

Aralık/December 2015, Volume/ Cilt:1, Issue/Sayı:2

International Journal of Political Studies

ULUSLARARASI POLİTİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

ISSN: 2149-8539

www.politikarastirmalar.org

Center for Political, Economic and Social Resarch
(Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi)

**International
Journal of Political Studies
(Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi)**

December / Aralık 2015

Volume / Cilt: 1

Issue / Sayı: 2

e-ISSN: 2149-8539

ISSN: 2149-8539

<http://www.politikarastirmalar.org>

Adres: Arabacı Alanı Mahallesi Mustafa Ocak Sokak No:9 D:2 Serdivan-Sakarya/Türkiye

E-posta: pesaarastirma@gmail.com

Tel: +90 532 769 5899

Fax: +90 (264) 295 6233

Center of Political, Economical and Social Research

International Journal of Political Studies

Published by / İmtiyaz Sahibi

PESA: Fatih YARDIMCIOGLU

Editors / Editörler

Doç. Dr. Bünyamin Bezci

Doç. Dr. Serdar Güleener

Co-Editors / Yardımcı Editörler

Araş. Gör. Soner Tauscher

Araş. Gör. Fikret Topal

Araş. Gör. Elif Madakbaşı Güleener

Araş. Gör. Mustafa Caner

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOSIndex) tarafından
taranmaktadır.

Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi
International Journal of Political Studies

Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay (Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Ahmet K. Bayram (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Atilla Yayla (Haliç Üniversitesi)	Doç. Dr. Cenan Çakmak (Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir Berat Özipek (Medipol Üniversitesi)	Doç. Dr. Cengiz Tomar (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Emre Bağce (Marmara Üniversitesi)	Doç. Dr. Derda Küçükalp (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Feridun Yılmaz (Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Doğan Bıçkı (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kaya (İstanbul Üniversitesi)	Doç. Dr. İrfan Haşlak (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharrem Kılıç (Akdeniz Üniversitesi)	Doç. Dr. Özlem Oğuzhan (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman S. Ögün (Maltepe Üniversitesi)	Doç. Dr. Z. Abidin Kılınç (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Hakyemez (Karadeniz Teknik Üniversitesi)	Yrd. Doç. Dr. C. Duran Uzun (Çankaya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali Rıza Çoban (Anayasa Mahkemesi)	Yrd. Doç. Dr. Edip Bekaroğlu (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Alev Erkilet (Sabahattin Zaim Üniversitesi)	Yrd. Doç. Dr. Fikret Çelik (Kırıkkale Üniversitesi)
	Yrd. Doç. Dr. Nebi Miş (Sakarya Üniversitesi)

Publications Board / Yayın Kurulu

Doç. Dr. Bünyamin Bezci	Araş. Gör. Soner Tauscher
Doç. Dr. Serdar Güleler	Araş. Gör. Fikret Topal
Doç. Dr. Z. Abidin Kılınç	Araş. Gör. Elif Madakbaş Güleler
Doç. Dr. Özlem Oğuzhan	Araş. Gör. Ensar Muslu

Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi
International Journal of Political Studies

Hakem heyeti SEYAD Dergisi'nin son sayısında yer alacaktır.

Bu derginin her türlü yayım ve telif hakkı Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi'ne aittir. 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine göre, fotokopi, dijital ve benzeri yöntemlerle herhangi bir bölümü veya tamamı Dergi Sahibinin veya Yayın Kurulu Başkanının izni olmadan basılamaz ve çoğaltılamaz. Bilimsel etik kurallarına uygun olmayan alıntı yapılamaz. Dergide yayımlanan makalelerin fikri sorumluluğu yazarlara aittir.

Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi
International Journal of Political Studies

December /Aralık 2015

Volume / Cilt: 1

Issue / Sayı: 2

e-ISSN: 2149-8539

CONTENT / İÇİNDEKİLER

<i>Advisory Board</i>	Danışma Kurulu	ii
<i>Reviewer List</i>	Hakemler	iii
<i>Contents</i>	İçindekiler	iv
Sekülerizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak		1
<i>Bünyamin Bezci</i>		
Başkanlık Sistemi ve Güçlü Tek Parti Hükümeti		12
<i>Zeynel Abidin Kılınç</i>		
Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa		25
<i>Hüseyin Aydoğan</i>		
Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği		33
<i>Fatma Anıl Öztop</i>		
Paper Translation / Makale Çevirisi		
<hr/>		
İslami Siyasal Düşünce de Demokrasi, Azzam S. Tamimi		46
<i>Çeviren: Zeynel Abidin Kılınç</i>		

Sekularizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak

Doç. Dr. Bünyamin Bezci

Sakarya Üniversitesi

Siyasal Bilgiler Fakültesi

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

bbezci@sakarya.edu.tr

Özet

Sekülerizm ve laikliği demokrasi bağlamında tartışmak için öncelikle kavramlarının tarihsel gelişimi açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Çalışmada sekülerizm kavramından başlayan tarihsel anlamın laikliğe nasıl evrildiği tartışılmaktadır. Bugün sekülerizmi daha ziyade toplumsal, laikliği de siyasal anlamda kavramaktayız. Birbirlerini zorunlu olarak gerektirmeyen iki kavram arasında demokrasiyi tartışmak kamusal alan-özel alan ve kimlik tartışması yapmak demektir. Zira dinin devlet karşısında hangi alanda yer alacağı konusu demokrasiyle doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca din bir kimlik olarak hak iddiasına sahip olduğunda devletlerin alacağı konum da devletin demokratikliği açısından önemlidir. Makale bu tür soruların izlerini Batı düşünce tarihinde ve Cumhuriyetin politik kültüründe sürmeye çalışmaktadır. Çalışma sonuç olarak laikliğin Cumhuriyetçi, liberal ve anayasal yorumlarının farklılığını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizm, Laiklik, Demokrasi, Devlet, Modernizm.

Abstract

It is necessary to evaluate historical developments of secularism and laicism in order to discuss these two concepts in terms of democracy. In this work, it is analyzed that how the concept of secularism evolved to laicism. Nowadays, secularism is widely understood as a concept related to society whereas the laicism is seen as a concept belongs to politics. Since the subject of opposing positions of religion and state is directly connected to democracy, arguing democracy in the light of these two concepts may include public sphere-private sphere debate. State actions against identity claims of religion is also very important in the sense of democratic character of state. This article tries to explore these topics with regard to history of Western ideas and political culture of the republic. To conclude, it emphasizes the differences between republican, liberal, and constitutional interpretations of laicism.

Key Words: Secularism, laicism, democracy, the State, modernism.

GİRİŞ

Sosyal bilim metodolojisi açısından laiklik kavramını üç farklı şekilde tartışabiliriz. Sosyal bilimlerde genellikle yapıldığı gibi kavramın tarihsel anlamları arasından bir güzergâh oluşturarak bu gün kavramdan ne anlaşılması gerektiğini açıklamaya ya da anlamaya çalışırız. İkinci yolumuz ise kavramın anlamının değişimleriyle uğraşmaya gerek duymadan bu gün kavramdan anlaşılana göreli ve nominalist bir bağlamda ele alabiliriz. Postmodernizm büyük anlatıları ele almaktan vazgeçtiğinden beri kavramların parçalı dünyasında kaybolmaktayız. Son olarak kavramı günümüzde anlaşılana anlamıyla bir içerik analize tabi tutar ve anlamdırırız. Böylece kavramın gereksiz tarihsel yükünden ve postmodernizmin anlam kaybından kurtuluruz. Pozitivist olduğu açık olan üçüncü yol aynı zamanda pragmatisttir, zira günümüzdeki somut sorunlara somut yanıtlar aramaktadır.

Laiklik hakkında bir tartışma metni ise her üç bağlama da atıf yapmak zorundadır. Laiklik kavramını tartışmak, kavramın tarihsel yükünü atarak da çok mümkün değildir. Zira kavramlarla irtibatımız sorunlu olmaya başladığında düşünce tarihine dönmekten başka çaremiz kalmaz. Ama düşünce tarihinin tozlu rafları da aynı zamanda düşüncenin kendisini boğabilir. Tarih ile bugün arasındaki bağlantıyı birini diğerine kurban etmeden kurmak gerekmektedir. Sosyal bilimleri postmodernizm hayaletinden koruyacak metodoloji bu bağlantıyı sağlam kurmaktan geçmektedir.

Kavramın tarihsel anlam oluşumunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Ayrıca laiklik kavramı için bu daha da gereklidir, zira kavram Müslümanların kavram dünyası dışından gelmektedir. Bu nedenle laiklik konusunda bizi iki farklı sorun beklemektedir; ilki kavramın tarihsel seyrini tartışmak, ikincisi ise kavramın Müslümanların düşünce dünyasındaki karşılığını tartışmaktır. Özellikle de Türk düşünce dünyasında laiklik kavramının devletin dinsel alanı politik alanın dışına çıkarılması olarak anlaşılması kavramın anlaşılmasında karmaşa oluşturmaktadır. Türkiye'nin kurucu iradesi bir taraftan dinsel alanı politik olandan arındırmaya çalışırken diğer taraftan da dini modernleşme projesinin önündeki en önemli engel gördüğünden dinselliğin kamusal görünümünü kısıtlamaya çalışmıştır. Biraz daha derin bakıldığında modernleşme projesi ile din hurafenin ve eski olanın yok edilmesinde işbirliği içinde olmuştur. Modernleşme projesinin eski olana düşmanlığı ile sahih dinin hurafeye olan düşmanlığı aynı modern dilde buluşabilmektedir. Karşımızda gerçekten çok katmanlı bir sorun yumağı olarak duran laiklik tartışması vardır. Bu nedenle konunun katmanları dikkatlice açılmalı ve yerli yerinde tartışılmalıdır.

Batı düşünce dünyasında laiklik, dinin politik birliği sağlama gücünü yitirmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Ortaçağda Kilise karşısında politik birliğin ve pazarın hamisi olarak Krallar güçlenmiştir. Roma sonrasında Kilisenin Avrupa halklarını gevşek ve feodal bağlarla da olsa topladığı kutsal birlik, politik olarak güçlenen Kralların sundukları politik ve ekonomik birlik karşısında erimiştir. Modern devletler dünyasında Kilisenin kendi içinde parçalanışı sonrasında Kral ve devlet biraz daha güçlenmiştir. Toplumsal parçalanışın sorumlusu olarak görülen din ve Kilise ise gerilemiştir. Adeta Adem'in günahı ile doğduğuna inanılan insanın karşısında Kilise toplumsal parçalanmanın günahını yüklenmek zorunda kalmıştır. Günahı Kiliseye yükleyen insan, kendi haklarını akla dayalı doğal hukukla gerekçelendirmiş ve günahlarından arınmıştır. Fransız Devrimi ile Avrupa siyasal düşüncesine yerleşen insan hakları evrensel bildirgesi toplumun politik birliğinin artık Kilise tarafından sağlanamayacağını tescil etmiştir. Türk siyasal düşüncesinde ise din politik birliğin parçalanışının değil, geri kalmışlığın simgesi olmuştur. Bu nedenle Türk siyasal düşüncesinde laiklik ilerencilik olarak anlaşılmalı ve kalkınmanın anahtarı olarak görülmüştür. İslamcı düşüncenin sahiplendiği kalkınmacı ideoloji sonrasında laiklikle ilerencilik arasındaki bağ zayıflamıştır. Burada asıl sorulması gereken modern soru ise; İslam, politik birliğin düşmanı mıdır?

Laiklik konusunun yerli yerince tartışılması demek, şarkiyatçılığın ve garbiyatçılığın tuzaklarına düşmeden tartışmak demektir. Bu tartışmanın sonu aslında ortaçağ İslam'ında yer alan din-siyaset ayrımlarını referans alarak laikliğin Müslümanın yitik malı olduğu klişesine mahkûm edilmemelidir. Ya da laiklik ancak Batıda kazandığı anlamla sınırlı tutularak Türkiye için bir laiklik ölçütü oluşturulmaya çalışılmamalıdır. Burada yapılacak olan öncelikle laikliğin Batıda ve dahi farklı Batılarda nasıl ortaya çıktığını tartışmaktır. Günümüzde ise laikliği tartışmak politik dilin yeni kavramları ve kuramları üzerinden olmak zorundadır.

Laiklik, modernleşme ve sekülerleşme arasında kurulan bağıntılı dilin çökmesinden sonra Batı literatüründe de yeniden tartışmaya açılmıştır. Batıdaki tartışmanın fitilini toplumun sekülerleşirken dindarlığın kamusal taleplerini artırması ateşlemektedir. Türkiye'de ise tartışmanın kaynağında ilk olarak Cumhuriyetin kurucu iradesinin laiklik konseptinin toplum tarafından kabullenilmemesi yatmaktadır. İkinci olarak da toplumsal anlamda sekülerleşen dindarların laiklik konusundaki kavramsal berraklık talepleri laikliği yeniden tartışmayı gerekli kılmaktadır. Homojenite algıları parçalanmış dindarlar artık sadece Müslümanların yaşadığı bir toplumsallıkta yaşamadıklarını fark etmişlerdir. Bir taraftan Cumhuriyetin kurucu iradesinin dini özel alana ve vicdanlara hapsedici sınırlamalarıyla baş etmeye çalışan dindarlar, diğer taraftan yeni toplumsal ve seküler eğilimler karşısında söz söylemek istemektedir.

Laiklik tartışmalarının günümüze yansıyan taraflarının modernleşme süreci içinde oluştuğunu ve yeni kavramsal klasörlerle donanmak dışında farklıklar arzetmediği söylenebilir. Ancak ana tartışma aksları benzer olsa da iki yüzyıllık süreçte tartışmanın içeriği değişmiştir. Laiklik tartışmaları tarihsel olarak üç saça ayağına oturmaktadır; ilki laikliği devlet-din ayrımı üzerinden okumaya dayalıdır ve bu okuma biçiminin Türkiye'deki yansıması ise Cumhuriyeti kuranların laiklik anlayışıdır. İkincisi laikliğin dinlere özgürlük alanı yaratmak için var olan bir ilke olarak kavranılmasıdır. Ortaçağda Katolikler ile Protestanlar arasındaki savaflara ve katliamlara atf yapan bu anlamdaki laiklik, farklı dinsel inançların nasıl bir arada yaşayacağını sorgulamaktadır. Üçüncü bağlamdaki laiklik ise din ve inanç

özgürlüğü olarak anlaşılmaktadır. Burada sözkonusu olan devletin dini olanı ve toplumun inancını besleyen damarları açık tutmasıdır. Zira devletler kendilerini var kılan toplumsal destekleri yok etmek yerine beslemeyi tercih eder. Kendini dinin hükümlerinden soyutlayan laik devlet, dinin toplumsal desteğine mazhar olabilmek için kendisini olumlayan dinsel inançları koruyup geliştirdiğinde aslında kendini güçlendirmektedir. Hatta bu anlamda devletler kendini olumlamayan anarşizm gibi ideolojileri bir inanç sistemi olarak desteklemeyi de gerekli görmemiştir.

Günümüzdeki laiklik tartışmaları da yukarıda belirtilen ana akıllardan çıkmış değildir. Cumhuriyeti kuranların yeni nesilleri eski laiklik anlayışının dar kamusal sınırlarını kabul etmemektedir. Burada asıl olan kamusalın yeni ve genişletilmiş ilkeleriyle laikliği yeniden yorumlamaktır. Bu nedenle yeni Cumhuriyetçi eğilim, aydınlanmacı akıldan vazgeçmeden kamusal sınırları tartışmaktadır. İkinci yoldan gidenler devletin pasif kaldığı bir dinsel çeşitliliği savunmaktadır. Anglo-sakson liberalizmin negatif özgürlük anlayışından beslenen ve neoliberalizmin sivil toplumculuğuyla harmanlanan yeni kavramsal karışım, dinsel iddiasının kamu düzenini bozmayan her türüne özgürlük alanları yaratmaya çalışmaktadır. Özellikle Avrupa muhafazakârların tercih ettiği üçüncü yoldan yürüyenler ise, devlet-toplum ilişkisinin meşruiyeti üzerinden düşünmektedir. Aydınlanmacı aklın toplumsal gelenekleri ve inançları yok eden evrensel yasalarına karşı meşruiyeti öne çıkaran muhafazakârlar, laikliği devleti güçlendiren inanç sistemlerini korumak olarak görmektedir. Laik devletin kendini güçlü kılmak için tercih ettiği bu yol, varolma kaygısını devletli ve medeni olmaya bağlayan dinleri de öne çıkarmaktadır. Burada asıl olan ‘biz’ düşüncesini oluşturan inanç sisteminin özgürlük alanının genişletilmesidir. Bizi oluşturan ise ne otoriter bir iktidar ne de dayatmacı yasalardır. “Biz” her daim orada varolan içine doğduğumuz medeniyettir, gelenektir ve politik birliğimizdir. Laikliği mutlak anlamda din-devlet ayırımına ya da dini çeşitliliğe dayandıranlar açısından devletin meşruiyetini gerekçelendirmek tamamen dindışı olmalıdır, devletin kendisi zaten sekülerdir. Şu halde laik devlet, ancak toplumun bir ikincil türevi olarak örgütlenmiş toplumdur. Din ve inanç özgürlüğü açısından baktığımızda ise devletin varlığı özgürlükten önce güven üzerine oturmaktadır. Özgürlük, ancak güven varolduğunda gelir. Devlete güven ise devletin kendi yurttaşlarının inançlarını yaşamasını mümkün kılması ile sağlanır. Bu anlamda laiklik, devleti inançların yaşaması için sorumlu kılmaktadır. Yani devlet din karşısında tarafsız kalmamakta ve kendini güçlendiren inançları korumaktadır. Altı çizilmesi gereken burada da devletin dinden farklı bir entite olmasıdır.

Laiklik tartışmasını yapabilmek için kavramın tarihsel anlam dönüşümünü hatırlamak gerekmektedir. Bu konudaki ilk zorluk, sekülerizm ve laiklik arasında varolduğu söylenen anlamsal farklılıklardan kaynaklanmaktadır. En geniş anlamıyla sekülerizm toplumsal dünyevileşmeye denk düşerken, laiklik ise devletle ilgili bir ilke olarak görülmektedir. Toplumsal süreç olarak sekülerleşme, siyasi bir ilke olarak laikliği önceler. Hatta devletin dini kaldığı yerlerde bile sekülerleşme, toplumsalın içinde ladini yeni yollar yaratabilir. Tersine de geçerlidir; yani laik bir devlette dindarlık rahatça yaşanabilir. Bu nedenle sekülerlik ve laiklikten bahsetmek aynı kavrama tekabül etmez. Fakat seküler bir toplumsallık, laik bir devlet fikrinin öncülüdür. Laik devletler seküler toplumsal havzalarda yetişir. Laik bir devlette dindar kalabilirsiniz ama herkesin dinle yoğrulduğu bir toplumda laiklikten zaten bahsetmeyiz. Bu nedenle laiklik açısından ortaçağ İslam’ında çeşitli örnekler bulmakta zorlanmayız. Fakat İslam toplumu sekülerliliği tanımadığından laikmiş gibi görünen uygulamalar anakronik değerlendirmeye tabi olabilir. Yani seküler olmayan bir toplumda laik devletten bahsedemeyiz. Önce toplumun kendisini kutsalın dışında görmesi gerekmektedir. Kutsalın dışına taşan tahayyül dünyasının tarihi ise oldukça uzundur. Bu nedenle öncelikle Batı siyaset düşüncesinde kutsalın dışının nasıl tahayyül edilmeye başlandığını açıklamak gerekmektedir.

Kutsalın Dışının Tahayyülü Olarak Sekülerizm

Antik Roma’da kullanılan haliyle *saeculum* kutsal olanın dışını yani dünyevi olanı, dini olmayanı anlatan bir kavramdır. Kavramın aslında literatürde sık kullanılan anlamı “yüzyıl” “asır” dır. Birazda kavramın “çağ” kavramı ile yakınlığı nedeniyle Niyazi Berkes’in “*The Development of Secularism in Turkey*” adlı kitabı “Türkiye’de Çağdaşlaşma” olarak çevrilebilmiştir.

Saeculum kavramının dünyevileşme anlamındaki izleri hemen belirginleşmiş değildir. Ortaçağ Katolik kavrayışı ancak papazlar arasında bir ayırmadan bahsederken *saecularisatio* kavramını kullanmaktadır. Yani Manastırda kalan papazlar için *regularis* kavramı kullanılırken Manastırı terk ederek halkın

arasında papazlık yapanlar için *saecularis* ifadesi kullanılmaktadır. Bugün kullandığımız anlama yakın kullanımına ilk kez “Otuz yıl Savaşları” sonrasında uzlaşılın Westfalya Antlaşmasında rastlamaktayız. Anlaşma uyarınca (1646) Protestan Prenslerin kendi topraklarındaki Katolik Manastırların haklarını ortadan kaldırmasını Fransız temsilcisi Henry D’Orleans *seculariser* kavramı ile kayıt altına almıştır. Burada kastedilen Kardinallerin egemenlik haklarının dünyevi Protestan Prenslere devridir. (Schröder, 2003:22-23) Protestan teolojisi bu durumu bir dindışılık yani profanlık olarak değil, Katoliklik tarafından yanlış kurgulanmış bir Manastır yaşayışı olarak görmektedir. Bu nedenle dünyevileşme Hristiyan inancının temelini yerleştirilmiş ve Tanrı ile dünyanın ayrılması kutsal ile dindışının ayrılması olarak görülmemiştir.

17. yüzyıl sonrasında *seculariser* kavramı giderek devlet ve kilise hukukunun ayrımı anlamında kullanılmaya başlamıştır. 11. ve 12. Yüzyıllardaki Kral ve Papa arasında başlayan *investitur* yani öncelik tartışmaları 16. Yüzyıl sonrası modern devletlerin ortaya çıkışı ile farklı bir mecraya savrulmuştur. Modern devletlerde artık egemenlik tartışmasız olarak Krala aittir. Devlet ile kilise arasındaki ayrımın hukuksal anlamda zirvesini Fransız Devrimi sonrası Fransız Devleti oluştururken politik anlamda zirvesini ise Hegelyen Prusya Devleti oluşturmaktadır (Frick/Oberprantacher, 2008:4-5) Yani Fransız devlet anlayışı sekülerizmi devlet ile kilisenin ayrılması ve devletin hukukunun dini olandan beri kılınması olarak kavramlaştırmaktadır. Oysa Hegelyen devlet anlayışı devleti tarihsel bir varoluş çizgisi ile açıklayarak dünyevileştirmektedir. Bu anlamda Prusya Devleti tarihin gelişmiş bir biçimi ve sonucudur. Tam da tarihin bir ürünü olarak da aslında dünyevidir. Dikkat edilirse Alman devlet anlayışının kilit noktasındaki Hegelyen kavrayışın Protestanların devleti mutlak anlamda dinsizlik dünyasında görmemesi gibi anladığı ortaya çıkar. Almanlar için devlet Tanrı olmamaklığıyla dünyevidir, dinsizliğiyle değil.

Sekülerizmin dünyeviliği bakış açılarına göre değişen anlamlar kazanmıştır. Avrupa politik teolojisinde dünyevilik anlamı yerleşmiştir ama dünyevilikten ne anlaşılması konusunda bir konsensüs sağlanmış değildir. Öncelikle dikey (vertikal) bakış açısıyla bakıldığında dünyeviliğin Tanrısal olan ile dünyevi olan arasındaki ayrıma tekabül ettiğini düşünebiliriz. Bu anlamda Tanrı’nın yerine bir dünyevi Tanrı konmaz. Sekülerizm Max Weber’in çok bilinen formülünde olduğu gibi “dünyanın büyüden arındırılması”dır. Yani Tanrı dünya işlerinden çekilmiş ve yerine de yeni Tanrı konulmuş değildir. Tanrısal ve dünyevi işler ayrılmıştır. Eğer Hristiyan inancının Tanrısı altı günde dünyayı yaratıp yedinci gün dinlenmiş olmasaydı dünya ile Tanrıyı ayırmak bu kadar kolay olmayacaktı. Bir anlamda Hristiyanın Tanrısı dünyada yerini Doğaya bırakmıştır. Doğa işleyen düzenliliği ile Tanrının yerini tutmaktadır. İşleyen bir doğal düzende ise büyüye ve Tanrıya yer yoktur. Bacon’ın meşhur formülüyle söylediği gibi “doğanın bilgisi güçtür”. Doğaya hâkim olan dünyaya hâkim olur.

İslam teolojisine en yakın sekülerlik formülü yukarıda ele alınan dikey bakış açısından neşet etmektedir. Zira Müslümanlar için de yaratan ile onun mahlûku dünya arasında böylesi bir ayrım vardır ve bu yaratıcının yokluğunun değil, bizatihi varlığının kanıtıdır. Fakat Müslümanlar doğanın kendine özgü düzenliliğini büyülerden sıyrılma olarak görmez. Yaratanın yaratıcı sıfatı duran ve dinlenen bir şey değildir. Bu nedenle özellikle Protestan teolojisinde daha öne çıkan bu tür sekülerlik anlayışı Müslüman inancına yakın gibi dursa da doğanın taşıdığı anlam bakımından İslam teolojisinden oldukça uzaklaşmaktadır. Zira Allah yeryüzünün işlerini her daim mümkün kılar. Yani yaratıcılık vasfı hiçbir zaman doğanın düzenliliğine terk edilmez.

