; praxis, düşünümsellik ve siyasal eleştirinin karşısına soyut ve evrensel bir düşünce sistemi savunusuyla çıkılacaktır.

Siyasal Program Arayışı

LDT bir taraftan daprogramatik hedeflerini Türkiye'de kurumların ve siyasal kültürün liberalleştirilmesi gibi iddialı ifadelerle ortaya koymaktadır. Burada sözü edilen şey liberalizmin "başarılı" bir ideoloji olmasının çok ötesinde, liberal düşüncenin belli başlı kurumlarda ve iktidar yapılarında vücut bulması; bir başka ifadeyle, yaşam tarzları ve zihin yapılarının hegemonize edilmesidir. Ortaya konan hedefin kapsamı ve iddiası, belirli bir dünya kavramının oluşum, yayılım ve dağılım merkezi olarak LDT'yi, soyut düşünce sistemleriyle liberal siyasetin olanaklılığı arasındaki ilişkiyi formüle etme yükümlülüğüyle karşı karşıya bırakmaktadır.

LDT'nin sadece imâ yoluyla ele aldığı bu soruya cevabı, siyaset yapmadan siyaseti ve karar alıcıları etkilemek şeklinde özetlenebilir.[20] Bir fikir hareketi olarak ana hedef elitler için bir cazibe merkezi oluşturmak,

---

[18] "Düşünenler" ve "uygulayıcılar" kavramlarını Harry Braverman'ın *Labor and Monopoly Capital* isimli kitabındaki Taylorizm tartışmasından ilhamla kullandım. Henry Breverman, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century,* London: Monthly Review Press, 1998.

[19] Atilla Yayla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2003, s. 46.

[20] Topluluğun internet sitesinde bu konudaki yaklaşımı şu cümlelerle ortaya konulur: "Liberal Düşünce Topluluğu aktif politikayla ilgilenmemektedir. Siyasî partilerden bağımsızdır. Bir siyasî hareket olarak değil fikir akımı olarak faaliyet göstermektedir. http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTU=, 27.03.2011. Ayrıca bkz. Yayla, *Fikir Hareketleri*, s. 9-17.

farklı alanlarda çalışma yürütmekte olan akademisyenleri ve kamusal görünürlüğe sahip entelektüelleri kendine çekmektir. Atilla Yayla temel stratejilerini "yoğun büyüme" ve "yaygın büyüme"nin bir birleşimi olarak tanımlar. Yoğun büyüme star nitelikli parlak isimlerin ortaya çıkarılması, yaygın büyüme ise tüm entelektüel alanlarda ürün çıkararak ana fikirlerin yaygınlaştırılması olarak tarif edilir.[21] LDT mensuplarınca ortaya konacak analizler ve siyasa önerilerinin nihaî hedefi ise hangi partiye mensup olduklarına bakılmaksızın siyasetçiler ve kamu politikasını belirlemeye muktedir kişiler olacaktır.[22] Amaç sıradan insanlara seslenerek bir kitle hareketi oluşturmak değil, kitlelere seslenecek ya da onlar adına karar alabilecek kişi ve kesimlerin liberal düşüncenin etki alanına çekilmesidir.[23] 28 Şubat sürecinde artan görünürlük ve genişleyen etki alanının da verdiği özgüvenle, 2002 yılından itibaren "think-tank" yönünün geliştirilmesi özellikle vurgulanmaya başlamıştır.

Fikir hareketleri tarafından üretilen analiz ve siyasa önerilerinin iktidar sahibi uygulayıcılara aktarılması, değişimin devlet ve varolan iktidar yapıları aracılığıyla ilerlemesi anlamına gelecektir. Bu sebeple LDT daha baştan ciddi bir paradoksa düşmüş görünür. LDT'nin ait olduğu kuram ailesinin bireyi normatif, ontolojik ve metodolojik olarak öncelikli kabul eden temelleri; devlete yönelik güvensizliğe, siyasal iktidarın da bireysel özgürlükler karşısında potansiyel bir tehdit olarak kavranmasına yol açmıştır. Ayrıca, *Liberal Düşünce* Dergisinde çevirileri yayımlanan ve LDT mensuplarınca en sık referans verilen düşünürlerin bir bölümü liberteryen, hattâ Friedman ve Rothbard gibi anarko-kapitalizme yakın isimlerdir.

Wallerstein'ın "liberalizmin devlete yönelik teorik düşmanlığı" olarak tarif ettiği söz konusu konum, liberal ideolojinin tarihsel gelişimi ve işlevi göz önüne alındığında şaibelidir.[24] Başta Wallerstein olmak üzere Arblaster, Touraine, Polanyi gibi düşünürlerin ifade ettikleri gibi 19. yüzyıldan itibaren liberalizmde belirginleşen eğilim, özgürlük ve mülkiyetin devletten ziyade halka karşı savunulmasıdır. Tarihinin büyük bölümünde liberalizm halkın kurucu egemenliğine ve arkasında mülksüzler olan aşağıdan

---

[21] Yayla, "Fikir Hareketleri Üzerine,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 28, Güz 2002, 5-24, s.20.

[22] "LDT'nin Felsefesi", http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTU=, 27.03.2011.

[23] Mustafa Erdoğan, "Benim Gözümde Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce*, Sayı: 28, Güz 2002, 25-34, s.32-33.

[24] "Devlete yönelik teorik düşmanlık"ın liberal teoride retorik dışında hiç benimsenip benimsenmediği de Wallerstein'in sorduğu, özünde retorik, bir sorudur. Bkz. Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 101.

yukarıya doğru demokratik hareketlere karşı siyasal sistemi tahkim edecek apolitik kurumlar inşa etmeyi hedeflemiştir.[25]

Wallerstein'ın *Liberalizmden Sonra*'da ayrıntılı olarak dile getirdiği bu görüşe göre liberal ideoloji, tabandan gelen halk baskısına ve alt sınıfların siyaset alanını ele geçirmelerine set çekmek amacıyla, elitler eliyle yönlendirilen akılcı değişimin aracı olarak devlete başvurma eğilimine girmiştir.[26] Liberalizmin kitle inisiyatifine duyduğu kadim endişe ve kendi programını uygulama arzusu onu tarihsel özne olarak devlete sınırlı reformist bir rol biçmeye, Wallerstein'ın ifadesiyle "devlet eliyle akılcı reform" stratejisine yönelmeye sevk etmiştir.[27]

LDT de kuramsal yazılarda –özellikle de çeviri metinlerde– dışa vurulan özbilincin aksine, nesnel işleyiş anlamında devlet eliyle akılcı reform yürütmeyi hedefleyen bir aydın kastı olarak konumlanmıştır. Bu da LDT' nin devlet ve siyasete dair bir diğer paradoksuna işaret eder: LDT mensuplarının Türkiye analizlerinde yaptıkları tespitlerde de görüldüğü gibi, varolan iktidar yapıları aracılığıyla reform stratejisinin Türkiye'de karşı karşıya kaldığı ciddi açmazlar mevcuttur. Türkiye'de liberalizmin muhalif bir ideoloji olarak ortaya çıktığı ve anti-liberal bir *statusquo*'ya karşı savaştığı düşüncesi, LDT mensuplarının kendilerini yerleşik iktidar merkezlerinin uzağında saymalarına yol açmıştır. Bu durum ise LDT'nin muhalif dönüştürücü güç olarak güncel karar mercileri dışındaki kesimlerin siyasetin kolektif alanında bir araya gelmelerini gerektirecek bir stratejiye yönelmesini gerekli kılar.

LDT'nin 28 Şubat sürecini müteakiben gündeme getirdiği liberal-muhafazakâr ittifak da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Topluluğun bu dönemde laiklik, demokrasi ve hukuk devleti, din ve vicdan özgürlüğü, parti kapatmalar, militan demokrasi gibi konularda yürüttüğü kamusal görünürlüğe sahip tartışmalar, muhafazakâr kesimle yakınlaşmasına sebep olmuştur. Türkiye gündemi siyasal bir program arayışı ile takip edilmekteyken, devlet ve siyaset konularında teorik olarak tarif ve ilân edilmiş duruşla güncel siyasal iddialar arasında giderek belirginleşen yarılma Topluluk mensuplarınca bir paradoks ya da iç tutarlılık meselesi olarak ele alınmamıştır. Liberalizme dair kavramsal yazılar ile Türkiye tahlilleri, farklı

---

[25]Armağan Öztürk, "John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar," *Felsefe Tartışmaları,* 45, 2011, 1-31, s. 4; Ayrıca bkz. Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, s. 101.

[26]*Liberalizmden Sonra*'da sunulan sosyal tarih okuması, bu dönüşüm için Avrupa devrimlerinin yenilgiye uğradığı ve sosyalizmin liberalizmden ayrışarak faklı ve rakip bir ideoloji olarak sahneye çıktığı tarihsel dönemeç olan 1848'i işaret eder. Bkz. Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, s. 88.

[27] Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, s. 96-97.

ağırlık noktaları etrafında biçimlenen, bir bütün olarak incelendiklerinde ise eklektik –hattâ *ad hoc*– bir kavrayışa delâlet eden metinler olarak yan yana konmuşlardır.

SİYASET VE SİYASET-DIŞI: BİREYSEL ÖZGÜRLÜK, PİYASA VE KÜLTÜR

LDT'nin içinde yer aldığı liberal gelenekte siyaset ve demokrasi ikincil ve türev sayılabilecek işlev ve öneme sahiptirler; toplumsal hayat içindeki değerleri de işlevleriyle orantılı biçimde sınırlı tutulmalıdır. LDT mensuplarının yazılarında en sık rastlanan demokrasi tanımı, "siyasal katılım" ya da bireylerin siyasal görüşlerinin karar alıcılara iletilmesiyle sınırlanmış bir anlayış olarak ortaya çıkar. Özellikle Yayla'nın düşünce sisteminde en açık ve kesin ifadelerini bulan bu görüşe göre demokrasiye ideal toplum tasarımları içinde sabit bir yer dahi verilmemektedir.[28] Elbette söz konusu olan demokrasiye hiçbir değer atfedilmemesi değil, verilecek değerin demokrasinin koruması beklenen aslî ilkelerden türetilmiş olmasıdır. Bu anlamda demokrasi söz konusu merkezî değer ve ilkelerin, özellikle de bireysel özgürlüğün, savunulması için tarihsel olarak mümkün pek çok yöntemden sadece birisi olarak görülmektedir:[29]

> Demokrasi insanî durum ve oluşu değerlendirmede 'tek-evrensel-ölçüt' olarak görülemez... Bundan da önemlisi demokrasinin hizmet etmesi beklenen değerlerin hizmetindeki tek araç olmadığıdır. En azından demokrasi kadar önemli başka araçlar da vardır. [30]

Yukarıda da belirtildiği üzere liberal ideoloji siyaseti ve halk insiyatifini siyaset-öncesi ilkeler aracılığıyla kısıtlamayı amaçlar. LDT özelinde bir inceleme ise siyaset ve demokrasi kavramlarının inşasında sınırlayıcı parametreler olarak birbiriyle ilişkili iki temel değere işaret etmektedir:

1. Bireysel özgürlük
2. Hayekçi anlamıyla "kendiliğinden (doğan) düzen" kavramının[31] unsurları olarak serbest piyasa ve özel mülkiyet ile kültürel gelenekler, pratikler ve zihniyet yapıları.

---

[28]Atilla Yayla, "Demokrasiyi Koruma Kılavuzu", *Liberal Düşünce*, Sayı: 22,Bahar 2001, 67-73, s. 70.

[29]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s.17.

[30]Yayla, "Demokrasiyi Koruma Kılavuzu," s. 70.

[31]Atilla Yayla tarafından yapılan Hayek çevirisinde "spontaneous order" kavramı, "kendiliğinden doğan düzen" olarak karşılanmıştır. Bkz. Friedrich A. Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996. Ben burada kavramı "kendiliğinden düzen" olarak kullanmayı tercih ediyorum.

LDT'de yaygın olarak paylaşılan anlayışa göre bireycilik normatif olduğu kadar ontolojik ve metodolojik boyutlarıyla da kavranır. Normatif bireycilik bireyi hak ve özgürlüklerin yegâne öznesi olarak tanımlayarak, onu çevreleyen özgürlük alanının korunmasını devlet için öncelikli görev tayin eder. Ontolojik bireycilik de benzer biçimde aslî özne statüsünü gruplara, cemaatlere ve diğer kolektivitelere doğru genişletmeksizin sadece bireyle sınırlı tutar.[32] Metodolojik bireycilik ise toplumsal analizde bireyi çıkış noktası olarak ele almak şeklinde tanımlanabilir.

Liberalizmin birey temelli kurgusu, pek çok kolektif çabaya kuşkuyla yaklaşma eğilimi yaratmıştır. Kolektivitelerin haklara ve çıkarlara sahip olmaları ya da kendi adlarına temsil edilebilirliği düşüncelerine duyulan tepki ortak iyi, kamu yararı, halk egemenliği gibi kavramların bireysel özgürlüğün baş düşmanları olarak zikredilmesine yol açmıştır.[33] Örneğin Yayla ortak çıkar kavramının belirsizliğinden söz ederek bunun olsa olsa bireysel çıkarların bir toplamı olarak formüle edilebileceğini, hattâ bu formülün bile ortak çıkarları cisimlendirmeye yeterli olmadığını iddia etmektedir:

> Bu tarz bir ekleme çıkarma hem yapılamaz, hem de teorik olarak yapılabilse de fiilen uygulanabilir değildir. Bir konuda herkesin hemfikir olması nadiren görülür ve ancak bu durumlarda belli bir ortak çıkarın varlığından söz edilebilir. Örneğin, Spencer'ın belirttiği gibi, millî savunma konusu, üzerinde herkesin oybirliğine varabileceği ender konulardandır ve burada bir 'ortak çıkar' olduğu söylenebilir. Buna benzer birkaç istisnaî durum dışında ortak çıkardan söz etmek anlamsızdır.[34]

Ortak çıkarların belirlenmesi, ortak irade oluşumu gibi kavramlarla ilişkilendirilen demokrasi bu nedenlerle kuşku ile karşılanarak temel siyaset-öncesi değerlerin muarızı olarak konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda en yaygın olarak başvurulan formülasyon ise "özgürlüğün demokrasiye önceliği" argümanıdır.[35] LDT özelinde söz konusu görüş en sarih ifadelerine Yayla'nın Etyen Mahçupyan ile yürüttüğü "liberallik-demokratlık" tartışmasında kavuşmuştur. Yazarların *Zaman* gazetesindeki köşe yazılarında başlayan ve sonrasında kitaplaştırılan[36] bu polemik Yayla'nın liberalizm

---

[32]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s.17.

[33]Vural Savaş, "Özgür Toplumun Amaçları,"*Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 1, Kış 1996, 7-12. Ayrıca bkz. Yusuf Şahin, "Her Derde Deva: Kamu Yararı,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar 2009, 109-116, s. 115.

[34] Yayla, *Liberalizm*, s. 156-157.

[35]Atilla Yayla, "Liberal Düşünce Topluluğu'nun Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği Üzerine," *Liberal Düşünce*, Sayı: 28, 2002, 35-66, s. 45.

[36]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s.17.

anlayışını kavramak açısından önemlidir. Zira, tartışmanın sosyalist vb. "kolektivist" bir pozisyonla değil de Mahçupyan'ın temsil ettiği müzakereci ve katılımcı "demokratlık" ile yürütülmüş olması, iddiaların daha incelikli ayrıntılar düzeyinde ortaya konmasını sağlamıştır.

Yayla'nın bu polemikteki en önemli hamlesi, tartışmanın kayda geçiriliş biçiminden farklı olarak, Mahçupyan'ın demokrasiyi, kendisinin ise özgürlüğü merkeze koyduğunu belirtmesidir.[37] Böylelikle tanıdık demokrasi – liberalizm karşıtlığı, farklı bir kavram çiftiyle yer değiştirmiş olur. Bir sonraki adımda da demokrasi araçsal bir iyi olarak tanımlanırken özgürlüğe temel bir insanî değer statüsü verilir. Böylelikle Yayla açısından tartışma, kıyaslanan kavramlar arasında temel bir asimetri ile kurgulanarak, bir anlamda formülasyon aşamasında mantıkî sonucuna ulaştırılmıştır: Temel bir değer olan özgürlük, araçsal ve türev öneme sahip demokrasiyle kıyas kabul etmeyecek, üstün ve ayrıcalıklı bir konuma yerleştirilmelidir. Özgürlük kavramı, bir taraftan da, toplumsal ve siyasal belirlenimlerin dışına çıkarılır. Yayla'ya göre özgürlük tarih boyunca temel insanî değerlerden biri olmuştur ve içeriğinde bir nebze değişiklikten söz edilebilse bile, bu hiçbir zaman kavramı mutasyona uğratacak kadar geniş sayılmamalıdır.[38] Özgürlüğün özünün ve unsurlarının hep aynı kaldığı[39] iddiasıyla Yayla, kavramı hem kültürel hem de tarihsel olarak evrenselleştirmekte ve sabitlemektedir.

LDT liberalizminde toplumun siyasal iradesi daha ziyade bireysel eğilimlerin birbirine eklenmesiyle oluşan bir toplam olarak kavranmaktadır. Siyasallaşmanın, siyasete konu edilen alanları nihaî olarak devletin ve iktidarın müdahalesine açacağı, dolayısıyla da birey üzerinden temellendirilen özgürlükler açısından potansiyel bir tehdit teşkil edeceği düşüncesi hâkimdir. Bütün bu itiraz ve endişeler temelinde, dar anlamıyla kamusal-siyasal alanın dışında bırakılan ve özü itibarıyla müzakereci siyasetin konusu olabilecek meseleler bireyin ya da bireyin içinde yerleşik olduğu varsayılan kültürel yapıların inisiyatifine terk edilirler. Bireysel ve daha geniş anlamıyla kamusal-olmayan diyebileceğimiz ve cemâatler, organizasyonlar ve diğer tipte gruplaşmalar çerçevesinde süregiden yaşantı bir özgürlükler alanı olarak kurulurken, siyaset de yerini "tercih"e bırakarak sahneden çekilecektir.

John Rawls gibi eşitlikçi ya da sosyal liberal olarak sınıflandırılan bir düşünüre LDT mensuplarınca verilen son derece nadir referanslardan birisi tam da bu noktada yer almaktadır. Rawls geç dönem eserlerinde

---

[37]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s. 38
[38]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s. 47
[39]Mahçupyan ve Yayla, *Liberallik Demokratlık*, s. 48

çoğulculuk ve hoşgörü kavramlarını merkeze almış, bütün toplumsal alanları liberal doktrinler doğrultusunda düzenlemeyi hedefleyen "kapsamlı" liberalizm anlayışlarını büyük bir netlikle reddetmiştir.[40] Mustafa Erdoğan'ın benimser göründüğü bu yeni anlayışa (ya da vurguya) göre, liberalizmin geçerlilik alanı belli başlı ortak kurumların düzenleyici ilkesi olarak sınırlandırılmalıdır. Böylelikle bireyler bu nispeten dar alan dışındaki yaşamlarını, dilediklerinde, liberal olmayan inançlar ve dünya görüşleri doğrultusunda sürdürme imkânına sahip olacaklardır.[41] Kuşkusuz bu yaklaşımın en önemli avantajlarından birisi de liberal bir rejimin liberal olmayan doktrinlerce desteklenip ayakta tutulması için net bir formülasyon önermesidir. Siyaset ve siyasal alan açısından doğrudan sonucu ise özel ve kamusal alanların ayırımının,[42] geçirgen olmayan ve katı çizgilerle belirlenmiş şekilde zorunlu kılınması, bilinen feminist bir sloganı tersine çevirerek söylersek: Özel olanın politik olmamasıdır.

Benzer bir bağlamda Yayla da –Erdoğan'la kıyaslandığında birey konusunda daha net vurgusunu not etmek kaydıyla– kürtaj meselesini tartışmış; konunun temelde bireyi, aileyi ve yakın çevreyi ilgilendiren bir şey olduğunu savunarak "politize edilmesine" şiddetle karşı çıkmıştır.[43] Konuyu "politize etmeden" ilgili yasal düzenlemelerin neye dayanarak yapılacağı sorusunu bir tarafa bırakırsak, Yayla da özgürlüklerin asıl zemini olarak özel alanı işaret etmekte ve bu alanın etkisi hâlihazırda daraltılmış siyasallıktan kalın çizgilerle ayrılması gerektiğini ileri sürmektedir.[44]

LDT liberalizminin siyasal alanı sınırlandırmak için başvurduğu siyaset-öncesi değerler arasında bireycilik kadar önem taşıyan bir diğeri de, bir yandan serbest piyasa diğer yandan ise kültürel/dinsel gelenekler pratikler ve zihniyet yapıları olarak anlaşılan "kendiliğinden düzen" kavramıdır.[45] Kendiliğinden düzen, Hayek'in serbest piyasayı aynı zamanda epistemik bir konum olarak inşa ederken kullandığı başlıca kavramsal araçlarından biridir. Hayek toplumda bilginin dağınık ve parçalı olduğu

---

[40]Rawls, *Siyasal Liberalizm*.

[41] Mustafa Erdoğan "Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihî ve Felsefe Temelleri," *Liberal Düşünce*, Sayı: 56, Güz, 2009, 2-31.

[42]Rawls için ayırım "kamusal" ile özel alanı da kapsamakla beraber ondan daha geniş "kamusal olmayan" ayırımı olarak yer alır. Burada Rawls'un özel terminolojisini tanıtmak mümkün olmadığından Türkiye'de yaygın terminoloji kullanılmıştır.

[43] Atilla Yayla, "Pratikteki Açmazlarıyla Liberalizm ve Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce*, Sayı: 1, Kış, 1996, 4-14, s. 7.

[44] Özel-kamusal ayırımı kadınlar açısından özellikle önemli olmakla beraber, kadın meselesi LDT'nin düşünce ürettiği alanlar arasında yer almaz.

[45]Friedrich A. Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.

tespitinden yola çıkarak farklı insanların birbirinden ayrı faaliyetlerinin meşru ve etkili koordinasyon biçimi olarak piyasaya işaret etmiş[46] ve piyasayı tıpkı dil ve para gibi insanî faaliyetlerin sonucu olmakla birlikte bütünsel akılcı bir kurgunun sonucu olmayan bir ilişki biçimi olarak tanımlamıştır.[47]

LDT'de genel kabul gören liberalizm anlayışında mülk edinme ve mübadele kendi başına değerli hak alanları olmakla kalmaz, genel anlamıyla özgürlüğü mümkün kılan koşulların da başında gelirler. Mülkiyet siyaseten ortaya çıkarılmış ve bu vasıtayla müdahale edilebilecek bir şey değil, insan varoluşunun doğal ve ayrıcalıklı bir yönüdür.[48] Serbest piyasa düzeninin varlığı ise liberalizmin siyasal ilkelerinin hayata geçirilebilmesinin ön şartlarındandır: Devletin sınırlandırılmasının esas kaynaklarından biri olarak bu, piyasa ile sivil özgürlükler arasındaki patikayı da açacak; piyasaya hükmedemeyen devlet, siyasete de topluma da hükmedemeyecektir.[49] Bireysel planda ise müdahaleci devletin kişiyi başkalarının gücüne bağımlı hale getirdiği ileri sürülmektedir.[50] Bu anlamda mülkiyet hakları, özgürlük ve beşerî gelişme açısından merkezî önemde değerler olarak anlaşılır ve savunulurlar.[51]

LDT için kendiliğinden düzenin bir başka veçhesi de zihniyetler, kurumlar, düşünce ve davranış biçimleri şeklinde tanımlanabilecek kültürel pratiklerdir. Özellikle Mustafa Erdoğan'ın düşüncesinde yer bulduğu şekliyle kültürel doku ve pratikler, din ve inanç alanlarını da kapsayacak biçimde anlaşılırlar. Kültür, inanç ve zihniyetler Hayekçi anlamıyla bütünsel akılcı faaliyetin sonucu olmayan ve doğaları gereği bu tür müdahalelere kapatılması gereken alanlardır. Bu nedenle devletler ve siyasal iktidarların bu yapılara bir "amaç" doğrultusunda yön vermeye çalışmaları meşru görülmez. Değerleri ve zihniyetleri dönüştürmek üzere girişilen müdahaleler topluma zarar verecektir, çünkü kültür ve zihniyet düzeyindeki değişim doğası gereği kolayca gerçekleşmez. Yeni tavır ve zihniyetlerin ortaya çıkıp yaygınlık kazanması, varolan kurum ve pratiklerin yer-

---

[46]Friedrich von Hayek, "Bilginin Toplumda Kullanımı,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 45-46, Kış-Bahar 2007.

[47]Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*, s.55-70.

[48]Timothy Sandefur, "Özgürlüğün Köşe Taşı: 21. Asır Amerika'sında Mülkiyet Hakları," *Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar, 2009, 43-84; s. 45-56.

[49] İhsan Dağı, "Kemalizmle Nereye Kadar?," *Zaman*, 4 Ocak 2008.

[50] Kudret Bülbül, "Liberal Özgürlük Düşüncesi," *Liberal Düşünce*, Sayı: 8, Güz 1997, 122-133, s. 124.

[51]Timothy Sandefur, "Özgürlüğün Köşe Taşı", s. 67; Andrew P. Morris, "Mülkiyet Haklarının İktisadı," *Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar, 2009, 25-31, s. 25.

leşikliği ile yakından bağlantılıdır; zihin ve düşünce yapıları ancak bu tür bir ortamda biçimlenip değişebilir.[52]

Kendiliğinden düzen kavramının bireyden yola çıkması ancak "soyut bir *homo economicus*" varsayımına dayanmaması, toplumsal planda ise kurucu rasyonalite fikrinin reddedilmesi[53] LDT için kritik önemde kavramsal araçlar sunmaktadır. Türkiye analizlerinin omurgasını oluşturan Kemalizm ve modernleşme eleştirileri, toplum mühendisliğinin reddedilmesi, din ve vicdan özgürlüğünün savunulması gibi konularda kendiliğinden düzen kavramı kimi zaman açıkça zikredilerek, çoğu kez de analizin arka plan çerçevesini oluşturarak kullanılmaktadır. LDT'nin savuna geldiği "toplumsal dinamiklerin özgürce gelişmesi için devlet ve siyasetin sınırlandırılması" tezi de, temel bir varsayım olarak kendi düzenliliklerini ve düzenini haiz bir toplum kavrayışını gerektirmektedir. Dinsel kurumlar ile zihniyet yapılarını da kapsayacak şekilde tanımlanan kültürel dokunun kendiliğinden düzen kavramının başat ifadelerinden biri olarak vurgulanması, LDT liberalizminin İslâmcı muhafazakârlıkla en önemli temas ve kesişme noktalarından birini oluşturmaktadır.

Siyasal Özne Arayışı: Liberal-Muhafazakâr İttifak ya da *Primus Inter Pares*

AKP'nin iktidara gelmesiyle beraber liberal-muhafazakâr yakınlaşması daha kararlı bir ittifak arayışı seviyesine taşınmış, ağırlıklı olarak LDT mensuplarının *Zaman*, *Yeni Şafak*, *Star* gibi gazetelerde yazdıkları köşe yazılarında dile getirilmeye başlanmıştır. Görünen odur ki LDT açısından devletçi, merkeziyetçi ve müdahaleci *statusquo*'nun yerinden edilmesi, sınırlı reform çizgisini zorlayacak bir kolektif mobilizasyon ve kolektif özne arayışını gerektirmektedir. Türkiye'nin güncel koşullarında arzu edilen değişimin itici gücü AKP'de somutlaşan ve belkemiğini müslüman-muhafazakâr kitlenin oluşturduğu hareket olarak tespit edilmiştir.[54]

LDT için liberal-muhafazakâr ittifak Türkiye için bir gerekliliktir. Türkiye toplumunun somut koşulları dikkate alındığında liberalizmin başlı başına bir siyasî program olarak sunulmasının karşılık bulmayacağı, buna karşılık muhafazakâr değerlerle harmanlanması halinde liberal tez-

---

[52]Mustafa Erdoğan, "Türkiye'de SivilToplumun Gelişmesi İçin Devlet Değişmeli," Lütfi Sunar ile mülâkat, *Sivil Toplumu Konuşmak*, Lütfi Sunar (derleyen), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s.190.

[53] Feridun Yılmaz, "Hayek'te Piyasanın Epistemik Rolü," *Liberal Düşünce*, Sayı: 27, 137-150, s. 144.

[54]Muhafazakârlık ve dönüşüm ilişkisinin Türkiye'nin güncel bağlamında aldığı biçim önemli bir tartışma konusu olmakla beraber bu yazıda ele alınmayacaktır.

lerin daha fazla tutunma şansı olabileceği tekrar tekrar ileri sürülmektedir.[55] Türkiye'de liberal kültürün yokluğu, siyasal kültürün bireyci-liberal düşüncenin gelişimine set çekmesi ve benzeri argümanlar, çıkış bildirgesinden itibaren LDT gündeminin gözde temalarındandır. Bu ve benzeri fikirler çoğu zaman "devlet geleneği" tarzı tezler, özellikle de Şerif Mardin'in "merkez-çevre kuramı" ile bağlantılandırılarak dile getirilmişlerdir.[56] Liberal kurumların köklü olmayışı ya da kurumsal mevcudiyete rağmen kültürel meşruiyet eksikliği, Türkiye'de liberalizmin müstakil bir düşünce olarak değil, Batılılaşma veya modernleşmenin bir alt türevi olarak kabul edilmesinin doğurduğu geleneksizlik,[57] liberalizmin arzu edilen dönüşümün taşıyıcı gücü olma potansiyelini sınırlandıran etkenler olarak sıralanırlar.

Diğer taraftan, liberalizmi güçsüz kılan nedenlerin en azından belli tarihsel dönemeçlerde bizatihi güce dönüşebildiği de kabul edilmektedir. Bu konudaki en somut saptama 28 Şubat sürecinin teşkil ettiği eşik ya da dönüm noktası hakkındadır. LDT'nin bu dönemde öne çıkışı ve kazandığı kamusal görünürlük, onu Türkiye'deki seçmen kitlesinin ana gövdesini oluşturan muhafazakârların potansiyel müttefiki konumuna yükseltmiştir. LDT'ye göre bu ittifak elverişli, hattâ hâlihazırda mevcut bir zeminde ilerlemektedir. Bu noktadaki temel varsayım, resmî ideolojide temsil edilen Jakoben aydınlanmacılığın ve devlet aygıtlarını kullanarak toplumu tanzim etme pratiklerinin mağdur ettiği "çevre" kesimlerinin liberal ideolojiye kendiliğinden bir yatkınlık duyacağı şeklindedir. Daha net bir ifadeyle, Türkiye'de seküler "merkez" karşısında Müslümanlıkla tanımlanan "çevre"nin özellikle 28 Şubat süreciyle yaşadıkları travmayı açıklamak için liberalizmin kavramsal dağarcığına başvurduğu söylenmektedir: "'Devlet' ekonomik, kültürel ve hukukî olarak "toplum"dan ayrıştığı ve baskıcılaştığı ölçüde toplum liberalizmin diline yakınlaşmaktadır."[58] Bu anlamda LDT için 28 Şubat süreci bir yanıyla da Müslümanlığın liberalleşmesi için eşik olarak kabul edilmektedir.

---

[55] Bir örnek için bkz. Zühtü Arslan, "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 232-245, s. 234.

[56] Pek çok örnek bulunmakla beraber bkz. Arslan, Zühtü, "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller", s. 234; Ömer Çaha, *Aşkın (Transandantal) Devletten Sivil Topluma*, İstanbul: Plato Yayınları, 2007.

[57] Murat Yılmaz, "Sunuş,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 13-22, s. 14.

[58] Mustafa Erdoğan, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 23- 40, s. 37

LDT mensubu kimi yazarlar liberalizm-muhafazakârlık ilişkisini ittifaktan ibaret saymayıp, "kardeşlik ilişkisi"[59] ya da "muhafazakârlığın ancak liberalizme yaklaşarak ayakta kalabileceği bir bağımlılık"[60] olarak ifade etmişlerdir. Ömer Çaha bu iki ideolojinin ittifakına öncülük eden düşünür olarak Hayek'i işaret ederek liberal ve muhafazakâr demokrasi anlayışlarınca paylaşılan ilkeleri şöyle tarif eder:

> Gerek Avrupa, gerekse Amerika'da gelişen muhafazakâr siyasete bakıldığında ailenin korunması, dinsel ve geleneksel değerlerin önemsenmesi, yardımlaşma ve dayanışma duygusunun geliştirilmesi, cemaat eksenli toplumsal dokunun himaye edilmesi gibi konuların muhafazakâr demokratik siyasetin hassasiyetleri arasında yer aldığını görmekteyiz.[61]

Yayla'nın kendine özgü üslûbu ve netliğiyle ortaya koyduğu "sihirli siyasî formül" ise muhafazakâr siyasî hareketlerin, özellikle önder tabakalarının, liberal fikirlerden kısmen etkilenmeleri ve onları yine kısmen politikalarına yansıtmalarıdır.

> DP, AP, ANAP ile geçmişte olan da şimdi AKP ile tekrarlanan da budur... Liberaller fikir alanında güçlü AKP zayıf olduğu için fikir alanında kazançlı çıkan AKP'dir. Böylece fikir eksikliğini gidermekte, daha sağlam ve anlamlı bir zemine ayak basmaktadır. Liberaller sosyal tabanda zayıf AKP ise güçlüdür. Bu yüzden ilişkilerden ulaşabildiği tabanı genişletme anlamında liberaller kazançlı çıkmaktadır. Yani AKP ile olan temaslarda tek taraflılık yoktur.[62]

Yukarıdaki tespit ve önerileri unsurlarına ayrıştırdığımızda gözlenen Müslüman-muhafazakâr kitlenin liberalizmin kavramsal araçlarını benimseyerek dünya kavrayışlarını içsel bir liberalleşme sürecine açtıkları iddiasıdır. AKP'nin siyasî söyleminde liberal temalarla yan yana bulunan çoğunlukçu halk egemenliği anlayışı ya da devletçilik, merkeziyetçilik ve elitizmle nitelenen *statusquo* karşısında "otantik temsil" gibi iddiaları ise kavramsal planda ele alınmaz ve problematize edilmezler.

Ancak LDT tarafından tarif edilen durum iki ideoloji arasında bir melezleşme sürecine, hattâ liberalizmin ağırlık merkezini oluşturduğu karşı-

---

[59] *Liberal Düşünce* yazarlarından Ömer Çaha bu etkileşimi "Muhafazakârlıkla liberalizm arasındaki ittifak, stratejik bir ilişkiden çok, Kazım Berzeg'in ifadesiyle kardeşlik ilişkisine dayanmaktadır." şeklinde özetlemektedir. Ömer Çaha, "Muhafazakâr Demokrasi Liberal Demokrasinin Kardeşidir," *Zaman*,31.08.2003.

[60] Eser Karakaş, " Muhafazakârlık ve AKP,"*Zaman*, 10 Ekim 2004.

[61] Ömer Çaha, "Muhafazakâr Demokrasi Liberal Demokrasinin Kardeşidir," *Zaman*,31.08.2003.

[62] Yayla, "AK Parti'nin Liberallerle Zor Ama Zorunlu İlişkisi," *Yeni Şafak*, 09.03.2008.

lıklı bir etkileşime de tekabül etmez. Burada söz konusu edilen aslında LDT'nin kendine koymuş olduğu programatik hedeflerin somut tarihsel bağlamda daha net bir kelime dağarcığı ve daha büyük bir açıklıkla yeniden ifade edilmesinden ibarettir. Liberalizm elit bir aydın kastı tarafından formüle edilen soyut bir düşünce sistemi olarak saflığını sürdürecek, muhafazakâr kesimler ise ağırlıklı olarak kendi elitleri ve siyasal önderlikleri vasıtasıyla liberalizmin cazibe alanına çekilecektir. Bu bağlamda muhafazakârlık müstakil bir ideoloji ya da düşünce sistemi olarak görülmeyip, geniş kitlelerin sosyolojik bir niteliğine indirgenmektedir.

Madalyonun öteki yüzünde ise LDT, kendi konumunu tarihsel bir açıdan düşünerek değerlendirme yetisinden yoksun bir tutum sergilemektedir. Savunulan liberalizm anlayışının tercih edilebilecek pek çok liberal konumdan biri olarak düşünümselliğe açılması ya da sağ-kanat ve muhafazakâr tınılı yorumların hâkimiyet nedenlerinin sorgulanması LDT'nin kendisine yönelik kavrayış ufkunda yer bulmaz.[63]

Sonuç yerine

Tarihinin büyük bölümü boyunca liberal ideolojinin modernliğin değişim boyutuyla yüzleşmesi, devlet eliyle akılcı ve ılımlı reform stratejisi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. LDT perspektifinden bakıldığında ise günümüz Türkiye'sinde yaygın bir demokrasi çağrısının ve belirli düzeyde bir kitle mobilizasyonunun liberalizmin hegemonik konumlanışı için gerekli görüldüğü anlaşılmaktadır. Mobilizasyon sürecinde LDT soyut bir düşünce sistemi olarak liberalizm ile halk kitlelerinin bilinci arasındaki bağı muhafazakâr siyasî hareketle eklemlenerek kurmayı amaçlamakta, güncel olarak AKP'de vücut bulan muhafazakârlığı devletçi *statusquo* karşısında dönüştürücü bir güç olarak görmekte ve desteklemektedir.

---

[63] Bu noktada Doğan Gürpınar'ın LDT mensuplarının liberalizme yönelmeden önce milliyetçi-muhafazakâr hareketlerde yer almış olmaları ve bunun bir "algı sürekliliği" yaratarak kuramsal tercihlerine etkisine dair görüşleri dikkate değerdir. Atilla Yayla, Mustafa Erdoğan gibi isimler 1980'li yıllarda *Yeni Forum* dergisi çevresinde yer almış, bir kısmı üniversite yıllarında derginin merkezî figürlerinden Aydın Yalçın'ın öğrencisi olmuştur. *Yeni Forum* dergisi bir taraftan serbest piyasa ve özelleştirmelere verilen destek ve 1990'larda önde gelen liberal düşünürlerin eserlerinin tercümesi yoluyla liberal bir hatta yakın dururken, öte taraftan da 1980 darbesinin desteklenmesi, özgürlük karşısında güvenliğin savunulması, Kemalizm'le eklemlenmesi çabasındadır. Söz konusu isimler Aydın Yalçın'ın giderek Türkçü, devletçi muhafazakâr bir çizgiyi benimsemesi ile *Yeni Forum* çevresinden koparak yeni arayışlara girmişlerdir. Bkz. Simten Coşar, "Yeni Forum,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 416-419; Doğan Gürpınar, "Liberteryenizm ve Liberalizm Arasında Liberal Düşünce Topluluğu,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 56, Güz 2009, 33-59, s. 38.

Bu anlamda arzulanan durum muhafazakâr siyasal harekete fikir ve teori zerk eden, hegemonya mücadelesine tutunum ve donanım sağlayan bir aydın kastı olarak kabul görmektir. LDT'nin bu ilişkiye getirdiği siyasî ve sosyal katkının zayıflığı, LDT'nin ittifak içerisinde hegemonik konumlanma umudunu zayıflatmaz. "Düşüncelerin gücü"nün kitlesellik ve aktivizme üstünlüğüne dair inançları doğrultusunda, hedeflenen ittifak özü itibarıyla bir liberal konsensüs olarak tasarlanmakta ya da tahayyül edilmektedir. Bir gerçeklik, bir potansiyel ya da sadece temenni olarak bu düşünce; kuşkusuz, sadece bu etkileşimin tarafları açısından değil, dışarıdan izleyenler için de siyasal ve teorik açıdan büyük önem taşımaktadır. Sürecin bizi davet ettiği yüzleşmelere gidilmeksizin temel analiz kategorilerinde "kendiliğinden" bir yer değiştirme ise, kanımca, siyaset alanının kavramsal daralması anlamına gelecektir.

Kaynakça

Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Arslan, Zühtü, "Türkiye'de Liberal Düşüncenin Önündeki Engeller,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 232-245.

Braverman, Harry, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, London: Monthly Review Press, 1998.

Bülbül, Kudret, "Liberal Özgürlük Düşüncesi", *Liberal Düşünce*, Sayı: 8, Güz 1997, 122-133.

Coşar, Simten, "Liberal Thought and Democracy in Turkey", *Journal of Political Ideologies*, 9(1), February 2004, 71-98.

Coşar, Simten, "Yeni Forum,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 416-419.

Çaha, Ömer, *Aşkın (Transandantal) Devletten Sivil Topluma*, İstanbul: Plato Yayınları, 2007

Çaha, Ömer, "Muhafazakâr Demokrasi Liberal Demokrasinin Kardeşidir," *Zaman*, 31.08.2003.

Dağı, İhsan, "Kemalizm'le Nereye Kadar?,"*Zaman*, 4 Ocak 2008.

Denli, Özlem ve Elçik, Gülnur, "Liberal Düşünce Topluluğu: Hegemonya Kurucu Bir Think-Tank?," 2010 *Karaburun Bilim Kongresi*'nde sunulan bildiri, http://www.kongrekaraburun.org/tam_metinler_2010/a_3/02_Gulnur_Elcik_ve_Ozlem_Denli.pdf

Erdoğan, Mustafa "Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefe Temelleri," Liberal Düşünce, Sayı: 56, Güz 2009, 7-31

Erdoğan, Mustafa, "Siyasî Ahlâk," *Zaman*, 6 Temmuz 2006.

Erdoğan, Mustafa, "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce:*

Liberalizm, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 23- 40.

Erdoğan, Mustafa, "Türkiye'de Sivil Toplumun Gelişmesi İçin Devlet Değişmeli," Lütfi Sunar ile mülakat, *Sivil Toplumu Konuşmak*, Lütfi Sunar (derleyen), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Erdoğan, Mustafa, "Sol Nedir?," *Liberal Düşünce*, Sayı: 33, Kış 2004, 107-114.

Erdoğan, Mustafa, "Benim Gözümde Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce*, Sayı: 28, Güz 2002, 25-34.

Gramsci, Antonio, *Modern Prens*, Çev: Pars Esin, Ankara: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1984.

Gürpınar, Doğan, "Liberteryenizm ve Liberalizm Arasında Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 56, Güz 2009, 33-59.

Hayek, Friedrich von, "Bilginin Toplumda Kullanımı," Çev: Turan Yay, *Liberal Düşünce*, Sayı: 45-46, Kış-Bahar 2007, 165-176.

Hayek, Friedrich A., *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1996.

Karakaş, Eser , "Muhafazakârlık ve AKP," *Zaman*, 10 Ekim 2004.

Locke, John, *The Second Treatise of Government and An Essay Concerning Human Understanding*, Ian Shaphiro (ed.), New Haven: Yale University Press, 2003.

Mahçupyan, Etyen ve Yayla, Atilla, *Liberallik Demokratlık Tartışması*, Ankara: Liberte Yayınları, 2008.

Morris, Andrew P., "Mülkiyet Haklarının İktisadı," Çev: Bahadır Akın, *Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar 2009, 25-32.

Özipek, Bekir Berat, "Liberal Düşünce Topluluğu,"*Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 620-629.

Öztürk, Armağan," John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar," *Felsefe Tartışmaları*, 45, 2011, 1-31.

Pogge, Thomas W., *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Rawls, John, *Siyasal Liberalizm*, Çev: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Rawls, John, *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"* Çev: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.

Şahin, Yusuf, "Her Derde Deva: Kamu Yararı,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar 2009, 109-116.

Sandefur, Timothy, "Özgürlüğün Köşe Taşı: 21. Asır Amerika'sında Mülkiyet Hakları," Çev: Şeyma Akın, *Liberal Düşünce*, Sayı: 53-54, Kış-Bahar 2009, 43-84.

Savaş, Vural, "Özgür Toplumun Amaçları,"*Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı: 6, Bahar 1997, 7-12.

Touraine, Alaine, *Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, Çev: Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Wallerstein, Immanuel, *Liberalizmden Sonra*, Çev: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Yayla, Atilla, "Demokrasiyi Koruma Kılavuzu," *Liberal Düşünce*, Sayı: 22, Bahar 2001, 63-73

Yayla, Atilla, *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları, 2008.

Yayla, Atilla, " AK Parti'nin Liberallerle Zor Ama Zorunlu İlişkisi," *Yeni Şafak*, 09.03.2008.

Yayla, Atilla, *Fikir Hareketleri ve Liberal Düşünce Topluluğu*, Ankara: Liberte Yayınları, 2003

Yayla, Atilla, "Fikir Hareketleri Üzerine," *Liberal Düşünce*, Sayı: 28, Güz 2002, 5-24.

Yayla, Atilla, "Liberal Düşünce Topluluğu'nun Doğuşu, Gelişimi ve Geleceği Üzerine," *Liberal Düşünce*, Sayı: 28, Güz 2002, 35-66.

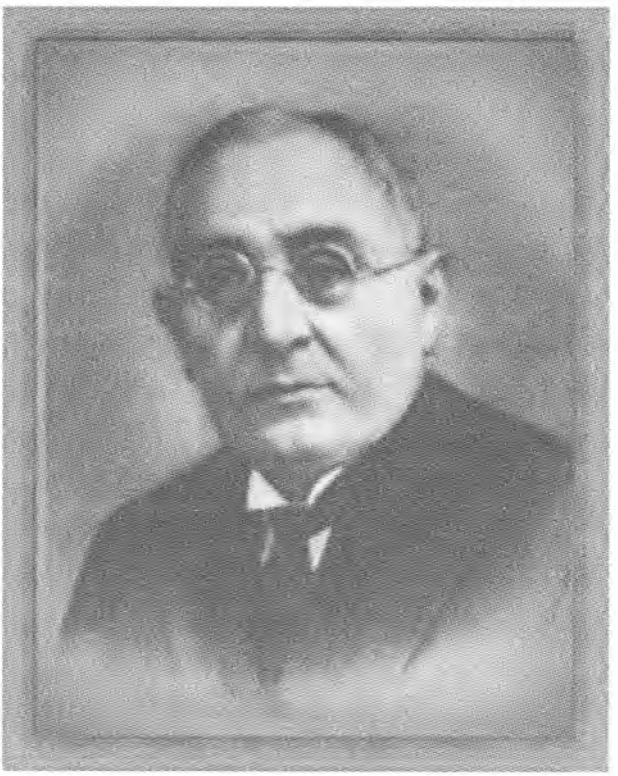
Yayla, Atilla, "Pratikteki Açmazlarıyla Liberalizm ve Liberal Düşünce Topluluğu," *Liberal Düşünce*, Sayı: 1, Kış 1996, 4-14.

Yayla, Atilla, *Liberal Bakışlar*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.

Yılmaz, Ferudun, "Hayek'te Piyasanın Epistemik Rolü,"*Liberal Düşünce*, Sayı: 27, 137-150.

Yılmaz, Murat, "Sunuş," *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, Cilt 7, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 13-22.

http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTU=





Üst: Ağaoğlu Ahmet Bey.

Alt: Atatürk ve Recep Peker.

AHMET AĞAOĞLU VE "NİZAMLI HÜRRİYET": BİR CUMHURİYETÇİ YORUM DENEMESİ

Boğaç Erozan*

GİRİŞ

Türkiye'de liberalizm tarihine ilişkin çalışanların en sık rastlayacağı isimlerden biri şüphesiz Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)'dur. Ancak Ağaoğlu üzerine çalışanların fark edeceği ilk şey şudur ki, liberal kelimesi Ağaoğlu'nu tanımlarken bir türlü tam oturmaz. Azerî kökenli bu yazar, düşünür, gazeteci, akademisyen, hukukçu ve siyaset adamı hakkındaki baskın algı "liberal aydın"dır. Bununla birlikte, literatürde onun için liberal milliyetçi, eklektik düşünür, pozitivist liberal, sosyal liberal, tutarsız liberal vb. denmiştir.[1] Bu arada François Georgeon, onu bir "liberalizm şampiyonu" olarak tanımlayacak kadar ileri gitmiştir (Georgeon 2006: 129). Ben ise, Ağaoğlu'nu, şu veya bu şekilde ama mutlaka liberal okuma konusundaki ısrarı sorunlu buluyorum. Bu konuda beni liberal yorumun dışına iten bulgulardan biri, bu yazının da omurgasını oluşturan bir gazete yazısı:

---

* Y. Doç. Dr. Boğaç Erozan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] İkincil literatürde Ağaoğlu'nu şu veya bu türlü, tutarlı ya da tutarsız ama neticede hep liberal olarak niteleyen ya da en azından liberal görüşlere de sahip olduğunu söyleyen geniş bir yazar kitlesi vardır. Bkz. Trak 1981: 61-83; Yılmaz 1993: 63-74; Bakırezer 1997: 36-42; 2005: 141-142; Coşar 1997: 155-175; 2002: 718-730; 2005: 236-242; 2004: 75-76; Kadıoğlu 1998: 8-10; 1999: 73-98; Sakal 1999: 77, 181-191; Akyol 2002: 736-738; Özcan 2002: 190; Uyar 2005: 224-231; Georgeon 2006: 103-130; Erdoğan 2005: 34.

Hatırlanacağı üzere, Ahmet Ağaoğlu, 1933 yılı içerisinde *Akın* isimli bir gazete çıkarmıştı. Bu gazetenin 5 Haziran 1933 tarihli 8. sayısında, Ağaoğlu, başlığı "Nizamlı Hürriyet" olan ilginç bir yazı yayımladı. Yazı, aslında Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) Genel Sekreteri Recep Peker'in *Ülkü* dergisinin Nisan 1933 tarihli 3. sayısında çıkmış olan "Disiplinli Hürriyet" makalesi üzerine yazılmıştı. "Nizamlı Hürriyet" başlığı, Ağaoğlu hakkındaki imgesi "liberal" olan birçokları ve benim için ilgi çekiciydi. Okuyunca daha da şaşırmıştım, çünkü liberal olarak bilinen bu aydın, Türkiye'deki en ciddi liberalizm aleyhtarlarından Recep Peker'le neredeyse tamamen hemfikirdi! Bu nasıl olabiliyordu? Aradan uzunca bir zaman geçtikten sonra, bu soruya döndüm ve şunu gördüm: Ahmet Ağaoğlu'nun özgürlük anlayışını, liberal gelenek içerisinden anlamaya çalıştığımızda tökezlemek ya da tutarsızlıklar bulgulamak kaçınılmaz oluyor. Ancak cumhuriyetçi gelenek çerçevesinde okuyunca âdeta taşlar yerine oturuyor; önceden tutarsızlık olarak görünen birçok düşüncenin pek de öyle olmadığı anlaşılabiliyor. Sözünü ettiğim gelenek, Antik Roma'daki *libertas* kavramından yola çıkan, Machiavelli'nin Livius (Livy) üzerine yazdıklarından geçerek Anglo-Sakson dünyasında kendine düşünsel bir kanal açan (Pocock 1975), kıta Avrupası'nda Ağaoğlu'na başta Montesquieu, sonrasında Durkheim ve Duguit gibi Fransız cumhuriyetçilerinden ulaşan bir gelenek. Bu çerçeveden okununca, Ağaoğlu'nun "Nizamlı Hürriyet" yazısında tasvir ettiği özgürlük düşüncesi tam yerini bulacaktır. Ancak aynı yazıya Ağaoğlu'nu liberal olarak yorumlayan bir perspektiften bakılınca varılacak nokta, tutarsızlık bulgusundan öteye gitmeyecektir. Bu yazıda, benzer şekilde, Ağaoğlu'nu liberal değil, cumhuriyetçi bir perspektiften yorumlamanın bize açtığı kapıları göstermeye çalışıyorum.

Önerdiğim cumhuriyetçi okuma ve yorumlama gayreti, Ağaoğlu'nu başka türlü anlamak yönünde şimdiye kadar pek denenmemiş bir çaba. Ancak bu çaba, 'bir de Ağaoğlu'nu cumhuriyetçi okuyalım, bakalım ne oluyor' şeklinde bir keyfîlikten değil, eldeki metinlerin yönlendirmesinden elde edilen verilere dayanıyor. Referans aldığım üç temel metin şunlar: Ağaoğlu'nun 1930 basımı alegorik romanı, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*; yukarıda söz ettiğim 5 Haziran 1933 tarihli gazete yazısı, "Nizamlı Hürriyet" ve esasen *Kadro* dergisi ile 1932 sonunda girmiş olduğu polemiklerin derlemesi olan 1933 basımı *Devlet ve Fert* kitabı. Elbette ki bunlar dışındaki eserlerinden de, özellikle 1920'lere ilişkin, Ağaoğlu'nun Osmanlıca basılmış ama şimdiye kadar Latin harfleri ile yayımlanmamış, Ankara Hukukta verdiği 1925-1926 ve 1926-1927 akademik yıllarına ait

Hukuk-ı Esasiye Ders Notları metinlerinden faydalanıyorum.[2] Ağaoğlu' nda cumhuriyetçi geleneğin izleri, bir kere bu pencereden bakmaya başlayınca, hem 1930 öncesi metinlerde hem de 1930 sonrası metinlerde belirginleşiyor. Böylelikle, 1930 yılından sonra Ağaoğlu'nun düşüncelerinde bir liberal dönüşüm ya da Serbest Fırka ile birlikte ani bir liberal uyanış yaşanmadığını; 1920'lerden beri gözlemlediğimiz cumhuriyetçi anlayışın aslında sürmekte olduğunu ve devamlılık gösterdiğini tespit edebiliyoruz.

Bütün bunları Ağaoğlu'nun, 5 Haziran 1933 tarihli gazete yazısından başlayarak temellendirmeye çalışacağım için, öncelikle 1930-1933 döneminde Ağaoğlu'nun siyasal ve entelektüel deneyimini kısaca da olsa görünür kılmak faydalı olacak. Hatırlanacağı gibi, 1930'da Serbest Fırka' ya Atatürk'ün ricası ve ısrarı ile giren Ahmet Ağaoğlu, Serbest Fırka'nın Kasım 1930'da kendini feshetmesinden sonra Cumhuriyet Halk Fırkası' na dönmemişti. Ancak Ankara Hukuk Fakültesi'nde 1925'ten beri yürütmekte olduğu Anayasa Hukuku hocalığını da sürdürmedi ya da sürdüremedi. Elimizde buradaki görevden alındığına dair veri olmamakla beraber, oğlu Samet Ağaoğlu'nun yazdıklarından sezilebildiği kadarıyla CHF'ye dönmeme kararından sonra CHF ile sıkı bağları olan Ankara Hukuk'ta kalması pek gerçekçi değildi:

> Serbest Fırka oyununun son perdesi de kapandıktan sonra babam artık İstanbul'a göç etmeğe karar verdi. Annemin sıhhati de bunu zaruri kılmıştı. Babama İstanbul Darülfünun'unda profesörlük verdiler. Nişantaşı'nda eski, büyük bir ev aldı, aile oraya yerleşti (Samet Ağaoğlu 1998: 235).

İstanbul'a taşınan Ağaoğlu, 1931-1932 yılında İstanbul'da Darülfünun Hukuk Fakültesi Hukuk Tarihi hocası iken, 13 Kasım-4 Aralık 1932'de *Cumhuriyet* gazetesinde *Kadro* dergisiyle polemik yazılarını yazmıştır. Bu yazılar sonradan *Devlet ve Fert* adıyla kitaplaştırılacak ve 1933'te yayımlanacaktır (Tekeli ve İlkin 2003: 237). 29 Mayıs 1933'ten itibaren muhalif *Akın* gazetesini çıkarmış, bu gazetede hükümete eleştiri yazıları yayımlanmıştır. Dönemin Maarif Vekili Reşit Galip'in 31 Temmuz 1933 tarihli yazısıyla Darülfünun reformu (ya da tasfiyesi) ile emekli edilmiş ve yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'nde kendisine yer verilmemiştir. Çıkardığı *Akın* Gazetesi de, 24 Eylül 1933 tarihli 119. sayıda kapatılacaktır. Kapatılmasında, bizzat Atatürk'ün payı olduğu anlaşılmaktadır. Samet Ağaoğlu, *Akın*'ın çıkışından birkaç ay sonra Ahmet Ağaoğlu'nun Atatürk

[2] Bu metinlerin bir *édition critique* şeklinde Osmanlıca'dan Latin harflerine transkripsiyonunu yaptım. Ait oldukları siyasal, kurumsal, entelektüel bağlama oturtan bir inceleme yazım ile birlikte yakında kitap olarak yayımlanacaktır.

tarafından Dolmabahçe'ye davet edildiğini ve bu davette Atatürk'ün *Akın* gazetelerini çıkarttırarak "Beyefendi, bir zat hem Darülfünun'da hocalık eder, hem de iktidarı tenkit ederse bunun neticeleri iyi olur mu?" diyerek Ağaoğlu'na yüklendiğini; "hem Darülfünun'da hocalık, hem muhaliflik olmaz" dediğini aktarır. Aynı gece, Atatürk'ün Ağaoğlu'na kızarak "hem sen unutuyorsun ki bir sığıntısın!" şeklinde çıkışmasına Ahmet Ağaoğlu' nun çok üzüldüğünü de söyler (Samet Ağaoğlu 1998: 236-237). Ağaoğlu 31 Temmuz 1933'te emekli edildiğine göre, bu davet bu tarihten önce olsa gerektir. Ağaoğlu'nun yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'ne alınmamasında Atatürk'ün hiddetini çekmiş olması bir yer etmiş olmalıdır. Ancak iş emekli edilmekle kalmayacak, 24 Eylül 1933'te gazetesi *Akın* da kapatılacaktır (Uyar 2005). Ağaoğlu, bütün bunların üstüne özel hayatında da bir darbe yiyecek ve 1933'ün sonunda Kasım ayında eşi Sitare Hanım'ı kaybedecektir.