Dünyeviliği yatay (horizontal) anlamda da kavrayabiliriz. Bu bağlamda toplumsal sekülerizmden bahsetmek gerekecektir. Yani dindar olanlarla seküler olanlar arasındaki toplumsal farklılıklar üzerine düşünmemiz gerekecektir. Yatay anlamda kavranılan sekülerizm, dinsizlik değildir. Temel olarak anlatılmak istenen “Tanrı üzerine” kurulan dindar hayatla, “Tanrıya doğru” kurulan seküler hayat arasındaki ayrımdır. Özel olarak Protestan inancı Katoliklerde olduğu gibi sadece manastır ahalesinin yaşadığı Tanrıya adanmış hayatı değil, sıradan insanların öteki dünyada karşılıklarını görmek üzere kurdukları Tanrıya doğru hayatı da ki bu hayat aslında sekülerdir, dindarlık katagorisine sığdırmıştır. Kutsal dışındaki hayat, insanların mesleklerini icra ettikleri, iyi bir yurttaş oldukları ve dünyada yaptıklarıyla Tanrının inayetine mazhar olmayı bekledikleri profan bir hayattır. Bu bağlamdaki sekülerlik anlayışının kurumsal yansıması ise Kiliseye dair olanla politik olan arasındaki ayrımına yol açmaktadır. Bakış yine yataydır. Kilise Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak dünyevidir, ama kutsaldır. Politik olan halkın dünyevi işleriyle ilgilidir, ama o da son kertede kutsaldır.

Sekülerizmin devlete dair anlamlarından kopması ve toplumsal alanı anlatan bir kavrama dönüşmesi ise bir 20. Yüzyıl anlamlandırmasıdır. Kilise ve Devlet arasındaki hukuki ilişkiye atıf yapan kavram olarak sekülerizm, 20. Yüzyılda siyaset ile din arasındaki farklılaşmaya atıf yapan toplumsal bir kavrama dönüşmüştür. Tabii bu arada bireyin kendi kendisini her türlü aşkınlıktan beri kılarak gerekçelendirdiği hümanist kavrayışı da unutmamak gerekmektedir. “Hümanist sekülerizm” olarak anlaşılan kurumsallık dışı kavramlaştırma bireyin kendisinin meşruiyetini dine ve kutsal olana atıf yapmadan kurmasıdır. Günümüzde özellikle liberal sekülerlerin yolu mutlaka hümanist sekülerizmden geçmektedir. Kendi kendine hâkim olmak anlamındaki Spinoza’nın sekülerizmi, Kant’ta kendini bağlayan her türlü dolayımşallıklardan (din, toplum, tarih, duygu, töre) aşkınlıktan birey anlamında sekülerizme evrilmiştir. Bu nedenle sekülerizm sadece devlet ve toplum gibi büyük kavramlarla değil, birey gibi küçük kavramlarla da bir arada durmaktadır. Bu bireysel bağıntılar özgürlük/demokrasi ve sekülerizm arasında daha liberal yollar inşa etmektedir.

Liberal Protestanlar, teolojinin insanı değil, Tanrıyı sorguladığını söylerken hümanist sekülerizme alan açmaktadır. Rudolf Bultmann, dini kavramların tarihsel bir duruma işaret etmediğini varoluşumuzu tahayyül etmememize yaradığını iddia etmektedir. Ona göre Hz. İsa’nın ölüyü diriltmesinin tarihsel bir karşılığı yoktur. Burada diriltme, ölümün tam ortasındaki yaşamı bir mucize olarak sunmaktadır, bir istisna olarak yaşamdan bahsedilmemektedir (Achenbach, 2013). İstisna onu yaratana kutsarken, yaşamın kutsanması insanın varoluşunu öncelemektedir. Protestanlarla Katolikler arasındaki farklılık da buradan doğmaktadır. Yani Katolikler Tanrı ile ilişkiyi dikey olarak yorumlamakta ve dirilişi istisna olarak görmektedir. Protestanlar ise Tanrı ile insan ilişkisinden ziyade Hz. İsa ile insan ilişkisini yatay olarak yorumlamakta ve soyut Tanrıyı değil, somut İsa’yı rehber edinmektedir. Bu nedenle yaşayan Tanrıyı öne çıkaran Protestanlar, insanın bu dünyadaki yaşamını da bir nimet olarak görmektedir, bir külfet olarak değil. Bu nedenle seküler hümanizm Katolik dünyada değil, Protestan dünyada karşılığını bulmuştur. Protestanlıkla ahiret, ölüm ve Tanrıya karşı dünya, yaşam, İsa kazanmıştır ve kutsalın dışı kurumsallaştırılmıştır.

Cumhuriyetin Dünya Görüşünde Dinin Yerini Sorgulamak

Dünyevileşme Protestanların Katoliklerden kopması ile başladı. Fakat bu kopuş Katolik dünyada daha radikal sorgulamaları tetikledi. Protestanlar gibi yumuşak toplumsal geçişleri beceremeyen Katolik dünya dinle ilişkisini Tanrıyı sorgulama ve reddetme üzerine oturtmuştur. Bu nedenle Fransız laikliği bir dünya dini yaratmayı hedeflemişti. Dinin dünyevi kurumsallığının gücü Katolik dünyada din ile dünya arasındaki savaşı acımasız ve uzun kılmıştır. Fransız devrimini milat kabul etsek bile savaş ancak yüzyıl sonra 1905’de Kilise ile Devletin anlaşmasıyla yumuşamıştır.

Katolik dünyanın liberal politik değerlerle uzlaşması ise 1962-1965 yılları arasında Vatikan’da gerçekleşen Konsiller sonrasında somutlaşmıştır. 1864’de kabul edilen liberal ve özgürlükçü akıl ile Papa’nın yanılmazlığının kökten zıtlığı 1965’de yerini modern dünyevi değerlerle uzlaşılara bırakmıştır. İnsanın maddi ve manevi hakları ile çoğulcu bir toplumda yaşama hakkından bahseden ve aklı ile seçim yapan insanın vicdan özgürlüğünün temeli olduğu düşüncesi Katoliklerin kendilerinden olmayan bir topluma eklemelerini mümkün kılmıştır. Bir nevi Katolisizm devlet üzerinde hak iddia etmekten tamamen vazgeçmiş ve çoğulcu toplumun gereklerine ayak uydurmuştur.

Önemli bir bakış açısı değişimi barındıran bu gelişme gereğince Katolikler, devletle ilişkisini Tanrı Krallığının geçici olarak katlandığı bir külfet değil, kendilerine çoğulcu toplumda alan açan bir nimet olarak değerlendirmeye başlamışlardır. Bir nevi Protestanlaşma yaşanmış ve 1995’de Kiliselerin birleşme arzusunda somutlaşan bir liberalleşmeyle Katolikliğin modern dünya ile barışma eğilimi güçlenmiştir. Bu eğilim halen aynı trendle devam etmektedir ve Katolisizm liberal dünyanın kabullendiği özgürlükçü değerleri benimsemeye zorlanmaktadır. Katolisizmin geçtiği tarihsel süreç modern olanla dinin karşılaştığında yaşanacaklara iyi örnek oluşturmaktadır. Modern Türkiye de aynı aşamaları hızlandırılmış bir tarihsel süreçte yaşamaktadır.

Modern Türkiye’nin kurulma aşamasındaki Tanzimat dönemi zihinsel dönüşümüyle birlikte başlayan kavga ise din-bilim kavgası üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Osmanlı Batı karşısındaki geriliğini uzun süre “kanun-u kadime dönmele” aşacağını düşünmüştü. “Nizam-ı cedit”den bahsetmeye başladığında Batı’daki toplumsal hayat da incelenmeye başlanmıştır. Batı “adab-ı

muşereti” laik yaşam tarzını da içermektedir. Yani bilimsel olana uygun bir toplumsal yaşam olarak laiklik, adı konulmasa da zihinsel düzlemi işgal etti. Eğitim alanındaki reformlar, Osmanlı entelektüel hayatını domine eden sosyal Darwincilik ve “düzen içinde ilerleme” düşüncesi zaten laik dünyanın değerlerinin içselleştiğini göstermekteydi.

Cumhuriyeti kuranların çok azı Fransızvari bir laiklik anlayışını benimsemişti. Yani Tanrı ile insan arası bir kavga olarak laikliği anlamaktan ziyade laikliği insanlar arası bir ilişki biçimi olarak anlamışlardı. Bu nedenle Cumhuriyetin din adamları da Tanrı ile kavgalı olmayan bu tür laikliği hurafe düşmanlığı gibi görmüşler ve Protestanvari bir tavırla benimsemişlerdir. Fransız laikliğinden ilham alarak Protestan sekülerizmine sürüklenen Cumhuriyetin dinle kurduğu ilişkiyi kısaca ele almakta yarar vardır.

Batı dışı toplumlarda laikliğin tarihi aslında batılılaşma tarihidir. Batılılaşmanın modernleşme olarak kök bir yapısı olmasına rağmen Türk modernleşmesindeki halleri her zaman bu köklerle bağlantılı değildir. Kök modernleşmeden kastımız rönesans, hümanizm, reformasyon, kartezyen düşünce, aydınlanma ve pozitivizm bütünleşmesinden oluşan modernleşme biçimidir. Türk modernleşmesi ise avangard, kitsch ve postmodern nitelikler taşımaktadır. Türk modernleşmesi avangarttır zira elitist ve tepeden inmelidir. Elitlerin kitleleri peşinden sürüklemek istediği bir modernleşmedir. Avangartlar modernliği bir yaşam biçimi olarak anlamış ve kılık-kıyafet üzerinden modernliklerini göstermeye çalışmışlardır. Onlar için adab-ı muşeret açısından bile geri kalmış bir toplumun Batılılaşmaktan başka seçeneği yoktur. Daha sonra popülist bağlamda yaygınlaşan kitsch modernizm ise batılılaşmayı fastfood zincirlerinde, NBA maçlarında ve Hollywood filmlerinde aramaktadır. Türk modernleşmesinin muhafazakârları için ise bir geç modernite olarak parçalı postmodernizm meşruiyet imkânları yaratmıştır. Zira Mehmet Akif’te bile karşılığını bulan “batının tekniğini alalım ama kültüründen uzak duralım” anlayışı ancak kök modernizm parçalandığında meşruiyet kazanmıştır. Bugün muhafazakârların parçalı modernizmi mümkün görülmektedir.

Laikliği bir düşünce biçimi olarak kavrayanlar kök modernist paradigma açısından düşünmektedir. Yani laiklik hümanizmden, aydınlanmadan ve pozitivizmden ayrı düşünülebilir bir olgu değildir. Hatta öyle ki, Cumhuriyetin bütün devrimleri ancak laiklik olduğunda anlam kazanmaktadır, laiklik olmadığında devrimlerden bahsetmenin de anlamı yoktur. Laikliği bir yaşam biçimi olarak kavrayanlar için ise, dinin bütün kamusal görünüşleri katlanılmaz olgulardır. Avangart modernistler Fatih Çarşamba’da yaşayanların Harbiye/Nişantaşı’nda görülmesinden özellikle rahatsızdır. Modernleşme olgusunu doğal olarak kabullenilmesi gereken bir evrensel değer olarak gören Avangartlar, eğitim sürecinin bile istenen modernleşmeyi sağlayamadığını görünce paniklemişlerdir. 28 Şubat sürecinde bu paniğin önemli bir katkısı olmuştur.

Laikliği popülist ve kitsch alışkanlıklarıyla tanımlayanlar için sorun büyük değildir. Zira bu tür alışkanlıklardan dindarlar da beri kalamamış ve zamanla dindarlar da modernizmin bu türüne ayak uydurmuşlardır. Sıradan toplumsalılıklarda kişinin dindar olduğun ya da olmadığına bir ayrımı ortadan kalkmıştır. Klasik dindarlar tarafından saç tıraşı, küpeleri ve kılık kıyafetinden dolayı hor görülen biriyle Camide aynı safta namaz kılınabilir. Hatta dindar zannedilen başörtülü kadınlar hiç namaz kılmıyor olabilir. Miting alanlarında bir araya gelmelerini yadsımadığımız açık ya da başörtülü kadınları, küpeli ya da küpesiz erkekleri buluşturan sosyal olgu modernleşmenin kitsch yüzüdür. Bu anlamda futbol seyircisi olmak, Starbucks’da kahve içmek, AVM sinemalarını doldurmak ya da bilgisayar oyunlarını oynamak ve dahası çocukları bale kursuna göndermek açısından toplumun dindarları ile laikleri arasında belirgin farklar kalmamıştır.

Modernleşmeyi teknoloji ve kültür arasında parçalayarak içselleştiren muhafazakârlar ise, laikliği bir nesnel konum alışı yani tarafsız olabilme yeteneği olarak görmektedir. Liberalizm nasıl düşünceler arasında nötr kalabilme hasleti ise, laiklik de bu anlamıyla dinsel inançlar arasında tarafsız ve pasif kalabilme yeteneğidir. Bu anlamıyla laiklik, sadece bir tavır alış biçimidir. Hatta kendi inancımızı içinde koruyacağımız bir yönetsel teknolojidir. Bu tür bir yansızlığı bize vazeden de liberal düşüncenin kendisidir. Böylesi bir laiklik anlayışı aslında değer yüklü bir kavram değil, aksine bütün değerleri koruyan bir kabuk kavramdır. Bir nevi laiklik, dinsel inançlar üstünde koruyucu bir hale gibidir.

Cumhuriyet laikliği temel ilkesi kabul ettiğinde Osmanlı modernleşmesi içinde bilinç kazanmış Batılılaşmacı aydınların rüyalarını gerçekleştirmişti. Laiklik Osmanlının batılı aydınların isteklerinin dışında bir şey değildi (Mert, 1994;60-61). Kılıçzade Hakkı, Abdullah Cevdet, Mehmet Emin, Celal Nuri ve Yunus Nadi gibi Osmanlı aydınları Cumhuriyetten zaten başka bir şey bekliyor değildi. Cumhuriyetin yönetimi otoriterleştikçe laiklik, yönetilen toplumsallıktan yani sıradan halktan yöneten elite dâhil olmanın bir barajı haline gelmiştir. Cumhuriyet, 1930'lu yılların başına kadar toplumun geneline karışmamış, ama yönetenlere dâhil olabilmenin en önemli şartını laik bir yaşam biçiminde görmüştür. Dindarlığı vicdan meselesi olarak özel alana itmeye çalışan Cumhuriyet, dindarlığın kamusal görünümünü yok etmeye çalışmıştır.

Dindarlığın yok edilmesi mümkün olmayan Kur'an ve Hadis gibi cüzlerini ise yeni yorumlarını bizzat finanse ederek rasyonalize etmeye uğraşmıştır. Elmalı tefsiri ya da sahih hadis tercüme ve kırk hadis telifleri Cumhuriyetin dinin kaynaklarını rasyonalize etme çabasının bir parçası olarak düşünülmüştür. Diyanet uleması ise bu tür rasyonalizasyon çabalarını dinin hiçbir hükmünün akla aykırı olmadığı inancı ile desteklemiştir, ama hangi akıl diye sormamıştır. Diğer taraftan Ulema Cumhuriyetin rasyonalizasyon çabalarını halk İslam'ının hurafelerini yok etmek için araçsallaştırmıştır. İslam'ın şeriatına karşı büyü ve coşkuyu öne çıkaran veli kültü aslında Ulemanın da kabullendiği bir olgu değildi. Dönemin uleması Cumhuriyetin laiklik anlayışını kabullenirse de onunla da doğrudan savaşmamış daha ziyade laiklikten korunmaya çalışmıştır.

Cumhuriyetin 1930'lardan sonra totaliterleşmesi dindarların özel alanlarında da yaşam imkânlarını zorlaştırmıştır. Zira totalitarizm, sadece siyasal alanı değil, sosyal alanı da biçimlendirmeye çalışır. Kur'an öğretiminin bile takibe uğradığı bu dönemsellikte dindarlığın bütün imkânları ve yolları tıkanmaya çalışılmıştır. Menemen olayı ile başlayan bu süreç Demokrat Parti döneminde ezanın tekrar Arapça okunmasıyla sona ermiştir.

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dini Ziya Gökalp gibi ulusal birliğin bir cüzü olarak görenler dinin işlevine vurgu yapmaktadır. Durkheim'ın işlevselci sosyoloji anlayışından etkilenen Ziya Gökalp, dini milli kimliğin bir parçası olarak görmektedir. Şemsettin Günaltay gibi bir İslamcı ve ulema dinin vazettikleri ile bilimin iddiaları arasında bağlar kurmaya çalışmaktadır. Ona göre İslam düşüncesinde doğanın düzenliliklerini kavramaya çalışmaktan ziyade tabi olma eğilimi Cebriyyenin bir suçuydu. Aslında evrenin insanların kavrayabileceği belli bir düzeni olduğunu ne İslam ne de bilimsel düşünce reddetmektedir. Bu nedenle laiklik ile İslam arasında bir zıtlıktan da bahsetmek gereksizdir. Bugün bu çizginin "sivil din" anlayışında karşılık bulduğunu söyleyebiliriz.

Sivil dinin bir yorumu, Rousseau'nun genel irade kavramından etkilenen liberal bireycilik karşıtı bir kavrayıştır. Diğer yorumunu ise dini toplumsal birliğin bir unsuru olarak gören Hobbesçu anlayış oluşturmaktadır. Bu anlayışı sosyolojik dile çeviren Durkheim olmuş ve o dili Türk düşünce dünyasına kazandıran ise Gökalp olmuştu. İslamcı Günaltay'ın düşünce çizgisi ise bireysel çıkardan ziyade genel iradeyi önemsemesiyle Rousseau'ya yakındır. Rousseau da ne dinin ortaçağ Hristiyanlığı gibi siyasal irade karşıtı olmasını ne de dünyaya sırtını dönmelerini istemektedir (Orhan, 2013;31). Bir nevi Cebriyyenin ataletine kendini bırakmayan ama devletle de boğuşmayan bir din Günaltay'ın hayalidir. Bu haliyle "sivil din" kavramı "milliyetçi-mukaddesatçı" bir siyasal-dinsel tutumun destekçisi olarak görülebilir. Dini ritüellerin politik toplumsallığı güçlendirici etkisini gerektiğinde "kutlu doğum haftası" gibi yeni ritüellere eklenerek gözlemleyebiliriz.

Cumhuriyet öncesinde ahlak ile tekniğin ayrı olacağından bahseden Celal Nuri gibi aydınlar ise, ancak Cumhuriyetle birlikte aslında Batı uygarlığının ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğini anladıklarını ifade eder. Bu bağlamda din ancak bireysel vicdan meselesi olmalıdır ve toplumda kurumsallaşmamalıdır. Ahmet Ağaoğlu ise, Ziya Gökalp'in işlevsel din anlayışına da karşı çıkarken dinin ulusun bir parçası olmadığını zira ulusların tarihsel olarak dinlerini değiştirebildiğini söyler. Ona göre ulus ancak orada var olduğu için yani ırki anlamda varlığından dolayı ortaya çıkar, dini ve kültürel birlikten dolayı değil. Bu nedenle din konusu toplumsal değil, bireysel bir meseledir. Mehmet Emin'de artık bu bireysel mesele sadece psikolojik meditasyona indirgenmiştir. Cumhuriyet batı uygarlığının ayrım kabul edilmeksizin benimsenmesini ve dinin de bireysel işlevsel alana hapsedilmesini arzu etmiştir. (Mert, 1994; 68-80)

Dinin modernizm önündeki büyük yenilgisi 1933 Üniversite reformu ile kesinleşmiştir. Darülfünun kurulduğundan beri eğitim meselesinde tartışılan konular iki bağlama oturmaktaydı. Birinci bağlam Emrullah Efendi'nin "tuba ağacı" metaforuyla açıkladığı bize özgü bir eğitim felsefesi arayışıdır. Yani kökleri üniversite olan bir eğitim felsefesi oluşturulmalı ve ortaöğretim buradan beslenmeliydi. Bize özgülük iddiasını besleyen teknoloji-kültür ayrımı idi. Emrullah Efendi Avrupa'da da öncelikle yükseköğrenimin kurulduğunu orta öğretimin ise yukarıdan aşağı geliştiğini söylemekteydi. Oysa Satı Bey, asıl meselenin ağacı dosdoğru dikmek ve yetiştirmek olduğunu iddia etmekteydi. İnsan da orta öğretim sağlam olduğunda yetişen bir ağaç gibiydi. Bu tartışmaya son veren Cumhuriyetçilerin 1933 üniversite reformu oldu. Almanya'dan kaçan Yahudiliğinden ziyade pozitivistlikleriyle ön plana çıkan öğretim üyeleri üzerinden laik bir eğitim sistemi inşa edilmiştir. Zira pozitivism, modernleşmenin diğer bütün halkalarını içeren son halkasıydı. Bundan sonra Türk eğitim sistemi bize dair olanı sorgulamaktan vazgeçti ve batıda olanı olduğu haliyle topluma benimsetmeye çalıştı. Bize özgücülüğün orta öğretimde yeniden ortaya çıkması için İmam-Hatip Liselerini beklemek gerekecektir.

1920'lerden sonra sayıları 479'u bulan tüm medreselerin kapatılması, Arapça ezanın yasaklanması, din derslerinin eğitim müfredatından çıkarılması, Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması, Latin alfabesine geçiş ve sonunda laikliğin anayasal bir kural haline gelişi Cumhuriyetin ilk dönemlerinde devletin din ile ilişkisinin içeriğini oluşturmaktadır. (Kuru/Stepan, 2013;106) Din karşısında tarafsız olması beklenen laik devletin aksine Türkiye'de devlet, varoluşunu dini hak ve özgürlükleri kamusal alanda kısıtlamakta bulmuştur. Türkiye'de anlaşılan laiklik ilkesi gereğince devlete dini hak ve özgürlükleri kısıtlama yetkisi verilmesi doğal karşılanmaktadır (Nalbant, 2011;72).

Fakat genel olarak İslam ülkelerinde ve özelde Türkiye'de ideolojik laikleştirme politikaları toplumsal tepkilerin güçlenmesine ve siyasallaşmasına neden olmuştur. Fransa'da devrim sonrası toplumsal bir talep olarak görülen ideolojik laiklik, Türkiye'de elitist bir proje olarak şekillenmiştir. Cumhuriyetçilerin dini kamusal hayattan uzaklaştırmaları siyasal meşruiyetlerini de sorgulanır kılmıştır. Zira Şerif Mardin de Cumhuriyetin laikçi ideolojisinin bir dünya görüşü olarak İslam'ın kamusal alandan dışlanmasının boşluğunu dolduramadığını ifade etmektedir (Mardin, 1995;11). Laiklik, dolduramadığı bu boşluk için alternatif din olma iddiasını da uzun süre korumuştur. Genelde "laikçilik" olarak adlandırılan bu patolojik hal yakın tarihlere kadar egemen laiklik anlayışını belirlemiştir.

İkinci dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin demokratik ve liberal devletler safında yer alması laiklik uygulamalarında da yumuşamaları beraberinde getirmiştir. Savaş sırasında ortaya çıkan yeni taşra zenginleri, Batıda eğitim görmüş entelektüeller ve dini yaşam tarzına uygulanan devlet baskısından bıkan köylülerin oluşturduğu politik koalisyon laiklik uygulamalarının değişmesini mümkün ve zorunlu kılmıştır. 1949'da yaklaşan demokratik seçimler öncesinde toplum karşısında panikleyen tek parti iktidarı önce İmam-Hatip okulları ve İlahiyat Fakültesini tekrar açmış sonrasında da türbeler ziyarete açılmıştır. Böylece dindar toplumun elitleri de sıradan halkı da tatmin edilmeye çalışmıştır. 1950 seçimi sonrasında en dikkat çeken husus ezanın tekrar Arapça okunmasının önünün açılmasıdır. Fakat bundan daha önemli olan 1949 seçmeli ve çekinerek konulan din dersleri 1950 sonrasında müfredata dâhil edilmiştir. Din derslerini almak istemeyen öğrencilerin sayısı yüzde biri aşmamıştır. Hatta taşrada okullaşma oranının artmasında din derslerinin müfredata konması önemli etken olarak görülmüştür. (Hal, 2005;157)

Ayrıca İmam-Hatip okullarının bir kurs olmaktan ziyade okullaşması, radyolarda Kur'an okunması ve hacca gidecek olanlara döviz tahsis edilmesi gibi pratik dini hayatı kolaylaştıran unsurlar Demokrat Parti'nin din politikasının sıcak yüzünü oluşturmaktadır. Bütün bu dini hayattaki yumuşamalara rağmen Demokrat Parti için de din ibadet ve kültürel hayatla sınırlı kalmalıydı. Siyasal hayatta dinin rolü olmamalıydı. Dönemin İslamcılarının da dini konuları polemler üzerinden tartıştığı ve dini sorunların derinlemesine incelenmediği ortadadır (Sitembölükbaşı, 1995;185-186). Bu dönemde özellikle Nurculuk, Süleymancılık ve Ticanilik gibi nevezuhur tarikatlar türemiş ve halk İslam'ını yönlendirmiştir. Din toplumsal hayatta meşruiyet kazanmış ama devletin din işlerinde daha aktif olduğu bir resmi din anlayışı oluşturulmuştur.

1947'deki CHP Kurultayı ile başlayan dini konularda liberalleşme eğilimi Demokrat Parti döneminde de rayından çok çıkmış sayılmaz. Nihayetinde her iki politik hareket de “taassub” ile “dini hayat” arasında mesafe oluşturmaya çalışır. Dini düşman olmaktan çıkararak politik kontrol altına almak ve hurafelerden ve taassubdan uzak bir kültürel yaşam tarzı olarak dini dizayn etmek önem kazanmıştır. 1960 darbesi sonrasında Türk sağının genel çizgisi de dini taassubu tabulaştırmaktadır. Ali Fuat Başgil, dini taassubu mabedin devletten dini desteklemesi için zor kullanmasını istemek, siyasi taassubu da siyasetçinin kendisini mabede alkışlatmak istemesi olarak tanımlamakta ve her iki taassubu da özgürlüğün düşmanı olarak görmektedir (Başgil, 1998;171). 1960 darbesinin önemli sebeplerinden biri DP'nin din politikaları olmasına rağmen sonrasında kurulan demokratik toplumsallık dini hayatı politikanın bir unsuru haline getirmekten çekinmemiştir.