Recep Peker ve Ahmet Ağaoğlu: "Disiplinli" ya da "Nizamlı" Hürriyet

"Nizamlı Hürriyet"i yayımladığı tarih, 5 Haziran 1933, bu bakımdan Ağaoğlu'nun henüz Atatürk'ün eleştirilerine maruz kalmadığı, Darülfünun'daki işinden olmadığı, eşini daha kaybetmediği bir döneme denk gelir. Bu yazının esasen CHF Genel Sekreteri Recep Peker'in *Ülkü*'de Nisan 1933'de çıkan "Disiplinli Hürriyet" başlıklı makalesine yorumlar olduğu belirtilmişti. Ağaoğlu ve Peker'in yazılarındaki önemli paralelliklerin tespiti ile başlayalım. Ağaoğlu'nun yazısı, CHF'ye dengeli bir övgüyle başlar: CHF, "halkı tenvir [aydınlatma] ve halka kendi ülkülerini telkin sahasında nihayet vazifelerini yapmaya başlamıştır" (Ağaoğlu 1933: 1). Ağaoğlu'nun beğendiği, CHF'nin kendisini ve ülküsünü, "nihayet" Halkevleri, tiyatrolar, spor faaliyetleri, siyasî ve iktisadî eğitim alanında konferans ve "musahabeler" [sohbetler], genişlemeye başlayan bir yayın faaliyeti ve bilhassa *Ülkü* ve *Yeni Türk* dergileri yoluyla anlatmaya başlamasıdır. Ağaoğlu, "halkımızın fikrî ve siyasî olgunluğuna doğru atılan bu mühim hatveleri [adımları] memnuniyet ve minnetle karşılamamak kabil değildir," der (a.g.y.). Dikkatli bir okuyucunun farkına varacağı gibi, CHF'nin yaptıklarını Ağaoğlu, kendi alegorik romanı *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'de yapılanlara paralel bulmuş olsa gerektir. "Serbest İnsanlar Ülkesi"ne yeni gelmiş olan kişi de, müzik, tiyatro, sinema, konferanslar, tartışmalar ve konuşmalar içerisine girer ve kendini yoğun bir vatandaş mobilizasyonu ve eğitim sürecinin içinde bulur (Ağaoğlu 1930: 10-11, 25-28, 41-44, 48-53, 64-72, 107-110, 115-117). Ağaoğlu'nun serbestliğin

devamının sağlanması adına olumladığı bu vatandaş eğitim ve mobilizasyonunu, "nihayet", CHF de yapmaya başlamıştır ve Ağaoğlu bu yüzden yapılana alkış tutar.

Ağaoğlu'nun "Nizamlı Hürriyet" yazısının bundan sonraki bölümü, Genel Sekreter Recep Peker'in yazısına ayrılır. Peker'in görüşleri Ağaoğlu için şu açıdan önemlidir: "Halk Fırkası'nın ülkülerine tercüman olmak salâhiyeti tabiidir ki herkesten ziyade fırkaya direktif veren, fırkanın umûmî kâtibine aittir" (Ağaoğlu 1933: 1). Yani, onun görüşleri, CHF teşkilatına tesir edebilmesi açısından kritik önemdedir. İşte bu noktada Ahmet Ağaoğlu, kendisi için büyük sıklıkla kullanılan "liberal" nitelemesini zora sokacak bir şey yapar: Otoriter eğilimleriyle bilinen CHF Genel Sekreteri Peker'in "Disiplinli Hürriyet" adlı yazısındaki neredeyse her görüşü paylaştığını söyler! Söz konusu olan Recep Peker, daha Genel Sekreterliği'nin ilk yılında, 1931'de CHF İl İdare Heyeti Başkanlıkları'na gönderdiği bir genelge ile "muhalefet namı altındaki neşriyat"ı baskı altına almak istemiş, muhalif yayınların "devlet otoritesini bozacak ve masum fikirli vatandaşları zehirleyecek" noktaya geldiğini söylemişti (Öztürk 2005: 153). Peker'e göre muhalif yayınlar "tenkit ve murakabeden [denetim] ziyade tahrip ve umûmî nizam ve intizamı teşviş edecek [bozacak] gayelere hizmet eder" hale gelmişti ve buna bir son verilmeliydi (a.g.y.). Bu görüşlerin sahibi Peker, "Disiplinli Hürriyet" yazısında ise işin 'disipline etme' kısmından taviz vermeksizin özgürlüğün de ihmal edilemeyeceğini vurgulamıştır:

> Biz hangi yol ve hangi maksatlar için olursa olsun bir milletin uzun devirler zor altında tutulacağına ve ona hürriyeti cemiyetin malı olarak tattırmadan, devlet işlerinde milli murakabeye açık bir yol bırakmadan devamlı bir idare kurmak kabil olacağına inanmıyoruz (Peker 1933: 179).

Ağaoğlu'nun bu sözlere yorumu şudur: "Cumhuriyetçi ve halkçı olan herhangi bir insan Recep Bey'in vaz'ettiği [koyduğu] bu esası ancak alkışla karşılayabilir" (Ağaoğlu 1933: 1). Peker'le uyuştuğu diğer bir nokta hemen bunun arkasından geliyor. Hürriyetin mutlak olmadığı konusunda Ağaoğlu şunları söylüyor:

> Evet! Halkçı cumhuriyette fikir, kalem, hareket, içtima ve sair hürriyetler vardır. Fakat bunlardan herkes istediği gibi keyfî olarak istifade edemez. Nitekim muhterem Recep Bey de bu keyfî istimâllerin [kullanımların] daha doğrusu suistimâllerin verebilecekleri neticeleri birer birer kaydediyor (Ağaoğlu 1933: 1).

Türkiye'yi "halkçı cumhuriyet" ve kendisini de "cumhuriyetçi ve halkçı" saflarda niteleyen Ağaoğlu'nun düzenlenmiş ("nizamlı") bir özgürlük arzusu giderek yazıda daha belirginleşiyor. Recep Peker'in yazdığı aşağıdaki pasaja Ağaoğlu'nun yaptığı yorumu da bu bağlamda düşünebiliriz. "Disiplinli Hürriyet" makalesinde Peker diyor ki:

> Biz düşünen, yazan, söyleyen, çalışan ve kazanan hürriyet[l]i ve aynı zamanda cemiyeti korumak ve yaşatmak için lazım olan bütün kayıtları tanıyan, devlet otoritelerinin, milli şeflerin hükümlerine candan uyan ve inanan disiplinli bir cemiyet kurmak davasındayız (Peker 1933: 179).

Ağaoğlu'nun bu sözlere yorumu, kendisini liberal olarak bilenler için ilk bakışta şaşırtıcı olacaktır: "Bu fikri de alkışla kabul etmemek hiçbir hürriyet ve cumhuriyet taraftarı için mümkün değildir" (Ağaoğlu 1933: 2). Bir kere, Ağaoğlu, disiplin kelimesine takılmamıştır. Kendi tercihi, yazısının başlığında görüldüğü üzere "disiplinli hürriyet" değil, "nizamlı hürriyet" tir. Ancak Peker'in kelime seçimine de itiraz etmez. Ağaoğlu, Peker'in düşüncesini alıp ona biraz daha derinlik vermeye çalışır. Disiplinin maddî ve manevî yönleri vardır, der. Kuvvet kullanımı anlamında "disiplinin maddi cephesine lazım olduğu zamanlar müracaat" edilmesinde bir problem görmez. Ancak kendisi için esas, disiplinin "manevi" cephesidir ki bu da bir milletin hürriyete alıştırılmasıyla olur: "Bir millet hürriyete alıştıkça hürriyet bizzat nazımlık [düzenleyicilik] rolünü oynar ve bu, manevi cepheyi tahakkuk ettirir" (a.g.y.). Ağaoğlu'na göre, Peker de aslında bu görüştedir:

> Çünkü yalnız hürriyetin kendi başına temin ettiği manevi disiplinledir ki Recep Bey'in vaz'ettiği [koyduğu] şu düstur: 'her ferdi cemiyet ruhunun sevgi ve itaat maddelerinden yoğrulmuş imtizaç [uyuşma, uyma] malzemesile devlete ve birbirine eklenip bağlanan bir millet' tahakkuk edebilir" (Ağaoğlu 1933: 2).

Ağaoğlu'nun Peker'le uyuşmadığı nokta, Peker'in, basın yoluyla ısrarlı bir hükümet aleyhtarı tavır yaygınlaştırılırsa insanlar hükümete karşı ayaklanabilir, sanısıdır. Ağaoğlu, hürriyete alışkın muhitlerde (İngiltere, Amerika, Fransa) her türlü kışkırtıcı vasıtaların kullanılmasına rağmen "halk muvazeneyi ve ahengi muhafazada ve kendi şuurunu kaybetmemekte berdevamdır," der (a.g.y.). Asıl, hürriyetten mahrum yerlerde tahrikler daha etkili olur: "Anarşi ve ihtilaç [çırpınma] muvazenesizlik [dengesizlik] ve şuursuzluk mahsulüdür. Nizam, intizam ve ahenk şuur eseridir. Şuur ise yalnız hürriyetle açılır." (a.g.y.) Ağaoğlu, böylelikle, yazısını

manevi disiplinin gelişmesi için özgürlükçü bir muhit ihtiyacına yaptığı vurgu ile bitirir. Ancak bitirirken Peker ile zıt imiş gibi görünmemeye de gayret göstererek, kendi vurgulamış olduğu "manevi disiplin" kavramını Peker'e ve herkese mâl eder: "Recep Bey'in ve her vatandaşın arzu ettiği manevi disiplini" özgürlüğün temin edeceğini söyler. (a.g.y.)

Ağaoğlu'nun yukarıda özetlediğimiz yazısında dikkat çekici iki noktaya temas edelim: Bunlardan ilki, Ağaoğlu'nun, özgürlüğü, manevî disiplinin anahtarı olarak görmesidir. Özgür yaşayan insanın bilinci, Ağaoğlu'na göre, onu nizam ve intizama kendi kendine itecektir. Burada Ağaoğlu, Kant'ın "otonomi" düşüncesini çağrıştırır gibi görünmektedir ama asıl ilham başka yerdendir. Gerçekten de Kant, başkasından emir ya da direktif almaksızın insanın kendi aklı ile kendi davranışını başkalarını da dikkate alarak özgürce düzenleyebilecek olduğunu ifade eder (Kant 1991: 74). Ancak 1927'de Ankara Hukuk'ta verdiği Hukuk-ı Esasiye ders notlarını incelediğimizde görürüz ki Ağaoğlu, Kant'a soğuk bakmakta; ona "hâkimiyetin tarihi menbaını aklen tayin edemiyor" diyerek yüklenmekte ve Kant'ı, mevcut hâkimiyete ne olursa olsun itaati önermekle eleştirmektedir (Ağaoğlu 1927: 6). Ayrıca Kant'ın dayandığı "hukuk-ı tabiiye nazariyatı"nın yani doğal hukuk teorilerinin toplumu ya mutlakiyete ya da anarşiye götüreceğini savunmaktadır (a.g.e., 12). Kısacası, Ağaoğlu, Kant'ı bilmiyor değildir, ancak ona belli bir mesafede durduğunu görebiliyoruz. Ağaoğlu, aşağıda açıklanacağı üzere, genelde cumhuriyetçi gelenekten özelde de Fransa'da bu geleneğin Charles-Louis Montesquieu, Emile Durkheim ve Léon Duguit'deki izdüşümlerinden ilham almaktadır.[3] Nizam, intizam, ahenk prensipleri, Durkheim ve Duguit'nin toplum ve dayanışma teorilerine; vatandaşların özgürlüğü meselesi de Montesquieu'nün tahakkümden uzak faziletli vatandaş düşüncesine bağlanacaktır.

İkinci ilginç nokta ise, yazımıza da ilham veren Ağaoğlu'nun Peker ile 1933 yılında birçok görüşü paylaşıyor olmasıdır. Ağaoğlu'nun "Nizamlı Hürriyet" yazısı, 1933 Haziran'ında, Ağaoğlu'nun CHF ile hiçbir bağının kalmadığı bir zamanda yazılmıştır. Dolayısıyla eski Serbest Fırka'nın ileri gelenlerinden olan Ağaoğlu'nun, bu yazıda CHF'ye ya da Peker'e daha eleştirel durması beklenebilirdi. Ama durmamıştır. Bu durum, bir düzeyde, Ağaoğlu'nun gerçekten Peker'in söylediklerini büyük ölçüde isabetli bulması ile açıklanabilir. Nitekim, kendi ifadesiyle *Akın* gazetesinin vazifesi "iyiye iyi, fenaya fena demek, dümen başında bulunanları uyanık

[3] Bununla beraber ben, Ağaoğlu'nun, Kant'ın cumhuriyetçiliğini eleştirdiğini görmedim. Hattâ *Üç Medeniyet*'te Kant'ın Alman cumhuriyetinin kuruluşunda rolü olduğunu teslim de etmektedir: "Almanya'yı Kant'ın Impératif catégorique'leri ile Schelling ve Hegel'in nazariyeleri vücuda getirdi" (Ağaoğlu 1972: 103).

bulundurmaktır" (aktaran Uyar 1997: 44). CHF ve onun Genel Sekreteri' nin paylaştığı düşünceleri olduğunda, Ağaoğlu da bunları alkışlamaktadır.[4] Yalnız bir başka düzeyde, manzara böyle değildir. Tek-parti döneminde Türk siyasal hayatında liberallikten en uzak kişiler arasında Recep Peker'in ismi mutlaka yer alır. Peker'in liberalizm aleyhtarlığına, bizzat Ağaoğlu da Çankaya'da Eylül 1930'da bir akşam şahit olmuştur (Ağaoğlu 1969: 58). O halde, Ağaoğlu'nunki nasıl bir liberalliktir ki özgürlük konusunda Peker ile uzlaşabilmektedir? Bu soruya cevap verirken hemen, "tutarsız liberalliktir" argümanına sarılmamak gerekir çünkü asıl cevap Ağaoğlu'nun özgürlük anlayışının liberal olmamasında yatmaktadır. Liberal yorumu bir kenara bırakıp, cumhuriyetçi bir özgürlük anlayışı çerçevesinde düşünmek, hem Ağaoğlu'nun tutarsız gibi duran özgürlükçü görüşlerini yerli yerine oturtacak, hem de Peker'e nasıl yaklaşabildiği meselesini bir nebze daha aydınlatacaktır. O halde Ağaoğlu'nun cumhuriyetçi geleneğe nerelerden ve nasıl eklemlendiğini tespit etmeye çalışalım.

Ahmet Ağaoğlu ve Cumhuriyetçi Gelenek

Eğer Ahmet Ağaoğlu'ndan günümüze "Nizamlı Hürriyet" dışında başka bir yazı kalmamış olsaydı, Ağaoğlu'na herhalde kimse bugün liberal demezdi. Gerçekten de, bu yazıda Ağaoğlu'nun öngördüğü özgürlük anlayışı, liberal değil, cumhuriyetçidir. Sıkça görülmediğini düşündüğüm bu argümanı desteklerken en liberal bilinen eserlerinin dahi cumhuriyetçi yoruma nasıl açık olduğunu göstereceğim. İlk olarak cumhuriyetçi geleneği ve cumhuriyetçi özgürlük düşüncesini bir hatırlayalım.

Gelenek olarak cumhuriyetçi özgürlük düşüncesi, esasen antik Roma' daki *libertas* kavramına kadar götürülebilir. Latince'de *liber* yani vatandaş, *servus* yani kölenin zıttıdır. *Civitas* ile aynı anlama gelen *libertas*, anlaşılacağı üzere bir Romalı'nın vatandaş olarak statüsünü niteler. *Libertas*, köle olmamayı ve köle olmamanın getirdiği ayrıcalıklardan yararlanmayı ifade eder (Wirszubski 1968: 1-4). *Libertas*, cumhuriyet yönetimi ile en bağdaşan kavramdır şöyle ki bir krallıkta değil, anayasaya ve kanunlara vatandaşların eşit derecede bağlı oldukları ve yöneticilerini seçtikleri bir rejimde bulunur. Machiavelli'nin üzerine *Discorsi*'yi yazdığı Romalı tarihçi Titus Livius (Livy), özgür devleti, hukukun üstünlüğüne tâbi vatandaşların eşitliği ile tanımlar (a.g.e., 5; Skinner 1998: 44-45). Böyle devletler *civitas libera* olarak adlandırılır (Skinner 2002: 10-13). Bir başka deyişle daha en baştan cumhuriyetçiliğin kalbinde Philip Pettit'

[4] Aynı şeyi *Devlet ve Fert* adıyla yayımlanan polemikte de yapmıştır. Kendi görüşlerinin CHF ileri gelenlerinden farklı olmadığını vurgulamaktan geri kalmamıştır (Ağaoğlu 1933a: 137).

in ifadesiyle "tahakkümden âzâdelik" (*non-domination*) ya da tahakkümden âzâde olan vatandaşın diğer vatandaşlarla eşit özgürlüğü yatmaktadır. Vatandaş, yöneticinin ya da başkasının keyfî iktidarına tâbi olmayandır. Bu anlamda da özgürlük, liberallerin vurguladığı "müdahalesizlik" (*non-interference*) ya da müdahaleden âzâdelik anlamına değil, tahakkümden âzâdelik anlamına gelir (Pettit 2002: 31, 34).[5] Bu tema Machiavelli'den itibaren de özellikle Anglo-Sakson geleneğinde devam eder ve Kıta Avrupası'na geri döner. Machiavelli özgürlük içinde yaşayan şehirlerin insanlarının daha güvenli, gelecekten daha emin bir şekilde yeni nesilleri yetiştireceklerini söylemektedir (a.g.e. 32; ayrıca bkz. Montesquieu 1989: 157). İngiliz Whig düşünür Richard Price, hükümettekiler kendilerini seçenlerin kontrolüne tâbi değilse, hürriyet fikri kaybolur, der (Pettit 2002: 29). James Harrington, hürriyetin gerçek anlamının kanunlar çerçevesinde özgürlük (*liberty by the laws*) olduğunu söyler (a.g.e., 39). Sir James Blackstone da, kanun yoksa hürriyet de yok görüşündedir (a.g.e. 41). Cumhuriyetçi gelenek, bu anlamda hukuku ve kanunu, bir kısıt olarak görmez, ona bir olumsuzluk atfetmez. Rönesans sonrası İngiltere'de gelişen cumhuriyetçi düşünce (Pocock 1975), Devrim öncesi kendisini Fransa'da Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau ve Gabriel Bonnot de Mably'de gösterecektir. Bu isimlerle beraber, mutlakiyet karşıtı, vatandaşların kendi kendini yönetmesi yanlısı bir tutum ve kamu yararını düşünen ve bunu bireysel çıkarın önüne koyan, vatandaşlık faziletini (*civic virtue*) ön plana çıkaran bir ahlâkî kodun savunusu da Fransa'ya taşınmış olacaktır. Mably'nin *Des Droits et des Devoirs du Citoyen* adlı kitabı 1758'de yazılıp, 1789'da yayımlanmıştı (De Dijn 2008: 11-12). Mably, mutlakiyete karşı çıkıyor; vatandaşların kendilerini yönettikleri bir devleti öne çıkarıyor; *États Generaux*'larm canlandırılmasını savunarak temsil prensibini vurguluyordu (a.g.e., 13). Rousseau, temsil değil, doğrudan demokrasi isteyecektir ancak vatandaşların kendi kendini yönetmesi gibi konularda Mably ile aynı fikirdedir. Montesquieu, Rousseau, Mably üçlüsü, Ağaoğlu'na göre Fransız Devrimi'nin hazırlayıcılarındandır (Ağaoğlu [1926]: 18). Ancak Montesquieu'ye özel bir yer ayırmak lazımdır.

Montesquieu'yü liberal gelenek içerisine oturtanlar yok değildir (bkz. Pangle 1973). Ancak bilindiği üzere, cumhuriyetçi geleneğe katkısı daha fazladır. Özellikle onun, cumhuriyetin fazilete yani eşit ve faziletli vatandaşlara dayandığı yaklaşımı kritik önemdedir. Bu vurgu ile beraber, tâ antik çağdan beri süregelen fazilet (*virtue*) kavramını, Montesquieu, modern çağa aktarmakta çok önemli bir rol oynamıştır. Cumhuriyette ken-

[5] Pettit'e gore "müdahalesizlik" teması Hobbes ile başlamıştır (Pettit 2002: 41ff).

dini yani bireyselliğini ön plana atmayan vatandaşlara ihtiyaç vardır ve bunun için eğitim gerekir. Küçük yaştan itibaren her vatandaşta cumhuriyet, kanun ve vatan sevgisini var etmeli ve canlı tutmalıdır (Montesquieu 1989: 35-36, 42). Bu fazileti canlı tutabilmek için yalnızca yasalarla suçu cezalandırmak yetmez; kötü örnekleri, ihmâli, vatan sevgisinde gevşemeyi, yolsuzluğun görünürlüğünü sansürlemek dahi gerekir (a.g.e., 71). Özgürlük, Montesquieu için, her istenilenin yapılması demek değildir. Aksine kanunların izin verdiği her şeyi yapmaktır (a.g.e., 155). Isaiah Berlin'in nitelemesiyle, Montesquieu, anayasanın ve hukukun üstünlüğü prensiplerine inanmış; her tür despotizme karşı güçler dengesini ve dağılımını savunmuş; bireyin özgürlüğünü tehdit etmeyecek kadar toplumsal eşitlik ile düzenli [*orderly*] bir hükümeti sekteye uğratmayacak kadar özgürlüğe sahip çıkmıştır (Berlin 1980: 130).

Burada kabaca toparlamaya çalıştığım cumhuriyetçi düşünceye Ahmet Ağaoğlu'nun eserlerinde –1930 öncesi ve sonrası eserlerinde– sıklıkla rastlanabilir. "Nizamlı Hürriyet" yazısında CHF'nin halkı eğitme faaliyetlerini överken yapılanları, "halkımızın fikrî ve siyasî olgunluğuna" yönelik atılan önemli adımlar olarak nitelediğini hatırlayalım (Ağaoğlu 1933: 1). Yalnız bununla kalmamış, Halkevleri gibi işleri "minnetle" karşıladığını da söylemiştir. Bu görüşün Montesquieu'den mülhem olduğunu tespit etmek gerekir (örneğin Montesquieu 1989: 36). Cumhuriyet ile yönetilen ülkelerde temel unsur faziletli vatandaş olduğundan, bu vatandaşı yetiştirmek hayatî derecede önemlidir. Ağaoğlu'nun beğendiği de, "nihâyet" –ki yıl 1933'tür– CHF'nin faziletli yurttaş meselesini ciddiye almaya başlamasıdır. Recep Peker'in yazısında Ağaoğlu'nun "alkışlarla" karşıladığı noktaları hatırlayacak olursak, bunların da cumhuriyetçi özgürlük düşüncesi geleneğine eklemlendiğini görürüz: Örneğin Peker, vatandaşa "hürriyeti cemiyetin malı olarak tattırmadan" istikrarlı bir yönetim kurulamayacağını söyler (Peker 1933: 179). Ağaoğlu, tamamlar: "(...) halkçı bir cumhuriyet kurmaya muvaffak olan bütün cemaatler bu hürriyetlerin aynı zamanda da istimâl tarz ve şeklini tanzim ve tespit etmiştir. Fertler yalnız bu şartlara riayet olunmak üzere hürriyeti haiz olabilirler" (Ağaoğlu 1933: 1-2).

Görüldüğü üzere, Ağaoğlu, özgürlüğü, toplum öncesi bir doğal hak değil, cumhuriyetçi gelenek çerçevesinde, kanunlarla tanzim edilmiş özgürlük olarak kabul etmektedir. Özgürlüğü, toplumun içerisinde özgürlük, yani vatandaş özgürlüğü olarak tanımlayan Peker'i, Ağaoğlu bu yüzden alkışla karşılamaktadır. Peker gibi Ağaoğlu da, toplumdan âzâde veya önce gelen bir birey tablosu çizmemektedir. Ağaoğlu'nun "fertler" den söz ederken kastettiği, hakları, özgürlükleri ve sorumlulukları ile

belirli bir kanun çerçevesinde yaşayan vatandaştır. Bir başka deyişle, hürriyet (*libertas*), vatandaşa (*civitas*) ait bir kategoridir Ağaoğlu için. Bu görüşü desteklemek için Ağaoğlu'nun diğer bazı metinlerine de referans vermek istiyorum: Örneğin, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı romanı, "esaretten kurtulmuş bir Türk ferdini hür ve serbest bir ülkeye" götürür. Orada bu kişi "bir Cumhuriyette hür ve serbest vatandaşların nasıl olmaları lazım geldiği"ni öğrenir (Ağaoğlu 1930: 2). Bu kitapta Ağaoğlu, özgürlüğü, bir doğal hak gibi değil bir kültür ("hars") meselesi olarak algılamıştır. Özgürlüğün yeşerebilmesi için temel şart, istibdatın hem yönetimden hem de ruhlardan temizlenmesidir (a.g.e., 13-15). *Devlet ve Fert*'te, Ağaoğlu, "Türk inkılabı"nı da bu yönde çok ciddi bir girişim olarak yorumlar: "Onun [Türk inkılabının] son dileği fertleri yeniden herhangi bir kuvvetin esiri yapmak değil, her tahakkümden kurtarmaktır" (Ağaoğlu 1933a: 29). Zaten Ağaoğlu üzerine en düzgün çalışmalardan birini yapmış olan Fahri Sakal'ın isabetli değerlendirmesiyle, "Ağaoğlu'nun en çok uğraştığı zihniyet ve müessese istibdattır" (Sakal 1999: 133). İşte özgürlüğün gelişimi, maddi ve manevi istibdattan ve onun ikizi olan tahakkümden âzâde bir ortamda olabilir. Zaten "Nizamlı Hürriyet" yazısının sonlarında da söylediği budur: İnsanlar özgürlüğe ancak tahakkümsüz, özgür bir ortamda alışabilirler (Ağaoğlu 1933: 2). Hatırlanacağı üzere, Philip Pettit, cumhuriyetçi geleneğin antik çağdan itibaren en ayırt edici özelliğinin, özgürlüğü "tahakkümden âzâdelik" olarak tanımlamak olduğunu vurguluyordu (Pettit 2002). Bu temaya da, Ağaoğlu'nun birçok yazısında ve derslerinde rastlanabilir (örneğin Ağaoğlu [1926]: 36; 1927: 64; 1930: 15, 35, 80; 1933a: 29, 87; 1939: 15, 37-40; 1941: 31; 1972: 85-86.) Özetle, Ağaoğlu'nun gerek *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında, gerek "Nizamlı Hürriyet" yazısında, gerek *Devlet ve Fert*'te kurduğu argümanlar, cumhuriyetçi geleneğin kalbi olan *liber-servus* ikilemine oturabilmekte ve istibdat ve tahakküme karşı özgür vatandaşı yüceltmektedir. Dahası da var.

Tahakkümden âzâde olmuş vatandaşın özgürlüğü, ferdin istibdat altında ezilip kaybolduğu ve bir kulluk kültürünün yayıldığı Şark muhitinde değil, ferdin gelişebildiği, yavaş yavaş açılabildiği Garp muhitinde olmuştur (Ağaoğlu 1933a: 27, 74; 1972: 80-81). Neticede, yukarıda da söylendiği gibi özgürlük, Montesquieu'yü takiben bir muhit ve kültür meselesidir Ağaoğlu için. Ağaoğlu, bireylerde altruizmi yani başkasını sevmeyi, başkası için kendi arzularını, çıkarlarını, hattâ bazen nefsini feda etme özelliğini geliştirebilen eski Yunan ve Roma muhitlerinin canlılığına, kuvvetine, ihtişamına dikkat çeker (Ağaoğlu 1939: 16-17). Dikkat edilecek olursa toplumdan bağımsız ve önce varolan bir birey ve onun doğal hakların-

dan bahsetmez. Çünkü toplumdan, devletten ayrı, devletten önce haklarıyla var olan bir birey tasavvuru ona yabancıdır. *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında bunu açıkça söyler: "Hak denilen mefhum içtimaî bir hadisedir. Eğer fert yalnız başına yaşasaydı hak mefhumu doğmazdı" (Ağaoğlu 1930: 105). Bir süre daha önce, 1926'da, Ankara Hukuk'ta verdiği Hukuk-ı Esasiye derslerinde de bunu çok net ifade etmiştir:

> Karşımızda iki varlık mevcuttur: Birisi devlet varlığı, diğeri de bu devlet içinde yaşayan fertler. Birincisi gayr-ı maddi, zihnî bir tasavvurdur, diğeri mahsus [somut], maddi bir vücuddur [varlıktır]. Hakikatte o zihni varlık, bu maddi varlıkların tecemmu'larından [toplanmalarından], yığınlarından teşekkül eder. Şimdi bütün mesele bu iki yek diğerini ikmal eden [tamamlayan] yek diğerinin lazım-ı melzumu olan [birbirine gereken] ve yek diğerinin mâ-bih-il-kıyâmı [dayanağı] bulunan varlıklar arasındaki münasebetleri tayin etmektir. Bedihîdir ki [besbellidir ki] birisini inkâr etmek diğerinin de inkârını istilzâm eder [gerektirir]. Fert vardır cemaat yoktur denirse içtimaî [toplumsal] hayat yıkılır, kabl-et-tarih [tarih öncesi] zamanlara avdet olunur [dönülür]. Cemaat var fert yoktur denirse cemaatin istinad ettiği esas, bizzat yıkılmış olur. Binaenaleyh müşahade ettiğimiz iki varlığı da nazar-ı dikkate alarak bunların arasındaki alaka ve münasebetleri tayine çalışmak –işte asıl ilmî usul (Ağaoğlu [1926]: 44).

Hem birey hem toplum kategorilerini eşzamanlı olarak koruyunca ortaya çıkan netice, vatandaş olarak birey kavramıdır –ki bu da cumhuriyetçi geleneğin birey algısından başka bir şey değildir. Somut ve dinamik olan birey, yapıcıdır, aktiftir, yaratıcıdır ancak "fert yaptığının malzemesini muhitten alır" (Ağaoğlu 1933a: 33-34; ayrıca bkz. 1941: 41). Dolayısıyla, öncelik, muhitin yani çevrenin özgürlük içerisinde düzenlenmesidir ki özgür birey oradan özgür vatandaş şeklinde gelişebilsin. Bu görüşü, Ağaoğlu'nun çok iyi bildiği bir isim, Fransa'da 3. Cumhuriyet'in destekçilerinden sosyolog Emile Durkheim da paylaşmaktadır. Durkheim, cumhuriyetçi geleneği sürdürerek, özgürlük, bir regülasyonun, bir düzenlemenin neticesidir; bir dizi kuralın ürünüdür, demiştir (Durkheim 1994: xxxiii, 320).Yapımında kendi katkısı da bulunan 1924 Anayasası'nın bu doğrultuda bir girişim olduğunu Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*'te açıkça söylemektedir:

> Yeni Türk devletinin dayandığı teşkilatı esasiye kanunu [Anayasa] dikkatle mütalaa edilirse görülecektir ki bu kanun baştan başa Türk vatandaşını her türlü kuyuttan [kayıtlar, şartlar] kurtarmak, onun kafa-

sı, kalbi ve mesaisi için pürüzsüz ve maniasız [engelsiz] serbest sahalar açmak için yapılmıştır (Ağaoğlu 1933a: 74-75).

Yani Ağaoğlu'nun yorumuyla, Türkiye'de Cumhuriyetin temel hukukî çerçevesi, özgürlüklerin gelişimi içindir. Cicero'dan Harrington'a, oradan İngiliz Devrimi, Montesquieu ve Fransız Devrimi'ne, hukukla çerçeveli cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, Ağaoğlu'nun "nizamlı hürriyet" kavramının da kaynağıdır. Vatandaş, hem düşünme, yazma, çalışma, kazanma alanlarında özgür olacak, hem de cemiyeti korumak için devletin ve yöneticilerin aldığı tedbir ve kayıtları tanıyacaktır (Peker 1933: 179; Ağaoğlu 1933: 2).

Ağaoğlu'nun *Akın*'daki yazısında özgürlüğün gelişeceği muhitin sağlanmasına maksimum özen gösterilmesi konusunda Recep Peker'e yaptığı uyarıyı bir liberal tavır olarak yorumlamak isteyenler olabilir. Ama yukarıdan beri anlatmaya çalıştığım gibi, aslında bu yorum isabetsiz olacaktır. Hatırlanacağı üzere, buradaki vurguyu, Ağaoğlu, manevî disiplinin ancak özgür muhit içinde gelişebileceği üzerine yapmaktadır. Bir başka deyişle, cumhuriyetin ihtiyaç duyduğu fazilet, özgürlük için kanunlarla açılmış olan alanda kök salar. Malta esaretinde yazdığı *Gönülsüz Olmaz*' da bu gereksinimi şöyle ifade etmiştir: "İstibdadı yıkıp hürriyet esaslarını vazederken [koyarken] kalbleri temizlemeyi ve yükseltmeyi düşünmeliydik" (Ağaoğlu 1941: 31).[6] O halde faziletin gelişmesi, tam nasıl olacaktır?

Burada da Ağaoğlu'nun tavrı cumhuriyetçidir. İki açıdan böyledir: Birincisi, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında gösterildiği gibi bazı rehberlerin önderliğinde vatandaşın bir eğitimden geçirilmesi, fazileti geliştirir. İstibdadın ve tahakkümün maddî ve manevî etkilerinden kurtulmak ve *libertas* yani vatandaş özgürlüğünü geliştirmek için Montesquieu'nün de vurguladığı eğitimdir bu. Bu cumhuriyetçi prensibi Ağaoğlu da aynen sahiplenir. Bilindiği gibi, bütün kitap "pîrler"den, rehberlerden bir şey öğrenen, özgürleşen, özgürleştikçe vatandaşlaşan bir insanı anlatır. Ağaoğlu, halka yönelik "tenvir ve irşad" görevini en başta aydınlara ("münevverler") yüklemektedir. Ancak 1930'da kurguladığı "Serbest Ülke"nin aksine, Türkiye'de "pîrler" yani aydınlar, ona göre, bu görevi yapmamak-

[6] Doğrudan konumuz olmamakla beraber, Ağaoğlu'nun ölümünden sonra kitap olarak yayımlanan *Ben Neyim?* (1939) ve *Gönülsüz Olmaz* (1941) adlı kitapların ana temalarının *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı kitapta ifade edilen fazilet arayışıyla bütünlenen temalar olduğunu düşünüyorum. Bu anlamda Ağaoğlu'nun özellikle *Ben Neyim?*'deki yazılarının, yaşlanmakta olan bir insanın varoluşsal sorgulamalarına indirgenmektense, kendisinin fikir istikrarına da örnek olabileceğini sanıyorum. Ancak bunun metinsel /hermenötik tespiti, bu yazının çerçevesini aşar.

ta ve Ortaçağ zihniyeti devam edebilmektedir (Ağaoğlu 1969: 104).[7] 1933'teki "Nizamlı Hürriyet" yazısında ise, Ağaoğlu, Halkevleri ile hız alan vatandaşın eğitimi girişimlerini, bu görevin yapılmaya başlanması yani "tenvir" olarak karşılayıp olumlayacaktır (Ağaoğlu 1933: 1).[8] İkincisi, faziletli vatandaş, eğitimin yanısıra kompleks toplumsal iş bölümünden ve iş bölümünün getirdiği karşılıklı bağlılıktan doğan dayanışma (tesanüt) ilişkilerinde gelişir. Özgürlüğün gelişeceği bir muhiti sağlayan kanunî çerçeve kurulduktan sonra, vatandaşların özgür faaliyeti artacaktır. Artan bu faaliyetler sonucu vatandaşların birbirlerine bağlılıkları ve toplumsal iş bölümü de artacak ve dayanışma ortaya çıkacaktır: "Hürriyet ferdi milletten ayırmaz; bilakis fertlerin yekûnundan ibaret olan cemiyet âzâsı arasında kırılmaz ve çözülmez bir tesanüt şebekesi kurar" (Ağaoğlu 1933a: 23; 1972: 84). Bu şekilde kurulan dayanışma, toplumu o hale getirecektir ki vatandaşlar birbirlerinin yaptığı işlerde karşılıklı rol almakla kalmayacak, benzer derneklerde vb. beraber bulunacaklardır. İdeal durum olan "Serbest Ülke"de, "bir tek fert yoktur ki vatandaşlarına hiç olmazsa beş altı içtimaî bağla bağlanmış olmasın!" (Ağaoğlu 1930: 31; ayrıca bkz. Ağaoğlu 1927: 19). Ağaoğlu'nun burada bir tür liberal sivil toplumculuk yaptığını düşünenler, yanılmaktadırlar. Onun tavrı, burada, Durkheim'ı takip etmektedir ki Durkheim, ne liberal ne de bir tür proto-sivil toplumcuydu. Cumhuriyetçiydi (Terrier 2006: 294-297).

Ağaoğlu, "Nizamlı Hürriyet" yazısının sonlarına doğru belirginleşen ve tekrarlanan "nizam, intizam, ahenk" kavramlarını, işte bu cumhuriyetçi Durkheim'dan mülhem olarak da kullanıyordu. Hem Durkheim hem Ağaoğlu şuna inanıyordu: Toplumsal hayatın içindeki karmaşık ve girift ilişkiler, bunların düzenli ve ahenkli bir biçimde çalışacak bir şekle sokulmasını gerektirir (Ağaoğlu [1926]: 12; 1933: 2). Buradan bir adım ötede Ağaoğlu, Durkheim'dan bir başka cumhuriyetçiye, Fransız hukukçu Léon Duguit'ye geçer. Duguit, Durkheim'ın bıraktığı bazı noktaları ilerletmiştir (Jones 1993: 161-162; Terrier 2006: 296-299; Dobuzinskis 2008: 299). Duguit'ye göre toplumsal dayanışmayı bozan fiiller meydana geldiğinde, vicdanlarda bir "toplumsal reaksiyon" (*réaction sociale*) meydana gelir ve düzeltilmedikçe kalır (Duguit 1908: 6-7; 1917: 4). Ağaoğlu, bu fikri tekrarlar:

---

[7] Ağaoğlu'nun *Serbest Fırka Hatıraları* kitabında bulunan bu makale, *Son Posta* gazetesinde "Vicdan Azabı Duymayanlara!" başlığı altında 12 Kanun-ı Sani/Ocak 1931 tarihinde çıkmıştır (Ağaoğlu 1969: 101-104).

[8] Halkevleri 1932'de kurulmuştur.

> Herkesin herkesle alâkadar olması, birbirinin mukadderatına iştirak etmesi bir düsturdur. Burada vatandaşlık bir ağdır ki içine giren insanlar birbirine bitişik halkalar gibidirler. Halkalardan birisine ârız olan bir illet derhal diğerlerine akseder, onları mustarip ve rahatsız kılar ve o illet kalkmadıkça bu umûmî ve müşterek rahatsızlık devam eder (Ağaoğlu 1930: 30; ayrıca bkz. Ağaoğlu [1926]: 12; 1927: 7).

1927'de Ankara Hukuk'ta verdiği derslerde Ağaoğlu, "toplumsal reaksiyon hassasiyeti"nden söz ederken de yine aynı Duguit'ci çizgide idi:

> (...) Ahlâkta olduğu gibi kanunda da hakikî müeyyideler [yaptırımlar] ictimai vicdandır. Zihniyet-i kanuniyeyi yani içtimaî aks-ül-amel [toplumsal reaksiyon] hassasiyetini haiz olmayan muhitlerde ne ahlakî ve ne de içtimaî kaideler müessir [etkili] olamazlar (Ağaoğlu 1927: 29).

İşte bu "toplumsal reaksiyon hassasiyeti" ancak özgür ama bir o kadar da mütesanit yani dayanışan bir muhitte oluşur. Bu da ancak istibdatın, tahakkümün olmadığı cumhuriyet rejiminde mümkündür. Bu hassasiyet, vatandaşları faziletli kılar. Çünkü dayanışma ağları içinde kendine yer bulmuş vatandaş, Ağaoğlu'nun deyimiyle "diğerendiş"tir (altruist):

> Hür ise bilakis başkasını düşünmekle mükelleftir (...) İçinde yaşadığın cemaatin mukadderatına kayıtsız kalmayacaksın, onun hakkını, hukukunu, menfaatini, şeref ve izzetini benimseyeceksin, onun fakirlerini, çocuklarını, cahillerini düşüneceksin. (Ağaoğlu 1930: 30-31).

Yani bir başkasının derdi, sıkıntısı onun da derdi olur. O kadar ki, Ağaoğlu, "Serbest İnsanlar Ülkesi" anayasasına "tesanüt vazifedir" maddesini koyacak; dayanışma içine girmeyenlere de vatandaşlık kaybı yaptırımını getirecektir (a.g.e., 8). Hatırlanacağı üzere, Ahmet Ağaoğlu'nun da yapımında yer aldığı 1924 Anayasası'nın Meclis'e sunulan Kanun-i Esasi Encümeni önerisinde[9] 71. Madde, toplumsal dayanışmayı (ictimai tesanüt) bir mecburiyet olarak anayasaya sokuyordu. Önerilen madde şuydu: "Türkler yekdiğerine uhuvvetle [kardeşlik] merbut [bağlı] olup bunların içtimaî tesanüdünün mecburî kısmı kanunla muayyendir" (aktaran Alpkaya 1998: 413). Bu madde, TBMM'de kabul edilmemiş ve nihaî Anayasa metninde yer almamıştır. Ancak maddenin Encümen önerisine eklenmesinde yukarıda saydığım nedenlerle Ağaoğlu'nun payı olduğunu düşünüyorum.

Ağaoğlu'nun cumhuriyet vatandaşında dayanışmayı bu derece önemsemesinin altında yatan ilham, yoğunlukla Duguit'dir. Duguit'nin sosyo-

[9] Ağaoğlu da bu Anayasa Komisyonu'nun bir üyesidir.

lojiye dayalı "objektif hukuk" teorisinin merkezinde "hukuk kaidesi" (*règle de droit*) adını verdiği ve devleti bağlayan en önemli kaide olarak gördüğü bir düstur vardır. Bu da şudur: Toplumsal dayanışmanın (içtimaî tesanüd) gerektirdiği ve onu geliştiren bir şekilde davranmak ve toplumsal dayanışmaya zarar verici, onu zayıflatıcı şekilde davranmaktan kaçınmak (Duguit 1901: 10, 24, 84, 87; 1917: 181; 1927, I: 200-201). İşte dikkat edilirse, Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* alegorik romanında anlattığı cumhuriyete yeni gelen vatandaşın bütün deneyimi, hem toplumsal dayanışmayı artırmaya yarayan şeyleri benimsemekten hem de bu dayanışmayı zayıflatan şeylerden kaçınmayı öğrenmekten ibarettir. Benzer şekilde Ağaoğlu'nun 25 Temmuz 1926'da Atatürk ve İnönü'ye sunduğu raporda şikâyet konusu ettiği meseleler hatırlanacak olursa, burada da esas sıkıntısının toplumsal dayanışmayı zayıflatan uygulamalar ve davranışlar olduğu fark edilir. Örneğin, "ferâgat-i nefs kifâyetsizliği", "paraya, ticarete, menfaat ve istifadeye dalmak üzereyiz" gibi ifadeler, bunun delilidir (aktaran Soyak 2010: 473).[10] Dolayısıyla Ağaoğlu'nun burada gösterdiği tutum bir tür Bergsoncu ahlâkçılık değil, cumhuriyetçi ve Duguit'ci bir solidarist tutumdur (karş. Kadıoğlu 1999: 93-94). Montesquieu-Durkheim-Duguit çizgisinde bir cumhuriyetçiliktir bu. Çünkü cumhuriyetin gerektirdiği fazilet (Montesquieu), öyle görünüyor ki Ağaoğlu'na göre ancak Durkheim'ın söylediği regüle edilmiş bir özgür ortamdaki iş bölümü ve dayanışma içerisinde yeşerir –Duguit'nin vurguladığı, dayanışmayı pekiştirici davranışları artırmak, azaltıcı olanları da nötralize etmek koşuluyla.

Faziletli vatandaşın yeşereceği özgür muhitin özgür kalması da Ağaoğlu için çok önemlidir. Recep Peker, basın özgürlüğünün hükümet aleyhinde sistematik eleştiri haline gelmesiyle bir ülkede anarşi çıkarılabileceğini söylediğinde, dolayısıyla sınırlanması gerektiğini imâ ettiğinde,[11] Ağaoğlu, ona ancak kısmen katılır. Peker'in söylediğinin ancak hürriyete alışkın olmayan muhitlerde doğru olabileceği yorumunu getirir ve esas görevin daha fazla hürriyet sağlamak olduğunun altını çizer. Bu ifadede bu kez Ağaoğlu'nun imâ ettiği şudur: Toplum içerisinde farklı fikirlerin, hattâ hükümet aleyhindeki fikirlerin ifadesinden korkulmamalıdır. Ancak burada dahi Ağaoğlu'nda liberal değil, yine cumhuriyetçi bir özgürlük

[10] Benzer meseleler, *Gönülsüz Olmaz*'da da dile getirilmiştir (Ağaoğlu 1941: 47).

[11] Recep Peker'in tam ifadesi şudur: "Beni bıraksınlar. Hattâ en yetişkin bir memlekette birkaç gazete kurayım. Her gün milletin kendi hükümetinden zulüm, esir muamelesi gördüğünü, hakların çiğnendiğini, millet hazinesinin yağma edildiğini sistemli bir inatla yazayım, yazayım... Nihayet birçoklarını ayaklandırabilirim" (Peker 1933: 178). Ağaoğlu'nun yazısındaki alıntıda ufak tefek farklılıklar vardır. Bu alıntıda, Peker'in *Ülkü*'deki yazısı esas alınmıştır.

anlayışının izi görülür. Bir kere Ağaoğlu, Montesqueiu'nün bir uyarısını can-ı gönülden benimsemektedir: "Hükümet ve kuvvet, bozucu amillerdir" (Ağaoğlu 1930: 35; Montesquieu 1339/1923: 179; 1963: 296-297). Dolayısıyla, basın yolu dâhil olmak üzere hükümete yönelik eleştiriler, bir denetim ("murakabe") işlevi göreceğinden, engellenmemek gerektir. Ancak bu şekilde hükümet sağlıklı çalışabilir. Dahası, zıt fikirlerin dile getirilmesi ve eleştiri özgürlüğü, eleştiriler düzgün bir üslup ve toplumun hepsinin faydasına olan konulardan ibaret olduğunda sınırlanmamalıdır. Herkese, ortadan kaldırılması toplumun yararına olan eksikleri ifade etme konusunda serbestlik verilmelidir. Hatırlanacaktır, Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında ülkeye yeni gelen kişi bir parka gider ve orada gerek hükümeti gerek başka şeyleri özgürce eleştiren insanlar görür. Bir genç, hükümeti kendi programına uymamakla, işsizliği ve okuma yazma eksikliği sorunlarını bitirememekle eleştirmektedir. Bir kadın, kadınların, siyasal haklar konusunda neden geri bırakıldığı konusunda konuşmaktadır. Bir orta yaşlı adam ise, gençler iş hevesine kapıldı, "yüksek beşerî ve vatanî alâkalardan uzaklaşmaktadırlar" şeklinde bir eleştiri getirmektedir (Ağaoğlu 1930: 25-27). Bu manzaranın Ağaoğlu için en etkileyici yönü, "hatiplerin edâ ve üslupları"dır. Kimse kimseye hakaret etmez; açık, berrak ve olgular üzerinden konuşulur. Dahası, herkes "alâkadar olduğu meseleler hakkında burada malumat alır" (a.g.e., 27-29). Dikkat edilecek olursa, Ağaoğlu'nun olumlayarak verdiği eleştiri örnekleri hep "diğerendiş" (altruist) örneklerdir. Yani eleştirenler, kendi bireysel çıkarları için konuşmakta değildir. İşte Ağaoğlu'nun, Peker'in görüşünde itiraz ettiği kısım da burada belirmektedir. Peker, toptancı bir tavırla eleştiri özgürlüğünü engellemek istemekte; ancak Ağaoğlu, böyle yapılırsa yapıcı ve altruist eleştirilerin de ortadan kalkabileceğini düşünmektedir. Zaten Ağaoğlu'na göre farklı seslerin çıkmadığı, yapıcı eleştiri dolayısıyla denetim/murakabe olmayan yerlerde, bozulma meydana gelir ve kendisi, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu bozulmayı yaşamasını arzu etmemektedir. 1926 raporunda dikkat çektiği de budur. Ağaoğlu'nun bu cumhuriyetçi tavrıyla Montesqueiu düşüncesi arasındaki bir başka paralellik de buradan çıkar.

Montesquieu, *Romalıların Yükselişi ve Düşüşü* (Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence) adlı eserinin[12] 9.

[12] Türkiye'de Osmanlıca yazıyla ilk olarak Ahmed Saki Bey tarafından 1335/1919 tarihinde *Romalılar'ın Azâmet ve İnhitatları Hakkında Mülahazat* başlığı altında 2 cilt olarak çıkmış; 1.cilt Devre-i Azâmet, 2.cilt Devre-i İnhitat olarak adlandırılmıştır. Ben, bu eserin 1335/1919 tarihli kopyasını göremedim. Kullandığım nüshada, 1.cilt 1336/1920 tarihlidir.

ve "Roma'nın Çöküşünü Hazırlayan İki Sebep" adlı bölümünde şöyle der:

> Bir siyasî organizasyonda birlik ve uyum olarak nitelenen şeyler değişkendir. Gerçek birlik, müzikte genel ahengin olmasına yardım eden zıt sesler gibi bize ne kadar aykırı görünürse görünsün farklı fikirleri toplumun yararı için hizmete sevk eden ahenktir (Montesquieu 2001: 84).[13]

İşte Ağaoğlu'nun arzu ettiği hür ortam da budur: Esasen bireysel çıkar değil, toplumsal yarar için eleştiri, söz, basın hürriyeti. Zıt görüşler olacak, hükümet eleştirilecek ama bu, egoizm ya da bireysel çıkar için yapılmayacak. *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında Ağaoğlu'nun egoizme, başkalarına kayıtsız ve duyarsız bir ferdiyetçiliğe karşı çıkışı da böyledir (Ağaoğlu 1930: 29). Bu bakımlardan François Georgeon'un, yukarıda kısaca özetlediğim eleştiri parkı deneyimini İngiltere'deki Hyde Park'a benzeterek Ağaoğlu'na liberal bir yorum getirmesi bence isabetli değildir (bkz. Georgeon 2006: 127). Bir kere, Hyde Park'ta yapılan eleştirilerin, "toplumun yararına olma" gibi bir zorunluluğu ya da berrak ifadeler ve olgulara dayanma kısıtı bulunmamaktadır. Sonra, Hyde Park, Ağaoğlu'na göre her yerde olması lazım gelen ya da prensip olarak herkese faydalı olan bir mecra değildir. "Nizamlı Hürriyet" yazısında ancak İngiltere gibi hürriyete alışkın muhitlerde Hyde Park'ın bir zenginlik olabileceğini söyler (Ağaoğlu 1933: 2). Dahası, liberalizmin, özgürlüğü "faziletli vatandaş" yaratabilmek için temel saydığı iddia edilemez. Ancak Ağaoğlu, açıkça bunu dert edinmektedir. *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabının daha ilk cümlesi Montesquieu'nün isminin zikredilmesiyle başlar ve henüz girişte Ağaoğlu şunları söyler: Cumhuriyette "fazilet neden ibarettir, nasıl tezahür eder? İşte bu suallere cevap vermek endişesidir ki, bu kere kârilere [okuyuculara] arzettiğim bu eseri yazdırtmıştır" (Ağaoğlu 1930: 1). Yani Ağaoğlu, Georgeon'un iddia ettiği gibi "Serbest İnsanlar Ülkesi"ni bir "liberal ütopya" olarak kurgulamamıştır (bkz. Georgeon 2006: 127).[14] Zaten cumhuriyetin faziletli vatandaşını yetiştirip koruyabilmek için yöneticilere kaside yazılması yasağı, alkış ve tezahürat yasağı gibi Pla-

---

[13] Resul Bozyel'in sadeleştirmesidir (Montesquieu 2001). Ahmed Saki Bey çevirisinin orijinalini de ekliyorum: "Bir heyet-i siyasîyede ittihad ve vifak ıtlak olunan şey pek muallaktır. Hakikî ittihad, musikîde ahenk-i umûmînin husûlüne yardımı olan esvât-ı mütenâfire gibi, bize ne kadar zıd görünürse görünsün, alâkadarânı, cemiyetin umûmî nef'ine hizmete sevk eden ahenk-i ittihaddır" (Montesquieu 1336/1920, cilt 2: 7).

[14] Montesquieu'den mülhem bir cumhuriyetçi tezi –cumhuriyetin fazilete dayandığı tezini– temellendirmek için yola çıkmış olduğunu söyleyen Ağaoğlu'nun kitabını Georgeon'un yine de bir "liberal ütopya" olarak nitelemesi ayrıca ilginçtir (Georgeon 2006: 127).

ton'un *Devlet (Politeia)* kitabındaki yasakları çağrıştıran önlemleri şart olarak görmesi de bu yorumumuzu destekler (bkz. Ağaoğlu 1930: 19, 52). Yeri gelmişken, bu kitabı "liberal ütopya" olarak değil, "ahlâkçı bir distopya" olarak nitelendiren ama yine de Ağaoğlu'nu liberal olarak okuyan Ayşe Kadıoğlu'nun da, Georgeon gibi isabetsiz bir yorum yaptığını düşünüyorum (bkz. Kadıoğlu 1999: 94). Kadıoğlu, Ağaoğlu'nun üzerindeki Montesquieu etkisine yeterince önem vermemekte; bu yüzden de Ağaoğlu'nun ahlâk vurgusunu, Bergsonculuk, ahlâkçılık ya da bir tür püritanizme yakın okumaktadır. Oysaki Ağaoğlu, ahlâk ve fazilet meselelerinde sezgiselci değil, cumhuriyetçi davranmaktadır. Ayrıca gerek *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında, gerek *Devlet ve Fert*'te ve gerek "Nizamlı Hürriyet" yazısındaki nizam, intizam, ahenk, dayanışma vurguları; bunların Montesquieu, Durkheim, Duguit'deki ilham kökenleri, Ağaoğlu' nun özgürlük düşüncesini liberalden çok cumhuriyetçi yöne doğru çeker.

Sonuç yerine: cumhuriyetçi okumanın su yüzüne çıkardığı bazı sorular

Bu yazıda, Ahmet Ağaoğlu'nun "Nizamlı Hürriyet" yazısından yola çıkarak, onu, cumhuriyetçi gelenek içerisinde bir aydın olarak okuma ve yorumlama çabası içine girdim. Bu çabanın verimsiz olmadığını ispat edebildiğimi düşünüyorum. Örneğin Ağaoğlu'nu liberal olarak yorumlamakta ısrar etseydik, "Nizamlı Hürriyet" yazısında Recep Peker ile büyük ölçüde nasıl hemfikir olabildiğini anlayamayacaktık. Diğer yandan Ağaoğlu'nda sıkça rastladığımız özgür muhit isteği, fertlerin faaliyet alanının artması isteği gibi vurguları neredeyse bir refleksle atılıp "liberal" olarak nitelemenin isabetsiz yönlerini de göremeyecektik. Dahası, Ağaoğlu'nun farklılıklara saygılı olma ve eleştiri özgürlüğü savunusunun liberal bir tutumdan kaynaklanmadığını fark edemeyecektik. Burada temellendirmeye çalıştığım şey, Ağaoğlu'nu cumhuriyetçi geleneğe eklemleyerek okumanın onu anlamaya nasıl katkılar yapabileceği idi. Bu öneri, onu liberal gelenek içinde okumakta olanların önüne yeni sorular çıkarıyor. Onların içinden çıkamayıp tutarsızlık olarak niteledikleri bazı meselelere ise yorumlu çözümler getiriyor. Önerdiğim yorumla, Ağaoğlu'nu daha fazla ve daha derinlemesine anlayabileceğimizi düşünüyorum. En azından benim için öyle oldu. Tabii ki cumhuriyetçi gelenek içerisinden çizilmiş bir Ağaoğlu tablosunun da *bütün sorulara* her zaman çok rahat yanıt verebildiği iddiasında bulunmak mümkün değil. Bu yüzden yazımı bitirirken Max Weber'in, kullandığımız çerçevelere sığmayan, onları zorlayan "elverişsiz gerçekler"le (*inconvenient facts/unbequeme Tatsachen*) yüzleşme

gereğine yaptığı vurguyu hatırlıyor ve Ağaoğlu'nu cumhuriyetçi yorumlayanların yüzleşmek durumunda oldukları bazı soruları yanıtlamaya çalışıyorum (bkz. Weber 1986: 143).

Bu sorulardan biri, Ağaoğlu'nun *Devlet ve Fert*'te kendisini ve daha ilginci Cumhuriyet Halk Fırkası'nı "liberal" –hattâ "liberalin liberali" (Ağaoğlu 1969: 16)– olarak nitelemesidir:

> Ben Serbest Fırka'ya inkılapçı, demokrat, *liberal* devletçi ve Kemalist olarak geçtim... Ben Serbest Fırka kurulduğu zamana kadar Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tamamen *liberal*, demokrat ve benim kadar devletçi bir fırka olduğu kanaatinde idim" (Ağaoğlu 1933a:101-102; vurgu benim).

Bunu, buraya kadar anlatılanların ışığında nasıl anlamlandırmak gerekir? "Tutarsızlık" argümanının kolaycılığına kaçmadan nasıl bir yorum getirebiliriz?