1960 darbesi sonrasında Cumhuriyetin temel ilkelerinden biri olarak 1937'de 1924 Anayasasına iliştirilen laiklik ilkesi 1961 anayasasının ikinci maddesinin odağını oluşturmaktadır. 1961 metni şöyledir; “Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, milli, demokratik, layik ve sosyal bir hukuk devletidir.” Cumhuriyeti yeniden dizayn eden 1961 anayasası 1924 anayasasına aykırı olarak parlamentoyu sınırlandıran Anayasa Mahkemesi ya da HSYK benzeri kurumsal yapılar oluşturarak laikliğin anlamının yargısal içtihatlarla genişlemesine zemin hazırlamıştır. AYM laikliği bir hukuki kavramdan ziyade yaşam biçimi olarak meşrulaştırmış ve tartışılmasını dahi tabulaştırmıştır. Politik partilerin laikliği benimsemeleri daima sorgulanmış ve zaman zaman laiklik karşıtlığından dolayı politik partiler kapatılmıştır.

Cumhuriyetin yenilen zihni hukukun meşruiyetini toplumsal değerlere değil de modernitenin akli ve bilimine dayandığında, Anayasa Mahkemesi (AYM) için laikliği toplumsal değerlere rağmen tanımlamak zor olmamıştır. AYM'nin hukuk yoluyla toplumu biçimlendirme çabalarına karşın demokratik toplumsallık din ile ilişkisini çizilen dar sınırlarla bağlı kabullenmemiştir. Gerek milletin kültürü ile bütünleşen milliyetçi çizgi, gerekse İslam'ın ümmetinin davasını koruyan İslamcı çizgi laikliği AYM'nin çizdiği hukuksal çizgilerle anlamamıştır. Aralarındaki en önemli fark milliyetçilerin İslam davasını siyasi değil, toplumsal bir dava olarak görmeleri buna karşın İslamcıların toplumsal ile siyasal arasında ayrımı kabul etmemeleridir. Dini Durkheimci çizgiye uygun bir şekilde toplumsal hayatın harçlarından biri kabul eden milliyetçi ve muhafazakâr düşünce için tabu olan, dinin ideolojikleşmesi olmuştur. Bu nedenle dinin “istismarına” karşı oldukları argümantasyonu yaygınlaştırmıştır. DP'nin resmi din kavrayışına karşı Ali Fuat Başgil gibi muhafazakârlarda ya da Erol Güngör (Sarıkoyuncu/Yaşar, 2014;259) gibi milliyetçilerde ortak olarak dinin politikacılar tarafından istismar edilmemesi gerektiği düşüncesi yerleşmiştir. İslam dini mükemmeldir ama toplumsal ve kültürel bir öğe olarak kirletilmeden korunmalıdır. Bir nevi dinin fanus altına alınması ve müzeleşmesi söz konusudur.

AYM kararlarında “zorlama” kavramından bahsettiğinde dinin mahalle baskısından bahsetmektedir. Dini özgürlüklerin baskı altına alınmasından değil. Farklı dini anlayışlara dayanan hukukların birlik oluşturamayacağını ve bu yüzden ancak ulusun yaptığı yasaların politik birliğin kurucu unsuru olacağı düşünülmektedir. Bir taraftan çoğulculuğu sınırlayan baskıcı niteliği, diğer taraftan ulusun bütününe kapsama özelliğinin olmaması nedeniyle dine dayalı bir hukuk sistemi laikliğin olduğu kadar demokrasinin de düşmanı sayılmıştır. Dini hukuk ve dünyevi hukuk arasında sıkışan bu tür normatif bakış toplumsal farklılıkları homojenleştirmeye çalıştığına farkına varamamaktadır. Farkına vardığında ise homojenleşmenin ileri bir insanlık seviyesine tekabül etmesinden dolayı bir özgürleşme biçimi olduğunu düşünmektedir. Dinin zorlamasına karşı çıkan Cumhuriyet, vatandaşlarını “özgürlüğe” zorlama hakkını kendinde bulmaktadır. Özgürlük ve demokrasinin yolu da laiklikten geçmektedir. Dini hakların uygulanması bireylerin negatif haklarını kısıtlamaktaysa sınırlandırılabilir. Örneğin bu anlayış çerçevesinde başörtülü bir öğretmen dindar olmayan öğrencilerin dini sembollerden uzak durma özgürlüğünü zedelemekte ve onların üzerinde dine dair baskı oluşturmaktadır.

Artık dinin toplumu ve siyasal olanı belirlemesi gerektiğinden daha az bahsediyoruz. Dinin modernleşme sürecinde tekrar anlam kazanmasının birkaç önemli sebebi vardır. İlki küreselleşme ile toplumsal göçlerin artması ve dinsel olarak farklılaşan diasporaların oluşmasına dayanmaktadır. Diasporada din, azınlıkta kalanların tutunacağı en güçlü daldır. Sılaya ilk gittiklerinde çok da dindar

olmayan Türklerin zamanla dindarlaşması ve ikinci ve sonraki nesillerin kimliklerini İslam üzerinden kurmaları bu eğilimin en iyi örneğini oluşturmaktadır. Diğer taraftan dinin özel hayatlardan bile sökülüp atıldığı din karşıtı reel sosyalizmin sona ermesi Polonya, Rusya ve Sırbistan gibi ülkelerde dinin kimliğin en önemli bileşeni haline gelmesini sağlamıştır. Rusya'da ya da Sırbistan'da Ortadoks olmak Rus ya da Sırp olmakla eşdeğer hale gelmiştir. Üçüncü önemli gelişme ise üçüncü dünyadaki seküler yönetimlerin toplumsal olandan kopuşlarıdır. Gerek Latin Amerika'da gerekse Ortadoğu'da kendi toplumlarından uzak, Batılı sekülerizme yakın yönetimlere son verilmiştir. İran İslam devrimi ile başlayan süreç bazen sert bazen yumuşak olarak halen sürmektedir. Batılı seküler yöneticilerin alternatifleri her yerde varoluşlarını din üzerinden meşrulaştırmaktadır. Bu durum Latin Amerika'da, Filipinler'de, Endonezya'da, Hindistan'da, Türkiye'de ve Pakistan'da inançlar değişse de farklılık göstermemektedir. (Turner, 2012;208-209)

SONUÇ

Post-seküler bir toplumda din, bir taraftan bütün dünya toplumlarında daha önemli hale gelirken ve politik toplumsallığın temelini oluştururken diğer taraftan da devlet/siyaset tarafından kontrol altında tutulmaya devam etmektedir. Toplumsal anlamda bakıldığında ise kendini dinle tanımlayanların artmasına rağmen iman ve inanmışlık bakımından endişeler de artmaktadır. Zira din kültürelleşmekte ve geleneksel bir değere dönüşmektedir. Devletler açısından yönetilebilir din, imani niteliğini koruyan din değildir. Halkın yaşadığı biçimiyle din yönlendirilmeye daha müsaittir. Demokrasi halkın yönetimi ise, demokratik din de halkın dinidir. Halkın inançlarını hurafe sayarak aşağılamak da demokrasinin gereklerine uymamaktadır. O zaman demokrasiler nasıl elitist teorilerle popülist teoriler arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktaysa din de bu orta yol arayışından bağımsız değildir. Bir anlamda modern toplumda dini tartışmak aynı zamanda demokrasiyi tartışmaktır.

Modern toplumlarda demokrasiyi tartışanlar öncelikle iktidar sahibi olan halkın kim olduğunu tartışmışlardır. Halk, vatandaşlar mıdır, millete dâhil olanlar mıdır, vergi verenler midir, politik coğrafyadaki herkes midir? Bu tartışma aslında mümin kimdir, tartışması ile benzer nitelikler taşımaktadır. Kendine Müslüman diyen herkes öyle midir, örneğin Alevilerin her fraksiyonu Müslüman mıdır? Dini sadece kültürel anlamda sahiplenen deistler Müslüman mıdır? Fakat bu tartışmanın demokrasi açısından da din açısından da bir faydası olmayacaktır. Zira burada demokrasi ya da dini toplumsal olarak görenlerle ideal olarak görenler arasındaki açık kapanmayacaktır. Demokrasinin selefleri bugün yaşanan politik düzeni demokrasi olarak görmezken, dinin selefleri kendilerinden olmayan herkesi "kâfir" ilan edecektir. Bu anlamda demokrasi de din de liberal özgürlük alanı ile buluşmadan modern toplumlara bir şey söylemeyecektir. Dinin liberalizmle buluştuğu yer ise laiklik anlayışı çerçevesindedir.

Demokrasi liberalizmle buluştuğunda ağırlık noktasına bağlı olarak hak düzeninin kurulma biçimiyle karşılaşmaktadır. Yani liberalizm aslında demokratik eşitlik karşısında haklarının korunaklı alanlarını yaratmaktadır. Bir anlamda özgürlük öncelikli bir kavram olarak liberalizm, demokrasinin popülist eşitlik taleplerine karşı sahip olanların sahip olduklarını korumasına yardım etmektedir. Neye sahipsek liberalizm onu korur; vücut bütünlüğü, fikir, mülkiyet ve dahi din. İşte tam bu nokta liberalizm ile dinin buluştuğu laiklik noktasıdır. Liberalizm nasıl içeriğini sorgulamadan bizim olanları koruyorsa ve burada tam bir tarafsızlıkla hareket ettiğini iddia ediyorsa, liberal demokrasiyle örtüşen laiklik anlayışı da bize dair inançları koruma iddiasındadır.

Fakat gerek Cumhuriyetin kurucu iradesinin kurguladığı haliyle dini kamusal alandan dışlayan laiklik anlayışı, gerekse yeni Cumhuriyetçilerin dini olanı akıl süzgecinden geçirerek kamusal alana dâhil etmesi, dini ve inançları kendilerine özgü bütünselliğiyle kabullenmemektedir. Liberal laiklik anlayışı açısından ise din ve inançlardan herhangi biri diğerine göre bir üstünlük taşımamaktadır. Bu nedenle hâkim dini toplumsallığın yaşandığı politik düzenlerde çoğunluğun dini haklarını görelileştirmektedir. Dinin yeniden politik anlam kazandığı günümüzde artan oranda din ve inançların anayasal ayrıcalıklar kazandığı gözlemlenebilir. Devletler kendi politik birliklerini destekleyen dinleri ve inançları anayasal ve yasal çerçevede gözeterek toplumsal meşruiyetlerini artırmaya çalışmaktadır. Dinler ise kendi bütünselliklerini koruma endişesini taşımaktadır. Devlet ile din ilişkisi artık karşılıklı dayatmalarla değil, mesafenin korunmasıyla yeniden inşa edilmektedir. Mesafenin hadlerinin belirlenmesi ise bazen anayasalarda yer almakta bazen de anayasal uzlaşma metinlerinde karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Achenbach, Rüdiger, “Das Religionsverständnis von Rudolf Bultmann”,
http://www.deutschlandfunk.de/das-religionsverstaendnis-von-rudolf-bultmann.886.de.html?dram:article_id=239309, 01.02.2015.
- Başgil, Ali Fuat (1998), *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul.
- Frick, Marie-Luisa / Oberprantacher Andreas (2008), “Widerkehr des Verdrangten? Die Krise der Sakularisierungsthese im Spiegel gegenwertiger Debatten über das Phänomen, Religion in Europa”, *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt*, Nummer 24.
- Hal, Sebahattin (2005), “Demokrat Parti’nin 1950-1954 Dönemi Din Siyaseti” *Ankara Üni. SBF Dergisi*, sayı 60-3.
- Kuru, Ahmet T. / Stepan Alfred (2013), *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*, Bilgi Üni. Yay., İstanbul.
- Mardin, Şerif (1995), “Kollektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması”, *Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik*, O. Abel/M. Arkoun/Ş. Mardin, Metis Yay., İstanbul.
- Mert, Nuray (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yay., İstanbul.
- Nabant, Atilla (2011), “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”, *Tartışılan Laiklik/ Fransa ve Türkiye’de İlkeler Ve Algılamalar*, der. Samim Akgönül, Bilgi Üni. Yay., İstanbul.
- Orhan, Özgüç (2013), “Jean Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı”, *A.Ü.S.B.F. Dergisi*, cilt 68, No 3.
- Sarıkoçuncu, Ali / Yaşar Öznur (2014), “Erol Güngör Örneğinde 1960-1980 Arası Türk Aydınını ve Din”, *Dumlupınar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:39.
- Schröder, Richard (2003), “Der Protestantismus vor der Herausforderung des Sekularen”, Hans-Martin Barth (Ed.), *Der Protestantismus vor der herausforderungen des Sekularen*, LIT Verlag, Münster.
- Sitembölkbaşı, Şaban (1995), *Türkiye’de İslam’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960)*, İSAM Yay., İstanbul.
- Turner, Bryan S. (2012), “Post-seküler Toplumda Din”, (çev. Özcan Güngör), *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, cilt 12, sayı 3.

Başkanlık Sistemi ve Güçlü Tek Parti Hükümeti

Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılınç
Sakarya Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
zkilinc@sakarya.edu.tr

Özet

Bu çalışmada parlamenter, yarı-başkanlık ve başkanlık sistemleri güçlü tek parti hükümetini elde edebilme hedefi açısından çeşitli örnekler üzerinden değerlendirilmektedir.

Anahtar kavramlar: Hükümet Sistemleri, Seçim Sistemleri, Tek Parti Hükümeti.

Abstract

This study analyzes the relation between different governmental systems and electoral systems in terms of obtaining single party government.

Key Wors: Governmental Systems, Electoral Systems, Single Party Government.

GİRİŞ

Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi ile birlikte mevcut sistemimiz parlamenter olma vasfını yitirip daha ziyade yarı-başkanlık sistemini andırır hale gelmiştir. Yarı-başkanlık sisteminin mucidi Fransa'da cumhurbaşkanı sadece halk tarafından seçilmekle kalmaz yürütmeye dair önemli ve bazı noktalarda başbakandan daha fazla yetkiye de sahiptir (Tosun ve Tosun, 1999: 101). Mevcut anayasamızın cumhurbaşkanına vermiş olduğu yetkiler de Fransa düzeyinde olmasa da standart bir parlamenter sistemden beklenecek olandan fazladır. Cumhurbaşkanının seçimle belirlenmesi ve sahip olduğu yetkiler dikkate alınırca mevcut sistemimizin parlamenter olduğunu söyleme imkânımız kalmamıştır.¹

Siyasal sistemimizin mevcut karmaşık hali siyasal krizlere kolaylıkla sürükleyebilir. Özellikle cumhurbaşkanı ve hükümetin farklı siyasal görüşlere sahip olması durumunda yürütmenin iki kanadı arasında kriz kolaylıkla ortaya çıkar. Cumhurbaşkanı ve hükümetin farklı siyasal görüşlerden olması durumunda bir hükümet krizini önlemenin tek yolu ya cumhurbaşkanının anayasanın kendisine verdiği yetkileri gönüllü olarak kullanmayıp sembolik yetkilerle yetinip yürütme işini hükümete bırakması veya cumhurbaşkanının yetkilerini kullanırken hükümetin rıza göstermesi olabilir. Her iki ihtimal de cumhurbaşkanının ve hükümet üyelerinin kişiliğine bağlı bir durum olacağı için de daimi bir çözüm olamaz. Sonuç olarak mevcut sistemimizin potansiyel bir kriz kaynağına dönüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu aşamadan sonra yapılması gereken sistemimizi potansiyel kriz kaynağı olmaktan çıkaracak kurumsal düzenlemelerin yapılmasıdır. Önümüzde üç alternatif var: Birincisi, yeniden parlamenter sisteme dönmek ve cumhurbaşkanlığı makamını mümkün olduğunca sembolik yetkilerle sınırlamak. Bu durumda yürütmenin fiili sahibi hükümet olur ve kriz önlenir. İkincisi, fiilen yarı-başkanlık sistemine yaklaşan mevcut yapıyı tam olarak yarı-başkanlığa dönüştürüp cumhurbaşkanının

¹ Yarı-başkanlık üzerine yoğun biçimde yazan Elgie'ye göre Türkiye'de cumhurbaşkanının doğrudan seçimle belirlenmesi ile sistem yarı-başkanlık olmuştur (2011: 1).

yürütme yetkilerini artırmaktır. Üçüncüsü ise bir süredir tartışılan başkanlık sistemine geçerek cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık yetkilerini tek makamda, başkanlık makamı, toplamak. Bu üç alternatiften birincisi mevcut siyasal güç dengeleri dikkate alındığı takdirde AK Parti iktidarında mümkün değildir. Diğer alternatiflerden hangisi tercih edilirse edilsin sistem mevcut halinden daha net bir yapıya kavuşur.

Bu çalışmada parlamenter, yarı-başkanlık ve başkanlık sistemleri güçlü tek parti hükümetini elde edebilme hedefi açısından çeşitli örnekler üzerinden değerlendirilmektedir.

Parlamenter Sistem ve Güçlü Tek Parti Hükümeti

Güçlü tek parti hükümeti üretebilme imkânı açısından parlamenter sisteme yöneltilen iki temel eleştiri vardır: Birincisi, parlamenter sistem koalisyonlar nedeniyle zayıf hükümetler ve siyasal istikrarsızlığa sürükler. İkincisi ise iki başlılık eleştirisidir ve cumhurbaşkanına sembolik yetkiler dışında yetki verilmesi ve cumhurbaşkanı ve hükümetin farklı siyasal görüşlerden olduğu durumlarda karşımıza çıkan bir problemdir (Gözler, 2000: 28, 30). İlk problem parlamenter sistemi eleştirenler tarafından sistemin doğasından kaynaklanıyormuş gibi sunulur. İkincisi ise arızî bir problem olarak görülebilir. Örneğin, 1982 Anayasamız muhtemelen cumhurbaşkanları hep emekli askerlerden olacak beklentisiyle sivil irade üzerinde denetim imkânı sağlayabilmek için cumhurbaşkanlığı makamını hükümete karşı güçlendirmiştir. İlk probleme göre bu problemin çözümü parlamenter sistemin mantığına uygun biçimde rahatlıkla çözülebilir. Bu çözüm cumhurbaşkanlığı makamını sembolik yetkilerle donatmaktan ibarettir. Diğer taraftan cumhurbaşkanının sembolik yetkilerle donatıldığı bir parlamenter sistemde bile birinci problem varlığını devam ettirebilir. Bu nedenle bu bölümde parlamenter sistemin zayıf koalisyon hükümetlerine yol açtığı görüşünü ileri süren ana eleştiri analiz edilmektedir.

Parlamenter sistemlerin zayıf koalisyon hükümetlerine yol açtığı iddiası tek başına doğru değildir. Parlamenter sistem hem zayıf koalisyonlara hem de güçlü tek parti hükümetlerine imkân sağlar. Parlamenter sistem bir ülkede tek parti hükümeti ihtimalini ve siyasal istikrarı etkileyen birçok faktörden sadece bir faktördür. Kurumsal yapı olarak parlamenter sistem bağımsız değişkenden ziyade bağımlı değişken rolü oynar. Parlamenter sistemlerde tek parti ya da koalisyon hükümetlerine yol açan dolayısıyla bağımsız değişken rolü oynayan faktörler toplumsal/siyasal özellikler ve seçim sistemleridir. Bu nedenle parlamenter sistemin zayıf koalisyonlara veya tek parti hükümetine yol açma ihtimali belirli şartlara bağlıdır.

Birinci ihtimalin – koalisyon hükümeti - ortaya çıkma şartlarına bakalım: Bu ihtimalin ortaya çıkmasında ilk ve asıl şart ülkenin toplumsal parçalanmışlığıdır. Toplumsal parçalanmışlık bir toplumun temeller üzerinde uzlaşamaması olarak tarif edilir. Bunun tipik tezahürleri; anayasal ilkeler üzerinde toplumun genel olarak ittifak edememesi, sık sık sistem değişikliğine ya da anayasal değişikliğe gitme veya bu yönde yoğun talepler, ideolojik keskinlik ve çeşitliliklerdir. Birinci şartın siyasal alana yansımalarının tipik sonuçları çok partili sistem, hizipçilik, siyasal dilin keskin oluşu, farklı ideolojik görüşlere sahip olan partilerin/grupların birbirlerini ihanetle suçlamasıdır. Toplumsal parçalanmışlık çok sayıda siyasal partinin ortaya çıkmasına ve uzlaşmaz tutum takınmaya yol açar. Toplumsal zeminin uzlaşmaya pek elverişli olmadığı bu tür ülkelerde seçim sistemi olarak nispi temsil sistemi kullanılırsa sonuç genel olarak koalisyon hükümetleridir. Nispi temsil sistemi temsilde adaleti sağlamakla birlikte çok sayıda partinin meclise girmesine imkân sağladığı için hiçbir parti tek başına hükümet kuracak çoğunluğu elde edemeyebilir. Ortaya çıkacak koalisyon hükümetleri ise tek parti hükümetlerine nazaran daha kısa ömürlü olma eğilimi gösterir. Siyasal görüşleri birbirine yakın olan partilerin kuracağı koalisyonlar, görüşleri birbirine daha uzak partilerin kuracağı koalisyonlara göre daha uzun ömürlü olma ihtimaline sahipse de her iki koalisyon türü de tek parti hükümetine göre süresinden önce dağılmaya daha yatkındır.

Türk siyasi hayatının 1961-1980 devresinde nispi temsil sistemi uygulanmıştır. 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra yapılan 1961 Anayasası ile seçim sistemi nispi temsile dönüştürülmüş ve 1980'e

kadar uygulanmıştır. Bu dönemin tipik özellikleri toplumsal ve siyasal parçalanmışlık ve uzlaşmazlıktır. Bu nedenle yukarıda bahsedilen duruma uygun bir örnektir. 1961, 1965, 1969, 1973 ve 1977 yıllarında genel seçimler yapılmıştır. 1961 genel seçimlerinde CHP %36.7 oy ve 173 milletvekili, Adalet Partisi %34.8 oy ve 158 milletvekili, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi %14 oy ve 54 milletvekili, Yeni Türkiye Partisi %13.7 oy ve 65 milletvekili çıkarmıştır. 1961 genel seçimi sonucunda hiçbir parti tek başına hükümet kuracak çoğunluğu elde edemediği için koalisyon hükümeti kurulmuştur. CHP ve AP arasında kurulan koalisyonu (20 Kasım 1961 - 25 Haziran 1962) takiben CHP, YTP ve CKPM'den oluşan koalisyon görevde bulunmuştur (25 Haziran 1962 - 25 Aralık 1963). 25 Aralık'ta kurulan CHP ve bağımsızlardan oluşan koalisyon ise 20 Şubat 1965'e kadar görevde kaldı. 1961-65 arası dönemde toplamda üç koalisyon hükümeti görev yapmıştır. 1965 genel seçimlerinde AP %52.9 oy ve 240 milletvekili, CHP %28.7 oy ve 134 milletvekili, MP %6.3 oy ve 31 milletvekili, YTP %3.7 oy ve 19 milletvekili, TİP %3.0 oy ve 15 milletvekili, CKPM %2.2 oy ve 11 milletvekili elde etmiştir. Seçime katılan altı parti de mecliste temsil imkânı bulmuştur. AP bu seçimde tek başına hükümet kurabilmiştir. 1969 genel seçimlerinde AP %46,5 oy ve 256 milletvekili, CHP %27.5 oy ve 143 milletvekili, Cumhuriyetçi Güven Partisi %6.6 oy ve 15 milletvekili, MP %3.2 oy ve 6 milletvekili, Milliyetçi Hareket Partisi %3.0 oy ve 1 milletvekili, Türkiye Birlik Partisi %2.8 oy ve 8 milletvekili, TİP %2.8 oy ve 2 milletvekili, YTB %2.2 oy ve 6 milletvekili elde etmiştir. Bu seçimde de salt çoğunluğu elde edebilen AP tek başına hükümet kurabilmiş fakat 12 Mart 1971 askeri müdahalesine kadar görevde kalabilmiştir. Siyasal parçalanmışlığın daha da derinleştiği 1973 genel seçimlerinde ise CHP %33.3 oy ve 185 milletvekili, AP %29.8 oy ve 149 milletvekili, Demokratik Parti %11.9 oy ve 45 milletvekili, Milli Selamet Partisi %11.8 oy ve 48 milletvekili, CGP %5.3 oy ve 13 milletvekili, MHP %3.4 oy ve 3 milletvekili çıkarmıştır. Bu seçimin sonucunda CHP ile MSP arasında kurulan koalisyon hükümeti 17 Kasım 1974'e kadar sürdü. 17 Kasım 1974 - 31 Mart 1975 arası geçici hükümet, 31 Mart 1975 - 21 Haziran 1977 arası I. Milliyetçi Cephe olarak adlandırılan Demirel ve Erbakan koalisyonu görev yapmıştır. 5 Haziran 1977 tarihinde yapılan genel seçimlere toplam sekiz parti katılmış ve altısı mecliste temsil edilme imkânı bulmuştur. 1977 seçiminde CHP %41.4 oy ve 213 milletvekili, AP %36.9 oy ve 189 milletvekili, MSP %8.6 oy ve 24 milletvekili, MHP %6.4 oy ve 16 milletvekili, CGP %1.9 oy ve 3 milletvekili, DP %1.9 ve 1 milletvekili elde etmiştir. Hiçbir parti çoğunluğu elde edemediği için koalisyon hükümeti kurulmuştur. 21 Haziran - 21 Temmuz 1977 arası Ecevit başkanlığında azınlık hükümeti, 21 Temmuz 1977 - 5 Ocak 1978 arası AP, MHP ve MSP'den oluşan II. Milliyetçi Cephe hükümeti, 5 Ocak 1978 - 12 Kasım 1979 arası Ecevit başkanlığında CHP ile bağımsızlardan oluşan hükümet, 12 Kasım 1979'dan 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar Demirel'in başkanlığında kurulan azınlık hükümeti görev yapmıştır (Dursun, 2006; 380-89; CNNTÜRK, 2015).

1961-80 arası sürede 1965-69 ve 1969-71 dönemlerinde tek parti hükümeti kuracak çoğunluğu elde eden AP hükümetleri göreve gelmiştir. Yaklaşık 20 yıllık bir sürenin 6 yılında tek parti hükümeti, 14 yılında ise koalisyon hükümetleri görev yapmıştır.

Parlamente sistemin, toplumsal temeller üzerinde uzlaşmanın olduğu bir ülkede tek parti hükümeti oluşturma imkânına bakalım. Bu durumun tipik örneği İngiltere'dir. İngiltere toplumsal temeller üzerinde uzlaşma nedeniyle yazılı bir anayasaya bile ihtiyaç duymamıştır. Toplumsal temeller üzerinde uzlaşmanın tipik tezahürleri, toplumun kabaca iki parti etrafında kümelenmesi ve bu iki parti arasında ideolojik farklılığın/mesafenin az olması, siyasal dilin daha yumuşak ve uzlaşmaya yatkın olması, siyasal sistem ya da anayasal değişiklik taleplerinin pek gündeme gelmemesi, problemlerin ideolojik değil pragmatik bir tutumla ele alınmasıdır. Toplumsal temeller üzerinde uzlaşmanın olduğu bu tür bir toplumda seçim sistemi eğer çoğunluk sistemi ise sonuç genel olarak tek parti hükümetidir. Küçük partilerin ve daha katı ideolojik grupların çoğunluk sisteminde meclise girme ihtimali hepten zayıflar. İngiltere'nin parlamente sistem olmasına rağmen temeller üzerinde uzlaşma özelliği ve dar bölgeyi tek isimli tek türlü seçim sistemi ile oyların ezici çoğunluğu iki büyük partiye gitmekte ve genellikle güçlü tek parti hükümeti çıkarmaktadır (Watts, 2004: 3-5; Jones ve Kavanagh, 2003: 26-28; Göze, 1995: 440, 444; Bilgin, 2015: 216). İngiltere'de 2. Dünya Savaşı'ndan 2010 yılına kadar, İşçi Partisi'nin 1974 yılında kurmuş olduğu azınlık hükümeti dışında, iktidarda devamlı tek parti hükümetleri olmuştur. 2010 yılında yapılan genel seçimde birinci parti olarak çıkan fakat tek başına hükümet kuracak çoğunluğu, 650 milletvekilliğinden 326'sını, elde edemeyen Muhafazakâr Parti,

Liberal Demokrat Parti ile birlikte koalisyon kurmuştur. 2010 seçiminde Muhafazakâr Parti %36,1 oy oranı ile 306 milletvekili kazanırken İşçi Partisi %29 oy oranı ile 258 milletvekili çıkarmıştır. Seçimde üçüncü gelen ve koalisyon ortağı olan Liberal Demokrat Parti %23 oy oranı ile sadece 57 milletvekili elde edebilmiştir (Bilgin, 2015: 207; BBTürkçe, 2010). 2015 genel seçiminde ise Muhafazakâr Parti %36.9 oy oranı ile 331 milletvekili çıkarırken ikinci sıradaki İşçi Partisi %30,4 oy oranı ile 232 milletvekili çıkarmış ve tek başına hükümeti kurabilmiştir. Seçimde %4,7 oy alan İskoç Ulusal Partisi 56 milletvekilliği elde ederken ülke genelinde toplamda %12.6 oy alan UKIP sadece 1 milletvekili çıkarabilmiştir. Liberal Demokratlar ise %7.9 oy oranı ile 8 milletvekili elde edebilmiştir. Eğer çoğunluk sistemi değil de nispi temsil sistemi uygulanmış olsaydı Muhafazakâr Parti 240, İşçi Partisi 213, UKIP 83 ve Liberal Demokrat Parti 53 milletvekili çıkarabilecek ve koalisyon kurulması gerekecekti (Dağlı, 2015). Bu karşılaştırmalı sonuç nispi temsil sisteminin tek parti hükümetlerinin kurulmasını toplumsal temeller üzerinde uzlaşma olan bir ülkede bile zorlaştırabileceğini gösterir.

Toplumsal parçalanmışlığın mevcut olduğu parlamenter bir sistemde seçim sisteminin nispi değil de çoğunluk sistemi olduğu duruma bakalım. Burada ele alınacak ihtimal toplumsal temeller üzerinde uzlaşma olmamasına rağmen sadece seçim sistemi ile oynayarak tek parti hükümetinin elde edilemeyeceğidir. Çoğunluk sisteminin iki türü vardır: Dar bölge-tek isimli ve geniş bölge-listeli. İlâveten her bir türünün tek turlu ya da iki turlu olması da mümkündür. Bu durumda çoğunluk sisteminin dört farklı biçimde uygulanması mümkündür: Dar bölge - tek isimli - tek turlu, dar bölge - tek isimli - iki turlu, geniş bölge – listeli - tek turlu ve geniş bölge – listeli - iki turlu. Dar bölge - tek isimli – tek turlu seçimde ülke seçilecek milletvekili sayısınca seçim bölgesine bölünür ve her bir seçim bölgesinden bir milletvekili seçilir. Bu bölgeden seçilecek milletvekilinin en çok oyu alması yeterlidir. Yani, milletvekili seçilmek için basit/adi çoğunluk yeterlidir. Adi çoğunlukta yarışan adaylardan en çok oyu alan aday seçilir. Örneğin, bir bölgede 4 aday yarışıyor olsun. Varsayalım ki bu bölgede toplam geçerli oy 100'dür. Adaylardan ikisi 25'er, üçüncüsü 24 ve dördüncüsü de 26 oy almış olsun. 26 oy alan aday milletvekili seçilir. Tek turlu seçimde seçmenlerin oylarını riske atmamak için dikkatli davranmaları gerekir. En çok istedikleri adaya değil, kendi görüşlerine zıt adayların kazanmasını engellemek için pek beğenmedikleri fakat yine de kendi siyasal eğilimlerine diğerlerinden daha yakın olan en güçlü adaya yönelirler. Bu stratejinin tipik sonucu kazanma ihtimali en yüksek olan merkez sağ ve merkez sol partilerin adayları etrafında kümelenmedir. Dar bölge – tek isimli ve iki turlu seçimde ise birinci turda mutlak çoğunluğu (geçerli oyların %50+1'i) alan aday seçilir. Eğer ilk turda hiçbir aday mutlak çoğunluğu elde edemezse en çok oyu alan ilk iki aday ya da belirli bir oranın üzerinde oy alan tüm adaylar ikinci tur seçime girer. İkinci turda en çok oyu alan (basit çoğunluk) aday kazanır. İki turlu seçimde seçmenlerin ilk turda genel eğilimi en çok istedikleri adaya oy vermedir. İlk turda seçmenler adayların elde edebileceği oy miktarını görme şansına sahiptir. Eğer adaylardan birisinin ilk turda mutlak çoğunluğu elde etme ihtimali yüksekse seçmenlerin muhtemel davranışı tek turlu seçimde olduğu gibi olacak ve risk almayacaklardır. Hiçbir adayın mutlak çoğunluğu elde etme şansı yoksa ikinci tur seçime gidilir. İkinci turda en çok oyu alan iki ya da belirli bir oranın üzerinde oy alan tüm adaylar seçime girer. Bu durumda seçmenler tek turlu seçimdeki stratejiyi uygular ve kazanma ihtimali en fazla olan adaylar etrafında kümelenir Toplumsal parçalanmışlığın ürettiği çok partili sistem ve çok sayıda aday ikinci tura geçilirken fiilen iki partili (en çok oyu alan iki adayın ikinci tura katılması durumunda) sisteme dönüşmüş olur. İlk turda kaç aday olursa olsun, özellikle marjinal gruplar ilk turda elenir ve toplumun kabaca iki parti etrafında kümelenmesi sağlanır. Bu iki parti genel olarak merkez sağ ve merkez sol şeklinde ortaya çıkar. Toplumsal parçalanmışlığa ve çok partili yapıya rağmen sonuç fiilen iki partili sistemmiş gibi işler. Bu senaryoda, toplumsal parçalanmışlığın olduğu bir ülkede çoğunluk seçim sistemi ile - normalde nispi temsil sisteminin meclise yansıtacağı - çok partili yapı engellenir ve güçlü tek parti hükümeti kurulması mümkün olabilir (Türk, 2006; Gözler, 2011: 118-136).

Geniş bölgesi, listeli ve tek turlu/iki turlu seçim sisteminin toplumsal temeller üzerinde uzlaşmanın olmadığı çok partili bir ülkede üreteceği sonuç genel olarak dar bölgesi, tek isimli ve tek turlu/iki turlu seçimin üreteceği sonuca benzer olacaktır. İkisi arasındaki tek fark, ülkenin seçilecek milletvekili sayısınca değil daha az sayıda seçim bölgesine bölünmesidir. Örneğin dar bölge, tek isimli seçimde 100 milletvekili seçilecekse ülke 100 bölgeye ayrılırken geniş bölge, listeli seçimde 4'er/5'er vs.

adayın seçileceği 25/20 bölgeye ayrılır. Toplumsal parçalanmışlığa ve çok partili sisteme rağmen yine seçimler fiilen iki partili sistemmiş gibi işler ve tek parti hükümeti oluşturma ihtimali yüksektir.

Yukarıda aktarılan ihtimallerin ne düzeyde gerçekleştiğini kısmen² örneklendirme açısından Türkiye’de toplumsal parçalanmışlığın günümüze göre daha keskin olduğu 1946-60 arasında uygulanan çoğunluk sisteminin sonuçlarına bakalım. 1946 yılında çok partili hayat geçilmiş ve 1950 yılında çıkarılan kanun ile geniş bölge, listeli, tek dereceli çoğunluk sistemi uygulanmıştır. Bu seçim sistemi 1950, 1954 ve 1957 seçimlerinde uygulanmıştır (Gürbüz, 1997: 21). 1950 genel seçimlerinde Demokrat Parti %53.3 oy oranı ile 420 milletvekili çıkarırken CHP %39.9 oy oranı ile sadece 69 milletvekili kazanabilmiştir. 1954 seçimlerinde DP %56.6 oy oranı ile 505 milletvekili kazanırken CHP %34.8 oy oranı ile 31 milletvekili elde edebilmiştir. 1957 seçimlerinde DP %47.3 oy oranı ile 424 milletvekili elde ederken CHP %40.6 oy oranı ile 178 milletvekili çıkarabilmiştir (Dursun, 2006: 377-79). 1950-60 arası dönemde çoğunluk sistemi ilk sırada gelen partiye aldığı oy oranının çok üzerinde mecliste temsil edilebilme imkânı sağlamış ve tek parti hükümetleri kurulmuştur.

Toplumsal uzlaşmanın olmadığı, yani çok sayıda partinin olduğu fakat nispi temsil sistemine ülke geneli seçim barajının eklendiği günümüz Türkiye örneğine bakalım. Normal şartlarda koalisyon hükümeti ile sonuçlanacak bir duruma %10 ülke geneli seçim barajı eklenmesi seçim sistemine ek olarak kullanılabilecek oldukça etkin bir faktörü ortaya çıkarır.

1982 Anayasası ile başlayan yeni dönemde istikrarı temin etmek amacıyla çifte barajlı nispi temsil sistemi benimsenmiştir. Ülke geneli %10 barajı ve seçim çevresi barajı ile toplumsal parçalanmışlığın siyasal parçalanmışlık olarak meclise yansması engellenmek istenmiştir. Darbe sonrası ilk seçim olan 1983 seçimine dönemin olağanüstü şartları nedeniyle sadece 3 parti katılabılmıştır. ANAP %45.1 oy ve 211 milletvekili, Halkçı Parti %30.5 oy ve 117 milletvekili ve Milliyetçi Demokrasi Partisi %23.3 ve 71 milletvekili elde edebilmiştir. Hükümet kuracak çoğunluğu elde eden ANAP tek parti hükümeti olarak 1987 seçimine kadar ülkeyi yönetmiştir. 1987 seçiminde ise toplam yedi parti seçimlere katılmış ve sadece üçü meclise girebilmiştir. ANAP %36.3 oy ve 292 milletvekili, SHP %24.8 oy ve 99 milletvekili, DYP %19.1 oy ve 59 milletvekili elde edebilmiş ve yine ANAP tek başına hükümet kurabilmiştir. 1991 seçiminde küçük partilerden hem sağda hem de solda seçim ittifakları ile barajı aşma çabası görülür. Bu seçimde DYP %27 oy ve 178 milletvekili, ANAP %24 oy ve 115 milletvekili, SHP %20.8 oy ve 88 milletvekili, RP %16.9 oy ve 62 milletvekili ve DSP %10.8 oy ve 7 milletvekili elde edebilmiştir. Seçim ittifakları sayesinde mecliste temsil edilen parti sayısı 5’e ulaşmıştır. Bu seçim sonucunda kurulan DYP-SHP koalisyonu Demirel’in cumhurbaşkanı olması ile sona ermiş ve 16 Mayıs 1993’te DYP-SHP koalisyon hükümeti kurulmuştur. 1995 yılında yapılan seçime toplam 12 parti katılmış bunlardan 5’i meclise girebilmiştir. RP %21.4 oy ve 158 milletvekili, ANAP %19.6 oy ve 132 milletvekili, DYP %19.2 oy ve 135 milletvekili, DSP %14.6 oy ve 76 milletvekili ve CHP %10.7 oy ve 49 milletvekili elde edebilmiştir. 30 Ekim 1995 - 6 Mart 1996 arası DYP-CHP koalisyonundan sonra 6 Mart 1996’da ANAP-DSP koalisyonu kurulmuştur. 28 Nisan’da RP-DYP koalisyonu işbaşına geçmiş ve 28 Şubat sürecine kadar devam etmiştir. 28 Şubat sürecinde 30 Haziran 1997’den 1999 seçimine kadar ANAP-DSP koalisyonu görevde bulunmuştur. 18 Nisan 1999’da yapılan seçime toplam 20 parti katılmış ve sadece 5’i meclise girebilmiştir. Bu seçimde DSP %22.2 oy ve 136 milletvekili, MHP %18 oy ve 129 milletvekili, Fazilet Partisi %15.4 oy ve 111 milletvekili, ANAP %13.2 oy ve 86 milletvekili ve DYP %12 oy ve 85 milletvekili elde edebilmiştir. 28 Mayıs 1999’da kurulan DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümeti 2001 ekonomik krizine kadar ülkeyi yönetmiş ve 2002’de erken seçim yapılmıştır (CNNTÜRK, 2015; Dursun, 2006: 390-405).

2002’den sonra ise Türkiye’de, geçici hükümet hariç, son dört hükümet ülke geneli seçim barajı nedeniyle tek parti hükümeti olabilmıştır. 14 Ağustos 2001 tarihinde kurulan AK Parti 3 Kasım 2002 seçimlerinde geçerli oyların %34,63’ünü alarak 550 milletvekilinin 363’ünü kazandı. 2007 genel seçimlerinde %46.58 oy alarak 341 milletvekili çıkardı. 2011 genel seçimlerinde %49,53 oy alarak

² 1950-60 arası çok partili hayatın ilk dönemi olduğu için neredeyse tüm muhalefet DP’de toplanmıştır. Bu nedenle bu dönem büyük oranda iki partili bir yapı gösterir. 1961-80 arasında ise toplumsal parçalanmışlık siyasal alana da tam anlamıyla yansımış ve hem seçimlere giren hem de mecliste temsil edilen parti sayısı devamlı artmıştır fakat bu dönemde seçim sistemi nispi temsile dönüştürülmüştür.

Başkanlık Sistemi ve Güçlü Tek Parti Hükümeti

327 milletvekili elde etti. Haziran 2015 seçimlerinde %40.87 oy alarak 258 milletvekili çıkardı. Koalisyon hükümetinin kurulamaması üzerine Kasım 2015'te tekrarlanan genel seçimde %49,50 oy alarak 317 milletvekili çıkardı. Hükümeti kuracak çoğunluğu elde edemediği Haziran 2015 seçimleri hariç AK Parti diğer dört seçimde seçim barajı nedeniyle tek parti hükümeti kurabilmiştir.

1983 seçiminden 2015 seçimine kadar geçen yaklaşık 32 yıllık sürenin 1/3'ünde koalisyon hükümetleri, 2/3'ünde ise tek parti hükümetleri kurulabilmiştir. Seçim sistemi nispi temsil olmasına rağmen %10'luk ülke geneli seçim barajı nedeniyle toplumsal parçalanmışlığa rağmen parlamenter sistem çoğunlukla tek parti hükümeti çıkarabilmiştir. Seçim barajı tek parti hükümetini garanti etmemekle birlikte büyük oranda kolaylaştırmıştır.

Türkiye ve İngiltere örneklerinden hareketle parlamenter sistemin bağımlı değişken oluşu ve içerisine yerleştirildiği genel toplumsal çerçevenin özelliklerine bağlı olarak farklı sonuçları hangi durumlarda ürettiği aşağıdaki şekilde formüle edilebilir:

Tek Parti Hükümeti = Toplumsal uzlaşma/iki partili sistem + çoğunluk sistemi. (Örnek: İngiltere).

Tek Parti Hükümeti = Toplumsal parçalanmışlık/iki partili sistem + çoğunluk sistemi. (Örnek: Türkiye 1950-1960).

Koalisyon Hükümeti = Toplumsal parçalanmışlık/çok partili sistem + nispi temsil sistemi. (Örnek: Türkiye 1961 -80).

Tek Parti Hükümeti = Toplumsal parçalanmışlık/çok partili sistem + ülke geneli (yüksek) barajlı nispi temsil sistemi. (Örnek: Türkiye 1983-1991 ve 2002'den günümüze).

Yarı-Başkanlık Sistemi ve Güçlü Tek Parti Hükümeti

Sıklıkla yapılan İngiltere-Fransa karşılaştırmasında İngiltere toplumsal temeller üzerinde uzlaşma ve pragmatik siyaset geleneğinin mucidi Fransa ise toplumsal temeller üzerinde uzlaşma olmamasından dolayı toplumsal parçalanmışlık, ideolojik aşırılık ve Jakoben-soyut siyaset geleneğinin tipik örneği olarak sunulmuştur (Nordlinger, 1965: 127-29; Morris, 1994: 7, 15).

1789 Fransız Devrimi'nden yarı-başkanlık sistemine geçilen 1958'e kadar Fransa uzun bir istikrarsızlık dönemini yaşamış ve çok sayıda radikal değişimi tecrübe etmiştir. Devrimden günümüze kadar 15 farklı anayasaya sahip olmuştur. Hükümet süreleri açısından en çarpıcı dönem 1870-1940 arası 3. Cumhuriyet dönemi olmuştur. Bu 70 yıllık dönemde toplamda 100'ün üzerinde hükümet göreve gelmiştir. Yarı-başkanlık sistemine geçilinceye kadar Fransa'nın denemiş olduğu hükümet sistemleri de çeşitlilik gösterir: Meclis hükümeti, mutlakiyet, anayasal monarşi, parlamenter sistem (Aktaş, 2015: 122; Tosun ve Tosun, 1999: 113).

Fransa, 1958'de De Gaulle idaresinde yarı-başkanlık sistemine geçerek toplumsal parçalanmışlık, katı ideolojik tutum ve çok partili hayatın ürettiği zayıf hükümet ve istikrarsızlık problemini yeni bir sistem icat ederek çözmeye çalışmıştır. Duverger'in yarı-başkanlık olarak adlandırdığı bu sistem kurumsal yapıyı değiştirmenin, olumsuz toplumsal özelliklere rağmen, istenilen sonucu üretip üretmediğini analiz etmenin oldukça ilginç ve uygun bir örneğidir. Daha öncesinde de birçok farklı kurumsal alternatifini deneyip istikrarı temin edemeyen Fransa'nın siyasal istikrar açısından olumsuz özelliklerine rağmen yarı-başkanlık sistemi ile ne tür bir dönüşüm yaşadığı ve yeni kurumsal yapıların siyasal kültürü ve davranış biçimlerini dönüştürebilme imkânına kavuşup kavuşmadığına bakalım.

Yaygın kabul gören yarı-başkanlık sistemi tanımı Duverger tarafından yapılmıştır. Duverger'e göre eğer bir sistemde cumhurbaşkanı halk tarafından doğrudan seçiliyorsa, cumhurbaşkanı geniş/kapsamlı yetkilere sahipse ve hükümet meclisin güvenoyuna tabi ise bu sistem yarı-başkanlık sistemidir (aktaran Elgie, 2005: 99). Doğrudan halk tarafından seçilen cumhurbaşkanı sembolik yetkilerine ek olarak yürütme yetkisini hükümetle paylaşır. Bir anlamda yürütme yetkisi meclise karşı sorumlu olan

hükümetle siyasal açıdan sorumsuz fakat önemli miktarda yürütme yetkisine sahip olan cumhurbaşkanı arasında paylaşılır. Dolayısıyla yarı-başkanlık sisteminde yürütme iki başlıdır (Erdem, 2015: 4). Cumhurbaşkanının doğrudan halk tarafından seçilmesine rağmen sembolik yetkilerle sınırlı olduğu İrlanda, İzlanda ve Avusturya örnekleri yürütme yetkisini parlamenter sistemde olduğu gibi hükümete bırakmıştır. Fransa örneğinde ise cumhurbaşkanı önemli miktarda yürütme yetkisi ile donatılmıştır (Elgie, 2005: 105). Parlamenter sistemden uzaklaşma açısından Fransa örneği yarı-başkanlık olarak adlandırılmayı cumhurbaşkanının doğrudan halk tarafından seçilmesine rağmen sembolik yetkilerle sınırlandırıldığı örneklerle nazaran daha fazla hak eder ve tam anlamıyla farklı bir hükümet sistemidir (Roper, 2002: 254). Bu nedenle başkanlık ve parlamenter sistemlere alternatif bir hükümet sistemi olarak değerlendirilebilecek yarı-başkanlık modeli Fransa örneğinde olduğu gibi güçlü cumhurbaşkanına sahip olan versiyonudur. Sistem değişikliği ile kayda değer bir değişimin olup olmadığını görebilmek için Fransa bu açıdan uygun örnektir. Ayrıca, Fransa'nın Devrim'den yarı-başkanlık sistemine geçilen 1958'e kadar yaşadığı uzun istikrarsızlık dönemi ve değişik hükümet sistemleri tecrübesinden elde edilebilecek sonuç oldukça kötümser bir bakışa sürükler. 150 yıldan daha fazla bir süreyi kapsayan bu dönemde elde edilen sonuç istikrarsızlığın kaynakları olarak tespit edilen ideolojik tutum, hizipçilik, toplumsal parçalanmışlık, çok parti sistemi gibi özelliklerin tüm farklı hükümet sistemleri denemelerini ve istikrar arayışını bozguna uğratmasıdır.

Fransa'nın tüm sistem değişikliği denemelerini boşa çıkaran temel toplumsal özelliklerine ek olarak yarı-başkanlık sisteminin teorik olarak değerlendirilmesinde ileri sürülen eleştiriler de bu sistemin de, daha önceki denemelerde olduğu gibi, başarısızlıkla sonuçlanma beklentisini güçlendirir niteliktedir. Yarı-başkanlık sistemine yöneltilen en ciddi eleştiri yürütme yetkisinin cumhurbaşkanı ve hükümet arasında paylaşılmasından kaynaklanan iki başlı otorite sorunudur (Elgie, 2005: 99; Tosun ve Tosun, 1999: 114, Erdem, 2015: 5). Bu sorun yarı-başkanlığın zayıf versiyonlarında ortaya çıkmaz fakat özellikle Fransa gibi toplumsal parçalanmışlığın tipik özellik olduğu ve cumhurbaşkanının geniş yetkiler verildiği örnek için kritik önemdedir. İki başlı otorite problemi, cumhurbaşkanlığını kazanan partinin mecliste hükümet kuracak çoğunluğu elde edememesi durumunda belirgin hale gelir. Hükümet ve cumhurbaşkanının farklı partilerden olduğu durumlarda cumhurbaşkanı ile hükümet arasında ortaya çıkacak uyumsuzluk yarı-başkanlık sistemine geçilinceye kadar istikrarsızlığın tipik kaynakları olarak görülen özelliklerle ağırlaştırılabilir. Bu durumda kutuplaşma ve sistemin tıkanması muhtemeldir. Bu açıdan yarı-başkanlık sistemi başkanlık sistemine benzer. Başkanlık sisteminde de başkanla meclis çoğunluğu farklı partilerden olduğu durumlarda sistem kilitlenir. Bir diğer ihtimal de aşırı çok partili sistemlerde hem cumhurbaşkanının hem de başbakanın mecliste çoğunluğa sahip olmadığı "bölünmüş azınlık hükümeti" ihtimalidir (Tosun ve Tosun, 1999: 115-116; Erdem, 2015: 5). Fakat başkanlık sisteminden farklı olarak yarı-başkanlıkta cumhurbaşkanına fesih yetkisi verildiği için karşılıklı çekişme ve kutuplaşmayı devam ettirme yerine seçim tehdidi nedeniyle taraflar uzlaşmaya doğru eğilim gösterebilir.

Fransa'nın istikrara yatkın olmayan özellikleri ile yarı-başkanlık sisteminin iki başlı otoritesinin etkileşimi teorik açıdan bir felaket senaryosu olarak düşünülebilir. Fakat Fransa'da yarı-başkanlık sisteminin uygulamasında - bütün bu olumsuz beklentilerin aksine - siyasal istikrar genel olarak elde edilebilmiştir. Bu nedenle Fransa yarı-başkanlık sisteminin başarılı örneğidir. Diğer taraftan tüm olumsuz faktörlere rağmen Fransa'da istikrarın sağlanması tek başına yarı-başkanlık sisteminin mahareti olarak görülemez. 1958'den günümüze elde edilen istikrar yarı-başkanlık sistemi ile seçim sisteminin etkileşiminde ve zamanla uzlaşmacı yönde değişen siyasal kültürde aranmalıdır.

Toplumsal parçalanmışlığın mevcut olduğu bir ortamda barajsız nispi temsil sistemi çok sayıda partinin meclise girmesine yol açar ve cumhurbaşkanının partisinin mecliste çoğunluğu elde edememesi riski fazladır. Bu durumda cumhurbaşkanlığı bir parti tarafından elde edilirken hükümet muhtemelen koalisyon hükümeti ya da azınlık hükümeti olma eğilimi gösterir. Fiilen çoğunluk sistemi gibi çalışan ülke geneli yüksek seçim barajlı nispi temsil sistemi ise azınlık hükümeti ihtimalini devre dışı bırakırken az sayıda parti arasında kurulacak bir koalisyon hükümeti ya da tek parti hükümetine imkân sağlayabilir. Çoğunluk sistemi ise toplumsal parçalanmışlığın mevcut olduğu Fransa gibi bir ülke için tek parti hükümetini elde edebilme açısından en uygun sistemdir. Çoğunluk sistemi küçük ve ideolojik yelpazenin aşırı uçlarında yer alan partileri cezalandırma eğilimine sahiptir. Özellikle iki

turlu çoğunluk sistemi merkez sağ ve merkez sol partilerin lehine her iki kanatta da seçim koalisyonlarına yol açar.