Söz konusu olan yalnız Ağaoğlu'nun kendisi olsa, 1933'te *Devlet ve Fert* kitabına dönüşecek olan polemiği yürüttüğü sırada, *Kadro* dergisi çevresine karşı kendisini "liberal" olarak niteliyor, derdim. Ancak liberal kelimesini Ağaoğlu, görüldüğü gibi sırf kendisi için değil, CHF için de kullanınca mesele ilk bakışta zorlaşıyor. Çünkü bir yandan biliyoruz ki yaşadığı dönemde mesela Recep Peker, 1930 senesinde Ağaoğlu için "Ahmet Bey aramızda en eski ve en kat'i bir liberaldir" demiş, bu görüş Atatürk tarafından da onaylanmıştı (Ağaoğlu 1969: 16). Diğer yandan, bildiğim kadarıyla CHF için Ağaoğlu dışında kimse "liberal parti" nitelemesi yapmamıştı.[15] Şu halde Ağaoğlu'nun kullandığı liberal kavramı, neyi içermektedir ki hem kendisine hem de CHF'ye liberal diyebilmektedir?

Bu sorunun kısa yanıtı, bence, hürriyetperverlik kavramında yatmaktadır. CHF, Ağaoğlu'na göre liberaldir; çünkü, hürriyetperver bir partidir. Yani Ağaoğlu, liberal deyince doğal haklar, toplum sözleşmesi, bireymerkezci bir anlayış, bireysel çıkarların önceliği, minimalist bir devlet değil[16]; kısaca hürriyetperverlik anlıyor olmalıdır. Bu açıdan hem kendisini hem de CHF'yi liberal olarak niteleyebilir. Şöyle ki CHF, ona göre Türkiye'de Cumhuriyet yönetimi ile birlikte tahakkümden uzak bir özgürlük muhiti kurmuş, 1924 Anayasası'ndaki "Türkler'in Hukuk-ı Am-

---

[15] Hattâ bizzat Atatürk, Ahmet Hamdi Başar'ın anlattığı üzere 1930'un sonlarında liberalizme karşı çok sert konuşmuştur: "(...) Liberalizm müstemlekelerde tatbik edilmiş bir sistemdir! (...) Halbuki biz müstemleke değiliz ve olmayacağız. Liberalizmi düşünmek inkılâbı inkâr etmektir" (aktaran Başar 1981: 30).

[16] *Devlet ve Fert*'te, "ferdin mütemadiyen inkişafı" ile "devlet salâhiyetlerinin genişlemesini" birbirine "muvazi" [paralel] gelişmeler olarak niteler (Ağaoğlu 1933a: 33). Dolayısıyla devletin yetki alanı bireylerin lehine azalıyor değildir (ayrıca bkz. Ağaoğlu 1927: 25-26).

mesi" başlıklı bölümle de bunu tescillemiştir (a.g.y.). İşte "Kemalist inkılâbın" en büyük başarılarından biri, vatandaşları tahakkümden kurtararak (Ağaoğlu 1933a: 29) böylece özgür kılmak olmuştur:

> Kemalist inkılâbının birinci hedefi her nevi mistisizmi ve mutlakiyeti yıkmak ve vatandaşlara tefekkür ve söz serbestilerini vererek başkasının hakkına tecavüz etmemek şartile herkese istediği gibi düşünmek ve söylemek hakkını teminden ibarettir (Ağaoğlu 1933a: 57).

Görüldüğü üzere, baştaki referansta Ağaoğlu'nun kendisine ve CHF'ye giydirdiği "liberallik" elbisesinin kumaşı, aslında yine cumhuriyetçi gelenekten biçilmiştir. Çizilen resim, cumhuriyetçi bir hürriyetperverlik resmidir: İnkılâbın yeni hukuk düzeni, vatandaşların kanuna tâbi olmak koşuluyla özgürce yaşayabilecekleri bir düzen getirmiştir. Ağaoğlu da bunu övmektedir. Dolayısıyla hürriyetperverlik temelinde, Ağaoğlu ile CHF, Ağaoğlu'nun bakış açısından birleşirler. Hattâ yine bu açıdan açıkça liberalizmi zikreden Serbest Fırka'ya geçmesinde de şaşırtıcı olan bir şey yoktur. Neticede o da hürriyetperver bir partidir. Ne zaman ki İsmet İnönü 1930'da Sivas nutkunda liberalizme karşı devletçiliği sahiplenmiştir, o zamandan itibaren Ağaoğlu, CHF'de bir farklılaşma başladığını söyler (Ağaoğlu 1969: 16-17). Terim seçimine gelince, o zamanki mevcut siyasal söylemde hürriyetperver kelimesi ile liberalizm kelimesi arasında uzun bir mesafe yoktu. Örneğin, 1924 yılında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın programında 2. maddede "Hürriyetperverlik" parantez içinde "(Liberalizm)" olarak karşılanmıştır (Tunaya 1952: 616; ayrıca bkz. İnsel 2005: 68). Bu yüzden Ağaoğlu'nun hem kendisinden, hem 1930'a kadarki CHF'den, hem de Serbest Fırka'daki liberallikten söz ederken ifade etmek istediği ortak anlamın, esasen hürriyetperverlik olabileceği ihtimalini ciddi olarak göz önüne almak gerektir. Bu hürriyet, vatandaş (*civitas*) kategorisine ait ve kanunla muayyen olduğu sürece de esasen cumhuriyetçi bir çerçevede bulunmaktadır.

Ağaoğlu'nu cumhuriyetçi okumanın ortaya çıkardığı diğer bir soru ise, daha ciddi bir mesele olarak yine "Nizamlı Hürriyet" yazısında beliriyor. Ağaoğlu, hatırlanacaktır, Recep Peker'in aşağıdaki görüşünü memnuniyetle olumluyor, "bu fikri de alkışla kabul etmemek hiçbir hürriyet ve cumhuriyet taraftarı için mümkün değildir" diyordu (Ağaoğlu 1933: 2). Peker'in sözü edilen ifadesi şuydu:

> Biz düşünen, yazan, söyleyen, çalışan ve kazanan, hürriyet[l]i ve aynı zamanda cemiyeti korumak ve yaşatmak için lazım olan bütün kayıtları tanıyan, devlet otoritelerinin, *milli şeflerin hükümlerine* candan uyan

> ve inanan disiplinli bir cemiyet kurmak davasındayız (Peker 1933: 179; vurgu benim).

Dikkat edilecek olursa, bu referansta yalnızca kanun ya da devlet otoritesine uyan bir vatandaşın özgürlüğünden bahsedilmemekte, aynı zamanda "milli şeflerin hükümlerine" uyan bir vatandaşlık da övülmektedir. O halde, cumhuriyetçi gelenek içerisine oturttuğumuz Ağaoğlu, nasıl olup da "milli şeflerin hükümlerine" uyma prensibini alkışlayabilmektedir? Meselâ, Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabı, Montesquieu doğrultusunda, cumhuriyette fazileti öğreten, önderlik yapan "pîrler"i onayladığını gösteren örneklerle doludur. Acaba Ağaoğlu, "şeflerin hükümleri"ne uymayı da "pîrler"e uymak gibi mi görüp onaylamaktadır? Bildiğimiz otoriter Recep Peker için sürpriz olmayan bu ifadeyi Ağaoğlu neden yadırgamış görünmüyor? Teslim etmek gerekir ki devlet otoritelerinin yönlendirmesi ya da rehberliği gibi bir ifade başkadır, "milli şeflerin hükümleri" ifadesi başkadır. Ağaoğlu'nu liberal de yorumlasak, cumhuriyetçi de yorumlasak, "şeflerin hükümleri" ifadesini en azından prensipte yadırgamamış olması şaşırtıcıdır.

Yine de anlamaya çalışalım: 1933'te Türkiye'de millî şeflik, resmî ya da yarı-resmî konumda değildi. Şef terimi dahi yeni yeni yaygınlaşmaya başlamaktaydı. Peker, bunu Atatürk ve İnönü'yü kastederek, kendi otoriter söylemi ve anlayışına adapte etmiş olmalıdır. O dönemde şefler denilince akla Atatürk ve İnönü geldiğinden, Ağaoğlu, bu ifadede prensipte değilse de pratikte bir problem görmemiş olabilir.[17] Nitekim *Devlet ve Fert*'te 1932-1933 döneminde Türkiye'de o zamanki "şef"lere nasıl baktığını görüyoruz:

> Gazi'nin, İsmet Paşa'nın, Recep Bey'in nutuklarını mütalaa ve tetkik ediniz... Hepsi: devlete devletinki, ferde de ferdinki! demişlerdir. Devlet yalnız ferdin yetişemediği ve yapamadığı şeyleri yapar diye tasrih etmişlerdir [açıkça anlatmışlardır]. (Ağaoğlu 1933a: 137-138).

Anlaşılan, Türkiye Cumhuriyeti'nin o dönemdeki liderlerine (eski siyasî rakibi İsmet İnönü dâhil) güveni tamdır çünkü onlar da kendisinin savunduğu fikirleri savunmaktadırlar. Bir an için "şef" terimini kenara koyup Peker'in ifadesinin "yöneticilerin" ya da "liderlerin hükümleri" şeklinde

---

[17] Prensip ve pratik ilişkisi konusunda Ağaoğlu benzer bir tutumu, Ankara Hukuk'ta 1927'de verdiği Hukuk-ı Esasiye derslerinde göstermiştir. Cumhurbaşkanının yasama organı yanında 1924 Anayasası tarafından dengesizce zayıflatıldığını ve bu dengesizliğin prensipte problem yaratabileceğini söylemiştir. Ancak, demiştir, pratikte Atatürk gibi bir cumhurbaşkanı ülkenin başında bulunduğundan bu mesele şimdilik problemsiz hallolabilmektedir. "Fakat istikbal için bu nokta üzerinde düşünülecek bir cihettir" (Ağaoğlu 1927: 69).

olduğunu düşünelim. O takdirde Ağaoğlu'nun Peker'i neden yadırgamadığı biraz daha belirginleşiyor. "Devlete devletinki, ferde ferdinki" ifadesi, Ağaoğlu için aslında "devlet ferde karışmaz" anlamında bir "müdahaleden âzâdelik" ilkesi (Pettit 2002) değildir. Devlet, ferdin yapamadığını yapar, demektir:

> Kemalist devletinin birinci hedefi ferdi himaye ve teşvik ve ferdin inkişaf ve yükselmesini temin etmektir. Bunun yanı başında ferdin yetişemediği ve yapamadığı mübrem [zorunlu] ve lüzumlu işleri devletin üzerine almasını ben de Kadrocular kadar kabul ederim (Ağaoğlu 1933a: 75-76).

Bireyin yapamadığını yapmak ise, Ağaoğlu için, yönetenlerin yani devleti idare eden yöneticilerin en önemli vazifesidir. Ağaoğlu, Fransız cumhuriyetçi ekolünden Duguit'yi takiben, yönetenlerin, "toplumsal reaksiyon hassasiyeti"ni herkesten fazla algılayıp, toplumdaki rahatsızlığı ortadan kaldırmaya ön ayak olanlardan oluştuğunun altını çizmiştir (Ağaoğlu [1926]: 12-13). Toplumsal rahatsızlığı bertaraf edebilmek için yönetenlerin elinde bulunması gereken zor kullanma imtiyazını ("cebrî kuvvet"), yönetenler, bireylerin yapamayacağı kamu hizmetlerinin ("hidemât-ı umûmîye") düzenlenmesinde ve yerine getirilmesinde kullanırlar (Ağaoğlu 1927: 24-25; bkz. Duguit 1923: 431-435). Dolayısıyla Osmanlı'nın yıkılmasının ve sonrasında işgâl döneminin yarattığı toplumsal rahatsızlığın bertaraf edilmesinde ve türlü olanaksızlıklar içinde bulunan bireylerin yapamayacağı hizmetlerin yerine getirilmesinde önayak olmuş bir yönetimin liderlerine, hattâ o liderlerin hükümlerine halkın can-ı gönülden uymasında Ağaoğlu için bir sorun görünmemektedir. Bu anlamda Peker' in "şeflerin hükümleri"nden söz etmesi, Ağaoğlu için şaşırtıcı değil gibidir. Konumuz dışı olduğundan Peker'in tam ne kastettiğini yorumlamaya çalışmıyorum. Muhtemelen "şef hükümleri" derken, Peker, Ağaoğlu'ndan farklı bir şey düşünüyordu. Ancak neticede ortaya konulan ifade, yukarıda anlattığım nedenle Ağaoğlu'na yadırgatıcı gelmemiş olsa gerektir.

Başka sorular çıkarmak da elbet mümkündür. Son söz olarak, benim kalkışamadığım ama araştırılması büyük bir katkı yapacak önemli bir çalışma alanına işaret ederek bitirmek istiyorum. Ahmet Ağaoğlu'nu liberal ya da cumhuriyetçi bir gelenek içerisine oturturken Ağaoğlu metinlerinin analizi ve hermenötik okuma gerekli ama yeterli değil. Ağaoğlu'nun iyi bildiği dünyada liberallik ve cumhuriyetçilik o dönemde tam nasıldı, bunun da tespiti gerekiyor. Bunun için de başta Fransa, İngiltere, Amerika, Almanya olmak üzere, Rusya, Azerbaycan, İran ve Osmanlı'da liberal ne

demekti, cumhuriyetçiler neyi nasıl savunuyordu, araştırmak gerekiyor. Umuyorum ki bunları merak eden araştırmacılar da çıkacaktır.

KAYNAKÇA

Ağaoğlu Ahmed [1926]. *Hukuk-ı Esasiye*. [Ankara]: ya.y. [Osmanlıca].

Ağaoğlu Ahmed (1927). *İkinci Sınıf Hukuk-ı Esasiye Notları*. [Ankara]: Kader Matbaası. [Osmanlıca].

Ağaoğlu, Ahmet (1930). *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası.

Ağaoğlu, Ahmet (1933). "Nizamlı Hürriyet", *Akın*, 5 Haziran 1933, no.8, ss.1-2.

Ağaoğlu, Ahmet (1933a). *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası.

Ağaoğlu, Ahmet (1939). *Ben Neyim?* İstanbul: ya.y., Ağaoğlu Külliyatı.

Ağaoğlu, Ahmet (1941). *Gönülsüz Olmaz*. Ankara: ya.y., Ağaoğlu Külliyatı.

Ağaoğlu, Ahmet (1969). *Serbest Fırka Hatıraları*. İstanbul: Baha Matbaası. 2.baskı.

Ağaoğlu, Ahmet (1972 [1927]). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Ağaoğlu, Samet (1998). *Babamın Arkadaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Akyol, Taha (2002). "Liberalizm ve Milliyetçilik". Tanıl Bora (ed.) (2002). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 731-750.

Alpkaya, Faruk (1998). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bakırezer, Güven (1997). "Batı Medeniyeti Hayranı Liberal bir Aydının Çelişki ve Sınırları: Ahmet Ağaoğlu", *Toplumsal Tarih*, no: 41 (Mayıs), ss. 36-42.

Bakırezer, Güven (2005). "Türkiye'de Sosyal Liberalizm (1908-1945)". Murat Yılmaz (ed.) (2005). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 7, Liberalizm* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 236-242.

Başar, Ahmet Hamdi (1981 [1945]). *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan sonra Türkiye*. Ankara: Ankara İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi Yayınları.

Berlin, Isaiah (1980). "Montesquieu". Isaiah Berlin (1980). *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (ed. Henry Hardy) içinde. New York: The Viking Press, ss.130-161.

Coşar, Simten (1997). "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Giriş", *Toplum ve Bilim*, sayı 74 (Güz), ss. 155-175.

(2002). "Milliyetçi Liberalizmden Liberal Milliyetçiliğe". Tanıl Bora (ed.) (2002). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 718-730.

(2004). "Liberal Thought and Democracy in Turkey", *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, no: 1 (February), ss. 71-98.

(2005). "Ahmet Ağaoğlu". Murat Yılmaz (ed.) (2005). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 7, Liberalizm* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 236-242.

De Dijn, Annelien (2008). *French Political Thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a Levelled Society?* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Dobuzinskis, Laurent (2008). "Defenders of Liberal Individualism, Republican Virtues and Solidarity: The Forgotten Intellectual Founding Fathers of the French Third Republic", *European Journal of Political Theory*, 7 (3), ss. 287-307.

Duguit, Léon (1901). *L'État: Le Droit Objectif et la Loi Positive*. Paris: Ancien Librairie Thorin et Fils.

(1908). *Le Droit Social, Le Droit Individuel et la Transformation de l'État* Paris: Librairies Félix Alcan et Guillaumin Réunies.

(1917). "The Law and the State", *Harvard Law Review*, vol. 31, no.1 (November), ss. 1-185.

(1923). "The Concept of Public Service", *The Yale Law Journal*, vol. 32, no.5 (March), ss. 425-435.

(1927). *Traité de Droit Constitutionnel, Tome 1: La Règle de Droit- Le Problème de l'État.* Paris: Ancienne Librairie Fontemoing. 3.baskı.

Durkheim, Emile (1994 [1893]). *The Division of Labor in Society* (çev. W.D. Halls). Houndmills and London: The MacMillan Press.

Erdoğan, Mustafa (2005). "Liberalizm ve Türkiye'deki Serüveni". Murat Yılmaz (ed.) (2005). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 7, Liberalizm* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 23-40.

Georgeon, François (2006 [1989]). "Aydınlanma ve Fransız Devrimi Hayranı bir Türk Aydını". François Georgeon (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi, 1900-1930, Seçilmiş Makaleler* (çev. Ali Berktay) içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss.117-130.

İnsel, Ahmet (2005). "Türkiye'de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi". Murat Yılmaz (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 7, Liberalizm* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 41-74.

Jones, H.S. (1993). *The French State in Question: Public Law and Political Argument in the Third Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kadıoğlu, Ayşe (1998). "Citizenship and Individuation in Turkey: Triumph of Will over Reason", *CEMOTI [Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien]*, no. 26, ss. 2-14.

(1999). "Laiklik ve Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri", Ayşe Kadıoğlu. *Cumhuriyet İradesi, Demokrasi Muhakemesi* içinde. İstanbul: Metis Yayınları içinde, ss.73-98.

Kant, Immanuel (1991 [1793]). "On the Common Saying: This May be True in Theory but It does not Apply in Practice". *Kant: Political Writings* (1991) (ed. Hans Reiss, çev. H.B. Nisbet) içinde. Cambridge and New York: Cambridge University Press, ss. 61- 92.

Montesquieu, Charles-Louis (1336/1920 [1734]). *Romalılar'ın Azâmet ve İnhitatları hakkında Mülâhazât, cild 1: Devr-i Azâmet; cild 2: Devr-i İnhitat* (mütercimi Ahmed Saki). Dersaadet [İstanbul]: Cemiyet Kütübhanesi, Necm-i İstikbâl Matbaası. [Osmanlıca].

(1339/1923 [1748]). *Ruh-ül-Kavânîn*, (terc., Hüseyin Nazım). İstanbul: Türkiye Büyük

Millet Meclisi Hükümeti Maârif Vekaleti Neşriyatı. [Osmanlıca].

(1963 [1748]). *Kanunların Ruhu*, (çev. Fehmi Baldaş). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

(1989 [1748]). *The Spirit of the Laws* (eds. ve çev. Anne M. Kohler, Basia C. Miller, Harold S. Stone). Cambridge and New York: Cambridge University Press.

(2001 [1734]). *Romalılar'ın Yükselişi ve Düşüşü* (çev. Ahmed Saki, sadeleştiren Resul Bozyel). İstanbul: Söylem Yayınları.

Özcan, Ufuk (2002). *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği: Yüzyıl Dönümünde Batıcı bir Aydın.* İstanbul: Donkişot Yayınları.

Öztürk, Serdar (2005). "Muhalif bir Gazete: 'Mücadele' (1931)," *Selçuk İletişim*, cilt 3, sayı 4, ss.152-165.

Pangle, Thomas (1973). *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on the Spirit of the Laws.* Chicago and London: University of Chicago Press.

Peker, Recep (1933). "Disiplinli Hürriyet", *Ülkü: Halkevleri Mecmuası*, cilt 1, sayı 3 (Nisan), ss. 177-180.

Pettit, Philip (2002). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Clarendon Press.

Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Sakal, Fahri (1999). *Ağaoğlu Ahmed Bey.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism.* Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (2002). "Classical Liberty and the Coming of the English Civil War". Martin van Gelderen and Quentin Skinner (eds). *Republicanism: A Shared European Heritage, vol. II: Values of Republicanism in Early Modern Europe* içinde. Cambridge and New York: Cambridge University Press, ss. 9-28.

Soyak, Hasan Rıza (2010 [1973]). *Atatürk'ten Hatıralar.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (2003). *Bir Cumhuriyet Öyküsü: Kadroculari ve Kadro'yu Anlamak.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Terrier, Jean (2006). "The Idea of a Republican Tradition: Reflections on the Debate Concerning the Intellectual Foundations of the French Third Republic", *Journal of Political Ideologies*, vol.11, no. 3 (October), ss. 289-308.

Trak, Ayşe (1981). "Devlet ve Fert: Gecikmiş bir Kitap Eleştirisi", *Toplum ve Bilim*, sayı 14 (Yaz), ss.64-83.

Tunaya, Tarık Zafer (1952). *Türkiye'de Siyasî Partiler: 1859-1952.* İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları.

Uyar, Hakkı (1997). "1930'larda Türkiye Basınında 'Liberal' Muhalefet: Ağaoğlu Ahmet'in *Akın* Gazetesi", *Toplumsal Tarih*, no: 41 (Mayıs), ss. 43-50.

(2005). "Ağaoğlu Ahmet'in 'Liberal Muhalif' Gazetesi: Akın (1933)", Murat Yılmaz (ed.) (2005). *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, cilt 7, Liberalizm.* İstanbul: İletişim Yayınları içinde, ss. 224-231.

Weber, Max (1986 [1919]). "Meslek olarak Bilim". Max Weber (1986). *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla) içinde, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, ss. 126-151.

Wirszubski, Chaim (1968 [1950]). *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yılmaz, Murat (1993). "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", *Türkiye Günlüğü*, sayı 23 (Yaz), ss.56-71.







Üst: "Millet: El uzatanların başını ezerim!"... Ramiz Gökçe, *Akbaba Dergisi*, 24 Haziran 1926, Sayı:371 (İzmir Suikasti dolayısıyla açılan dava sırasında hazırlanmış bir çizim).

Alt: "Ah, yavrum Hürriyet o ne ya!... Öpsene paşa babalarının eteklerini! Sonra sana, yaramaz derler, haşarı derler de kimse seni sevmez."
Çizim: Cemil Cem, *Cem Dergisi*, 23 Ocak 1911, S. 9, s. 89
(Soldan sağa: Mahmut Şevket Paşa, İbrahim Hakkı Paşa, Halil [Menteşe] Bey ve Gazi Muhtar Paşa).

NİZAMLI HÜRRİYET*

Ahmet Ağaoğlu

Anarşi ve İhtilaç, muvazenesizlik ve şuursuzluk mahsulüdür. Nizam, intizam ve ahenk şuur eseridir. Şuur ise yalnız hürriyetle açılır.

Cumhuriyet Halk Fırkası bir müddetten beri meşkûr bir faaliyet göstermektedir. Gerek Ankarada, gerek İstanbulda Halkevleri canlandılar, halkın ihtiyaçlarile uğraşmağa başladılar. O cümleden meselâ: Çocukların talim ve terbiyelerinin kıymet ve ehemmiyetini takdir ederek çocuklar için tiyatrolar, müsamereler, idmanlar ve saire tertip etmektedirler.

Diğer taraftan siyasî ve iktisadî terbiyeye ehemmiyet verilerek bu hususlara ait konferanslar ve musahebeler yapılmaktadır.

Fikrî cereyanlara gelince: Fırka tarafından son zamanlarda geniş denilecek kadar bir neşriyat faaliyeti başladı ve bu sayede bir çok mecmualar çıktı.

Bu mecmualardan bilhassa dikkati celbeden ikisi vardır: Ankarada çıkan (Ülkü) ile İstanbulda çıkan (Yeni Türk mecmuası).Bu mecmualar zahiri nefaset itibarile memleketimizde şimdiye kadar çıkmış olan mecmuaların fevkindedir.

Muhteviyatlarına gelince: Aynı derecede mükemmeliyet iddia edilmezsede ve bilhassa makalelerin imtizacı ve aralarındaki rabıta bakımından tenkit olunabilirlersede yine bugünkü mevcut neşriyatın en mükemmeli sayılabilirler.

Bu suretle denilebilir ki Cumhuriyet Halk fırkası halkı tenvir ve halka kendi ülkülerini telkin sahasında nihayet vazifelerini yapmağa başlamış-

---

* *Akın Gazetesi*, no.8, 5 Haziran 1933.

tır. Halkımızın fikrî ve siyasî olgunluğuna doğru atılan bu mühim hatveleri memnuniyet ve minnetle karşılamamak kabil değildir.

Halk fırkasının ülkülerine tercüman olmak salâhiyeti tabiidir ki herkesden ziyade fırkaya direktif veren, fırkanın umumî kâtibine aittir.

Bu bakımdan Recep beyefendi meydana attıkları fikirler tabiatile hususî bir kıymet taşır.

İşte bu mütalea iledir ki müşarünileyhin "Ülkü" mecmuasının üçüncü sayısında (disiplinli hürriyet) başlıklı makaleleri dikkatimizi celbederek üzerinde durmak lüzumunu bize telkin etti.

Müşarünileyh bu mühim yazının bir yerinde aynen şöyle diyor:

"Biz, hangi yol ve hangi maksatlar için olursa olsun milletin uzun devirler zor altında tutulacağına ve ona hürriyeti cemiyetin malı olarak tattırmadan, devlet işlerinde milli mürakabeye açık bir yol bırakmadan devamlı bir idare kurmak kabil olacağına inanmıyoruz".

Cumhuriyetci ve halkcı olan her hangi bir insan Recep beyin vaz'ettiği bu esası ancak alkışla karşılayabilir.

Zaten Cumhuriyet Halk Fırkasının kurmuş olduğu devletin istinadgâhı olan teşkilâtı esasiye kanunu bu umdeyi kendisi için bir temel olarak kabul etmiştir.

Fakat bu umde mutlak mıdır? Yani her ferd hürriyeti istediği gibi tatbik etmek hak ve selâhiyetini haiz midir?

Gerek teşkilâtı esasiye kanunu ve gerek Recep Bey ve gerek her hangi aklı selim sahibi hürriyet taraftarı bu suale ancak (hayır) demekle cevap verebilir.

Evet! Halkçı Cumhuriyette fikir, kalem, hareket, içtima ve sair hürriyetler vardır. Fakat bunlardan herkes istediği gibi keyfî olarak istifade edemez. Netekim muhterem Recep Bey de bu keyfî istimallerin ve daha doğru suiistimallerin verebilecekleri neticeleri birer birer kaydediyor.

Kısa olarak denilebilir ki böyle keyfe tabi hürriyetin verebileceği yegâne semere anarşi ve binaenaleyh memleketin felâketidir.

İşte bunu içindir ki halkçı bir cumhuriyet kurmağa muvaffak olan bütün cemaatler bu hürriyetlerin aynı zamanda da istimal tarz ve şeklini tanzim ve tespit etmişlerdir. Fertler yalnız bu şartlara riayet olunmak üzere hürriyeti haiz olabilirler.

Şimdi mes'ele şudur: Bizim memleketimiz de hürriyetlerin inkişafı için ne gibi şarların mevcut olması lâzımdır? Fert bu geniş hürriyetlerden istifade edebilmek için ne gibi sıfatları haiz olmalıdır?

Recep bey bu suale dahi cevap veriyor ve cevapları şudur:

"Biz düşünen, yazan, söyliyen, çalışan ve kazanan hürriyeti ve ayni zamanda cemiyeti korumak ve yaşatmak için lâzım bütün kayıtları tanı-

yan devlet otoritelerinin milli şeflerin hükümlerine candan uyan ve inanan disiplinli bir cemiyet kurmak davasındayız".

Bu fikri de alkışla kabul etmemek hiç bir hürriyet ve cumhuriyet taraftarı için mümkün değildir.

Fakat mesele şudur: Bu disiplinli cemiyet nasıl ve hangi vasıtalarla kurulabilir?

Disiplin mefhumunun iki cephesi vardır. Birisi maddî, diğeri de manevî.

Maddî disiplin zorla, kuvvetle hasıl olur.

Yukarıya aynen naklettiğimiz bir cümleden Recep Beyefendinin bu vasıtaya fazla kıymet vermediği anlaşılıyor. Zira aynen buyuruyorlar ki: "Biz hangi yol, hangi maksatlar için olursa olsun bir milletin uzun devirler zor altında tutulacağına ... inanmıyoruz."

O halde disiplinde asıl ehemmiyetli ve kıymetli olan kısım onun manevî cephesidir.

Bir millet hürriyete alıştıkça hürriyet bizzat nazımlık rolünü oynar ve bu manevî cepheyi tahakkuk ettirir, hakikî ve manevî disiplin bu suretle teessüs eder.

Binaenaleyh disiplinin maddî cephesine lazım olduğu zamanlar müracaat etmekle beraber hürriyetin esas olduğunu hiçbir zaman nazardan dûr tutmamak lâzımgelir.