Fransa'da uygulanan dar bölge iki turlu çoğunluk sistemi hem Fransa'nın toplumsal özelliklerinden kaynaklanan problemlerin hafifletilmesine hem de partiler koalisyonlarından oluşsa bile tek parti hükümetlerine imkân sağlamıştır. Fransız seçim sistemi ilk turda mutlak çoğunluk gerektirir. Eğer hiçbir aday mutlak çoğunluğu elde edememişse seçim bölgesinde geçerli oyların %12.5'ünü kazanan tüm adaylar ikinci tur seçime katılır. Aday sayısının aşırı olması nedeniyle hiçbir aday geçerli oyların %12.5'ünü alamazsa en çok oyu alan iki aday ikinci tur seçime katılır (Şencan, 2015: 60).

Yarı-başkanlık sistemine çoğunluk seçim sisteminin eklenmesi toplumsal parçalanmışlıktan kaynaklanan çok partili yapının meclise yansımaları engellemekle birlikte cumhurbaşkanı ile hükümetin aynı partiden olmasını garanti etmez. Fakat genel olarak peş peşe yapılan cumhurbaşkanlığı ve milletvekili seçimlerinde cumhurbaşkanlığı kazanan partinin ya da partiler koalisyonunun mecliste de çoğunluğu elde etme ihtimali yüksektir. Fransa'da 1958-1986 arası kurulan hükümetlerde cumhurbaşkanlığı ve hükümet aynı partide olmuştur. İlk kez 1986'da (1986-88) cumhurbaşkanlığı ve hükümet farklı partilerin eline geçmiştir. Benzeri durumlar 1993-1995 ve 1997-2002 arasında da gerçekleşmiştir. Farklı siyasi görüşlerden cumhurbaşkanı ve hükümetlerden oluşan bu üç dönemde toplumsal parçalanmışlık ve katı ideolojik özelliklerin devreye girmesi ile yarı-başkanlık sistemi için öngörülen kutuplaşmanın ortaya çıkması bir ihtimaldi. Fakat bu dönemlerde Fransız siyasetçiler kutuplaşmayı değil uzlaşmayı tercih etmiştir. Farklı partilerin cumhurbaşkanlığı ve hükümeti kontrol ettiği fakat siyasal istikrarın bozulmadan devam ettiği bu dönemlere *kohabitasyon* adı verilmektedir. Taraflar yetki yarısına girmek yerine uyumlu davranmayı tercih etmiştir. Örneğin ilk kohabitasyon dönemi olan 1986-88 arasında cumhurbaşkanı olan solcu Mitterrand, başbakan olan sağcı Chirac hükümetine karşı müdahaleden uzak durmuş ve yetkilerini kullanmak yerine hükümetin kendi politikasını uygulamasına izin vermiştir (Şencan, 2015: 79-80).

Fransa'da yarı-başkanlık sistemine eşlik eden dar bölgeli iki turlu çoğunluk seçim sistemi 57 yıllık bir sürenin sadece yaklaşık 10 yılında kohabitasyon dönemleri ile sonuçlanırken geriye kalan yaklaşık 50 yıllık dönemde aynı partiler hem cumhurbaşkanlığı hem de hükümeti elde edebilmiştir. Aynı partinin her iki alanı da kontrol ettiği durumlarda iki başlılık problemi olmazken farklı partilerin ayrı ayrı alanları kontrol etmesi durumunda endişe edilen krizin çıkmaması yarı-başkanlık sisteminin kurumsal yapısından değil, tam tersine bu sistemin bu durumlarda kriz üretme potansiyeline rağmen Fransız siyasetçilerinin yapıcı ve kendilerini sınırlayıcı tutumlarından kaynaklanmıştır. Kohabitasyon dönemlerinde Fransız siyasetçilerinin ve toplumunun gösterdiği tutum siyasal kültür ve anlayışlarında uzlaşma yönünde bir değişimin olduğunu ortaya koyar. Yarı-başkanlık sisteminin yumuşak karnı olarak görülen bu duruma eğer, neredeyse tarih boyunca gördüğümüz, tipik çatışmacı Fransız tutumu eklense idi kriz kaçınılmaz olacaktı.

Fransa'nın, çoğunluk seçim sisteminin eşlik ettiği yarı-başkanlık tecrübesi kurumsal yapıların bireyleri farklı yapısal ortamlarda farklı davranmaya ve uzun vadede de zihniyet ve kültürlerini değiştirmeye yönelttiğinin açık bir örneğidir. Yarı-başkanlık sisteminin barajsız nispi temsil ile uygulanması muhtemelen seçim öncesi sağda ve solda koalisyonların oluşmasına ihtiyaç bırakmayacaktı. Çok sayıda parti meclise girip kriz üretebilecekti. Çoğunluk seçim sistemi en azından öncelikle yelpazenin aynı kanadında yer alan seçmenleri koalisyonlara yönelterek kendi aralarında uzlaşma kültürünü geliştirmelerine imkân sağlamıştır. Seçim öncesi sağda ve solda ortaya çıkan ittifaklar siyasal uzlaşma eğiliminin başlangıç noktasını teşkil etmiştir.

Başkanlık Sistemi ve Güçlü Tek Parti Hükümeti

Başkanlık sistemi, parlamenter ve yarı-başkanlık sistemlerinde mevcut olan yürütmede iki başlılık problemini tümüyle ortadan kaldıran sistemdir. Cumhurbaşkanlığı ve başbakanlık makamlarını başkanlık makamında toplayan sistem yürütmeyi de tümüyle başkana devreder. Başkanlık sisteminde başkan doğrudan halkoyuyla seçilir. Fakat başkanın doğrudan seçilmesi başkanlık sisteminin ayırıcı

özelliği olarak görülemez. Yarı-başkanlık sistemlerinde de cumhurbaşkanı doğrudan halk tarafından seçilir. İlaveten parlamenter sistem olmakla birlikte Türkiye’de de cumhurbaşkanı doğrudan halk tarafından seçilmektedir. Bu nedenle başkanlık sisteminin ayırıcı özelliği sert kuvvetler ayrılığıdır.

Başkanlık sisteminde başkan doğrudan seçildiği için her durumda tek parti hükümeti kurulabilir. Kaç aday olursa olsun adaylardan sadece birisi başkanlık makamını elde eder. Başkan, bakanları/sekreterleri tek başına belirler fakat meclisin güvenoyuna tabi değildir. Yine başkan bakanlarını istediği zaman kendi başına değiştirebilir. Bu nedenle bu sistemde başkan aslında tek başına hükümettir (Teziç, 2001: 427). Başkanlık yarışını kazanan parti adayının doğrudan yürütmeyi teşkil etmesi ile tek parti hükümeti kurulmuş olur. Fakat meclis üyelerinin başkanlık seçiminden bağımsız bir seçimle belirlenmesinden dolayı başkanlığı kazanan partinin mecliste çoğunluğu elde edeceğinin garantisi yoktur. Başkanın mecliste çoğunluğu elde edememesi durumunda ise yürütme, yasama desteğinden mahrum kalacağı için fiilen yetkilerini kullanamaz hale gelir. Bu durumda başkanlık sisteminde *güçlü* tek parti hükümeti problemi ortaya çıkabilir. Siyasal istikrar için gerekli olan tek parti hükümeti değil mecliste yeterince desteğe sahip *güçlü* tek parti hükümetidir.

Mainwaring’e göre başkanlık sisteminde güçlü tek parti hükümeti hedefine ulaşabilmek için uygun bir seçim sisteminin de hükümet sistemine eklenmesi gerekir (aktaran Power ve Gairowski, 1993: 126). Örneğin, toplumsal parçalanmışlık nedeniyle çok partili bir toplumda eğer nispi temsil sistemi uygulanırsa muhtemelen başkanlığı kazanan parti mecliste yeterince desteğe sahip olamayacaktır. Çok sayıda partinin meclise girmesine imkân sağlayan nispi temsil sistemi başkanlık sisteminde yürütme ve yasama arasında kutuplaşmaya yol açacaktır. Başkanın meclisi fesih ve meclisin de hükümeti düşürme imkânının olmadığı bir durumda sistem tıkanmış olur. Böylesi bir durumda çözüm, başkanlığı kazanan partinin mecliste diğer partilerin de desteğini elde edebilmek için bir tür koalisyon hükümeti teşkil etme yoluna girmesidir.

Bu durumun tipik örneği Brezilya’dır. Başkanlık sistemi ile yönetilen Brezilya’da milletvekilleri liste usulü nispi çoğunluk sistemi ile seçilir (Solak, 2015: 183). Küçük partilere de meclise girme imkânı sağlayan bu sistemin sonucu başkanlığı kazanan parti de dâhil hiçbir parti çoğunluğu elde edememektedir. Başkanlığı kazanan partinin mecliste genel olarak temsil oranı %15-20 civarındadır. Bu nedenle başkan meclisten destek bulabilme için hükümeti oluştururken diğer partilerden de bakanlar seçmektedir. Birden fazla partiden oluşan bakanlar kurulu böylece mecliste yeterli çoğunluğu elde edebilmektedir. Brezilya başkanlık sistemi hükümetin birden çok partiden üyeye sahip olması nedeniyle *koalisyoncu başkanlık* olarak adlandırılır (Solak, 2015: 202, 212). Hükümetin bir tür koalisyon olması ise zaman zaman problemler yol açabilmektedir. Özellikle 2000’e kadar yaygın kanaat koalisyoncu başkanlık sisteminin işlemediği yönündedir (Solak, 2015: 209-11). Günümüzdeki baskın görüş ise 1995’ten itibaren koalisyoncu başkanlık sisteminin koalisyonu kuran partilerin yetkileri paylaşma temelinde uzlaşma becerilerinin artmasına bağlı olarak daha iyi işlemekte olduğu yönündedir. Bu nedenle Brezilya Latin Amerika’da başkanlık sisteminin, özellikle son 20 yıl için, istikrarlı ve başarılı örneği olarak değerlendirilir (Solak, 2015: 213). Brezilya, toplumsal parçalanmışlık ve çok partili sistemi ile kısmen Fransa’yı andırmaktadır. Fransa dar bölgeli iki turlu çoğunluk sistemi ile seçim öncesi parti koalisyonlarını teşvik ederek genel olarak devlet başkanlığını kazanan partinin mecliste de çoğunluğu alma ihtimalini yükseltmiştir. Brezilya ise nispi temsil sistemi ile çok sayıda partinin meclise girdikten sonra hükümet koalisyonu kurmasına yol açan bir yolu tercih etmiş gözükmektedir. Fakat her iki ülkede de koalisyon pratiklerinin - ister seçim öncesi koalisyon isterse hükümet koalisyonu olsun - uzlaşma kültürünün zamanla gelişmesine yol açarak kriz yaşanmasını engelleyebildiğini göstermektedir.

Başkanlık sisteminin çoğunluk seçim sistemi ile uygulanması durumunda da yine temeller üzerinde uzlaşma olup olmadığına ve parti sayısına bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkacaktır. Temeller üzerinde uzlaşmanın olduğu iki partili bir toplumda çoğunluk seçim sistemi genellikle meclis desteği yüksek bir hükümetle sonuçlanacaktır. Başkanlık ve milletvekili seçimlerinin peş peşe yapılması durumunda başkanlık makamını kazanan partinin mecliste de çoğunluğu elde etmesi çoğu zaman muhtemeldir.

Başkanlık sisteminin temeller üzerinde uzlaşmanın olduğu iki partili ve çoğunluk seçim sistemli uygulaması Amerika'dır. Dar bölge tek turlu seçim sistemi küçük partileri elemekte ve seçim yarışı büyük oranda iki parti arasında geçmektedir. Fakat Amerika'da zaman zaman başkanlığı alan parti meclis çoğunluğunu diğer partiye kaptrabilmektedir. Bu duruma yol açan temel neden milletvekili ve senatörlük seçimlerinin özel durumudur. Başkanlık seçimi dört yılda bir yapılmakta ve istisnai bir durum olan *suçlama* (impeachment) nedeniyle görevden alma hariç başkan güvensizlik oyu ile görevden alınmayacağı için başkanın süresi sabittir. Fakat milletvekilliği seçimleri iki yılda bir yapılmakta ve tamamı seçilmektedir. Senatörlük seçimi de her iki yılda bir yapılmakla birlikte senatörlerin sadece 1/3'ü yeniden seçilmektedir. Dolayısıyla başkanlık seçimi yapılırken milletvekillerinin tamamı ve senatörlerin 1/3'ü seçilmektedir. Başkan görevine devam ederken 2.nci yılın sonunda milletvekillerinin tamamı ve senatörlerin 1/3'ü tekrar seçilmektedir. Başkanın ikinci yılında yapılan milletvekili ve senatör seçimleri zaman zaman meclisin kompozisyonunu değiştirebilmektedir. Başkanın seçildiği anda, başkanlığı alan parti milletvekilliğinde de çoğunluğu elde etse bile iki yıl sonraki seçimde, eğer toplum hükümetten memnun değilse, çoğunluğu elde edemeyebilir. Hükümet görevinde iken yapılan milletvekili ve senatör seçimleri meclisin yapısını değiştirebildiği için meclis desteği olmayan bir yürütme ortaya çıkabilmektedir. Milletvekillerinde tekrar seçilme oranı %90'dır (Koçak, 2015: 36, 39). İki partinin birbirine çok yakın oy aldığı Amerika'da bu fark özellikle hükümetten memnun olunmadığı dönemlerde kritiktir. 1976-2015 arası sürede başkan senato ya da mecliste yeterli desteğe sahip olamadığı dönemlerde 18 kez, bütçesini belirli bir süre meclise onaylatamadığı için politikalarını uygulayacak mali kaynağa sahip olamamıştır (Koçak, 2015: 65). Bu durumun en son örneği 2013 Ekim ayında yürürlüğe girmesi gereken bütçenin Obama hükümetinin temsilciler meclisinde yeterli çoğunluğa sahip olmaması nedeni ile gecikmesidir (Koçak, 2015: 66). Amerika'nın bu tip tıkanıklıkları tam anlamıyla bir krize dönüşmeden engelleyebilmesi ise Amerika'ya özgü nedenlerle açıklanır. Parti içi disiplinin zayıf olması nedeniyle senatör ve milletvekillerinin partilerinden bağımsız hareket edebilmeleri, uzlaşma kültürünün güçlü oluşu ve genel olarak bu tip bir durumu hükümeti tamamen hareketsiz hale getirmek için değil de pazarlığa zorlamak için bir fırsata dönüştürme eğilimi gibi nedenlerle kriz aşılabilmektedir (Sartori, 1994: 109; Tosun ve Tosun, 1999: 74-77; Koçak, 2015: 66). Başkanlık sistemi değerlendirmesinde en başarılı örnek olarak sunulan Amerika'nın kısmen seçim sistemi kısmen de başkanlık sisteminin kurumsal yapısından kaynaklanan bu problemi aşabilmesi siyasal kültürel özelliklerine bağlıdır.

SONUÇ

Demokratik toplumlarda halkın temsili önemli bir ilkedir. Diğer taraftan siyasal istikrar da toplumun etkin yönetimi için gereklidir. Siyasal istikrar için ise sadece tek parti hükümeti değil meclis desteği yüksek olan *güçlü* tek parti hükümeti gereklidir. Hem siyasal temsilin hem de siyasal istikrarın bir arada bulunması her zaman mümkün değildir. Dolayısıyla istikrar ve temsil çoğu zaman birbirinin aleyhine bir durumda bulunur. Uzun süre siyasal istikrarsızlık yaşayan ülkeler genellikle siyasal istikrarı öncelerken uzun süre meclisten dışlanan kesimler zamanla siyasal temsil taleplerini artırır.

Bu çalışmada siyasal istikrar için en uygun formülün ne olabileceği hükümet sistemleri ile seçim sistemlerinin farklı kombinasyonları çerçevesinde analiz edilerek Türkiye'deki sistem tartışmasına katkı yapılmak istenmiştir. Ele alınabilecek daha farklı kombinasyonlar ve örnekler de mevcuttur. Analiz edilen sınırlı örnekler çerçevesinde siyasal istikrar için en kötü kombinasyonun toplumsal parçalanmışlıkla barajsız veya düşük barajlı nispi temsil sistemi olduğu söylenebilir. Böylesi bir durum Türkiye'de 1961-80 arası dönemde, özellikle 1973-80 aralığında, yaşanmıştır. Türkiye örneğinde hükümet sistemi parlamenter iken benzeri bir durum başkanlık sistemine sahip olan Brezilya'da da 1995'e kadar yaşanmıştır. Hükümet sistemi başkanlık olan Brezilya, nispi temsil sistemine sahiptir. Toplumsal parçalanmışlığın derin olduğu bir ülke olarak başkanlığı kazanan partinin meclis çoğunluğundan mahrum kalmasını neredeyse garanti eden nispi temsil sistemine sahip Brezilya bu anlamda en kötü kombinasyonu tercih etmiş gözükür. Fakat başkanlığı kazanan partinin meclisten destek elde edebilmek için tercih ettiği başka partilerden de bakan atama pratiği 1995'ten itibaren daha iyi işlemektedir. Koalisyoncu başkanlık sistemi diye adlandırılan Brezilya uygulaması zamanla uzlaşma kültürünün gelişmesine imkân sağlamış gözüküyor. Benzeri bir durum Fransa'da da

yarı-başkanlık sistemine geçildikten sonra görülmektedir. Fransa çoğunluk sistemi ile benzer partileri seçim koalisyonlarına yöneltmek uzlaşma kültürünün gelişmesine yol açmıştır. Hem Brezilya hem de Fransa örneği teorik açıdan beklenmedik bir başarı göstermiştir. Bu durum farklı kurumsal yapıların, sihirli değnek olmasa da, zamanla siyasal öğrenme sonucu bireylerin davranış kalıplarını değiştirebildiğini ortaya koyar. Diğer taraftan Türkiye'nin 1961-80 arası koalisyon hükümetlerinin benzeri bir uzlaşma kültürü üretmediği söylenebilir. Dolayısıyla belirli bir hükümet sistemi ile seçim sistemi kombinasyonunun her ülkede aynı sonuçları üretebileceği beklenmemelidir.

Siyasal istikrar ve güçlü tek parti hükümeti açısından en uygun formül toplumsal temeller üzerinde uzlaşmanın olduğu bir ülkede hükümet sistemi ne olursa olsun çoğunluk seçim sistemi ile elde edilebilir gözükmektedir. Siyasal istikrarın ana örnekleri olarak bilinen başkanlık sistemi ile yönetilen ABD ile parlamenter sisteme sahip İngiltere'nin ortak yönleri toplumsal temeller üzerinde uzlaşma ve çoğunluk sistemidir. Amerika'ya özgü 2 yılda bir milletvekillerinin tamamının ve senatörlerin üçte birinin yeniden seçilmesinin zaman zaman ortaya çıkardığı meclis desteğinden mahrum hükümet problemi de uzlaşma kültürü ile aşılabilmektedir.

Güçlü tek parti hükümeti hedefine nispi temsil sistemine yüksek seçim barajı ekleyerek genel olarak ulaşabilmiş olan 1980 sonrası Türkiye, seçim barajı ile nispi temsil sistemini fiilen çoğunluk sistemine dönüştürmüştür. Yine de bu dönemde seçim barajını seçim koalisyonları ile aşan partilerin meclise girmesi durumunda istikrarsız koalisyonlar kurulmuştur. Hiçbir partinin %45 ve üzeri oy alamadığı ve en az dört partinin meclise girebildiği durumda ise yüksek seçim barajı meclise giren parti sayısını azaltsa bile yine de koalisyonla sonuçlanabilir. Bu durumun bir örneği 7 Kasım 2015 genel seçimidir.

Elde edilen sonuçlar çerçevesinde mevcut haliyle parlamenter sistemimizin devam etmesinin sakıncalarından hareketle başkanlık sistemine geçilmesi halinde bu sistemden beklenen güçlü tek parti hükümetinin temin edilebilmesi için seçim sisteminin de tek parti hükümetine imkân sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerektiği açıktır. Başkanlık sisteminde her halükarda tek parti hükümeti garantidir. Kaç aday başkanlık seçimine katılmış olursa olsun sadece bir aday başkan olarak seçilir. Başkan, bu sistemde, yürütmenin bizzat kendisidir. Bakanları belirlemek ve gerek duyduğunda değiştirmek/görevden almak bütünüyle başkanın yetkisinde olup hükümetin meclisten güvenoyu alması söz konusu değildir. Fakat başkanlık makamını kazanan partinin mecliste çoğunluğu elde edememesi ihtimali bu sistemin en zayıf noktasıdır. Özellikle toplumsal parçalanmışlığın olduğu çok partili toplumlarda bu ihtimal çok güçlüdür. Bu nedenle, eğer amaç güçlü tek parti hükümeti ise, sistemin demokratik olmasını temin edecek tedbirlerle birlikte, mecliste yeterince desteğe sahip bir hükümet için seçim sistemi veya seçim barajı türünden tedbirlerin de alınması yerinde olur. Aksi takdirde başkanlık makamını kazanan partinin mecliste yeterli desteğe sahip olamaması nedeniyle sadece başkanlık sistemine geçilmesi ile güçlü tek parti hükümeti hedefine ulaşamaz. Örneğin, Türkiye'de başkanlık sistemine barajsız ya da düşük barajlı nispi temsil sistemi eklenmesi halinde güçlü tek parti hükümeti kolay kolay elde edilemez. Bu nedenle *güçlü* tek parti hükümeti için başkanlık sistemine eklenmesi gereken çoğunluk sistemi ya da fiilen çoğunluk sistemi gibi işleyen yüksek seçim barajlı nispi temsil sistemidir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Murat. (2015), “Yarı-Başkanlık Sistemi: Fransa Modeli ve Türkiye”, *Başkanlık Sistemi içinde*, Editör: Murat Aktaş ve Bayram Coşkun, Ankara: Liberte, ss. 119-152.
- BBCTÜRKÇE. (2010), “İngiltere’nin Liberal-Muhafazakar koalisyonu işbaşında” http://www.bbc.com/turkce/haberler/2010/05/100512_cameron_cabinet.shtml
- Bilgin, Murat. (2015), “Parlamentar Sistemin Doğduğu Ülke: İngiltere”, Yayın Yönetmeni: Ahmet Yıldız, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri: Parlamentar Sistem* içinde, Ankara: TBMM Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 189-235.
- CNNTÜRK. (2015), “İşte Türkiye’de bugüne kadar kurulan koalisyon hükümetleri...” <http://www.cnntrk.com/turkiye/iste-turkiyede-bugune-kadar-kurulan-koalisyon-hukümetleri?page=1>
- Dağlı, Taha. (2015), “İngiltere’de %37 ile demokrasi, Türkiye’de %52 ile diktatörlük!” <http://www.sabah.com.tr/dunya/2015/05/09/ingilterede-37-ile-demokrasi-turkiyede-52-ile-diktatörlük>
- Dursun, Davut. (2006), *Siyaset Bilimi*, 3. Baskı. İstanbul: Beta.
- Elgie, Robert. (2005), “A Fresh Look at Semipresidentialism: Variations on a Theme”, *Journal of Democracy*, Vol. 16(3), ss. 98-112.
- Elgie, Robert. (2011), “Semi-presidentialism: An Increasingly Common Constitutioanl Choice”, *Semi-Presidentialism and Democracy* içinde. Editör: Robert Elgie, Sophia Moestrup ev Yu-Shan Wu, New York: Palgrave Macmillan, ss. 1-20.
- Erdem, Kasım. (2015), “Yarı-Başkanlık Sistemi: Teori, Pratik ve Tartışmalar”, Yayın Yönetmeni: Ahmet Yıldız, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri: Yarı-Başkanlık Sistemi* içinde, Ankara: TBMM Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 1-26.
- Göze, Ayferi. (1995), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul: Beta.
- Gözler, Kemal. (2000), “Türkiye’de Hükümetlere Nasıl İstikrar ve Etkinlik Kazandırılabilir? (Başkanlık Sistemi ve Rasyonelleştirilmiş Parlâmentarizm Üzerine bir Deneme)”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 62, Eylül-Ekim, ss.25-47.
- Gözler, Kemal. (2011), *Anayasa Hukukuna Giriş*, Bursa: Ekin (17. Baskı).
- Jones, B. ve Kavanagh, D. (2003), *British Politics Today*, (7.baskı), Manchester: Manchester University.
- Koçak, Konur Alp. (2015), “ABD Başkanlık Sistemi: ‘Ayrı’ ama ‘Birlikte’ Çalışan Organlar”, Yayın Yönetmeni: Ahmet Yıldız, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri: Başkanlık Sistemi* içinde, Ankara: TBMM Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 23-78.
- Morris, Peter. (1994), *French Politics Today*, Manchester: Manchester University.
- Nordlinger, Eric A. (1965), “Democratic Stability and Instability: The French Case”, *World Politics*, Vol. 18, No. 1, ss. 127-157.
- Power, T. J. ve Gaiorowski, M. J. (1997), “Institutional Design and Democratic Consolidation in the Third World”, *Comparative Political Studies*, 30(2), 123-155.
- Roper, Steven D. (2002), “Are All Semipresidential Regimes the Same? A Comparison of Premier-Presidential Regimes”, *Comparative Politics*, Vol. 34, No. 3, ss.. 253-272.

- Sartori, G. (1994), “Neither Presidentialism nor Parliamentarism” *The Failure of Presidential Democracy: Comparative Perspectives*, Vol. 1, Editör: Juan J. Linz ve Arturo Valenzuela, Baltimore: The John Hopkins University, ss. 106-118.
- Solak, Mehmet. (2015), “Koalisyoncu Başkanlık Sistemi: Brezilya”, Yayın Yönetmeni: Ahmet Yıldız, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri: Başkanlık Sistemi* içinde, Ankara: TBMM Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 177-220.
- Şencan, Hüdayi. (2015), “Çatışmacı Parlamentarizmden Melez bir Çözüme: Fransa’da Yarı-Başkanlık Sistemi”, Yayın Yönetmeni: Ahmet Yıldız, *Karşılaştırmalı Hükümet Sistemleri: Yarı-Başkanlık Sistemi* içinde, Ankara: TBMM Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 27-98.
- Teziç, E. (1986), *Anayasa Hukuku*, İstanbul: Beta.
- Tosun, Gülgün E. ve Tosun, Tanju. (1999), *Türkiye’nin Siyasal İstikrar Arayışı: Başkanlık ve Yarı-Başkanlık Sistemleri*, İstanbul: Alfa.
- Türk, Hikmet S. (2006), “Seçim, Seçim Sistemleri ve Anayasal Tercih”, *Anayasa Yargısı*, sayı 23.

Toplumsal Yapıların Oluşumuna Dair Etik Bir Anlatı: İkinci Doğa

Araş. Gör. Hüseyin Aydoğan

Sakarya Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
haydogan@sakarya.edu.tr

Özet

Bu çalışma, ikinci doğa kavramının, etiğin önemli bir bileşeni olduğunu açıklamak istemektedir. Aristoteles ile başlatılan bu kavram, Cicero, Saint Augustin, Saint Thomas, Rousseau, Hegel gibi pek çok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu kavram ilk kullanıldığında bir ethos bileşeni iken, tarih içerisinde pek çok anlam değişimi-dönüşmesine tanık olmuştur. Ülkemiz akademik çalışmaları içerisinde kendine yeterince yer bulamayan bu kavrama, bu çalışma içerisinde bazı düşünürlerin karşılaştırmalı görüşleri çerçevesinde değinilecektir. Bununla birlikte kavramın, düşünce tarihindeki gelişimine dair seçilen filozoflardan örneklendirmelerde bulunulacak ve tartışmaya eleştirel bir sonuç getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Birinci Doğa, İkinci Doğa, Etik, Hegel, Devlet, Hukuk

Abstract

In this paper, the concept of second nature, declares that it is an important component of ethics. This concept initiated by Aristotle, also considered by many thinkers as Cicero, St. Augustin, St. Thomas, Rousseau, Hegel. When this concept was first used, has been witness to many meaning changes-conversions in history, while an ethos component. This concept, which can not find enough space in our country's own academic work, will be discussed in the framework of comparative views of some thinkers in this paper. Nevertheless, the chosen philosopher in the development of history of ideas, will be made illustrate and will be a critical outcome of the discussion.

Key Words: First Nature, Second Nature, Ethic, Hegel, State, Law

GİRİŞ

Felsefenin üç temel uğraş alanından birisi olan praksisin araştırılması ve sorgulanması, etik disiplininin oluşmasında ana etkindir. Etik sahasına, bireyin eylemlerinin incelenmesi kadar devlet hukuku, yasa ve iktisat gibi kavramların analizi de girmektedir. Etik'in, bu anlamda insan davranışlarını yöneten nizamların kapsadığı bütünlük olduğu söylenebilir. Bu nizamların, bir nizamname yordamıyla yasalaştırılması da devlet ve siyaset fikrini harekete geçirmektedir.

Bu çalışmada etik tartışmaları içerisinde önemli bir hususun ortaya çıkartılmasına çalışılacaktır. Batıda yapılan çalışmalar içerisinde, üzerine teferruatlı soruşturmanın yapıldığına rastlanılan *ikinci(l) doğa* kavramı, ülkemizin akademik çalışmaları içerisinde neredeyse hiç ele alınmamış gibidir. Türkçedeki etik tartışmalarında ikinci doğa diye bir kavrama rastlanmasının zor olması, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserinin Türkçe çevirilerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü gerek Saffet Babür, gerek Furkan Akderin çevirisinde, her iki mütercim de, bu kısmı "*ulaşılabilir son doğa*" olarak çevirmeyi uygun görmüşlerdir. (Babür çevirisi için Aristoteles, 1997, s. 148 Akderin çevirisi için Aristoteles, 2014, s. 164) Fakat etik tarihinde *ikinci doğa* [*natura altera, secunda natura, second nature, deuxième nature, seconda natura*] kavramının geçmişi oldukça gerilere gitmektedir. Kavram, pek çok filozof tarafından kullanılmış olduğu için kendine ait yorum katmanları dahi oluşturmuştur. Etik'in önemli bir bileşeni olan ikinci doğa kavramı bu bağlamda önemli görünmektedir. Bu çalışmada, öncelikli olarak mezkur kavramın, etiğin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles tarafından ne şekilde kullanıldığına değinilecektir. Bunun yanında yine bu kavramın, etik tarihinde

kimler tarafından nasıl ele alındığına dair belirli ipuçları sunulacaktır. Çalışma, yalnızca ikinci doğa kavramıyla sınırlı kalacaktır.

Ethos'un Kullanımı

Etik (Grekçe ἠθική ve ἐπιστήμη) kavramı, *Ethos* sözcüğünden türetilmiş ve Cicero tarafından ilk defa *philosophia moralis* olarak Latinceye tercüme edilerek Ahlak Felsefesi denilen disiplinin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Ethos sözcüğünün Grekçedeki iki değişik yazımı, ikinci doğa kavramının anlaşılmasında büyük önemi haizdir. Ethos, Grekçede ἔθος ve ἦθος olmak üzere iki farklı şekilde yazılmaktadır. Bunlardan epsilon (ε, ἔ) ile yazılan hali, bir topluluk içerisinde belirli kurallara riayet ederek davranma anlamını taşımaktadır. Buna örnek olarak töre, gelenek, görenek, alışkanlık, âdet kavramları verilebilir. Sayılan bu tabirleri, kendinde tek başına içerebilecek bir kelime olarak da **teamül** gösterilebilir. Eta (ἦ, ἔ) ile yazılan versiyonunda ise bu sözcük, kuralların **mukim, mekin** olduğu yeri tanımlamak için kullanılır. Bu sebeptendir ki ethos sözcüğünün ikinci anlamı, karakter ile (özellikle matbaada ve bozuk para üretimindeki kalıp anlamında) özdeşleşmiştir.

Bu açıklamalar, göz önünde bulundurulduğunda ikinci doğa kavramının belirlenimine adım atılabilir. İkinci doğa kavramını, felsefesinin ana bileşeni yapacak kadar bir ahlak felsefesi çerçevesinde işleyen Alman filozof Hegel'dir. Hegel, bu sözcüğü, *Bildung*³ kavramının açıklanması doğrultusunda eğitim konusunda ele almaktadır. (Rapic, 2007, s. 119) Ona göre ikinci doğa, törel olarak kavileştirilmiş bir davranış teşekkülünün, **alışkanlık** yoluyla elde edilen bir sonucu olarak ifade edilmesidir. Önceki cümlede özellikle vurgulanmış olan alışkanlık sözcüğü, ikinci doğa kavramını aydınlatmada bir başka ince noktadır. Çünkü Hegel, bunu Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* [bundan böyle bu çalışmada *NE* denecektir] adlı, etiğin ana kaynağı olarak görülebilecek eserindeki bir pasajdan istihraç etmektedir.

“Buna göre eğer erdem iki türlüyse, biri müdrike erdemi diğeri ise teamül erdemidir. Birincisi temel olarak öğre(n)tmeye oluşur ve bunun için tecrübe ve zaman gerekir; buna karşılık teamül erdemini alıştırma ile kazanırız. Nitekim alıştırma adı da alışkanlık sözcüğünden az biraz farkla buradan gelir.” (Aristoteles, 1911, 1103a-15)

Almancada Dirlmeier çevirisi ile en muteber *NE* çevirilerinden birisi olan Rolfes çevirisinde bu cümlelerin altına şöyle bir dipnot düşülmüştür: *“Grekçe alışkanlık sözcüğü; kısa e ile yazılan ethos demektir; diğer yandan teamül sözcüğü ise uzun a ile yazılan ethikos demektir.”* (Aristoteles, 1911, 1103a-15) Türkçedeki mevcut *NE* çevirilerinin her ikisinde de bu ayrıntıya kısmen dikkat çekilmiştir.

Aristoteles, bu cümlelerin hemen altında, bu çalışma için önemli bir nokta olan ayrıma dikkat çeker: *“Erdemleri, ne doğadan ne de doğaya aykırı olarak elde ederiz; aksine bizim doğal bir yapımız vardır ki onun sayesinde erdemleri kabul ederiz. Bu yapı, alışkanlıklarla edimsellik kazanır.”* (Aristoteles, 1911, 1103a-25) Şimdi bu söylenenlerden hareketle Aristoteles'in insanda bir ilk doğa, bir de alışkanlıkla elde edilen ikinci doğa olduğunu dile getirdiği iddia edilebilir.

Bu hususu mümkün olduğunca açmaya çalışmak –*dynamis* ve *energeia* bahislerine girmeden- faydalı olacaktır. Aristoteles biri zihinde biri de hal ve davranışlarda kendini gösteren iki erdem olduğunu söylemektedir. Mesele, –çoğu yerde olduğu gibi- yanlış anlamlandırma katmamaya dikkat ederek daha basit bir deyişle şöyle ifade edilebilir. İnsandaki sağduyu yani mümeyyize yetisi bir düşünce erdemi olarak nitelendirilebilir. Bunun gibi ağırbaşlılık ve vakar da bu sınıfa sokulabilir. Bu sebeple onlara dianoetik erdemler [*gr: dianoia: anlama yetisi, tefekkür*] adı verilmiştir. Fakat büyüklerin yanında edepli konuşmaya yahut zor durumda kalan birisine yardım etmeye veya yaşlılara güler yüz göstermeye de teamül erdemleri adı verilebilir. Şimdi birinci sınıftaki erdemler; insanın yaşam boyu öğrendiklerinin üzerine bir de kendi içinde tefekkür ederek vardığı sonuçları ekleyip, sentetik olarak onları hayatına geçirmesiyle varacağı durum olarak hülasa edilebilir. Dolayısıyla bu erdemlerin çok meşakkatli bir çaba gerektirdiği, kimilerinin de bu duruma kavuşmadan ölüp gideceği de eklenebilir. Mamafih teamül erdemleri denilen ikinci gruptaki erdemler, türlü temrinlerle ve uygulamalarla alışkanlık olarak elde edilebilecek türdendir. Bir kişinin, bir mecliste, oturup kalkmasını öğrenmesi ikinci grup erdemlerin safına girer.

³ Almanca *die Bildung* sözcüğünü Türkçede karşılayacak bir sözcük neredeyse yoktur. Ancak birebir benzeri Grekçe *paideia* ile birlikte düşünülebilir. *Bildung* sözcüğünün tarihi arka planı, kökeni, etimolojisi, zamanla edindiği anlamlar, filozofların felsefi sistemlerinde verilen öneme dair ayrıntılı bir doktora çalışması için bakınız: (Raufelder, 2006, s. 68-70).

Bunların üzerinden bir adım daha ileri gidilerek yukarıdaki son Aristoteles alıntısından alışkanlık ile elde edilen erdemlerin ikinci doğa olarak tesis edilebileceği söylenebilir. Çünkü birinci doğa ya da filozofun kendi deyişiyle doğal yapı, erdemleri kabul etme zemini olarak görülmelidir. İkinci doğa ise alışkanlıkla tesis edilen erdemlerin yer aldığı bir zemindir. Bu bağlamda teamül erdemlerinin hiç birisinin insanda doğal olarak yani doğadan kaynaklı var olduğu ileri sürülemez. Ancak alışkanlıkla, alıştırmayla bunlar kazanılabilir. Aristoteles, bunu atılan taşın her defasında aşağıya doğru düşmesi örneğiyle açıklar. Burada taşın doğasında yere düşmenin var olduğu dile getirilebilir. Fakat bu yere düşme, onda doğanın vergisidir. Doğa vergisi olduğu için de değiştirilemez. Düşen taş binlerce kez tekrar havaya atarak onu yukarı düşmeye alıştıramayız. Bu, ona alışkanlık kazandıramayacağımız bir şeydir. O nedenle insanın; taşın doğasından farklı bir doğaya sahip olduğu, onun eğitim ve öğretim ile değiştirilebilmesinden hareketle ileri sürülebilir.

Hegel'in İkinci Doğası

Aristoteles'in *NE* adlı eseri, hem etiğin kendine özgü pek çok kavramını içermesi hem de kendinden sonra gelen pek çok düşünürün yeni kavramlar ve şerhler üretmesine ilham kaynağı olduğu için önemlidir. Hegel, ikinci doğa kavramını, yukarıda da söz edildiği üzere Aristoteles'e dayanarak oluşturmuştur. Hegel'in bu ifadeyi kullandığı yerlerden birine örnek verilecek olursa;

*"Törelilik, [burada ethos'un alışkanlık anlamındaki versiyonu kastediliyor (ç.n)] ödevdir, tikel haktır, pek yerinde adlandırıldığı üzere o **ikinci(l) doğadır**; çünkü insanın birincil doğası onun dolaysız, hayvani oluşudur."* (Hegel, 1989, s. 57)

Hegel, yukarıdaki cümleyi akli olanın, tözsel olan olarak görülmesi gerektiğini belirtirken ifade eder. Çünkü ona göre bir insan, akli olanı yasa olarak -ki yasa da bu anlamda tinin nesnellik kazanmış halidir- tanınması halinde özgür olabilir. İnsan, ona kendi varlığının cevheri olarak itaat etmelidir. Böyle olduğunda nesnel ve öznel irade uzlaşmış olur ve berrak bir bütünlük sağlanır.⁴

Philip Hogh, İkinci Doğa üzerine yazdığı betimleyici makalesinde Hegel'in bu ifadeyi kullandığı bir başka yere dikkat çeker: *"Alışkanlık, pek yerinde ikinci doğa olarak adlandırılmıştır. –Çünkü doğa, ruhun dolaysız bir oluşudur-. İkinci doğa ise ruh tarafından yerleştirilmiş bir dolaysızlıktır ki, bedenselliğin içsel şekillenmesi (aynı anlamda bu sözcük tahayyül ve tasavvur etmek demektir [ç.n.] ve yetiştirilmesidir; bu içsel şekillenme ve yetişme, duyu belirlenimlerine, tasavvur ve irade belirlenimlerine tecessüm/tecessüd kazanmış bir belirlenim olarak yaşanır."* (Hegel'den aktaran Hogh, ?, s. 3) Hogh'a göre, Hegel'in ikinci doğa kavramı tarifinde üç önemli nokta öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, ikinci doğanın, bir bedenselliğin-ete kemiğe bürünmenin sonucu olmasıdır. Bu anlamda, insanın maddi birinci doğasının bir tür form kazanması demektir. İkinci husus, birincisinden hareketle artık bir bedene bağlı kalmış olmasıdır. Üçüncüsü ise o, her bir öznenin kendine mahsus, bireysel olarak kazandığı belirlenimlerinin içselleştirilmiş ürünüdür.

Hegel'in kendine has ünlü *die Anerkennung [tanı(n)ma]* yorumunda da ikinci doğa kavramı önemli bir görev üstlenmektedir. Çünkü yukarıdaki bilgiler ışığında tinin tümel formu, alışkanlık/alıştırma olarak kabul gördüğünde tin, kendisini bedensel bir dışavurum içerisinde izhar edecektir. Bu da, mezkur *ete kemiğe bürünmenin*, iki şekilde yorumlanması anlamına gelecektir: Bunlardan ilki, bireysel amaçsallıkların formları; ikincisi de bireyler arası, onların birbirlerini *tanıyıcı* türden tinsel ilişkileri içerisinde kendini izhar eden kolektif amaçsallıklar formları. (Testa, 2008, s. 301) Dolayısıyla tin, bireyin organik doğasında olduğu kadar kurumsal yapıların inorganik doğasında da ete kemiğe bürünür olmaktadır.

Çalışmanın bu noktasında gayri ihtiyari doğa ve kültür problematiği görünürlüğü ortaya çıkmaktadır. Çünkü birinde doğa, diğerinde ise doğanın dönüştürülmesi/sosyalizasyon ve daha ileri bir yorumla organik doğa ile inorganik doğa karşılaştırması bahis konusudur. Fakat bu temel mesele, başka bir kapsamda müstakil olarak ele alınabilecek ayrı bir konu olduğu için, eldeki çalışma bu önemli noktayı bilinçli olarak göz ardı edecektir.

⁴ Bu ifadeler, modern felsefi düşüncede daha da geliştirilerek ele alınacak ve Carl Schmitt devlet ve siyaset felsefesini buralardan türetecektir.

Yukarıdaki açıklamaların ardından şu soru sorulmalıdır: Hegel, yukarıdaki alıntılarda “pek yerinde adlandırıldığı üzere” ifadesini nereden türetmektedir? Cevap: aşağıdaki alıntıda yer verilecek olan Aristoteles’e ait “doğaya benzeyen son doğa” ifadesi, Hegel’in dayandığı ilk noktadır. Ayrıca bu pasaj, etikte, ikinci doğa tartışmalarının da dayandığı ilk (?⁵) kaynaktır.

“Çünkü alışkanlığı yapılandırmak her zaman doğal yapıya göre daha kolaydır. Filvaki alışkanlığın zor değişmesi ise onun **ikinci doğa** haline gelmiş olmasındandır. Euneos’un dediği gibi: Dostum uzun süren temrine ihtiyaç olduğunu söylüyorum; / öyle ki en sonunda alışkanlık, kendisini ikinci doğa olarak gösterecektir.” (Aristoteles, 1911, 1152a)

Aristoteles’in *NE* adlı eserinde geçen bu ifade, değişik şekillerde yorumlanabilir: Öncelikle Aristoteles bunu, davranışlarında kayıtsızlık barındıran insanlarla karşılaştırma bağlamında ele almaktadır. Yani bir insanın hiçbir şeyi umursamaksızın davranışlarında kötüye düşmesi, bir şeyleri dikkate aldığı halde eylemlerinde yine kötülüğün hasıl olmasından yeğdir. Burada “bir şeyleri dikkate almak” sözcüğü de açılmalıdır. Bu; kişinin herhangi bir maksimden haberi olduğu halde onu boş vermesi şeklinde anlaşılabilir gibi davranışlarının zemininde kötü yasayı ilke edindiği şekilde de anlaşılabilir. Söz konusu eylem sahibi, bir kişi olacağı gibi devlet de olabilir. Devletin de olabileceği fikri, Aristoteles’in bu ifadesinden hemen önce gelen Anaksandrides’in alaycı alıntısından çıkarılabilir. “Devlet böyle olsun istiyor, ama yasalara aldıracağı yok.” (Aristoteles, 1911, 1152a) Aristoteles, bu alıntıda işaret edileni daha açık ve burada anlatılmak istenen de daha da açacak şekilde *NE*’nin başında erdemleri ayırmadan önce dile getirmektedir: “Yasa koyucular, yurttaşları **alıştırma** ile erdemli kılarlar; en azından her yasa koyucunun amacı budur[...].” (Aristoteles, 1911, 1103b) Burada az önce sözü edilen, insanın eylemde bulunurken bir ilkeyi göz önünde bulundurması anlatılmaktadır ve alıntıdan da anlaşılabilir üzere, insanın kendisinde bu ilkeden yoksa, devlet, yasaları yoluyla her ferde bu ilkeyi kazandırılabilir. Yani kişi, eylemlerini umursamaz davranmayacak ve yapıp ettiklerinin hesabını verebilir kılınacaktır. İşte bu yeni yeti, alışkanlık ile iktisap edilebilen bir şeydir ve insanın ikinci doğası olarak tesis edilmektedir. İkinci doğaya atfedilen böyle bir içerik, *Bildung* kavramını felsefesinin yapıtaşı olarak kullanan Herder’de insanı, insan yapacak olan “**ikinci tekvin**” olarak yorumlanacaktır. (Raufelder, 2006, s. 79)

İkinci doğa kavramının pek çok filozof tarafından üzerinde önemle durularak bu kadar çok ele alınmasının sebebi, kuşkusuz Aristoteles’in “uzun süren uğraşlar” ve “alıştırma ile elde etmek” ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Avrupa Aydınlanmasının *ikinci doğa* üzerine kurulu olduğu iddiası yersiz sayılmamalıdır. (Spahn, 2012, s. 146) Dolayısıyla bir çocuğu eğitmek, bir öğretmenin öğrencisini yetiştirmesi gibi mefhumlar da, ikinci doğa kavramının içini dolduran anlam öbekleri haline gelmiştir. Örneğin Hegel’in eğitim bahsinde pek çok yerde vurguladığı, “kendikendine- gelme” teriminin ancak “çalışma” ile mümkün olabileceği tezi, bu minvalde yer alır. “*İnsan kendini doğanın üzerine yükseltir; doğayı işleyerek ve onu insani bir kültüre dönüştürerek bizzat kendisinin Doğa-Olmayan olarak bilincine varır.*” (Raufelder, 2006, s. 96) Hegel’in modern insanın kendini teşkil etmesindeki varoluş biçiminin müstağrak bir ilham ile değil ancak çalışma ile doğayı işleyerek mümkün olabileceğini söylemesi, sonraları Marx’ın bu konuyu bambaşka bir konseptte ele almasının yolunu açacaktır. Çünkü Hegel, modern insanın, kendi mesleğindeki özel *Bildung*’unun insan olma yolunda ona bir çıkış noktası sağlayabileceğini belirtmektedir. (Raufelder, 2006, s. 97)

Vurgulanması gereken bir başka önemli husus da Hegel’in ikinci doğa kavramının, *Aristoteles’ininki gibi yasa ve alıştırmaya dayanan hüdayinabit bir törellik ve polistörelliği biçimi* ihtiva etmemesidir. (Wang, 2004, s. 195) Hegel’in ikinci doğasındaki vurgu, “*tinin yine kendisinden neşet eden bir dünyası*” olmağıdır. (Wang, 2004, s. 195) Dolayısıyla Hegel’de ikinci doğa, bir yaşanmış veya yaşanmakta olan *ethos* biçimi değil; tinin kendisinin-karşısında-durandır. Tin, Hegel’e göre, kendisinden neşet ederek geliştirdiği dünya ve yine kendisinden neşet ederek geliştirdiği doğayla birlikte barınabilecek bir şey değildir. Çünkü o, bu dünyanın ve doğanın ötesine geçmek zorundadır. Tinin, tin olabilmesi bu bağlamda kendi doğasının üzerine çıkmasıyla mümkündür. O sebeple yalnız birinci doğasıyla değil ikinci doğasıyla da bir yadsıyıcı ilişki içerisinde bulunması gerekmektedir. Bu anlamda ikinci doğa kavramına Hegel’in bulunduğu noktadan bakmak, Aristoteles’in

⁵ Bunun karşıtı argüman, tarafımdan çalışmanın sonunda geliştirilecektir.

kullanmış olduğu kavramın, kazandığı anlamların tarihsel serüvenini göstermesi açısından düşündürücüdür.

Gelinen bu noktada ikinci doğanın üzerinde iki tane zirvenin yükseldiği görülmektedir. Bunlardan birincisi, ikinci doğanın yapılandırılabilir ve böyle olmaklığından ötürü onun sübjektif bir olgu olduğu; ikincisi de akıllı yanımızın doğanın işlenmesinden bir sonuç olarak talep ettiği toplum, devlet gibi yapıları ortaya çıkartmasından ötürü de objektif bir olgu olduğu. İkinci doğa kavramının, Aristoteles'ten sonra yanlış yorumlanarak bu noktaya geldiği iddiası, Avrupa Aydınlanmasına – günümüz akademik cemaatinin “alışkanlık” kesbettecek şekilde- “burun kıvrarak” bakmasından ileri gelebilecek naif bir tutum olarak kabul görmelidir. Zira ikinci doğanın Hegel'de edindiği anlam, detaylı okunduğunda, Aristoteles'te *potansiyel* olarak mevcuttur. Çünkü alışkanlıklarla tesis edilebilecek davranış biçimleri, insanın kendi içinde hapsederek izhar edeceği bir bütünlük değildir. Kazanılan *praxis - hexis* öyle veya böyle insanın kendisi dışına çıkarak doğada göstereceği bir tesir edicilik kalıbı, harekete geçiş biçimidir. Bir başka husus da, her iki filozofun ikinci doğaya yönelik ibraz ettikleri düşüncelerin, bir şekilde birinci doğadan farklı olarak, onun *inorganik bir doğa* olmasını ima etmeleridir. Çünkü birinci doğada insanın nasıl *olduğu* işlenirken, ikinci doğada insanın nasıl olabileceği ve nasıl olması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Diğer taraftan Aristoteles'e göre *zoon politikon* olarak insanın bir devlet kurması, onun *cinsinin* yeterli sayılabilecek bir etkinliği değildir. (Cobben, 2002, s. 27) Çünkü insan *doğası* itibariyle devlet kuran bir varlıktır. Aynı şekilde filozofa göre bunu içgüdüsel bir şekilde yapan hayvanlar da vardır: Karınca. Fakat karıncalar bunu neden ve niçin yaptıklarını bilmemektedirler. O halde insanın cins olarak karıncadan farkı olmalıdır. İnsanın farkı –burası önemlidir- devletini devlet kılan, devletinin üzerinde yükseldiği yasayı bilmesidir, onu tanımasıdır. Bu yasanın değiştirilebiliyor olması da onun ikinci doğa olarak adlandırılmasında büyük etkindir. (Cobben, 2002, s. 28) O nedenle, yukarıda ikinci doğanın, sübjektif bir olgu olması dile getirilirken kastedilen şey tam olarak buydu. Zira birinci doğasında insan, gayri ihtiyari devlet kurmayı istemektedir, ki bu da onu karıncalarla –hatta arılarla- özdeş kılmaya götürür.