Recep bey de bu fikre iştirak ederek diyorlarki:

"Millî disiplin anlayışından milletleri sürüleştiren hudutlara kadar varmak felâket getirir".

Yani hürriyete alıştırma muamelesinin durması felâket olur.

Çünkü yalnız hürriyetin kendi başına temin ettiği manevî disiplinledir ki Recep Beyin vaz'ettiği şu düstûr: "Her ferdi cemiyet ruhunun sevgi ve itaat maddelerinden yoğrulmuş imtizaç malzemesile devlete ve birbirine eklenip, bağlanan bir millet" tahakkuk edebilir.

O halde Recep Beyin makalesinde şu cümle nasıl yer buldu: "Beni bıraksınlar, hatta en yetişken bir memlekette bir kaç gazete kurayım, her gün milletin kendi hükümetinden zulüm, esir muamelesini gördüğünü, haklarının çiğnendiğini, millet hazinesinin yağma edildiğini sistemli bir inatla yazayım. Nihayet bir çoklarını ayaklandırabilirim".

Vakıa Recep beyin bu fikri olgun olmayan milletler için varitdir. Mesela: Almanya, İtalya, İspanya gibi hürriyet yoluna geç girmiş muhitlerde Recep Beyin işaret ettiği tahrik vasıtaları izdihamları ayaklandırılabilir. Fakat bunun da yegâne sebebi bu muhitlerin hürriyet sahasına geç girmiş olmaları ve hürriyete alışmadıklarıdır.

Fakat diğer taraftan İngiltere, Fransa ve Amerika gibi ötedenberi hürriyete alışmış ve hürriyetin manevî ve nizam verici faziletinden istifade etmek saadetine nail olan muhitlerde Recep Beyin işaret ettiği tahrik vasıtaları azamî derecede kullanıldığı halde halk muvazeneyi ve ahengi muhafazada ve kendi şuurunu kaybetmemekte berdevamdır.

Londrada "Hayd Park'ın Pazar günkü manzaraları ve Pariste "Cabaret"lerde söylenen nutuklar ve halkın her gün okuduğu yakıcı varakpareler bu hususta bizim için bir ders olabilir.

Bizim akîdemize göre hürriyete alışmış ve alıştırılmış olan muhitlerin tahrikâta karşı mukavemetleri hürriyetten mahrum olan muhitlerden daha ziyadedir.

Anarşi ve ihtilâç, muvazenesizlik ve şuursuzluk mahsulûdür. Nizam, intizam ve âhenk şuur eseridir. Şuur ise yalnız hürriyetle açılır.

Bu hususda bizim için en kıymetli düstûr yine cumhuriyetin büyük kurucusunun şu vecizesidir.

"Hürriyete karşı konulacak silâh yine hürriyettir".

İşte bu muhteşem düstûrdur ki Türk ferdinde git gide Recep beyin ve her vatandaşın arzu ettiği manevî disiplini temin edecek.

LİBERAL SİYASÎ DÜZENLER HAKKINDA NOTLAR

Cemil Oktay*

Geleneksel siyasî düzenlerin özelliklerini göz önünde bulundurmadan, liberal siyasî yaklaşımın mantığını anlamanın mümkün olmadığını düşünüyorum. İlk ifadelendirildiği dönemden itibaren bakılırsa liberal yaklaşımların, geleneklere karşı direnerek yeni ve modern toplumların önünü açan yaklaşımlar olduğu görülür. Liberal tavır alışlar, sonuçta Aydınlanma düşüncesinin ürünüdürler. Aydınlanmanın en temel niteliği de geleneğe tahammül edememesidir[1]. Geleneğin nesi aydınlanmacı düşünürleri ve izleyicilerini rahatsız ediyordu türündeki bir sorunun yanıtı, feodal ve mutlakıyetçi dönemleri tahlil eden metinlerde bulunabilir. Gerek feodal gerek mutlakiyetçi, özellikle feodal dönemlerin bariz özelliği, toplumu hukukî alanda katı sınıflara ayırmış olmasıydı. Birey temayüz etmiş değildi. İçine doğulan toplumsal kümeye göre herkesin farklı hukuk statüsü bulunuyordu. Ayrıcalıklı olanlar, ayrıcalıklardan yararlanamayanlar vardı. Toplumun düzenine de ilahî bir takdir olarak bakılmaktaydı. Siyasete ve topluma ilişkin ne varsa, tüm bunlar *"yaratılmış"*, dolayısıyla değişmemesi gereken hususlar olarak tanımlanıyordu. Geleneksellik, her konu-

---

*Prof. Dr. Cemil Oktay, Yeditepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

[1]Pierre Manent, (Derleyen ve sunan), *Les Libéraux I*, Hachette, 1986, s.11-16. François Châtelet, "Entellectuel et Société" maddesi, *Encyclopaedia Universalis*, 1984.

da sürekliliği esas alıyordu. Toplum, ideolojik düzeyde din temelli veya mitleştirilmiş bir geçmişten kaynaklanan ilkelerle tahkim edilmiş hiyerarşik bir yapıydı. Kutsal olarak nitelenen bu yapının sürdürülmesi, meşruiyet sınırları içinde kalmanın eşanlamıydı. Weber'in süreklilik siyasetini açıklayan şu satırlarını hatırlayalım:

> Saf geleneksel egemenlikte, isteyerek, belli bir iradeyi kullanarak, kanun yoluyla ne yeni bir hukuk, ne de yeni yönetim ilkeleri oluşturmak imkânı vardır. Yeni ilkeler, yeni bir hukuk oluşturmuş olsa bile, bunların hayata geçirilmesi, öteden beri süregelen hukuk tarafından meşru olarak tanınmasıyla olur. Hukuk yaratmanın vasıtalarını harekete geçirmek söz konusu olduğunda, geleneğe göre, geçmişten beri süregelen belgelerden, yargılardan ve alışkanlıklardan başkaca bir kaynağa itibar edilmez.[2]

Prusyalı toplumbilimcinin açıklamasını izlersek, *yeni*'nin bağımlı olma niteliğini, kendiliğinden mezuniyet elde edemeyeceğini, özetle meşruiyetini ancak atfen kanıtlayabileceğini bilmemiz gerekiyor. Nitekim geleneksel toplum, adem-i muhtar bir toplumdu; oluşan değil yaratılmış, dolayısıyla katlanılması gereken bir düzen olarak algılanıyordu. Bu toplumun ilahî kudretin uzantısı olma özelliğini en veciz ifadelerle vurgulayan üç ayrı coğrafyada ve farklı dönemlerde yaşamış seslere kulak verelim. Birincisi erguvanî imparatorlardan Konstantin Porfirogenetis oluyor. Ona ve baştan beri tüm Bizans anlayışına göre, "yeryüzü, cosmosun ilahî bir yansımasıydı". İmparator da ilahî gücün yeryüzündeki gölgesiydi[3]. Osmanlı ahlâkçıları farklı bir yaklaşım sergilemiş değillerdir. Kınalızâde Âli, düzenin kutsal özelliğini belirtiyord[4]. Tüm adaletnâme ve siyasetnâmeler, yorulmaksızın, yüzyıllar boyunca mitik bir çağ olarak algılanan altın çağ modeli üzerinden günceli yargılayageldiler. 17. yüzyıl başlarının kalemi Fransız Charles Loyseau'nun ifadelerini tekrar edersek, "Tek bir ev gibi görünen Tanrı'nın evi aslında üç bölümden oluşuyordu"[5]. Üç bölüm sırasıyla, *oratores, bellatores* ve *laboratores* sınıflarıydı. Osmanlı düzeninde bunların adı, *ulema, leşker* ve *reaya*'dır. Wessex Krallığı, krallığın temelini *oratores, bellatores* ve *laboratores* karşılığı olarak *gebedmen, fyrdmen, weorcmen* üçlü sınıfına dayandırıyordu. Taht, bu üç ayak

---

[2] Max Weber, *Economie et Société,* tome: 1, Plon, 1971, s. 233.

[3] Hélène Ahreveiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin,* PUF, Paris, 1975, s. 147.

[4] Kınalızâde Âli, *Ahlâk-i Âlai,* Bulak Baskısı, 1883. Keza bkz: M. Ali Aynî, Türk Ahlâkçıları, İstanbul, 1939.

[5] Jacques Le Goff, *La Civilisation de L'Occident Médiéval,* Flammarion, Paris, 1982, s. 235. Keza bkz: Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Gallimard, Paris, 1978, s. 11.

(stelum) üzerinde sağlam durabilirdi[6]. Ortaçağ'da Adelbéron de Laon, toplumu üç sınıf halinde düşünürken şöyle yazıyordu: "Burada yeryüzünde, birileri dua ederler; bir diğerleri savaşırlar ve nihayet üçüncüler çalışırlar"[7]. Loyseau'nun üç gözlü diye tanımladığı Tanrı'nın evindeki düzen kutsal bir düzendi; hiyerarşik bir düzendi. Ulemaya ve leşkere tekabül eden sınıflar ayrıcalıklara sahiptiler. Çalışanlardan oluşan *laboratores* üyeleri, zahmetli bir hayat sürüyor olsalar da, bu Tanrı'nın isteğiydi. Kardinal Adelbéron'a göre Tanrı üretici sınıf mensuplarını yeryüzünde böyle sınamaktaydı. Aslında herkesin toplum içindeki yerini Tanrı tayin etmişti. Tanrı'ya ibadet, her şeyden önce yerini kabul etmekti. Nitekim özellikle feodal dönemlerde sınıflar arası geçişlere iyi gözle bakılmamıştır. Kutsal, hiyerarşik, farklı hukukî ayrıcalıklara sahip sınıflardan oluşan, herkesin içine doğduğu kümede kaldığı, yatay ve dikey toplumsal hareketliliğin aşırı derecede sınırlandırıldığı, tarımsal iktisadî örgütlenmenin geçimlik ihtiyaçlara göre belirlendiği, genellikle iç dayanışmasını paylaşımcı ve benzeşmeci esaslar çerçevesinde düzenleyen bu geleneksel teslis toplumunda, tarihçi Le Goff'un diliyle "oyun bozan bir dördüncü sınıf" türedi[8]. Adını tarihe *burjuvazi* diye yazdıran yeni sınıf, izleyen yüzyıllarda en önemli oyunculardan biri ve birincisi olacaktır. Bir Alman halk deyişinde ifade edildiği gibi "kentlerin havasını özgürleştiren" onlardır. Katı ve bükülmez yapılara ve anlayışlara karşı, artık bundan böyle esnek yapılar, uyum sergileyebilen yaklaşımlar giderek önem kazanacaktır. Liberal düşünceler de bu oluşumu sağlayan nefeslerdir.

Feodal ve mutlakçı düzenlerin meşruluk anlayışları başta gelmek üzere tüm özelliklerini altüst eden, yepyeni kavram ve anlayışları gündeme getiren burjuva sınıfı, tam da bu nedenlerle tarihin müstesna devrimcisi olacaktır. Aydınlanmadan beslenen ve liberal yaklaşımları sahiplenen işte bu yeni sınıftır. Birey esaslı, dünyevî özellikler taşıyan, özgürlükleri korumak amacıyla siyasî iktidarları sınırlandırmayı amaç edinen liberal yaklaşımlar, çoğulcu anayasal demokrasi düşüncesiyle birlikte geliştiler. Daha doğrusu, çoğulcu demokrasilerin düşünce düzlemindeki temellerini liberallik oluşturdu. Liberal düşünceler, baştan beri bireye öncelik veren yaklaşımlarıyla siyasî iktidarlar karşısında hep temkinli siyasetler sergilediler. Mutlak ve kapsayıcı iktidar modelleri hiçbir zaman tercihleri olmadı. Birey esaslı her eylemin sonuç olarak toplumun genel yararını oluşturacağı görüşünde ısrar ettiler. Dolayısıyla herhangi bir ideal amaç adına siyasî iktidarlara yetki tanınması savlarına karşı sıcak yaklaşmadılar.

[6] Duby, A.g.e., s. 134.
[7] Duby, *A.g.e.*, s.62.
[8] Le Goff, *A.g.e.*, s. 240.

Liberallerin anlayışında bireyin özgür tercihleri dışında ve onlara rağmen bir siyaset olamazdı; olmamalıydı. Toplum için *a priori* amaçlar tanımlamak, özgürlüklerin önünü açmazdı; daha çok ve özellikle tutsaklığın kapılarını aralardı.[9] Birey kendi çıkarlarını yine kendisi en iyi tayin etme kudretine sahipti. Bunu yaparken, diğerleri de benzer davranışlar sergiledikleri için herkesin tatmin olacağı bir denge, toplum katında kendiliğinden kurulabilirdi. Bu türden bir mekanizmaya dışarıdan ne adına olursa olsun karışmak, özgürlükçü sonuçlar doğurmazdı. Liberal düşünce, toplumsal ilişkilere yönelik olarak hep bir *"kendiliğindenlik"* diye adlandırılabilecek güven kredisi açar. 18. yüzyılın ünlü liberal düşünürlerinden Montesquieu, özgürlükçü yönetimleri *"kendi yanlışlarını düzelten yönetimler"* olarak tanımlar.[10] Böyle bir tanımlamanın arkasında zoraki olmayan ve açıklık ilkesiyle işleyen düzenlerin herkesi gözeten siyasetler üretme konusunda yanılmayacakları inancı vardır. Yanılmalar olsa bile, bu durum, süreklilik göstermeyecektir. Yine aynı kalemin bize öğretmeye çalıştığı bir başka gerçek, en iyi yönetimin kendini hissettirmeyen yönetim olduğu gerçeğidir. Bu türden yönetimlerin başka bir liberalin dilindeki adı *"içten yönetim"* oluyor. Bu tabiri, muhtar olma, herkesi kapsayan dışsal bir iradeden azade kalma olarak anlayabiliriz. Sivil toplumun başat konumda olduğu örneklerdir bunlar. Tocqueville'i dinleyelim:

> Açık seçik bir biçimde ayırt edilebilen iki toplumsal durum vardır. Birinde halk, her şeyin farkında ve yeterince aydınlanmış, kendi kendisini yönetecek koşullar içindedir. Bu takdirde topluma şeklini veren yine toplumun kendisidir. Diğerinde, toplum kendisini yönlendiren dışsal bir iktidar tarafından yönetilir.[11]

Dışsal iktidar, din, felsefî tercih veya tarih adına hareket eder; genellikle toplumun nasıl olması gerektiği konusunda tasarımlar geliştirir. Bu tasarımları gerçekleştirmek adına dayatmacı yöntemlere başvurur. Böyle bir siyasî ve toplumsal iklimde, bireylerin boğulup gitmesi kaçınılmazdır; yaratıcılık da sınırlı kalır. Özetle belirtmek gerekirse liberal düşünce, modern dönemlerin yaratıcısı bir yaklaşımdır; bu özelliğiyle de geleneklerle pek ünsiyet kurduğu söylenemez; aksine yeninin ve değişimin payandasıdır. Liberal düşünceler, genel bir giriş çerçevesinde işaret edilen bu özelliklerle sınırlı görülmemelidir. Yaklaşımın anlam dünyasına daha

---

[9] Friedrich August von Hayek, *La Route de la servitude,* Médicis, Paris, 1945.
[10] Secondat de Montesquieu, *Considération sur les Causes de La Grandeur des Romains et de Leur Décadence,* Librairie des Bibliophiles, Paris, 1876, Chapitre: VIII.
[11] Alexis de Tocqueville, *Voyage en Amérique,* Gallimard, 1964, s.258.

derinden ve ayrıntılarıyla nüfuz edebilmemiz için modernleşme tarihi içindeki seyrini izlemek gerekir.

İlk yapılabilecek tespit, liberalizmin başlangıçtan günümüze kadar zamanın koşulları çerçevesinde değişim geçirmesi gerçeği oluyor. Temel bazı özelliklerde görülen sürekliliğe rağmen, liberal düşüncenin üzerinde ısrarla durduğu sorunlar dönemlere göre farklılıklar sergiler. Hiç değişmeyen ısrarlı yönü, siyasî iktidarlara yönelik kuşkulu yaklaşımıdır. Daha açık bir ifadeyle liberal zihniyet, devlet kurumuyla, bu kurumun toplum ve birey üzerindeki iktidarıyla barışık değildir. Bu iktidar, olabildiği ölçüde sınırlı bir iktidar olmalıdır. İktidar, farklı erklerin elinde bulunmalı, temerküz etmemeli, sürekli denetim altında tutulabilmelidir. "İktidarlar yozlaştırır; mutlak iktidarlar, mutlaka yozlaştırır" diye düşünülür[12]. Aynı çizgideki bir yargıyı Kant'da da görüyoruz. "İktidarda olmak" der Kant, "aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder".[13] Başka bir ifadeyle iktidarlar, özgür düşünemezler; özgür düşünebilmek için çoğulcu bir iklimin içinde olmak zorundadırlar. Özellikle her türden düşüncenin kendisini çekinmeden dile getirebilmesi, toplumun bu yolla ufkunun genişletilmesi, *olmazsa olmaz* bir koşuldur. Locke ve Montesquieu'nün güçler dengesine *(checks and balances)* atfettiği önem, buradan itibaren daha iyi anlaşılabilir. Temerküz etmiş bir iktidar yerine, farklı alanlardaki iktidarlar, karşılıklı birbirini dengeleyebilmelidir. İktidar yerine iktidarların varlığı, despotizme karşı âdeta bir panzehir olarak çalışır. Birbirini dengeleyen güçler, özgürlükler ve bireyin özerkliği açısından güvence oluşturur. Birleşik Devletler Anayasası'nı kaleme alan kurucu babaların, ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmalarının başlıca nedeni budur. Bu noktada bir hususun altını önemle çizmek gerekecek. Güçler ayrılığı ve güçler dengesi kavramlarına genellikle anayasal düzenlemeler çerçevesinde atıf yapılır. Soruna sadece bir anayasal sorun diye bakılır. Özellikle Türk anayasacıları, anayasa düşüncesi dışında güçler dengesi üzerinde düşünmezler. Güçler dengesini yazılı metinlerle düzenlemenin yeterli olacağı yönünde safça bir kanaat oldukça yaygındır. Oysa diğer birçok anayasal konuda olduğu gibi, güçler dengesi konusunda da toplumdaki siyasî kültürün ve en başta da toplumsal güçlerin belirleyici ağırlığı vardır. Toplumu oluşturan farklı unsurlar, kendi aralarında güç dengesini oluşturma olanaklarına sahip değillerse, o

---

[12] Bu hüküm, Lord Acton'a atfedilir. Ancak, kadim dönemlerden beri, örneğin Platon, Aristo ve daha birçok yazar, benzer ifadeler kullanmıştır. Örneğin Montesquieu, *L'Esprit des Lois*'da Kitap: XI, Bölüm:6'da aynen şöyle yazar: "İktidar kötüye kullanılabilir. Kötüye kullanılmaması için öyle düzenlemeler yapılmalıdır ki, bu düzenlemeler aracılığı ile bir iktidar, diğerini durdurabilsin".

[13] Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme,* (Türkçesi: Yavuz Abadan ve Seha L. Meray), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s. 37.

siyasî düzenin anayasasında güçler ayrılığı veya güçler dengesinden söz edilmiş olması, fazla bir anlam taşıyamayabilir. Asıl önemli olan, toplumu oluşturan farklı çıkar ve görüşlerin medenî yaşamın içinde (sivil toplum katında) birbirini dengeleyebilmesidir. Anayasa bu amaçla, toplumsal güçlere eşit mesafede durduğu sürece dengeli bir siyasî düzenin yasal donanımı olur; aksi takdirde güçler dengesinden söz eden bir metin olmaktan öteye geçemez. Siyasî düzenin güçler dengesi kadar sivil toplumun güçler dengesi de özgürlükçü bir iklimin yaratılmasında önemlidir. Bu da toplumun her katmanının örgütlenme, kendini serbestçe ifade etme haklarına sahip olmasını gerektirir. Sivil düzlemde bireylere, bireylerin oluşturabileceği çıkar ve görüş gruplarına hak tanımayan veya bu haklarda cimri davranan anayasa metinlerinin güçler ayırımını benimsemeleri genellikle anlamsız kalır. Anayasada güçleri ayırıp sivil güçlerden bazılarına hak tanınırken bazılarını sınırlandırmak, ki Türkiye'de 82 metni tam da bu üslûbu benimsemiştir; bir halk deyişiyle "taşları bağlayıp köpekleri başıboş bırakmak" demektir. Bu türden düzenlemeler, toplum içinde güçlü kesimlerin, iktisadî ve siyasî tercihlerinde nalıncı keseri gibi çalışmaları sonucunu doğurur. Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* gözlemlerine dönersek, sivil toplum düzlemindeki örgütlenme alışkanlıklarının ve bu konudaki özgürlüklerin siyasî düzenin işlemesinde ne denli belirleyici bir etken olduğunu daha açık seçik anlayabiliriz. Her çıkar veya görüş grubu, bir araya gelerek rakibi olan gruplarla yaşamın doğal akışı içinde bir denge oluşturabiliyordu. Dahası, sivil düzlemdeki serbestiyetçi âdab ve âdetler, siyasetin de serbestiyetçi üslûpta işlemesi sonucunu doğuruyordu. Oysa kendi kıtasında işler ters yönde işlemekteydi. Avrupa örneklerinde siyasî düzlemdeki serbestiyetçilik zamanla sivil düzlemde de serbestiyetçi âdetlerin oluşmasını sağlayacaktı.[14] Liberal ilkeler çerçevesinde işlemeyen ya da siyasî önlemlere dayanılarak işletilmeyen toplumlarda, siyasî düzenin özgürlükçü olması beklenmemelidir. Nitekim bu türden toplumlarda, siyasî iktidar merkezleriyle cezaevleri arasında âdeta gizli ve açık koridorlar vardır. Birinden çıkılır, diğerine girilir. Dünün mazlumları, gün gelir zalim olurlar. Zalimler, yarının mazlum adaylarıdır.[15]

Liberal ideolojinin önemli bir niteliği de kapsayıcı toplum tasarımlarına karşı uzak durmasıdır. Küçük hayatların kendiliklerinden üretecekleri yine küçük tasarıların toplumun genel refah ve iyiliğini artırıcı sonuçlar doğuracağı beklenir. Her zaman ve her zeminde geçerli *amaç değerler* değil, zaman ve zeminle sınırlı *araç değerler* benimsenir. Bu nedenledir

---

[14] Alexis de Tocqueville, *A.g.e.*, s.49.

[15] Cemil Oktay, "Hum Zamirinin Serencamı", *Siyaset Yazıları,* Der Yayınları, İstanbul, 1998. Aynı metne Bağlam Yayınları arasından da ulaşılabilir.

ki, tüm diğer ideolojiler arasında en dünyevî olan ideoloji, liberal yaklaşımlardır. Aslında liberallikle ilişkili olarak ideoloji sözcüğünü kullanmak bile abartılı sayılabilir. Liberallik, belki sadece bireyi esas alan genel bir duruşu ifade eder. Bu duruşun doğal sonuçlarından biri de, liberallerin anlayışında ne mutlak *"iyi"*, ne de mutlak *"kötü"* olmayışıdır. İzafî bakışın hâkim olduğu söylenebilir. Herkesi kapsayacak mutlak doğrular yerine farklı doğrular, söylemin temel unsurları arasındadır. Buradan itibaren toplumdaki çıkar ve görüş çatışmalarına yönelik bakışlarında kıyamet senaryolarına prim verilmez. Aksine benzer tabloların geleceğe yönelik üretici ve yaratıcı oldukları düşünülür. Samimi bir liberal, kendine yönelik eleştirilere de kapı aralar. Bu noktada Türkiye'deki kimi nevzuhur liberallerin, liberalliklerini jakobence ifadelendirmelerini yadırgadığımı belirtmek isterim. Belki yadırgama sözcüğünü gereksiz kılacak derecede doğal bir ortamda bulunuyoruz. Başka bir anlatımla, Türk düşüncesi önce jakoben, sonra liberal veya devletçi bir düşünce olmalı. Jakoben üslûp asıl, diğerleri sadece bir türev... Türkiye örneğinin çok tekil bir örnek olmadığı da bilinmeli. Geleneksel siyasî ve toplumsal düzenlerini *"tek inanç, tek yasa, tek kral"*[16] ilkesiyle yaşayan Fransızlar, 1789 liberal devrimini en kısa sürede jakobenliğin içine hızla sıkıştırıvermişlerdi. Tarihçi François Furet'nin bulgularına itimat etmek gerekirse, devrimin liberal ülkülerinin sıkıştıkları kalıptan kurtulup çıkmaları iki yüzyıl süren gelgitler sonucunda gerçekleşebildi.[17]

Liberal düşünce ve düzenlerde, liberallik iktisadî ve siyasî olmak üzere iki ayrı başlık olarak düşünülse de, aslında her iki alan birbirini tamamlayıcı alanlardır. İktisadî liberal düzenin üç temel ilkesinden söz edilir. Yine burada üç temel ilkenin karşılıklı tamamlayıcı nitelikleri vardır. Öğreti, iktisadî liberalliği pazar ortamının varlığı, serbest rekabet ve özel girişimin olanaklı olmasıyla tanımlar. Her birey, iktisadî alanda seçtiği uğraşıyı ve hayatını kazanma biçimini özgürce belirleyebilmelidir. Bireyin içine doğduğu toplumsal kümeden bağımsız olarak sadece taşıdığı liyakat derecesine bakılır. Soyluluk gibi cemaatçi ayrıcalıklar, bireyler arası eşitliği, özellikle yasalar önünde eşitliği bozamaz; bozmamalıdır. Farklı uğraş ve meslekler arasında, aynı meslek grubunun içinde oyuncular çıkarlarını azamileştirmek amacıyla yarışabilmelidir. Yarış, herkes için eşit koşullar içerirse, buradan itibaren genel bir yarar da oluşur. Spinoza, "Her insan, kendisi için en yararlı olanı ararken, dolayısıyla tüm

[16] Emmanuel Le Roy Ladurie, *L'Etat royal 1460-1610*, Hachette, Paris, 1987, s. 12.

[17] François Furet, "L'Idée démocratique est l'avenir de l'idée socialiste", *Le Monde de la Révolution Française*'de, n:1.

insanların karşılıklı yararını aramış olur" diyordu.[18] Benzer yargıları, Jeremy Bentham, J. Locke ve J.S. Mill gibi kalemler de tekrar ederler. İnsanoğlu doğal yaradılışı dolayısıyla *"haz"* peşinde bir varlıktı. Kendi tatmininin peşinde, kendi *"yarar"*ının peşinde giderken, diğer insanlar da aynı güdülerle hareket ettiği için, bu yarıştan toplum adına da ortak bir hazza ve çıkara ulaşılabilirdi. Toplum bu yarışı kurallara bağlayacaksa, bu kurallar, doğal olanı korumaya yönelik kurallar olmalıydı. Yasalar, olabildiğince yaşamın doğal cereyan biçimlerini *a priori* idealara, başka bir anlatımla görgülden bağımsız tasarımlara dayanarak engellememeliydi. Sorunun bu yönü bizleri siyasî liberallik anlayışıyla karşılaştırır. İktisadî liberallik, üretim, dağıtım ve tüketim faaliyetlerini siyasî otoriteden özerk bir alan olarak değerlendirirken, siyasî liberallik bu özerk alanın korunmasını, teminat altına alınmasını esas alan düzenlemelere yöneliktir. Özetleyerek belirtmek gerekirse, *"kendiliğindenlik"* yapaylaştırılmadan nasıl genel yararı belirler sorusunun yanıtı siyasî liberalliğin alanına girer. Modernleşme süreci içinde bunun sorunsuz gelişmediğini belirtelim. Liberallik, iktisadî ve siyasî modernleşme sürecinin temel dinamiklerini oluşturuyordu. Modernleşme tarihine bakıldığında, olgunun liberalliğin ufkunu sınırlandırdığı görülür. Üstelik bu durum, liberalliğin desteklediği ve geliştirdiği demokratik rejimlerin doğal sonuçlarından biridir.