Bu tartışmaya yine Aristoteles'in başka bir ifadesinden katılımda bulunulacaksa *NE*'nin 1144b pasajındaki cümleler yeterli görülebilir. Çünkü Aristoteles'in gerçek ve düşünce erdemlerini ayırırken söylediği “çocuklar ve hayvanlarda da doğuştan gelen bazı iyi huylar” olması, aklını kullanan bir insan için yeterli görülemeyecek basitliktedir. İnsanın aklını kullanarak düşünce erdemlerini edinmesi istenmektedir. Zira çocuktaki ve hayvandaki bu iyi huylar aklını kullanmadığında zararlı da olabilmektedir.

İkinci doğa kavramının Hegel'deki bahsolunan anlam katmanından rahatsız olduğu göze çarpan günümüzün yaşayan ünlü felsefeci ve etikçilerinden, *Mind and World*'ün yazarı John Mc Dowell, meseleye başka bir yerden yaklaşmaktadır. Bu düşünür, uzun yıllar unutulmuş görünen ikinci doğa tartışmalarını günümüzde ilk kez yeniden uyandırmış olmakla bilinmektedir. (Testa, 2008, s. 288) Ona göre doğa ve aklın uzlaştırılması gerekmektedir. Doğa, akıl için, doğa bilimleri yordamıyla çıkarsanması gereken yasaların zemini olarak görülmemelidir. Böyle olursa akıl, kendini, doğanın karşısına konumlandıracaktır. Halbuki, büyüü çoktan bozulmuş⁶ bir doğanın, insan aklı için anlam ifade edecek bir doluluğu artık kalmamıştır. Dolayısıyla insan rasyonelitesi, bu şekilde tahdit edilmiş bir dünyanın parçası olamayacak ve böylece insanın rasyonelliği, doğal-olmayan bir niteliğe, kavramsallaştırma yetisine dönüşecektir. (Kassar, 2008, s. 1)

⁶ Alman şair Friedrich Schiller'in (1759-1805) yazdığı **Yunan Tanrıları** şiirinde geçen *entgötterte Natur* ifadesi “Tanrılardan arındırılmış doğa” anlamına gelmektedir. Aynı şiirde *entseeltes Wort* ifadesi de geçmektedir ve “ruhtan arındırılmış sözcük” demektir. Max Weber, teknik araçlar ve matematiğin egemenliği yoluyla **büyüsü bozulmuş dünya** kavramını, yeni insanın kendisini ontolojik güvensizlik içinde hissettiği yeni bir hal olarak yorumlamakta ve ona dini-sosyolojik temellendirmesinde büyük önem vermektedir. Yine Hegel, estetik üzerine yazmış olduğu yazılarda sembolik olarak birlemeye dayalı şeyin, artık Tanrı'nın soyut kendisi içinliği ve dünyanın da somut varlığı içinde parçalandığını dile getirmektedir. Bu bağlamda, “*Tanrıdan arındırılmış sonsuz bir dünyada nesnelere ancak Tanrıyı övmeye yarayan ihtişamlı yan ürünlerle iştiğal etmekten başka yolu kalmadığını*” söylemektedir. (Müller, 1996, s. 11)

Mc Dowell bu fikre çözüm olarak geliştirilen natüralist argümanı da kabul etmemektedir. Yani, *insanın kavramlaştırma yetileri, tam olarak doğa bilimsel açıklamalara ve yasallığın oluşturduğu dile taşınamaz/tercüme edilemez.* (Kassar, 2008, s. 1) Bu meselenin çözümü düşünürü göre şöyle olmalıdır: İnsan rasyonalitesinin doğayla tam olarak özdeş kılınması, bu rasyonalitenin özgün niteliğine gölge düşürecektir. Doğa, gerçekte yasallıkla anlaşılır kılındığında ve insanların da içinde yaşadığı nedenler sahası, yasa yardımıyla anlaşılmadığında; nedenlerin sahası doğal olmaktan çıkacak ve insan kısmen de olsa doğanın dışında yaşar olacaktır. O nedenle insan rasyonalitesi, insanın **ikinci doğası** olmalıdır. İnsanlar bu ikinci doğalarını, *Bildung*larının doğal olgunlaşma süreciyle geliştirirler. Bu süreçte kavramlaştırma yetileri ve nedenler koyma yetisi temellük edilir. Böyle olduğunda rasyonalite, insan doğasının bir cüzü olur ve dahası doğa-olmayan olmaktan kurtulur. (Kassar, 2008, s. 2)

Ezcümle denilebilir ki, Mc Dowell'in bu yorumuyla ikinci doğa kavramı, Aristoteles'in kullandığı anlama yakınlaştırılmaya çalışılmıştır. Hegel ile birlikte *external* bir hüviyet kazanan ikinci doğa kavramı, insandaki *internal* sahaya çekilmiştir. Bir ve belki de büyük bir farkla: İkinci doğa, Aristoteles'te bir ahlak meselesiyken, son gelinen noktada rasyonaliteyi kapsayan bir epistemoloji bileşenidir. Bu nedenle olsa gerek ki, Mc Dowell, ikinci doğanın sadece insana özgü değil, onu hayvanların da geliştirebileceğini ileri sürmek zorunda kalmıştır. Örneğin bir köpeğin, "otur!" komutuna oturarak karşılık vermesi veya muhabbet kuşunun her şeyi değil de özellikle belletileni ezberlemesi gibi.⁷

Diğer taraftan geçmişti antikiteye kadar uzanan bu kavram, yukarıda belirtildiği üzere subjektif ve objektif gibi ikiye ayrıldığı gibi objektif belirlenimi içerisinde yeniden ikiye ayrılarak dahili ve harici ikinci doğa diye bölünmeye de tanık olmuştur. İlkinde bireyin gelişim ve *Bildung* sürecinin sonucunda erişmiş olduğu ve içinde spontane davrandığı bir içsel yapı söz konusuysen, ikincisinde, insanın kendisini içine fırlatılmış olarak hissettiği toplumsal sahanın yapı ve etkileşimler kümesi söz konusudur. (Testa, 2008, s. 289 ve 290)

Görüldüğü üzere *ikinci doğa* kavramı sıklıkla ele alınan ve üzerine oldukça fazla düşünülen bir meseledir. Fakat Aristoteles'ten itibaren bu kavram çeşitli şekillerde yorumlanagelmiş ve bir etik meselesi olmaktan neredeyse çıkmış izlenimi uyandırmaktadır. Belirtilmesi gereken bir başka husus da, inorganik doğa kapsamında *etik* özden sıyrılmaya tehlikesiyle karşı karşıya kalan ikinci doğa kavramı; günümüz bilimsel ve teknik gelişmelerin getirdiği noktada yapay zeka veya *surrogate*, klonlama tartışmaları içerisinde kendisine nasıl bir yer bulacaktır? Menşei itibarıyla insanın tekamülü için geliştirilmiş bu kavram, bir tür klonda mı nesnellik kazanacaktır? Bu sorular ilerletilmiş bir bakış açısıyla yönelmiştir. Bir başka perspektiften *non sequitur* addedilmemesi beklenen bir soru da şu şekilde kendine yer bulabilir: Evrim tartışmaları içerisinde, bir *primatın* ikinci doğası, insana mı tekabül etmektedir? Ya da dönüştürerek sorarsak, *homo sapiens* ikinci doğasından arındırıldığı takdirde, bir primat istihraç edebilir miyiz?

Özellikle yöneltilmiş son sorunun ardağında biyolojik evrim teorisinin sahasına düşen bir unsur bulunmaktadır: İnsanın akıl ve özgürlük taşıyan yegane varlık olması; doğanın ise akıl taşımayan ve cebrin kaynağı olması. Cebrin kaynağı olması, çünkü hayatta kalma güdüsünü dayatmaktadır. Buradan bakıldığında insanın ikinci doğasının *Bildung* ile tesis edilmesi *doğaya değil, insana özgü bir nitelik gibi görünmektedir.* (Spahn, 2012, s. 145) Fakat hayatta kalarak neslini sürdüren insan –evrim teorisi sınırları içinde kalmak şartıyla- bunu yoğun felsefi ve ahlaki eğitimle mi başarmıştır yoksa doğaya uyum sağlayarak mı? Bu noktada doğaya da bir *Bildung* atfedilmesi mümkün gibi görünmektedir. Çünkü insanın vahşi olarak addedilen doğadan uzaklaşarak bunu başardığını söylemek güç görünmektedir. O halde doğa, alt edilmesi savlanan bir şey değil, yakınlık kurulup uyum sağlanması gereken bir şeydir. Fiziki varlığın doğal dünyası ile tinin normatif ve noumenal dünyası şeklindeki bir ayrıma Darwinizm de karşı çıkmaktadır. Zira "*tin doğada ve doğa yoluyla teşekkül eder; uzviyetin amaca uygunluğu ancak teleolojik olmayan bir ayıklanma süreciyle açıklanmalıdır.*" (Spahn, 2012, s. 151)

⁷ Verilen örneklerden birincisi Mc Dowell'a aittir; ikincisi ise bana. İlk örneğin eleştirildiği yer için de bakınız: (Kassar, 2008, s. 4)

SONUÇ

Yukarıda bazı düşünürler üzerinden gelişimi gösterilmeye çalışılan ikinci doğa kavramı çeşitli anlam çatalanmalarına tanık olmuştur. Özellikle modern düşünürler tarafından ikinci doğa tartışması, bir tür doğa-kültür karşıtlığı üzerine yükselmekte, ya da daha temel bir soruyla soran ve sorgulanan – düşünen ve düşünülen karşıtlığına dayanmaktadır. Düşünürler kavramın tarihçesini Aristoteles’e kadar geri götürmekte ısrar ederlerken bunun daha önce de ele alındığını hesaba katmışlar gibi görünmemektedir. Halbuki, ikinci doğa kavramıyla, Aristoteles’ten daha önce Platon’un eserlerinde karşılaşılmaktadır. Schleiermacher çevirisinde Platon Devlet eserinde şöyle demektedir:

“Eğer ilk önermemize sadık kalacak olursak; tüm diğer meşgalelerden azade, devletin bağımsızlığını tam tekmil sağlamaktan başka hiçbir şeyle uğraşmaması gereken bekçilerin, devletin bağımsızlığına müteallik olmayan hiçbir şeyden de etkilenmemeleri gerekir. Böylelikle onların ne başka bir şeyi ifa etmelerine ne de taklit yoluyla onu istihsal etmesine izin verilebilir. Ola ki böyle bir şeyi istihsal etmesine izin verilecekse de çocukluğundan itibaren sadece bu kapsama giren şeyleri taklit edebilirler: cesur, aklıselim, dindar, soylu adamları ve fakat soylu olmayan her neviden şeyi ne ifa edebilirler ne de taklide yeltenebilirler. Aksi halde alçakça şeyleri taklit ederken, varlıkları da ondan bir şey kapıverir. Hem hiç dikkatini çekmedi mi senin, gençlikten beri yapıla gelen taklitler, alışkanlıklara ve doğaya dönüşürler. Bu da bedeni, konuşmayı ve mizacı etkiler.” (Platon, 1985, 395-10)

Daha muteber bir çeviri olarak görüldüğü için yer verilen Schleiermacher çevirisindeki pasajda durum böyledir. W.S. Teuffel çevirisinde de yukarıda kalın yazılmış ifadelere, aynı sözcüklerle yer verilmiştir. Karl von Prantl çevirisinde, doğa yerine istidat sözcüğü kullanılmıştır. Devlet’in Türkçe çevirisinde Eyüboğlu, doğrudan “ikinci doğa” sözcüğünü kullanmıştır. O halde bu verilerden hareketle bir değerlendirme yapılmasında fayda görünmektedir.

Platon, Aristoteles’ten önce ikinci doğa kavramını kullanmıştır. Platon’un kullandığı bu kavram, Aristoteles’in ikinci doğasından farklıdır. Aristoteles’in ikinci doğasında bir aşma, insan olma yolunda bir ilerleme vurgusu hakimken, Platon’un ikinci doğasında *mimesis* [taklit] anlamı hakimdir. Aristoteles’in kavram derinliğinde, bir karşıtlık [*different*] hakimken, Platon’un kavram derinliğinde özdeşlik [*konvergent*] bulunmaktadır. Düşünürler –en azından ikinci doğa kavramını ele alıp işlemiş olanlar- tartışmayı, Platon’dan devralmak yerine Aristoteles’ten başlatmışlardır. Eldeki çalışma, bu sonuca bağlanırken *mimesis* sözcüğünün en az ikinci doğa kavramı kadar farklı yorumlanmış geçmişini –hatta Platon’un kendisinde bile- bilinçli olarak göz ardı etmiştir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1911). *Nikomachische Ethik*. Eugen Rolfes (trans.). Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- (1997). *Nikomakhos'a Etik*. Saffet Babür (çev). Ankara: Ayraç Yayınları.
- (2014). *Nikomakhos'a Etik*. Furkan Akderin (çev.). İstanbul, Say Yayınları.
- Cobben, Paul (2002). *Das Gesetz der multikulturellen Gesellschaft – Eine Aktualisierung von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 20 ciltlik tüm eserleri içinde 12. Cilt. 2. Baskı. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kassar, Nadja El (2008). “Erste und zweite Natur – Zu McDowells Begriff der Bildung”. *Lebenswelt und Wissenschaft adlı 21. Almanca Felsefe Kongresinde sunulan makale*. Duisburg Üniversitesi.
- Müller, Götz (1996). *Jean Paul im Kontext – Gesammelte Aufsätze*. Würzburg: Verlag Königshausen&Neumann.
- Platon (1985). *Der Staat*. Friedrich Schleiermacher (übers.) Berlin: Akademie Verlag
- Rapic, Smail (2007). *Ethische Selbstverständigung*. Kierkegaard Studies edisyonu. Hermann Deuser (ed.), Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Raufelder, Diana Tatjana (2006). *Die Bedeutung des Lehrer-Schüler Verhältnisses im Bildungsprozeß – eine Ethnographie*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Freie Universität Berlin.
- Spahn, Christian (2012). “Zwecke der Natur und Zwecke des Menschen. Zum Verhältnis von Naturbegriff und Bildungsbegriff”. *Bildung und Freiheit: Ein vergessener Zusammenhang*. K. Vieweg & M. Winkler (yay. haz.). Paderborn.
- Testa, Italo (2008). “Selbstbewusstsein und Zweite Natur”. *Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. K. Vieweg & W. Welsch (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wang, Zhi Hue (2004). *Freiheit und Sittlichkeit*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Elektronik Kaynak

- Hogh, Philip. *Zweite Natur: Kritische und Affirmative Lesarten bei John McDowell und Theodor W. Adorno*. Doğrudan erişim: <https://www.idmarch.org/document/John+McDowell/43Td-show/Zweite+Natur.+Kritische+und+affirmative+Lesarten+bei+John+McDowell+und+Theodor+W.+Adorno>

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003

Tezkeresi Örneği

Fatma Anıl ÖZTOP

Doktora Adayı

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı,

faoztop@gmail.com

Özet

Bu çalışma, karar birimleri yapısının ve karar alma kurallarının dış politikada karar alma süreçlerini etkilediği ve otoriter bir figürün karar süreci çıktılarında etken rol oynadığı varsayımına dayanmaktadır. Bu durum dış politika kararlarının karmaşık bir yapıya sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla çalışmanın amacı Türkiye'nin dış politika yapım sürecini ve mekanizmasını Karar Birimi Kuramı çerçevesinde analiz etmedir. Bu çerçevede Türk siyasi hayatında istisnai bir durum olan 1 Mart tezkeresi, bu çalışmanın örnek olayını oluşturmakta ve kuram bu süreç içerisinde analiz edilmektedir. 1 Mart tezkeresine ilişkin karar sürecine baktığımızda, yetkili karar birimi olarak özerk aktörler koalisyonu bulgusuna ulaşmaktayız. Bu süreçte, karar alma süreci dinamikleri "karar kurallarından" oluşmakta ve "asgari düzeyde kazanan koalisyon" çıktısı sürecin bir diğer bulgusu olarak elde edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Karar Birimi Kuramı, 1 Mart Tezkeresi, AK Parti, dış politika, özerk aktörler koalisyonu.

Analysis Of Turkish Foreign Policy Within The Framework Of The Decision Unit Theory: Example Of 1 St Of March Note 2003

Abstract

This article assumes that the structure of decision units and decision-making rules influence foreign policy decision-making process and an authoritarian figure play an effective role in the decision-making process outputs. This is especially important to show that it has a "complex structure" of foreign policy decisions. Therefore, the main purpose of this article to analyze Turkey's foreign policy decision-making process and mechanism by the framework of Decision Unit Theory. In this context, 1st of March Note which is an exceptional case in Turkish political life constitutes the case study and theory is analyzed in this process. When we examine the decision-making process of 1st of March Note, the authoritative decision unit is composed of multiple autonomous actors. In this process, the dynamics of decision-making process consists of "decision rules" and a "minimum winning coalition" output is obtained another finding in this processes.

Key Words: Decision Unit Theory, 1st of March Note, AK Party, foreign policy, multiple autonomous actors.

GİRİŞ

Soğuk Savaş döneminin sona ermesi, küreselleşmenin etkisi, ulus-devlet yapısının aşınması ve karşılıklı bağımlılığının artması sonucu iç-dış politika ayrımı giderek anlamsızlaşmış ve devletlerin dış politika süreçlerinin genellemelerle açıklanmasının eksik değerlendirmelere yol açtığı görülmüştür. (Efegil, 2012, s.15) Değişen konjonktüre uygun olarak, Uluslararası İlişkiler disiplinde yer alan bu eksikliklerin giderilmesi adına dış politika analizine dair yapılan çalışmaların geliştirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Dolayısıyla dış politika analizinin temel araştırma alanlarından olan karar alma literatürü üzerine de birçok çalışma geliştirilmiştir. Karar alma üzerine yapılan çalışmalar devlet ve sistemi inkâr etmemiş, farklı aktörlerin devlet yapısına ve sisteme olan etkilerini de araştırmalarına yansıtılmıştır. (Hagan, 2001, ss.5-46; Kuperman ve Özkeçeci-Taner, 2006,ss.537-554; Özkeçeci-Taner, 2006, ss.545-554; Beasley ve diğerleri, 2013, ss.1-21)

Ancak, genel geçerliliği tartışma yaratan bu türden dış politika analizlerinin en temel sorunu uluslar-arasında (cross-nations) oldukça geniş genellemelerde bulunması ve edinilen bulgular üzerinde genelleme yapılmasının oldukça zor olmasıdır. Ne var ki, dış politikada karar alma literatürüne dair yapılan bütün çalışmaların bu yönde olduğunu söylemek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır.

Türk dış politikasına yönelik literatür çalışmalarına baktığımızda ise daha çok geleneksel teoriler bağlamında yapılan analizlerin hakim olduğu görülmektedir. Bu noktada Karar Birimi Kuramının yeni ve kapsayıcı nitelikte olması, bu çalışmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Genellikle uluslararası ve politik iç düzenlemeler, sistemsel değişimler ve dış politika çıktıları üzerine yoğunlaşan Türk dış politikası analizi literatüründe dış politikayı etkileyen faktörler, karar alma süreci ve işleyişi, aktörler arası etkileşim ve liderlerin kişilik özellikleri de yer almaktadır.

Bu bilgiler ışığında, mevcut çalışmanın merkez noktasını, Türkiye'nin dış politika yapım süreci ve mekanizmasını analiz etme oluşturmaktadır. Burada önemli olan nokta, ortaya çıkan sorunun, dış politika aktörleri arasında, ne şekilde ele alındığı ve nasıl sürdürüldüğüdür. Bu çalışma, dış politika yapım süreci ve yönetimi sırasında meydana gelen sorunu analiz etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, çalışmamızın ana araştırma soruları şu şekilde sıralanmaktadır: (Margaret Hermann ve Charles Hermann, 1989, ss.361-387)

- 1- Dış politika yapım sürecine katılan iç aktörler hangileridir?
- 2- Dış politika yapım sürecine katılan iç aktörlerin rejim içindeki pozisyonları nelerdir?
- 3- Dış politika çıktıları üzerinde yetkili karar alma birimlerinin etkisi ne derecedir?

Yukarıda belirlenen araştırma soruları doğrultusunda, Türk dış politikasının analizini yaptığımız mevcut çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Karar Birimi Kuramının teorik çerçevesi kısaca ifade edildikten sonra, teorinin uygulanma aşaması olan Türk dış politikasının analizi yapılacaktır. 1 Mart Tezkeresi bu analizin somutlaştırılmasında örnek olayımızı oluşturmaktadır.

1. Teorik Çerçeve: Karar Birimi Kuramı**

Karar Birimi Kuramı, dış politikada karar alma yaklaşımlarını kapsayarak, bu yaklaşımların hangisinin, hangi koşullarda dış politika davranışını açıklayabileceğini gösteren bir meta teoridir. Bu yönüyle Karar Birimleri Kuramı, hangi yaklaşımın ne koşulda geçerli olduğu sorusuna odaklanmaktadır. (Çuhadar, 2012, s.295; Hermann, 2001, ss.47-81)

Dış politika analizi üzerine yapılan literatürün çok fazla “ABD-merkezli” olduğunu belirten Karar Birimi Kuramı, bu çerçevede geliştirilen yaklaşımlardan elde edilen bulguların diğer ülkelere genellenmenin irrasyonel bir girişim olacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Karar Birimi Kuramının temel amacı, ABD dışında (non-USA) da geçerli olabilen uygulanabilir orta-aralıklı teorileri inşa etmektir. Bunun için de çok daha kapsamlı ve koşullu bir şekilde önceden var olan karar alma yaklaşımlarını da içermektedir. Bu noktada dış politikaya yön veren, bunları belirleyen karar vericileri anlayabilmek için hükümetlerin “kara kutusu” (black box) olarak tarif edilen noktaya girmek gerekmektedir. Bu aşamada Kurama dair karşımıza iki araştırma sorusu çıkmaktadır: (Hermann, 2001, ss.45-47)

- 1- Dış politika kararlarını ne tür aktörler belirlemektedir?
- 2- Bu Karar Birimlerinin dış politika sonuçları üzerindeki etkisi nedir?

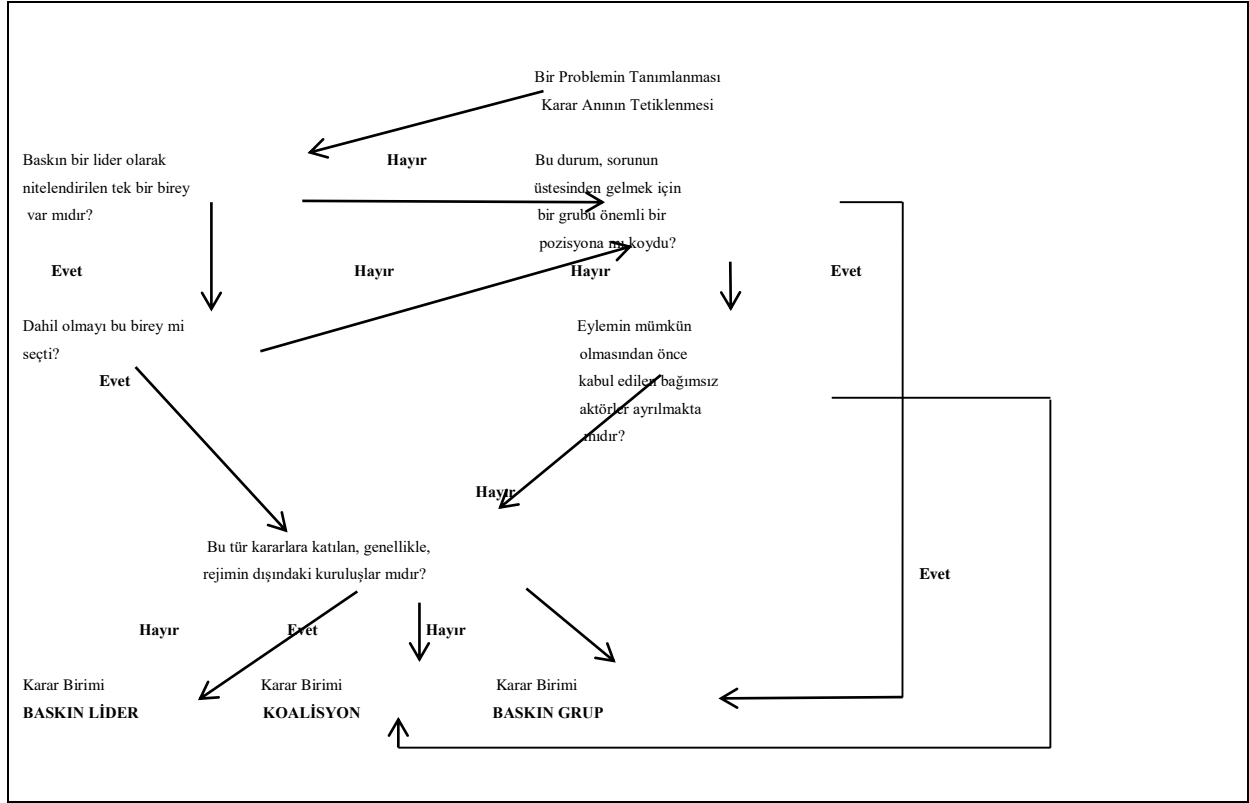
Devletlerin dış politika oluşturma süreçlerinin daha net bir biçimde algılanabilmesi açısından bu iki sorunun cevabı ciddi önem arz etmektedir. Karar Birimi Kuramı üzerine yapılan çalışmaları incelediğimizde, teorik çerçevenin, girdiler, karar birimi dinamikleri ve çıktılar olmak üzere üç aşamadan oluştuğunu görmekteyiz. Bu üç aşamayı alt başlıklar halinde tanımlamak gerekirse, dış politika problemi, karar anı ve yetkili karar biriminin belirlenmesi, sürecin girdilerini oluşturmaktadır. Yetkili karar biriminin sınıflandırıldığı aşama ise, karar biriminin dinamiklerini oluşturması açısından önemlidir. Sürecin çıktıları ve dış politika eylemi ise, teorik çerçevenin çıktılarını meydana getirmektedir. (Gürkaynak ve Özkeçeci-Taner, 2004, ss.16-47)

Devletler, dış politika alanında bir sorun/kriz algıladıkları zaman, eyleme geçme ihtiyacı hissetmektedir. Bu noktada eylemin uygulanma aşamasından önce, soruna ilişkin bir durum tespiti yapılmakta ve süreç aşama aşama kaydedilmektedir. Dolayısıyla karşılaşılan sorunun tetikleyici unsurlarının saptandığı bu “durum tespiti”, Karar Birimi Kuramının girdilerinin ilkinin oluşturmaktadır. Margaret Hermann, çalışmasında, karar alma sürecini bir “film şeridine” benzetmekte ve süreci, film kareleri ile benzer tutmaktadır. Bu yönüyle film kareleri gibi, süreçlerde, birden fazla “karar anından (occasion for decision)” oluşmaktadır. Karar Birimi Kuramının girdilerinden olan karar anı, tercihlerin belirlenmesinde diğer bir belirleyici aşamadır. Burada soruna dair nasıl bir süreç işleteceği ve tercihlerin nasıl şekilleneceği sorusu hâkim olmaktadır. Sürecin daha iyi işleyebilmesi ve

** Çalışmamızın bu kısmı Margaret G. Hermann ve Joe D. Hagan'ın araştırmalarının genel çerçevesini özetlemektedir.

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

çıktıların öngörülebilmesi adına, bu karar anlarının her biri için, ayrı ayrı yetkili karar biriminin belirlenmesi gerekmektedir.(Hermann, 2001, s.57)



Şekil 1: Karar anı için yetkili karar biriminin doğasını belirlemede rol oynayan etkenleri

Kaynak: (Hermann, 2001, s.58)

Hermann, Hermann ve Hagan, karar anında hangi birimin yetkili olduğuna karar vermek için, önemli birtakım sorular geliştirmiş ve bunların yanıtlanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Buna göre, Şekil 1'de karar anı için yetkili karar biriminin doğasını belirlemede rol oynayan etkenler yer almaktadır. Algoritmada yer alan sorular evet-hayır üzerinden şekillenmekte ve bu sayede yetkili karar biriminin belirlenmesi hedeflenmektedir. Bu amaçla, süreç içerisinde yer alan baskın bir bireyin varlığı, bu bireyin soruna dahil olma durumu veya bir grubun anahtar rol üstlenip üstlenmediği gibi sorular önemli noktalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada hükümetin resmi veya gayri-resmi yapıları dikkate alınmakta ve yönetimin yapısı ile belirli bir karar anında geçerli olan gayri-resmi yapılara odaklanılmaktadır. (Hermann, 2001, s.58)

Karar Birimi Kuramının dinamiklerini oluşturan bu aşama üç tip otorite etrafında şekillenmektedir. Bunlar: (Hermann,2001, ss.47-81; Hagan, 1993, ss.1-187)

- Baskın lider,
- Baskın grup ve
- Özerk aktörler koalisyonu.