Toplumu oluşturan tüm bireylerin siyasî iktidarların tayin edilmesinde söz ve hak sahibi olmasıyla, siyaset-toplum ilişkilerinde köklü dönüşümler yaşandı. Bu dönüşümlerin en önemlisi, liberallerin yetkilerini ve alanını sınırlı tutmaya özen gösterdikleri devlet kurumunun yeni alanlara yayılması, giderek bir ahtapotun kolları gibi toplumu sarmasıdır. Modern toplum, devlet kurumunu obezleştirmiştir. Obezleşen devlet, yeni yasal düzenlemeler, yaşamın birçok alanına müdahale ve giderek genişleyen bir bürokrasi demektir. Keza, kamu otoritesi her geçen yıl millî gelirin biraz daha fazla artan bir bölümünü harcayabilir güçtedir. 1800'lü yıllarda Birleşik Devletler'de örneğin merkezî ve yerel otoritelerin harcamaları millî gelirin % 5'ni geçmez. Burada devletin emrinde çalıştırdığı memur sayısı faal nüfusun ancak % 1'i civarındadır. Avrupa devletlerinde durum daha farklı değildir. 2000'li yıllara gelindiğinde kamusal harcamaların milli gelirdeki payı % 50'ye çıkar. Bugün kamu otoritelerinin emrinde çalışan memur oranı, faal nüfusun % 10 düzeylerinde veya üstündedir. Bazı kalemlerin dilinde devlet, sözcüğün tam anlamıyla devasa bir Moloch hali-

[18] Spinoza, *Ethique IV.*

ne gelmiştir.[19] Gelinen noktayı Tocqueville daha 19. yüzyıl ortalarında kaygılı bir iklimde dile getirmekteydi. Anonimleşmiş ve kendi kabuklarına çekilmiş bireylerden oluşan, paylaşılan ortak değerlerin, birlikte kullanılan ortak zeminlerin beşerî sıcaklığından yoksun modern demokrat ve eşitçi toplumları tasvirinden sonra şu önemli tespitleri yapar:

> İşte tam bu manzara üzerinde, o tür bireylerin zevklerini tatmin etmeyi ve geleceklerini tayin etmeyi üstlenmiş vesayetçi özellikler taşıyan görkemli bir iktidar yükselir. Bu iktidar, hem mutlak bir iktidardır; hem ayrıntılı, kurallar çerçevesinde işleyen, tedbirli ve yumuşak bir iktidardır. Eğer insanları kendi sorumluluklarını almaya hazırlayan bir özelliği olsaydı, onu bir babanın ataerkil gücüne benzetebilirdik. Fakat bunu yapmak mümkün değildir. Zira bu iktidar, tamamen tersine ve artık bir daha ihya edilemez biçimde bireyleri çocuk dünyalarında hapsetmenin peşindedir. Tercihi, yurttaşların sürekli zevk peşinde koşuyor olmalarıdır. Her şeyi, ama istisnasız her şeyi yapmaya hazırdır. Yeter ki, yurttaşlar bireysel tatminlerinden başka bir şeyi akıllarına getirmesinler. İktidar, can-ı gönülden yurttaşların mutluluğu için gayret sarfeder; fakat bu mutluluğun tek kaynağı, tek mimarı ve tek hakemi olmak asıl derdidir. Yarını bugünden o öngörür; yurttaşların belli başlı işlerini o idare eder; ihtiyaçları öngörür ve gidermeye çalışır; zevklerin tatminini kolaylaştırır; mameleklerini paylaştırıp gelecekte nasıl yönlendirileceklerini karara bağlar. Hani neredeyse, düşünme sıkıntısı ve yaşama zahmetinden bile yurttaşları kurtarma azmindedir.[20]

Yazarımızın bu ifadeleri karamsar bulunabilir. Ne var ki Tocqueville, bu ifadelerinin satır aralarında bize eşitçi toplumların özgürlüklerini gasp edebilecek totaliter bir despotizmin zeminini tasvire çalışır. Koşulların giderek eşitleşmesinin ve ayrıcalıklı durumlara tahammül gösterilmemesinin yanısıra yükselen merkeziyetçilik, merkeziyetçiliği aşırı noktalara çeken kamusal otorite talepleri, hep birlikte doğal bir eğilimi işaret ederler.[21] Bu toplumlarm özgürlükçü olmaları, kararlı bir özgürlük siyasetiyle olanaklıdır. Modern eşitçi toplumlarm karşı karşıya kalabilecekleri en önemli tehlike, despotizm tehlikesi oluyor. Yatay ilişkilerin, sivil toplum katındaki karşılıklı sözleşme alışkanlıklarının ve özerk alanların varlığı-

---

[19] M. Dogan/D. Pelassy, *Le Moloch en Europe,* Economica, 1987. Benzer yorumlar için bkz: Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance,* Cheval Ailé, Genève, 1947.

[20] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique,* Gallimard, Paris, 1968, s. 347-348.

[21] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution,* Gallimard, Paris, 1967, Chapitre: III.

nın yaşamsal önemleri, bu tespitlerden itibaren daha iyi anlaşılabilir. Feodalitenin ünlü tarihçisi Marc Bloch'un pek haklı olarak altını çizdiği özelliği hatırlatalım. Bloch, modern Batı demokrasilerinin üzerinde oturduğu zeminin özellikleri arasında yerel kent parlamentolarıyla *"sözleşme geleneği"*ni sayıyordu.[22] Liberal siyasetlerin sözleşme geleneğini değerlendirme konusunda oldukça başarı gösterdiklerini belirtmek gerekiyor. Moloch haline gelen kamusal örgütlenmelere karşın, özgürlükçü üslûpların korunabilmesinde liberal yaklaşımların, uzun süre *"biçimsel"* diye nitelenen temel hak ve özgürlüklerin yapıcı rolleri önemlidir. Tabii en başat unsur, sivil toplum ilişkilerinin ve girişim alışkanlıkları taşıyan sorumlu bireylerin varlığıdır. Yaşamlarının yönetimini devlet otoritesine tümüyle ihale eden toplumlar, çok kısa zamanda kendilerini despotik bir iklimde bulabilirler. Dolayısıyla sivil toplum gelenekleri zayıf toplumlarda, devlet talebi tehlikeli sularda seyretmektir.

Aşırı devlet talebiyle şişen kamu otoritesinin liberal çerçevelerde sınırlandırılmasının bir başka yöntemi, kamusal yetkilerin coğrafî ve işlevsel ölçülerde merkez dışına yayılması oluyor. Temerküz etmiş yetkiler yerine, ihtiyaçlara en yakın noktalarda yetkiler oluşturmak, liberal siyasetlerin başlıca tercihleri arasında bulunuyor. Federalist yetki dağılımı ve özerk kurumların kendi alanlarında yetkilendirilmesi, başvurulan yöntemler arasında görünüyor. *Subsidiarité* ilkesi diye adlandırılan ilke doğrultusunda daha liberal bir kamusal örgütlenme yönünde siyasetler geliştiriliyor. Başarı elde edildiği ölçüde, hantallaşmış devletin gereksiz ağırlıklarından kısmen de olsa arındırılabildiğini belirtelim.

Kamusal yetkilerin dağılımı kadar, bir diğer önemli konu da birey anlayışıyla ilgilidir. Liberal anlayışın birey tanımı, ciddi ölçülerde bireye sorumluluk yükleyen bir anlayıştır. Her şeyden önce bireyciliği, bencillik olarak görmez. Klâsik liberal kalemlerin tamamı, bireyciliği, bireysel girişimi, birey hak ve özgürlüklerini *genel iyi* ve *genel yararı* elde etmek amacıyla savunurlar.[23] Toplumun toplam yararını sağlamaya yönelik olmayan bireysellik, bencillikle eşdeğer görülür ve tercih edilmez. Liberal ahlâkın bireyi, vicdanını sürekli gözetleme kulesinde tutan biridir. Biraz Protestan terbiyesinin ve zihniyetinin türevidir. Bu husus, liberallik özentisiyle yaşayan fakat liberal gelenek ve göreneklerden mahrum toplumlarda birçok sorunun kaynağıdır. İşaret edilen bağlamda liberallik,

---

[22]Marc Bloch, *Feodal Toplum,* (Türkçesi: M. A. Kılıçbay), Savaş Yayınları, 1983, s. 558.

[23] J. S. Mills, *L'Utilitarisme,* Gallimard, 1986, s. 56-57. Keza bkz: Pierre Manent, *Tocqueville et La Nature de la Démocratie,* Julliard, Paris, 1982, s. 81-82. Gérard Mairet, Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* Gallimard, Paris, 1976 baskısına takdim yazısında, s. 26.

kendine özgü bir sorumluluk etiğini de birlikte taşıyan *yaşama biçimi* olarak temayüz eder. Kısmen veya sakatlayarak taşınacak bir etik değildir. İktisadî alanı ilgilendirdiği kadar siyasî alanı da ilgilendirmesi, özündeki bu etik duruştan kaynaklanır. Bu tespit doğru ise, liberalliğin Anglo-Sakson coğrafyaların dışında karşılaştığı savrulmalar kısmen açıklanabilir.

Liberal anlayışları belirleyen temel özelliklerden bir başkası da *"ılımlılığa"* ve *"ölçülülüğe"* verdikleri önemdir. İktidarda denge aramalarının bir kaynağı bu ölçülü kalma kaygısıdır. Aristo ve Platon, özellikle Aristo, *phronimos* kişilikten ve *phronesis* tavırlardan söz ediyorlardı. Locke hakkındaki yorumlarda, *"Sivil Hükümet İncelemesi"* yazarının yaklaşımını aynı zeminde geliştirdiği kaydedilir.[24] Liberal anayasa metinlerinde dengelere yer verilmesinin önemli bir nedeni bu ılımlı yaklaşımlardır. İfrat ve tefritten kaçınma esastır. Alexander Hamilton, *Federalizm Yazıları*'nda despotluk ve kargaşa gibi aşırılıklardan sakınmanın önemine işaret eder.[25] James Madison da benzer bir çizgide kalarak, federalizmi savunurken bunu özellikle "hiziplerin şiddetli çatışmalarını durdurma ve törpüleme" vasıtası diye görür.[26] Gerçekten de liberallik, tutkulu veya mümince tavırlarla kafiyeye girmez. Söylemin zaman içinde değişimler sergilemesini, diğer özelliklerinin dışında biraz bu özelliğiyle de açıklayabiliriz. Liberalliğin, şiddet içeren devrimlerden sonra inşa edilmemiş olması bir rastlantı değildir. Tutkulu söylemlerle demokrasi talep etmek de demokrasinin inşası için yeter bir koşul olmuyor. Nitekim demokrasi peşinde tutkuyla koşuşturan toplumlar, çoğu zaman beklentilerinde düş kırıklığıyla karşılaşıyorlar. Bu konuda da Tocqueville ustanın bulguları, uyarıcı ve öğretici bulgular gibi görünüyor. Sivil toplum alışkanlıkları gelişmiş içten yönetimli toplumlar ve dıştan yönetimli bir tür komuta toplumları ayırımını yaparken şöyle bir uyarıyı dile getiriyordu: "...birinci duruma alışmak her zaman halkın ihtiyarında değildir ve asıl vahim olan tehlike, kendi kendini yönetmeyi isterken, yönetilen toplum demek olan ikinci durumun içine düşmektir".[27] Yakın tarihe bakıldığı zaman, dünyanın değişik coğrafyalarında işaret edilen tehlikenin pek sık gündeme geldiği görülecektir.

Liberal düzenler ve liberal anlayış, toplumu homojen bir bütün olarak görmez. Toplum, farklılıklardan oluşur. Farklılıklar, kimi zaman görüşlerdedir; kimi zaman çıkarlardadır. Keza farklılıklar sayesinde toplum

---

[24] Simon Goyard-Fabre, "Les Traités Politiques de Locke", in Locke, *Traité du gouvernement civil,* Flammarion, Paris, 1984, s. 124-128.

[25] Alexandre Hamilton, "Au Peuple de l'Etat de New York", Federalist Yazılar, No:9. Pierre Manent, *Les Libéraux* (Liberal Metinler Antolojisi), Hachette, Paris, 1986, s. 293.

[26] Federalist Yazılar, No:10, *A.k.*, s. 299.

[27] Tocqueville, *Voyage...*, s. 259.

canlılık kazanır. Bir anlamda toplumu canlı ve hareketli tutan unsur, içerdiği farklılıklar oluyor. Farklılık ve çeşitliliğin üstesinden gelinmesi de söz konusu değildir. Çünkü bugünkü farklılıklar, yarınki farklılıkların üzerinde âdeta kuluçkaya yatmıştır. Siyasetin en temel işlevlerinden biri ve belki en önemlisi, işte bu farklılıklar çerçevesinde toplumu birlikte tutma işlevi oluyor. Liberallerin bu konuda önem verdikleri husus yasa hâkimiyetidir. Yasalar, hem farklılıkların kendilerini ifadesine olanak tanımalı, hem de her farklılık diğerlerinin sınırını aşmamalıdır. Yasa hâkimiyeti, aynı zamanda toplumun heterojen özellikleri dolayısıyla kırılgan olan siyaseti de belirli ölçülerde öngörülebilir ve düzenli bir faaliyet haline dönüştürür. Liberal düzenlerin hukuk devleti esasları üzerindeki duyarlılıkları bu çerçevede daha iyi anlaşılabilir. Hukuk devleti, toplumsal ve siyasî yaşamda hesap edilebilirliği, öngörülebilirliği sağlar; keyfîliği sınırlandırır. Dolayısıyla, özgürlüklerin ve bireyin girişimlerinin güvencesidir. Liberal iktisadî ve siyasî düzenlerin aynı zamanda hukuk devleti olmaları rastlantısal bir veri sayılmamalıdır. Bunlar aynı olgunun birbirini tamamlayan yönleridirler. Birindeki aksama veya eksiklik sistemin diğer alanlarında da olumsuz etkileri harekete geçirir. İktisadî alanda liberal olup, siyasî alanda otoriter kalmak, uzun dönemlerde sürdürülebilir yaklaşımlar olamaz. Gerek iktisadî liberallik, gerek siyasî liberallik, ciddi bir hukuk disiplinine bağlılığı zorunlu kılar. Nitekim hukukun anarşik uygulamalarının yaygın olduğu coğrafyalarda, liberal siyaset taleplerini karşılamak veya liberal iktisadî uygulamaları gerçekleştirmek olanaksızdır.

Türk siyasî tarihinde, Tanzimat dönemlerinden beri liberal söylemleri dile getiren kalemler görülür.[28] İbrahim Şinasi, Sadık Rıfat Paşa ve Yeni Osmanlılar ilk akla gelen isimler arasındadır. Sadık Rıfat, halkın devletin malzemesi olmadığını; devletin halkın hizmetkârı olması gerektiğini söyleyen bir kalemdir[29]. Keza Şinasi, liberal sayılabilecek düşünceleri oldukça erken bir dönemde ileri sürer.[30] Yeni Osmanlılar'ın Batı toplumlarındaki adlandırılması, tam sâdık bir adlandırma olmasa bile, *Osmanlı Liberalleri* şeklindedir. Ziya Paşa'nın *şahsî* hükümet biçimleri-kanun dairesinde hükümet biçimleri ayırımı ve ateşli meşrutî monarşi yandaşlığı hep

[28] Liberal söylemlerin toplu halde incelendiği en önemli yayınlardan biri, İletişim Yayınları'nda çıkan Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Serisi Cilt:7 *Liberalizm* çalışması oluyor.

[29] Sadık Rıfat, "İdâre-i Hükûmetin Bazı Kavâid-i Esasîyesini Mutazammın Risâle", *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1, 1839-1965,* İ.Ü. Yayınları, İstanbul, 1974. Sadık Rıfat'ın kendi ifadesiyle şöyle söyleniyor: "Hükûmetler halk için mevzu olup yoksa halk hükûmetler için mahlûk değildir".

[30] Levent Köker, *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 177-178.

liberal bir nefesin varlığına tanıktır.[31] Jön Türkler'in Paris Kongresi'ndeki bölünme de, esas itibariyle adem-i merkeziyetçilik ve teşebbüs-ü şahsîcilik tartışmaları etrafında döner.[32] Bilindiği gibi, izleyen dönemlerde jakoben eğilimler ağır basacak, İkinci Meşrutî Monarşi dönemi hızla otoriter bir yönetime dönüşecektir. O dönemde oluşan merkezci ve devletçi tavırlar, Cumhuriyet dönemini de yönlendirir. Ancak her şeye karşın, zaman zaman iddialı ve gür, zaman zaman da kısık liberal seslerin yükseldiği bilinen bir gerçektir. Jakoben üslûbun öne çıkmasında, siyasî geleneklerin ciddi bir ağırlık taşıdığı savı, oldukça yaygın bir sav gibi görünüyor. İmparatorluktan tevarüs edilen gelenekler, Türk modernleşmesinde liberal yaklaşımlara pek fazla fırsat tanımamıştır. Tarihsel sosyolojinin yaklaşımıyla değerlendirildiğinde bu gelişmeyi anlayabiliyoruz. Kalkınmacı siyasetler, daha Tanzimat dönemlerinin ortalarından başlayarak, özgürlüğe odaklı değerleri beklemeye alabilmiştir. Bu konuda Türkiye örneğini tekil bir örnek olarak değerlendirmemek gerekiyor. Aron, *Özgürlükler Üzerine Deneme*'sinde toplumların zamanın ruhunu izleyerek sanayileşme hedeflerini daha bir öne çıkartan tercihlere yöneldiklerini kaydeder.[33] Yüksek fırınların inşası veya elektrifikasyon, iktidarların ve toplumların bakış açılarında parlamentolardan ve bireysel özgürlüklerden daha önemlidir. Bu yüzden kalkınmacılık adına kurulan adak yerlerinde özgürlükçü yaklaşımlar, kolaylıkla feda edilebildi. Söz konusu siyasetler, özellikle 1929 buhranını izleyen onlu yıllarda tüm coğrafyaların paylaştıkları siyasetlerdir.

Türk siyaset üslûbunun farklı söylemlere yer açmama alışkanlıklarının belirtilen gelişmede rolü, oldukça fazladır. Geleneksel dönem Osmanlı siyasî üslûbu, yatay ilişkilere fırsat tanımaz. Siyaset dikey ve hiyerarşik işleyen bir faaliyet alanıdır. Dolayısıyla iktidar ve muhalefet aynı zemini paylaşmakta zorlanırlar. En önemlisi, iktidar temerküz etmiş bir iktidardır. Özerk alanlara yer yoktur. Hukuk ise sürekli *a posteriori* işletilir. *A priori* kurallar, görgül duruma uygulanmaz. Görgül durum ve siyasî dengeler çerçevesinde alınan kararlara "kara kaplı kitap"ta gerekçe aranır. Türk hukuk geleneğinde kanun bilen ve *kitap*'tan anlayanlar vardır; ama istisnaî örnekler dışında hukukçu yoktur. Örneğin Abdülaziz'in halledil-

---

[31] İ. Sungu, "Tanzimatta Yeni Osmanlılar", *Tanzimat 1,* Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 856.

[32] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983, Bölüm:8. Keza bkz: Nezahet Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin, Hayatı ve İlmî Müdafaaları,* Güneş Neşriyatı, İstanbul, 1977, s. 356-361. Yahya Kemal, *Hâtıralarım*, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1986. Yahya Kemal, Prens'in kongreden "inkisâr-ı hayâlle" ayrıldığını kaydeder. s. 182.

[33] Raymond Aron, *Essai sur les libertés,* Calmann-Lévy, Paris, 1976, s.67-68.

mesi konusunda "Sizler karar verin; Meşihat dairesinde çarşaf kadar fetva yazarız" diyebilen Halil Efendi, bu sözleriyle işaret edilen geleneğin uzantısıdır. Cumhuriyet döneminde de bir zamanların fetva eminlerini aratmayacak kanun adamları ve yöneticiler oldukça kalabalık bir grup oluşturur. Siyaset hep bilenlerin ve kâmil kişilerin işi olarak görülür. Bu özellikleri tamamlayan bir diğer temel özellik, siyasetin seçkinci üslûbudur. Keza dava adamı olma, iman etme ve birlikte harekete verilen önem, üslûbun renkleri arasındadır. Ünlü bir İttihatçı, Cemiyet'e üye olanların tahlif merasimini naklederken oldukça açıklayıcı, açıklayıcı olduğu kadar çarpıcı şu tespitini dile getiriyor: "Hepsi vatan mihrabı önünde secdeye kapanmış birer mümin idiler"[34]. İmanlarının birey özgürlüğünü dolu dolu içermediği malûmdur. Şerif Mardin, ünlü metninin sonunda, "Jön Türkler'in en derin özlemlerinin hürriyet olmuş olduğu doğru değildir" hükmünü verirken oldukça isabetli bir teşhisi ifade eder.[35] İttihatçılar'dan önce de sonra da davaya iman etmemiş olanlar, hep birer nifak unsuru olarak görülmüşlerdir. İktidarla birlikte düşünmek, bireyler açısından Türk siyasî hayatında oldum olası en sağlam güvencedir.

Siyasetin üslûbuna ilişkin bu tasvirin yanısıra geleneksel anlayışta bireyin yeri hiç olmamıştır. Bireye *"rahim atar; toprak yutar"* anlayışıyla bakılagelmiştir. Diğer taraftan bireyler, iktidarlara tevdi edilmiş *"emanetler"*dir. Asıl irade iktidardır; birey, asıl iradenin koruması altında görülür. Kendiliğinden olma hakkına sahip değildir. İçine doğduğu küme veya toplum hiyerarşisinde işgâl ettiği konumu, her şeyden önce gelir. Bireyin ne olduğu önemli değildir; dolayısıyla liyâkatına bakılarak değerlendirilmez; *kimin nesi neyin fesi* olduğu ilk bilinmesi gereken niteliğidir. Birey, bir Kapı'nın mensubu değilse, Şeyhi'nin yanında veya Ustası'nın dizi dibinde bulunmuyorsa, zaten unutulup gitmeye mahkûm, pîrsiz ve toplumsal anlamda öksüz birisidir. Tüm bu özelliklerin Tanzimat'tan itibaren törpülendiği söylenebilirse de, geleneksel kalıplar, yeni söylemlere biçim vermekte daha baskın, daha belirleyici oldular. Her değişim geçiren toplum gibi Türkiye de, Paul Valéry'nin benzetmesine uyarlarsak, "geleceğe doğru yürürken, sürekli arkasına bakan" bir örnek özelliği sergiler.

---

[34] *Halil Menteşe'nin Anıları,* Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986, s. 122.
[35] Şerif Mardin, *A.g.e.,* s. 219.

ZİHNİYET, ULUSAL BURJUVAZİ, AYDINLANMA*

Oğuz Adanır**

Mevcut toplumsal yapıyı tüm özellik ve nitelikleriyle algılanılmazsa, bunun sonucunda doğal olarak, bütünsel özellik ve nitelik taşıyan öneri ve çözümler üretilemez. Oysa Türkiye'de üst düzey sayılabilecek tüm entelektüel yaklaşımlar –istisnalar dışında– bu tür bir yaklaşımı başlangıçtan bu yana ya yadsımış ya da çözdüğünü sandığı toplumsal yapıyı, ürettiği ya da ödünç aldığı şablonlara zorla oturtmaya çalışmıştır! Her seferinde hüsranla sonuçlanan girişimlere karşın bu konudaki ısrarcılığı ancak –bu ve önceki metinlerde kendisinden bol bol söz etmiş olduğumuz– ilkel bir zihniyete olan mesafeyle açıklayabilmek mümkündür.

Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu günden bu yana Resmî İdeoloji, Kemalizm, Atatürkçülük ve benzeri terimlerin kapsadığı ideolojik içerik ya da doktrin buna muhalif olan kesimler tarafından kıyasıya eleştirilmiş ve halen de eleştirilmektedir. Başta İslâmcı olarak nitelenen kesimler olmak üzere, Solcular, Marxistler ve nihâyet Liberaller ya da İkinci Cumhuriyetçiler Resmî İdeolojinin eleştirisi konusunda bir *consensus* sağlamış gibidirler! Bize göre sorun Resmî İdeolojinin yanlışları, eksikleri ya da beceriksizlikleri değildir! Eğer iktidarda Solcu, İslâmcı ya da Liberal ideoloji-

---

** Prof. Dr. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Sinema-Televizyon Bölümü.

* Oğuz Adanır, *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış*, Kitap I-II-III, s. 700-711, Doğu Batı Yay., 2010, Ankara.

ler de olsaydı durumda pek bir değişiklik olmazdı. Benzer eleştiri ve saldırılara onlar da hedef olurdu. Kaldı ki son yirmi yıllık süre içinde bu kesimlerin hükümetlere ortak oldukları ve her seferinde en az Resmî İdeoloji kadar eleştirildikleri somut bir gerçektir. Buradaki sorun kesinlikle ideolojik ya da felsefî farklılık sorunu değildir. Sorun İktidar olma ya da olamama sorunudur. Bu konuda tüm kesimler hemfikirdir. Türkiye'de yapıldığı ileri sürülen politikaların değişmez, şaşmaz hedefi şudur: yapabilirsen önce "iktidarı" –daha doğrusu hükümeti– ele geçir sonra da tek başına dizginlere sahip ol! Mustafa Kemal'in ölümünden sonra bu işi uzun süreyle başarabilmiş hiç kimsenin bulunmaması bir rastlantı mıdır? Mustafa Kemal, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana, Anadolu'da, en üst düzeyde, toplumsal bir *consensus* sağlayabilmiş tek liderdir.

Resmî İdeoloji, Türkiye için en doğru çözüm önerileri üretmemiş ve en doğru sonuçlara yol açmamış olabilir. Aynı koşullarda saydığımız ya da sayılabilecek tüm diğer ideolojilerin ondan daha doğru sonuçlara yol açabileceğini iddia edebilmek mümkün müdür? Türkiye'de kafa yapılarında yani zihniyette radikal bir değişiklik olmadığı sürece, hiç kimse böyle bir iddiada bulunamaz! Çünkü hiçbir ideolojik görüşün Mustafa Kemal'in sahip olduğu itibar, prestij, otorite ve iktidara sahip bir lideri olmamıştır! Serbest Fırka bu gerçekten bihaber ya da bihaber görünmeye çalışan kimi aydınların safsatasından başka bir şey değildir çünkü onlar bu toplumun zihinsel temelinin neyin üstüne oturmuş olduğunun farkında bile değildirler! Mustafa Kemal'in ardılları olarak ortaya çıkanların hiçbirinin onun sahip olduğu prestij, itibar ve dolayısıyla iktidara sahip olamadığı tarihsel bir gerçekliktir.

Resmî İdeolojinin içinden geçmiş olduğu aşamalar göz önünde tutulduğunda yandaşlarının –daha ilk günlerden itibaren– çok hızlı davranma zorunluluğu nedeniyle –başta Mustafa Kemal olmak üzere– önemli yanlışlar yapmalarının kaçınılmaz bir şey olduğu görülmektedir. Oysa ona karşı muhalif ideoloji ya da politika üretenlerin toplam seksen yıla yaklaşan zamanları olmuş ancak bir türlü Kemalizmi alt edemedikleri için sonunda isteyerek ya da istemeyerek –kaderin cilvesi mi?– "Kemalist" oldukları görülmüştür! Bir doktrini yıpratma stratejilerinden biri de budur!

Resmî İdeolojinin muhalifleri bu kadar uzun süreyle, toplumu büyük ölçüde sarıp sarmalayabilen bir doktrinin başarısının sırrının araştırmak yerine zamanlarını ona saldırarak boşu boşuna harcamışlardır. Kişisel görüşüme göre Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana hiçbir ideoloji toplumun büyük bir kesimini sarıp sarmalayacak bir politika üretememiştir! Neden? Çünkü amaç hiçbir zaman gerçekten örneğin daha çağdaş, modern ve mutlu bir toplum olmamıştır. Amaç her zaman iktida-

rın ele geçirilmesi ve topluma (Resmî İdeolojiye atfedilen, "neden biz de aynısını yapmayalım ki ?") bir politika dayatabilmek olmuştur.

Sonuç olarak bugün de tanık olunduğu gibi hiçbir parti ve politikanın Resmî İdeolojiden daha demokrat, daha insancıl, daha çağdaş ve modern olması söz konusu değildir! Bunun çözümü Resmî İdeolojiyi değiştirmek yerine kendini değiştirmeyi becerebilmekten geçmektedir. Bir başka deyişle yalnızca belli kesimleri hedefleyen politikalar üretmek yerine, bütünü kapsayabilecek düzeyde politikalar üretebilmek yani radikal bir perspektif değişikliğine gidebilmekten geçmektedir.

Peki, böyle bir radikal perspektif değişikliği mevcut politik partilerin anti-demokratik yapılarıyla gerçekleştirilebilir mi? Hiç sanmıyorum. O halde sorunun çözümü bir kesimin bu yükümlülük altına girmesinden geçmektedir! Bu kesimin yakın coğrafya ve tarihteki tek örneği Burjuvazi olmuştur. Aydınlanmanın ilk öznesi ve nesnesi olan Avrupa Burjuvazisi radikal bir zihniyet dönüşümüne uğradıktan sonra içinden çıkmış olduğu toplumların değişip, dönüşmesi ve gelişmesinde lokomotif görevi görmüştür. Bu tür bir öneri evrensel geçerliğe sahip bir öneri değildir. Bir başka deyişle Türkiye dışındaki pek çok toplum için aynı önerinin geçerli olamayacağını düşünüyoruz. Türkiye'nin içinden geçmekte olduğu tarihsel, toplumsal süreç –hoşumuza gitse de gitmese de– bunun ülke açısından zorunlu bir hale gelmiş olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de bir burjuvazi var mıdır? Pek çok serap gören (özellikle de Marxist kökenli) araştırmacıya karşın biz Türkiye'de bir Burjuvazi göremiyoruz. Hiç olmamıştır! Doğal olarak bir Proletarya da yoktur! Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi Türkiye bir Zenginler ve Yoksullar ülkesidir. Evet, Türkiye'de Burjuvalar vardır ancak bir Burjuvazi yoktur! Evet, Türkiye lokomotif görevi yapabilecek potansiyel bir Burjuva kesimine sahiptir ancak zihinsel ve kültürel bir evrim geçirmedikçe bu kesimin bu lokomotif görevini yerine getirebilme şansı yoktur. Evet, Türkiye' de vahşi bir kapitalizmden söz edilebilir ancak Türkiye'ye egemen olan bir "kapitalist ideoloji" yoktur! Çünkü ortada bir Burjuvazi* yoktur! Tür-

* "Bu topraklarda müteşebbis biraz zor yetişir!" başlıklı (*Hürriyet*, İnsan Kaynakları, 14 Mayıs 2000, s. 10) yazısında Dr. Cüneyt Ülsever : "...el bebek gül bebek korunan 'çocuk' 76 yıldır 'büyümek' istemiyor. Sokağa çıkıp oğlanlar ile dalaşmaktan ödü kopuyor. Biz hâlâ zenginliği büyük çapta devlet vasıtası ile palazlanmak olarak algılıyoruz. 50 yaşına gelip de hâlâ eylenmeyen ve ana kucağından inmeyen adamlar misali bizim burjuvamız! da hâlâ 'devlet ana' tarafından beslenmeyi hüner addediyor, devletin başına da 'baba' demekten büyük haz alıyor...1998 yılı itibari ile 500 en büyük işletmenin kârlarının yüzde 87.7'sinin devletten alınan faiz gelirlerinden oluştuğu, üretimin kâra katkısının ise ancak yüzde 4,6 seviyesinde olduğu bir ülkede müteşebbis olmak akıl kârı olabilir mi?" Bu durum zihinsel açıdan da, uygulama açısından da Osmanlı Padişahı ve Tımarlı Sipahiler ilişkisini anımsatmaktadır. Ancak o düzende bir adalet

kiye'de kapitalist yöntemle zengin olan insanlar vardır ancak bunların topluma önerdikleri çağdaş bir yaşam, modern, demokratik bir toplum önerisi yani özgün bir ahlâkî* tavırları yoktur! Onlar hep başkası ya da başkalarına ait (İslâmcı, Milliyetçi, Solcu, Resmî İdeoloji, anlaşılması oldukça güç "Liberal", vb) ahlâk kurallarını benimsemiş gibidirler! Toplumsal düzeyde özgün bir ahlâk anlayışı sunamayan ve herkesin ahlâk anlayışını paylaşıyor görünen bir kesimin gerçekte hiçbir ahlâk anlayışını benimsememiş yani ahlâksız olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Örneğin TÜSİAD, MÜSİAD ve benzerlerinin topluma önerdikleri kolektif bir ahlâk anlayışı var mıdır? Bu ahlâk anlayışı yaşamın tamamını mı (politik, toplumsal, kültürel, ekonomik yaşamın –örneğin bir vergi ahlâkı tanımları var mıdır? Varsa esnaf ve sanatkârlara bu konuda önderlik edebilmekte midirler?) yoksa yalnızca belli bölümlerini mi kapsamaktadır? Neden?

Bilindiği gibi modernleşme aynı zamanda din ve ahlâkın rasyonel düşünce aracılığıyla birbirlerinden ayrılmasıyla mümkün olabilmiştir. O zamana kadar dinin tekeli altında görünen ahlâk kuralları yaşamın, yani yeni kapitalist düzenin kendini dayatmaya başlamasıyla birbirinden ayrılmak durumunda kalmış ve laiklik olmadan sözcüğün gerçek anlamında bir kapitalizm olamayacağı anlaşılmıştır. Ahlâk, yaşama yani içinde bulunan dünyaya, din ise öteki dünyaya ait bir olgu olarak kabul edilerek sorun çözülmüştür. Bu açıdan bakıldığında Türkiye toplumu dinî olan ancak çağdaş toplumsal ahlâk konusunda henüz bir *consensus* oluşturamamış bir topluma benzemektedir. Bu ülkede ahlâkla din henüz birbirlerinden rasyonel bir şekilde ayrılmışa benzememektedir. Bunun temel nedeni az önce söylemeye çalıştığımız gibi zihinsel-kültürel düzeyde bir ulusal burjuvazi yani kapitalizmin bulunmayışıdır. Rasyonel bir ahlâkî yapının Türkiye'de egemen olabilmesi için rasyonel düşüncenin toplumun tüm

---

anlayışı vardı. Tımarlı Sipahiler sahip oldukları düşünce yapısına uygun olarak Padişahlarını yani Devleti asla ele güne rezil etmezlerdi. Çağdaş Tımarlı Sipahilerse (istisnalar kaideyi bozmaz) tam tersine güçlü bir devlet, güçlü bir vergi düzeni, güçlü bir Türkiye yerine kişisel güç peşinde koşturmaktadırlar dolayısıyla kesinlikle aydın bir burjuva kafa yapısına sahip olmadıkları, bu örnekle, bir kez daha kanıtlanmaktadır.

* "Ahlâktan sınıfta kaldık", (*Hürriyet*, İnsan Kaynakları, Rabia Akbulut, 1999) başlıklı yazıda, "Ethics Resource Center, Türkiye'de özel sektör şirketleri ve çeşitli derneklerden 35 temsilciyle yaptığı görüşmeler doğrultusunda bir rapor hazırlayarak yayımladı. Buna göre: devlet (ne anlama geliyorsa?) kendi çıkarlarına hizmet ediyor, yolsuzlukların giderilmesi için yasalar yeterli gelmiyor, kamuda rüşvet "olağan" karşılanıyor –kamu görevlileri hediye teklif edilinceye kadar titiz davranıyorlar. Önemli işler kişisel ilişkilerle yapılıyor, vs. Bu raporun getirdiği çözüm önerisiyse: İş etiğini geliştirmek için bir sivil toplum örgütü kurun. Bu örgütün hükümetten bağımsızlığını koruyun. Sivil toplum örgütünün oluşmasına yol gösterecek bir düzenleme kurulu kurun...bunun Türkçesi kısaca siz ya bu toplumu değiştirin ya da ülkeyi değiştirindir!

katmanlarına egemen olması gerekmektedir. Çünkü burjuvazinin egemenliği bir anlamda rasyonel, çağdaş düşüncenin egemenliğiyle başlamıştır.

Türkiye'de çağdaş, demokrat ve uygar bir burjuvazi* olduğunda çağdaş, demokrat ve uygar bir İktidardan ve dolayısıyla bunun ciddi bir alternatifinden, yani gerçekten çağdaş, demokrat ve uygar bir Muhalefetten söz edilebilecektir.

Türkiye'de Ulusal bir Burjuvazi yoktur, çünkü dünyaya sunabildiği özgün bir bakış açısı yoktur. Örneğin ABD'de, Cumhuriyetçi ve Demokrat bakış açıları yaşamın bütününü kapsayan *demokratik* politikalar sunmaktadırlar. Şimdilik başka bir seçenek yok gibidir! Bu demokratik politikanın yaklaşık yüz yıldır –inişleri ve çıkışlarıyla– belli bir düzeyde var olmasını sağlayan ve Amerikan toplumunun görünüşe göre büyük çoğunlukla (en azından son 40, 50 yıldan bu yana) onayladığı temel, şaşmaz ahlâk kuralı: her bireyi kapsayan Vergi Yükümlülüğüdür. Çünkü vergi toplumsal dayanışma ve var oluşun temelidir. Adaletli bir vergi düzeni ve toplanan verginin adaletli bir şekilde dağıtımı sistemin bel kemiğini oluşturmaktadır. Bu yüzden bu sistemin affetmediği tek suç vergi kaçırmaktır! Amerikan toplumu Türkiye toplumuna göre, belki, pek çok açıdan ahlâksız olarak nitelendirilebilir, ancak Türkiye toplumunun da Amerikan toplumuna oranla, en azından, vergi konusunda oldukça ahlâksız olduğu sanırım yadsınabilecek türden bir olgu değildir. Ulusal gelirin yaklaşık yüzde altmışına sahip olan kesimin toplanan verginin yüzde otuzunu ödüyor olması bu kesimin ahlâkî yapısı hakkında bir fikir vermektedir. Çağımızda da, yaşamın tüm alanlarında, en yüksek ahlâkî değerin, yüzyıllardan beri olageldiği gibi Adalet duygusu olduğu unutulmamalıdır. Liberalizmin ulaştığı en yüksek aşama olarak gösterilen ABD'nin pek çok konuda örnek alınabileceğini söyleyen politikacı, işveren ve aydınların vergi konusunda aynı modeli hemen hiç örnek göstermemeleri diğer konularda da ne kadar içten oldukları konusunda bir fikir vermektedir.

Türkiye'de Ulusal bir Burjuvazi yoktur çünkü Türkiye'de bir Burjuva Kültür ve Sanat anlayışı yoktur. Murat Katoğlu, "Sanat Hayatında Neler Oldu?" (*Mülkiyeliler Birliği Dergisi,* Cilt XXII, sayı: 213) başlıklı metinde bu durumu açıkça ifade etmektedir:

---

* S. Hilav: "Kapitalizm çağında bir ülkenin kalkınması, ancak, gerçek kapitalist düzene geçmesi ya da sosyalizme yönelmesiyle gerçekleştirilebilir" demektedir (*Felsefe Yazıları,* s. 292). Önermenin birinci bölümü Türkiye açısından ne kadar geçerli görünüyorsa ikinci bölümü o kadar geçersiz görünmektedir. Çünkü Türkiye'nin potansiyeline, nüfusuna ve coğrafyasına sahip hiçbir ülkenin –kapitalizme kısa devre yaptırarak– doğrudan sosyalizmle kalkındığı bugüne kadar henüz görülmemiştir.

> Demokrasi, kaliteyi tasfiye rejimi değildir. Tam tersine, taklit edilip benimsenmek istenen Batı demokrasisi, burjuva kültürünün ürünüdür. Yani, onun değerlerini taşır. İnsanlık tarihinin, insan zekâsının ve yaratıcılığının üstün ürünlerini yaratan ve son aşaması olan yüksek kültürün; yani işlenmiş kültürün sistemidir... İnsan, birey haklarından, toplum düzenine; savaş ve barıştaki uluslararası temel kurallardan hukuk, teknoloji, bilim, sanat ve spora kadar her alandaki esaslar, siyasal rejim kavramları bu kültüre aittir. Dünyada genel kabul gören ve Türkiye'nin de benimsemiş göründüğü usul ve kavramlar, o kültürün hayat tarzını oluşturur. Böyle bir dünyaya yerel ve taşra kültür değerleri ile mensup olunamaz, uygar bir ülke yaratılamaz. Genel oy ile çoğunluk sağlanabilir; ama uygar ve gelişmiş ülkelerle (kendi ölçeğinde bile olsa) orantılı bir hayat paylaşılamaz. Maddi bir takım aldatıcı olanaklar sağlanabilir. Teknolojinin genel nimetlerinden yararlanılabilir. Dünyanın zenginliğinden Türkiye'nin tarlasına birtakım zenginlikler düşebilir, bunlar, kitleleri tatmin için gelişme imiş gibi gösterilebilir. Ama, mukayeseli olarak gitgide uygar dünyadan uzaklaşılır. Demokrasi, yüksek kültürün değerlerine sırt dönerek, yerel kültürün ham, geleneksel değerleriyle yaşanılacak bir rejim değildir. Demokrasi, bir kent kültürü rejimidir. Ağır disiplinli bir rejimdir. Esnetilemez kuralları vardır. Hayatın her safhası ve alanı ciddi biçimde tanımlanmıştır. Haklar ve özgürlükler, şaşmaz biçimde esaslara bağlanmıştır. Toplumsal yaşamın hiçbir kesiminde keyfiliğe, kuralsızlığa izin verilemez. Şehir kültürü, düzen, disiplin, polisin niteliği, kuralcılık, burjuva demokrasisinin Türkiye'de hesaba katılmayan kavramları arasındadır. Kısacası, Türkiye'deki demokrasi havariliği ve ünlü "46" ruhu, burjuva demokrasisi ile pek az bağlantısı olan bir ilkel orta kültür ve geleneksel değerler başkaldırısıdır (s.120).

Türkiye'de bu durumu tartışmasız birebir kanıtlayan binlerce örnek bulabilmek mümkündür. Biz burada tek bir simgesel örnek vererek sözü fazla uzatmayacağız. Türkiye'nin en zengin insanlarından biri ve bir kesimin benimsemiş olduğu terminoloji doğrultusunda, ülkenin en büyük "burjuvalarından" biri olması gereken Sakıp Sabancı sık sık popüler şarkıcı, türkücü ve şovmenlerle birlikte basında boy göstermekte bir sakınca görmediği gibi, 15 Ekim 2000 tarihli *Hürriyet Gazetesi*, Pazar ekinin baş sayfasında eşinin şu tür açıklamalarına da itiraz etmemektedir. Türkan Sabancı:

> Evimize ilk kez gelenlere karşı nazardan korunmak için tütsü yaparım. Bir teflon tavaya soğan kabuğu, sarımsak, kırmızı toz biber ve saçımın

tellerini koyarım. Bir Elham üç Kulhüvallahu okuyup, içindekiler yanarken, teflonun üstünden üç kere atlarım. Nazardan koruduğuna inanıyorum. Sakıp Bey'e ayda bir kere kurşun döktürüyorum.

Aynı Sabancı, Paris'teki Louvre müzesinden salon kirâlayarak, sahip olduğu antika Osmanlı eşya ve çalışmalarını sergilerken de Avrupalı bir burjuvaya benzemek ister gibidir. Bu bir paradokstur çünkü tarihsel süreç içinde burjuvazi rasyonel aklın temsilciliğini yapan kesim olarak bilinmektedir (bu durumda ya Sabancı burjuva değildir ya da Türkiye'deki zengin insanlar rasyonel akılla –yaşamın tüm alanlarında demek istiyoruz– henüz doğru orantılı ilişki kuramamış oldukları için ortada –bir kez daha yineliyoruz– bir burjuvazi yoktur). Murat Katoğlu bu güncel duruma yol açan tarihsel, toplumsal ve politik nedenleri, kendi perspektifinden, şöyle değerlendirmektedir:

> Yüksek kültür, siyasi ve iktisadi karar mekanizmasından tasfiye edildi. İlkel-orta kültür, yönetim mekanizmasına egemen oldu. 1950 ve 1965 sonrası uygarlık çabalarının belinin kırıldığı aşamalar oldu. 1961 Anayasası, 1923'ün tamamlanması için yine bir uygarlık belgesiydi. O da tasfiye edilmiştir.
>
> Üst kültürün ve uygarlık projesinin tasfiyesi daima demokrasi (!) adına olmuştur. İlkel kültürün değerleri, demokrasinin değerleri gibi konulmuş, haklılık mekanizması olarak da genel oy ve çok partili sistem kullanılmıştır. Böylece demokrasi, son derece yavan ve esas değerlerinden ayrıştırılarak "genel oy"a indirgenmiştir. Genel oyu ve "halk iradesi"ni savunarak 1950 yılından itibaren Türkiye'yi yönetenler, demokrasiyi dillerinden düşürmeyenler, Batı demokrasisinin hemen hiçbir değerine sahip çıkmamışlardır. Genel oyu daima niteliği yok etme; ilkel-orta kültür değerlerini ön plana çıkartmak için kullanmışlardır. Yani demokrasi; "kaliteyi tasfiye" rejimi olarak uygulanmıştır.
>
> ...İlkel kültürün herhangi bir ülke yönetimine egemen olması bir kâbustur. O ülkenin geleceğini yok eder...Türkiye'de 1950'den itibaren, bir rejim veya ideoloji meselesi olarak değil, bir hayat tarzı mücadelesi olarak ilkel kültür, yüksek kültürü kovmuştur. Adım adım kovmuştur. Sonuç ortadadır (s.119-120).

Bir kez daha işin ilginç ve ironik olan yanı Katoğlu'nun ilkel-orta kültür dediği ilkel "popüler kültür"ün yaygınlaşması, genelleşmesi ve egemenliğini ilân etmesini sağlayanların "burjuva" konumunda bulunan insanlar olmasıdır. Özellikle son on yıldaki duruma bakacak olursak: ticarî televizyon ve radyo kanallarıyla, gazete ve dergi sahiplerinin yanısıra, plak

şirketi, vb kuruluş sahipleri (Doğan Medya, Raks, vs) çoğunlukla burjuva kültürüne ait insanlara benzemektedirler! Dolayısıyla dünyaya bu kültüre özgü perspektiften bakmaları gerekir! Oysa durum –olmayan– "burjuvazinin" ilkel popüler kültürün tutsağı haline gelmiş olduğu yönündedir. Durum son derece açık ve seçiktir: Türkiye'de Ulusal bir Burjuvazi yoktur.* Olsaydı en azından evrensel standartlara uygun kültürü olurdu. Hilav: "Demokratik ve laik kültür sürecinden geçmemiş, özgür düşünceyi ve eleştiriyi (dolayısıyla felsefeyi) tanımamış toplumların tümünde, şiddet ve buyurganlık egemendir" (*a.g.y.* s. 303) demektedir. Modern toplumlardaki görüntünün Türkiye toplumuyla benzer özellikler taşıması bizleri yanıltmamalıdır. Oradaki durumun nedenleri Türkiye'dekinden bütünüyle farklıdır. Bir kez daha: benzer sonuçların farklı nedenleri olabileceği gibi, benzer nedenlerin farklı sonuçlara yol açabileceğini anımsatmak istiyoruz.

*

"Türk Aydınlanması" konusunda bugüne kadar söylenmiş pek çok şey vardır. Zaman zaman Tanzimat, zaman zaman Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla başlatılan aydınlanma çözümlemeleri, nihayetinde Devlet ile noktalanmaktadır. İnsan bunun nedeninin Avrupa'daki Aydınlanmış Despotluk dönemini Osmanlı'dan bu yana örnek almaktan vazgeçmeyen bir kesimin varlığına bağlamadan edemiyor. Bir başka deyişle toplumunu seven ve aydınlanmasını isteyen imparatorlar, krallar, prensler onlara tepeden inme belli bir ideolojik içeriğe sahip bir eğitim düzeni sağlamaya çalışmışlardır. Ancak bu süreç demokrasinin devreye girmesiyle birlikte daha özgür ve çağdaş (laik) bir nitelik kazanmıştır. Hâlbuki Osmanlı'dan günümüze tanık olunan uygulamalar, Avrupa'daki birinci aşamaya daha uygun bir çizgi sunmaktadırlar. İlköğretim, Lise ve Üniversitede hâkim olan yaklaşım dayatmacı bir yaklaşımdır. Her ne kadar (örneğin 2000 yılı İlköğretim *Sosyal Bilimler* ders kitabında) Demokrasi, Özgürlükler, vs' den söz ediliyorsa da bizzat okul içi yaşantı ve uygulamalarının bu içerikle ne kadar çakıştığına bir bakmakta yarar vardır. Örneğin, Yüksek Öğrenim** öğrenci disiplin yönetmeliğinin Demokrasi ve Özgürlüklerle hangi

---

* *Hürriyet* (4 Temmuz 1999) gazetesinde yayımlanan rakamlara göre Türkiye'de 120'si özel yaklaşık 200 galeri var. 1850'den bu yana Türkiye'de bilinen sanatçı sayısı 3.700 oysa bugün sadece New York'ta 300 bin, Paris'te 70 bin, Rusya'daysa 260 bin ressam yaşıyor. Cezanne'm tek bir eserinin KDV'si (9 milyon dolar) Türkiye'deki resim piyasasının tümünü kapsıyor. Türkiye'de koleksiyoner sayısı 200'ü geçmiyor. Evine resim alanların sayısı ise 1500.

** Örneğin YÖK Aydınlanmaya olumlu katkıda bulunan bir kurum mudur yoksa Aydınlanmayı engelleyen bir kurum mudur? Bu Üniversiteler düzeyinde bile ele alınıp tartışılamayan bir

ölçüde ilişkisi vardır? Üniversiteler Demokrat mıdır? Üniversitelerde çalışan öğretim elemanları demokrat mıdır? Hayır, Türkiye'deki ne üniversiteler ne de öğretim elemanları genel anlamda Demokrattırlar! (Türkiye üniversiteleri günümüz itibarıyla dünyanın en demokratik yasa ve yönergelerine sahip olsa bile bunlar pratiğe aktarılamadıktan sonra ne işe yarayabilirler ki? Yani bu bir zihniyet meselesidir. Bu bir demokrasi kültürü meselesidir.) Tıpkı burjuvalar ve burjuvazi konusunda olduğu gibi üniversitelerde demokrat insanların bulunduğundan ancak ortada demokratik bir üniversite bulunmadığından söz edilebilir! Demokratik bir Üniversitenin bulunmadığı bir ülkedeyse en azından sosyal bilimler ve insanî bilimler gibi toplumu temel araştırma konusu olarak seçmiş hayatî öneme sahip disiplinlerde bir gelişme olamaz.* Öyleyse ortaya yeni öneriler, düşünceler ve fikirler atılıp üzerinde tartışılamaz. Politik partiler ve ideologları bu tartışmalardan yararlanamaz. Dolayısıyla zihinsel açıdan toplum bulunduğu noktada yıllar boyunca bir dolap beygiri gibi dönmeyi sürdürebilir. Çünkü geleceğini, öyleyse bugününü tartışamayan bir toplumun zihinsel, düşünsel açıdan gelişmesi, evrim geçirmesi söz konusu olamaz. Bir toplumda tartışmalar belirli şablon ya da kalıplara uydurulmaya çalışıldığında ya da tartışmalara böyle bir zorunluluk getirildiğinde, o toplumda, özgür düşünce ve özgür bir düşünce üretiminden söz edebilmek olanaksızdır. Öyleyse, en azından, son 50 yıldan (Demokrat Parti' den!) bu yana Türkiye'de sözcüğün gerçek anlamında özgür bir düşünce platformundan söz edebilmek pek kolay bir iş değildir (bu arada Demokrat Parti'nin "Ulusal Burjuvazi"yi temsil eden bir parti olmadığının altını çizmek gerekiyor). Bu süre zarfında ortaya çıkmış olan özgür düşünce ürünü olan metinler ya ülke dışında yazılmış ya da bu metinleri yazan insanların önemli bir bölümü herhangi bir siyasî ideolojiye doğrudan sahip çıkmadığı yani tehlikeli olmadığı, olamayacağı düşüncesiyle önem verilmediği için yaşama şansına sahip olabilmişlerdir. Çünkü bu durumun aksini kanıtlayan pek çok örnek vardır.

Geleneksel toplumların hiçbiri durduk yerde özgürlükler ve demokrasi için mücadele etmemiştir. İstisnasız bütün toplumlarda demokrasi ve özgürlükler bir gereksinime dönüştüğü an, kendileri için mücadele edil-

---

konudur! Tartışmalar çok sınırlı bir kesimde yapılabilmektedir. İnsanlar yani öğretim üyeleri böyle bir konuda tartışmayı kişisel çıkarları açısından genelde sakıncalı bulmaktadırlar!

* Hilav, Türkiye'de aydın, felsefe, kültür vb konularda şunları söylemektedir: "Hiçbir gerçek felsefesel gereksinimin karşılığı olmadan sadece taklitçilikle; Batı'daki şu ya da bu felsefeyi Türkiye'de tanıtmakla yetinmek, yani fikir ithalatçılığı yapmak ve Batılı gibi görünmeye çalışmak da, kültür ve düşünce yaşamımızın temel özelliklerinden biri olmuştur. Batılılaşma hareketi içinde herhangi bir gerçek felsefesel davranıştan ve üründen; bir "filozoftan" söz edilemez" (*a.g.y.* s. 294) demektedir.

miştir. Türkiye'nin 2000 yılı itibariyle büyük ölçüde geleneksel bir toplumsal yapı ve zihniyete sahip olduğunu yadsıyabilmek sanırım pek kolay değildir. Öyleyse Türkiye'de özgürlükler ve demokrasi konusunda mücadele edecek kesim şimdilik azınlıkta kalmak durumundadır. Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières* başlıklı çalışmasında, Aydınlanmanın on yedinci yüzyılda birkaç yüz rantiye, subay, burjuvanın önderliğinde başlamış bir hareket olduğunu ve ancak yüz, yüz yirmi yıllık bir süreden sonra milyonlarca insanı kapsayabilecek aşamaya gelmiş olduğunu söylemektedir. Oysa dünya değişmiş ve dönüşmüştür. On yedinci ve on sekizinci yüzyılın olanaklarıyla yirmi birinci yüzyılın olanakları ve zihinsel yapısı aynı değildir. Dolayısıyla günümüzde önderlik yapabilecek kesim onlardan çok daha şanslıdır. Bu olay önderlik yapmayı kabul edecek cesur, kararlı ve azimli bir kesimin işidir. Başka türlü olabileceğine inanabilmek güçtür. Günümüzde özgürlük ve demokrasiye en çok ihtiyaç duyan kesimlerin başında iş adamları ve aydınlar gelmektedir. Dünyaya rahatça açılabilmek, rahatça iletişim kurmak ve tartışabilmek için kolektif anlamda özgür olmak gerekmektedir. Aksi takdirde yapacağınız en ufak yanlışın karşılıklı anlayış ve saygı duygusundan yoksun bir toplumda derhal cezaî bir işlem görme şansı yüksek olacaktır. Bunu bir Demokles kılıcı olarak görürseniz; gerek ticarî, sınaî ve finansal girişimlerde, gerekse düşünce üretimi ve özgürlükler konusunda sürekli bir engel teşkil ettiğini anlarsınız. Türkiye'deki pek çok toplumsal sorunun anahtarı: Demokrasidir. İşin asıl tuhaf olan yanı herkesin bu gerçeği kabul etmekle birlikte bu konuda parmağını yok denecek kadar az kıpırdatmasıdır. Bu durumda Türkiye'deki Demokratik hareket ya da hareketlerin içtenliğine inanabilmek oldukça güçleşmektedir. Sanki Türkiye'deki insanlar bir yere kadar Demokrat olabilmekte ondan ötesini kabul edememektedirler! Demokrasiyi daha önce de söylenmiş olduğu gibi ya bir başlangıç ilkesi olarak kabul eder ve sorunları çözmeye girişirsiniz ya da Türkiye'de olduğu gibi bir hedef olarak sunar ve ona asla erişemezsiniz! Çünkü ona erişmekten korkarsınız! İşte bu duruma son verebilecek bir öncü kesime âcilen ihtiyaç vardır. Bu kesimin kimlerden oluşacağını az önce söyledik. Bu inisiyatif onlardan gelmek durumundadır, şimdilik başka alternatif yoktur! Bu inisiyatifin ortaya çıkabilmesinin temel koşullarından biri Türkiye'nin sıra dışı Burjuvalarla, sıra dışı Aydınlara sahip olabilmesidir. Oysa mevcut duruma bakıldığında bunların sayısının son derece yetersiz olduğu görülmektedir. Bugüne kadarki deneyimler sıradan aydın ve burjuvalarla bu işin başarılamayacağını göstermiştir. Ancak onların katkısı olmadan da bu işin becerilebilmesi oldukça güçtür. Zihniyet dönüşümü bunlarla başlamalı ve geniş kitlelere doğru ilerlemelidir.



"TÜRKİYE'NİN RUHUNU ARAMAK"
TAŞKIN TAKIŞ
Yerlilikten Yurtsuzluğa: Zürcher, Bizim Kitap Kurdunu Okudu mu? –Kurtuluş Kayalı Üzerine Bir Portre Denemesi–

SİVİL 'DEĞER'İN PEŞİNDE
ÖZGÜR TABUROĞLU
Türkiye'de Toplumsal ve Siyasal Boşlukların Kurucu İşlevleri: Tanpınar, Küçükömer ve Mardin'in Düşünceleri

ÊDÎ BES E & BES NÎNE
UĞUR KÖMEÇOĞLU
Kürt Sorunu ve Çatışma Sonrası Toplum: Ulusal Güçlerle Yerel Güçler Arasındaki Gerilim, Diyalogcu Kamusal Alan ve Demokratikleşme

TÜRK LİBERALİZMİNİN ELEŞTİRİSİ
SİMTEN COŞAR
Kamusuzluğu Tahayyül Edebilmek: Türkiye'de Liberal Düşünce

HİLMİ OZAN ÖZAVCI
Düşünce Tarihi Merceğinden: Türkiye'de Liberalizm

ÖZLEM DENLİ
Liberal Düşünce Topluluğu veya Bir Paradoks Olarak Siyaset Arayışı

BOĞAÇ EROZAN
Ahmet Ağaoğlu ve "Nizamlı Hürriyet": Bir Cumhuriyetçi Yorum Denemesi

AHMET AĞAOĞLU
Nizamlı Hürriyet

CEMİL OKTAY
Liberal Siyasî Düzenler Hakkında Notlar

OĞUZ ADANIR
Zihniyet, Ulusal Burjuvazi, Aydınlanma

13 50 ₺

ISSN 1303-72420-0