Üç tip otoriteyi açacak olursak, hükümetin dış politika araçları hiyerarşik bir biçimde tek bir kişide toplanıyorsa ve bu kişi hiyerarşinin en üst tepesindeyse yetkili karar birimi, baskın liderdir. Baskın lider tipolojisinde, bireyin bilgiye olan duyarlılık derecesi önemli bir etkidir. Bu açıdan, karar mekanizmasında yer alan liderin dünya hakkında ki görüşleri iyi tanımlanmışsa ve gelen bilgiyi kendi görüşleri ışığında analiz ediyorsa, lider, bilgiye karşı "duyarsız lider" olarak tanımlanmaktadır. Bu tür liderler, dışarıdan gelen bilgileri analiz etmek yerine, daha ziyade diğerlerini ikna etmeye odaklanılmaktadır. Bundan kastedilen nokta, kendisinin inandığı bilgi ve tasarımlarını çevresindekilere kabul ettirmeye çalışmasıdır. "Duyarlı lider" ise, dış politika sorunuyla ilgilenmek için geniş bir desteği elde etmeye ve görüş birliğini sağlamaya çalışmaktadır. Duyarlı lider, diğer aktörlerin görüşlerine ve gelen bilgilere hassas ise, kararını belirlemeden önce, durumunu incelemeye gayret edecektir.(Efegil, 2012, ss.134-135; Hermann, 1993, ss.64-65)

Karar mekanizmasında baskın grubun yer aldığı anlarda ise, durum daha farklı işlemektedir. Şöyle ki, bir grup birey, birbirlerine danışıp, kolektif olarak bir eylemi seçtiği takdirde, baskın grup durumu geçerlidir. Diğer bir

ifadeyle, tek bir bünyenin üyesi olan ve birbirlerine danışarak hareket eden bireyler kümesi olarak belirtilen yetkili karar birimi, baskın gruptur. Grubun görevi, kriz sorunları ortaya çıktığında, onları ele almak ve süreci çalıştırmaktır. Bilginin sağlandığı kaynak, üyelerin birbirlerine bağlılık dereceleri ve grup üyeleri arasında var olan güç dağılımındaki adaletsizlik gibi unsurlar, grup içinde yer alan üyelerin ortak bir paydada buluşmasını engelleyen faktörler olarak gösterilebilir. Diğer taraftan, “çatışmadan kaçınma” duygusu, grup içi dinamiklerde önemlidir. Bu noktada grup içerisinde birbirinden farklı fikirlerin ortaya çıkmasını engelleyen unsur olarak çatışmadan kaçınma gösterilebilir.(Efegil, 2012, s.136; Hagan, 1993, ss.1-187; Hermann, 2001, ss.60-61)

Dış politika yapımında yer alan aktörler, hükümetlerin eylemlerini belirlemek için bireyler, gruplar veya kurumların temsilcilerine ayrıldığı durumlarda yetkili karar birimi, özerk aktörler koalisyonudur. Birden fazla bağımsız aktörü içeren kuruluşlar, hükümetin içerisinde oluşabileceği gibi, hükümet dışından da olabilmektedir. (Hermann,2001, s.61.) Koalisyonlarda bir kararın alınabilmesi için her bir grubun tek tek onayının alınması gerekmektedir. Burada koalisyonları oluşturan gruplar arasındaki fikir ayrılıklarını çözebilecek her hangi bir üst otorite bulunmadığı için, oluşan uzlaşmazlıklar genellikle çözüm sürecinin tıkanmasıyla sonuçlanmaktadır. (Efegil, 2012, s.137)

Burada önemle belirtmemiz gereken bir nokta, baskın grup ile özerk aktörler koalisyonu arasındaki farktır. Buna göre, iki yetkili karar birimi arasındaki en temel farklılığı oluşturan etken, ortak paydada buluşan kişilerin veya birimlerin nitelikleridir. Grup üyeleri, genellikle, aynı siyasi görüş ve ideolojik bakış açısına sahiptir. Böylelikle kendi içlerinde benzer nitelikler taşıdıkları bir gerçektir. Buna karşılık özerk koalisyonlarda böyle bir durumun varlığı söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle aynı siyasi görüş ve ideolojik bakış açısına sahip benzer bir yapının mevcudiyeti, koalisyon olgusunda yer almamaktadır.

Tablo 1: Süreç Çıktılarının Özellikleri ve Etkileri

Karara tercihlerin nasıl yansıdığı	Kazanımların dağılımı	
	Simetrik	Asimetrik
Tek tarafın	Uyum	Tek bir tarafın isteklerinin kabul edilmesi.
Çoklu tarafların	Karşılıklı taviz Konsensus (Görüş birliği)	Asimetrik taviz.
Hiçbir tarafın	Kararsızlık Tıkanma	Bölünmüş sembolik eylem.

Kaynak: Hermann, 2001, s.72

Karar alma süreci çıktıları açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse, dış politika kararlarının çıktıları, tarafların isteklerini ne derece yansıttığı üzerinden şekillenmektedir. Bu çerçevede Tablo 1’de karar alma sürecine ilişkin mevcut karar çıktıları tasniflenmektedir. Buna göre, bir karar biriminin müzakere sürecinde altı farklı değişken yer almaktadır. Bunlar: “tek bir partinin hâkim olduğu konum”, “uyuşma”, “karşılıklı uzlaşma”, “orantısız uzlaşma”, “tıkanıklık” ve “bölünmüş sembolik eylem”dir. Tek bir partinin hâkim olduğu karar çıktısında, karar sürecinde yer alan aktörlerin tercihleri karar çıktısında yer almakta ve diğerleri eylemin sonucunu izlemektedir. Uyuşma çıktısında ise, karar alma sürecinde yer alan aktörlerin tercihleri çıktı üzerinde belirgin bir şekilde yer almakta ve karar çıktısına tüm tarafların beklentileri yansımaktadır. Karşılıklı uzlaşma çıktısında ise, taraflar arasında karşılıklı bir uzlaşma söz konusudur. Burada tarafların süreç boyunca yer alan tercihlerinin tamamının yok sayılması gibi bir durum söz konusu değildir. Orantısız uzlaşmada ise, tek bir tarafın tercihleri karara yansımakta ve diğerleri sonucu izlemektedir. Tıkanıklık karar çıktısında ise, hiçbir tarafın tercihi diğerinden daha iyi kabul edilmemekte ve problem yeniden tanımlanmaktadır. Parçalanmış sembolik eylem karar çıktısında ise, hiçbir tarafın tercihi karara yansımamakta ve karar biriminin yeniden oluşturulması gerekmektedir.(Hermann, 2001, s.69)

2. Örnek Olay İncelemesi: 1 Mart 2003 Tezkeresi

a. Durum Tespiti

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

11 Eylül 2001 tarihinde gerçekleşen terörist saldırılarının ardından, Amerikan güvenlik anlayışında değişimler yaşanmış ve kitle imha silahları, terör, rejim değişikliği ve önleyici savaş kavramları, ABD dış politikasında yeni parametreler olarak belirlenmiştir. ABD'nin "*Ulusal Güvenlik Stratejisi*"nin 17 Eylül 2002 tarihinde imzalanması ve 20 Eylül tarihinde Başkan Bush'un Kongre'de yaptığı konuşma, bu yeni oluşumun habercisiydi. (USA, National Security Strategy, 2010)

Bu çerçevede literatüre "Bush Doktrini" diye geçen ABD'nin yeni Ulusal Güvenlik Stratejisi, uluslararası güvenliğe ve barışa vurgu yaparken, ulusal güvenliğin de önemini altını çizmektedir. Bu açıdan, Başkan Bush, ABD'ye yönelik güvenlik tehdidinin, Irak, Afganistan, İran ve Kuzey Kore gibi ABD karşıtı totaliter rejimlerden kaynaklandığını ileri sürmekte ve terörü bünyesinde barındıran devletleri "şer eksenli" nitelendirmektedir. (Efegil, 2008, s.109)

Ardından ABD, 11 Eylül olaylarının sorumlusu olarak gördüğü Usame Bin Ladin ve uzantısı El Kaide'nin cezalandırılması adına Afganistan'a karşı BM Güvenlik Konseyi kararına dayanarak askeri operasyon başlatmıştır. Afganistan operasyonunun ardından ABD, Irak'ın da BM silah denetçilerinin şartlarını yerine getirmediğini ve kitle imha silahlarını bulundurduğunu ileri sürerek, Irak'ı potansiyel bir tehdit unsuru olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede ABD, Irak'a yönelik yapacağı operasyonda, başta Türkiye olmak üzere bölge ülkelerinin desteğini aramış ve bu yönde bir dizi diplomatik ve siyasi görüşmeler gerçekleştirmiştir.

Olası Irak operasyonuna yönelik Türkiye'nin desteğini hayati gören ABD, Türkiye'den açılacak bir kuzey cephesi ile operasyonun daha rahat yürütüleceğini Türk yetkili organlarına iletmiştir. Bu çerçevede 19 Mart 2002 tarihinde ABD Başkan Yardımcısı Dick Cheney'in Irak'a operasyon konusunda görüşmek üzere Ankara'ya gelmesi, ilk kırılma noktasını oluşturmaktadır. (Hürriyet, "Kritik Ziyaret", 19.03.2002)

Bu çerçevede, Cheney'in ziyareti, Irak'a yönelik olası operasyonda açılması planlanan kuzey cephesi için ilk nabız yoklaması olarak nitelendirilse de bu görüşmede somut talepler ve beklentiler ortaya konulamamıştır. (Bölükbaşı, 2008, s.27)

Dick Cheney'in ziyaretinin ardından, 17 Temmuz tarihinde ABD Savunma Bakan Yardımcısı Paul Wolfowitz, ABD Dışişleri Bakanlığı yetkilisi Mark Grossman ile NATO Kuvvetleri ve ABD Hava Kuvvetleri Komutanı Joseph Ralston ile birlikte Ankara'ya gelmiştir.⁸ (Radikal, "Saddam Devrilecek", 17.07.2002) Bu ziyarette, Türkiye'den beklenen destek somut olarak dile getirilmiş ve bu görüşmelerin ardından dönemin Başbakanı Ecevit, iki ülke arasında siyasi ve askeri konuların görüşülmesine yönelik olarak danışma kanallarının açılmasını kabul etmiştir. (Bölükbaşı, 2008, ss.27-28)

Paul Wolfowitz'in başkanlığında yürütülen bu görüşmeyi, probleme dair tetikleyici unsur olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak, o dönemde Türkiye'de meydana gelen siyasi ve ekonomik istikrarsızlıklar, Ecevit'in sağlık problemleri ve koalisyon ortağı MHP'nin lideri Devlet Bahçeli'nin erken seçim açıklamaları, Hükümetin probleme dönük karar almasını engellemiş ve sorun seçim sonrasına ertelenmiştir. Bu yönüyle 3 Kasım 2002 seçimlerinde tek başına iktidara gelen AK Parti Hükümeti döneminde karar aşaması değerlendirilmiştir.

b. Karar Anı

Irak'a yönelik olası operasyonda ABD'li yetkililerin Türkiye'den somut taleplerde bulunması durumunda Türk karar mekanizmasının nasıl bir tavır takınacağı sorunsalı, çalışmamızın karar anını oluşturmaktadır. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde, hem bölge hem de ABD ile olan ilişkiler açısından Türkiye'nin bu denklemde yer almaması çok zor bir ihtimaldir. Soruna dair ortaya çıkan bu karar anında, Türk karar mekanizmasının önünde iki seçenek bulunmaktadır. Bu seçenekler:

- Türkiye ABD'nin Irak politikasına yeniden destek vermeli ya da
- Bu politikasını değiştirmelidir.

Yaşanan bu gelişmeler, Türk karar alıcıları açısından konunun etraflı bir biçimde ele alınmasını gerekli kılmıştır. Böylece mevcut sorunlar ve bu sorunlara yönelik alternatif tercihler, müzakere heyeti tarafından geliştirilmeye çalışılmış ve en nihayetinde nihai karar organına mutabakat metinleri son şekliyle sunulmuştur.

c. Yetkili Karar Biriminin Belirlenmesi

Olası Irak operasyonuna dair durum tespiti ve karar anının tanımlanmasının ardından, yetkili karar birimini belirlemek, karar sürecinin işleyişini ve sürecin çıktılarını analiz etmede önemlidir. Karar Birimi Kuramının teorik çerçevesini açıkladığımız kısımda yer alan Şekil 1'den hareketle, yetkili karar biriminin doğasını belirlemede rol oynayan etkenler sürecin bu kısmında belirleyici rol oynamaktadır. Şekil 1'de bulunan soru ve

⁸ Türk tarafı, 6 milyar doları bulan askeri borçlarının silinmesini ve İSAF Komutanlığı için Türkiye'ye verilecek 228 milyon doların ABD Kongresi'nden geçmemiş olmasından duyduğu rahatsızlığı ilettili.

cevaplardan yola çıkarsak, baskın lider olma olasılığı olan bir birey veya sorunla ilgilenen baskın bir grubun varlığına süreç boyunca rastlanmamaktadır.

Probleme yönelik yürütülen karar sürecine baktığımızda ise, karşımıza çok aktörlü bir yapı çıkmaktadır. Süreç boyunca müzakereler, ekonomik, siyasi ve askeri olmak üzere üç elden yürütülmekte ve farklı birimler arasında ortak bir mutabakat sağlanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca konunun kritik askeri önem arz etmesi sebebiyle de, TSK'nın ve dolayısıyla MGK'nın kararları süreçte etkili rol oynamaktadır.

ABD'nin Türkiye'den talep ettiği unsurların 1980 Anayasası'nın 92. Maddesi uyarınca Bakanlar Kurulu imzasıyla TBMM'nin onayına sunulması gerekliliği süreç açısından diğer bir kilit noktayı oluşturmaktadır. Bu dönem de TBMM çatısı altında AK Parti ve CHP olmak üzere iki siyasi parti ve bağımsız kanat yer almaktadır. Meclis'te sandalyesi bulunan siyasi partilerin tabanları ve bağımsız milletvekillerinin ideolojik yapıları arasındaki farklılık da, iç muhalefetin sürece etkisi açısından önemli bir ayrıntıdır.

Türk dış politikasında karar alma sürecinin işleyişi, genellikle başbakan, kabine ve Milli Güvenlik Kurulu etrafında şekillenmektedir. Diğer taraftan, Türk dış politikasında, cumhurbaşkanının karar almada aktif rol oynadığı durumlar çok az olmasına karşılık, kriz durumlarında ve önemli kararlarda, hükümet, karar sürecinde diğer temel aktörlere veya gruplara danışma ihtiyacı hissedebilmekte ve bu aktörlerle ortak hareket edebilmektedir. (Taydaş ve Özdamar, 2013, s.223)

Irak sorunu da, Türkiye açısından kriz durumunu içerdiği için, AK Parti Hükümeti, karar sürecinde Dışişleri ve Savunma Bakanlıkları ile Genelkurmay gibi diğer temel aktörlerle bilgi alış verişinde bulunmaktadır. Bu genel çerçevede temelinde Irak sorununa ilişkin karar alma sürecinde yer alan aktörleri sıralayacak olursak, bunlar: Cumhurbaşkanı, Bakanlar Kurulu, iktidar partisi, Genelkurmay Başkanlığı, Milli Güvenlik Kurulu (MGK), Dışişleri Bakanlığı, TBMM ve TBMM Başkanıdır.

Karşılaşılan konu kritik bir öneme sahip olmakla birlikte, rejime ilişkin sorunlarla ilgilenen tek bir gruptan söz edilemez. Rejim yapısı açısından baktığımızda, birbirinden bağımsız birden çok aktörün varlığıyla süreç boyunca karşılaşılmakta ve bu aktörler karar alma sürecine fiili olarak katılmaktadır. Bu açıdan, mevcut çalışmada yetkili karar biriminin, "bağımsız aktörler koalisyonu" olduğu ileri sürülebilir.

AK Parti iktidarı döneminde Irak'a dönük operasyona ilişkin olarak, sadece yürütme gücüyle böyle ciddi bir kararın alması oldukça sıkıntılı bir durumdur. Dolayısıyla Hükümet, böylesi hayati bir kararda temel aktörlerle işbirliği içerisinde gitmekte ve sorumluluğu paylaşmaktadır.

Çalışmamızın teorik kısmında da belirttiğimiz gibi, yetkili karar biriminin koalisyon olduğu durumlarda, birden fazla bağımsız aktörün varlığı söz konusudur. Burada birden fazla bağımsız aktörü içeren kuruluşlar, hükümetin içerisinde oluşabileceği gibi, hükümet dışından da olabilmektedir. (Hermann ve diğerleri, 2001, s.146)

d. Karar Süreci Dinamikleri

Koalisyon karar biriminin en belirgin özelliği, siyasi otoritenin parçalanması durumudur. Dolayısıyla burada tek bir partinin veya grubun rejim üzerinde herhangi bir kontrolü söz konusu olmamakta, otorite, ya tek bir yürütme organının kolektif liderliğinde ya da güçler ayrılığı gibi kurumlar arası düzenlemelerle paylaşılmaktadır. Bu yapılarda hükümetin kaynaklarını işleyebilme yetisine sahip tek bir grubun varlığı bulunmamaktadır. Koalisyon karar alma sürecine en çok etki eden değişken, "karar alma kurallarıdır." (Hagan ve diğerleri, 2001, ss.169-216)

Hagan ve Hermann'ın karar birimleri kuramında belirttiği karar alma kurallarını sıralayacak olursak: (Hagan, 1993, ss.1-187; Hermann, 2001, s.66)

- Anarşi/Kargaşa modeli (karar kuralları yoktur),
- Birim veto modeli (karar kuralları oybirliği gerektirir ve hiçbir aktör diğerinin girişimini engelleyemez) ve
- Kazanan koalisyonuna minimum bağlantı (koalisyon kuralları çoğunluğun lehinedir).

Yetkili karar biriminin belirlenmesi kısmında belirttiğimiz üzere, Türkiye'nin Irak sorusuna ilişkin karar sürecinde, bağımsız aktörler koalisyonu yer almakta ve koalisyon kuralları da, çoğunluğun lehine şeklinde kendini göstermektedir. Burada karar birimi içindeki aktörlerin bir alt kümesi tarafından yapılan yetkili karara da olanak sağlanmaktadır.

ABD'nin kuzeyden ikinci bir cephe açma arzusu ve bu çerçevede Türkiye'ye ilettiği taleplerin her biri hassas nitelik taşımaktadır. Bu süreçte her iki ülkenin de müzakere heyetleri yoğun bir çalışma programı yürütmüştür. Müzakereler de, özellikle Türkiye açısından hassas öneme sahip konular, kırmızı çizgiler olarak defalarca vurgulanmış ve uzun tartışmalar yaşanmıştır. Süreç boyunca verilecek karar, "tarihi karar" olarak yansıtılmış ve alınacak kararın, iki ülke arasındaki ilişkileri önemli derecede etkileyeceği düşüncesi hâkim olmuştur.

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

Olası Irak operasyonuna yönelik Türkiye'nin karar sürecini incelediğimiz bu çalışmada, süreç içerisinde yer alan kırılma noktaları ciddi önem arz etmektedir. Başlangıç noktasını 11 Eylül terörist saldırılarının oluşturduğu bu süreçte, ilk kırılma noktası, resmi temaların başlamasıyla gerçekleşmiştir. Bu çerçevede ABD Başkan Yardımcısı Dick Cheney'in 19 Mart 2002 tarihli Türkiye ziyareti, ile soruna dair temaların resmileşmesi açısından önemlidir. Daha öncede değindiğimiz üzere, o dönemde Türkiye'de ki iç siyasi ve ekonomik krizler ile Başbakan Bülent Ecevit'in rahatsızlığı sorunun ertelenmesine neden olmuştur.

Bu noktada sorunun ikinci kırılma noktasını, 3 Kasım 2002 seçimleri sonrası AK Parti'nin tek başına iktidara gelmesi oluşturmaktadır. Hem Ecevit iktidarında ki DSP-MHP-ANAP Koalisyon Hükümetinde hem de Abdullah Gül'ün Başbakan olduğu AK Parti iktidarında öncelikli dış politika "operasyon karşıtlığı" ve "Irak'ın toprak bütünlüğünün muhafaza edilmesi" şeklindedir. Ancak, bölgeye yönelik operasyonun kaçınılmaz olması ve artan ABD baskısı neticesinde bu tavır terkedilerek, ABD'nin yanında yer alınmıştır. Burada ABD'nin uzun yıllardır stratejik bir ortak olması ve PKK faktörü, bu yönde bir tavır sergilenmesinde belki de en önemli sebeplerdir. Bu çerçevede, 5 Şubat 2003 tarihinde Başbakan Abdullah Gül'ün Irak konusunda barışçıl yolların tükendiğini belirtmesiyle, Türkiye operasyona katılma kararı almış ve sürecin üçüncü kırılma noktasına geçilmiştir. Bu süreçte ABD'li yetkililer ile yapılan müzakereler neticesinde ilk olarak 5 Şubat günü yetki tezkeresi, Bakanlar Kurulu imzasıyla TBMM'ye sunulmuştur. Bu tezkerede, askeri üs ve tesisler ile limanların yenileştirilmesi ve alt yapı çalışmalarıyla ilgili olarak ABD'ye mensup teknik ve askeri personelin 3 ay süreyle Türkiye'de bulundurulması durumlarını içermektedir. (Hürriyet, "Yetki tezkeresi TBMM'de", 05.02.2003)

6 Şubat tarihinde Meclis'te Irak konusunda askeri üs ve limanların modernizasyonu ile ilgili Hükümet'e yetki veren tezkerede, kapalı oturumda, 308 kabul, 193 ret ve 9 çekimser oyla kabul edilmiştir. (Hürriyet, Hükümete Yetki", 06.02.2003)

Ortaya çıkan bu tablo, ABD'li organlarca memnuniyetle karşılanmış ve yetki tezkeresi, süreç içerisinde gelişecek durumlara ilişkin benzer tablo ile karşılaşılacağı algısının oluşmasına yol açmıştır. Bu ilk tezkerenin oylanmasında, AK Parti'nin 44 fire verdiği görülmektedir. Bu açıdan baktığımızda TBMM Başkanı Arıncı'nın Irak'a asker gönderilmesi ve ABD askerinin Türkiye'ye kabulüne karşı çıkan beyanatlar vermesi dikkate değer bir olgudur. (Bila, 2007, s.207) Diğer taraftan Cumhurbaşkanı Sezer'de, Hükümet'in Irak konusunda ABD'ye destek veren politikalarının MGK kararlarına uygun olduğunu dile getiren açıklamalarda bulunması da önemli bir diğer gelişmedir.(Milliyet, "2003 Yılı Nasıl Geçti?")

Ana muhalefet partisi olan CHP'nin tavrı da bu süreçte iç siyasi muhalefet açısından değerlendirilmektedir. Bu açıdan CHP kanadı başından beri savaş karşıtı tutumunu korumuş ve yetki tezkeresinin oylanması ve sonrasında yapılan açıklamalarda bu yönde bir duruş sergilemiştir. (Hürriyet, "Ankara'da patlayan Irak Savaşı kızışıyor", 07.02.2003)

Gelinen bu noktada askeri konularda bir ilerleme olmasına rağmen, siyasi ve ekonomik müzakerelerde istenen ilerleme sağlanamamıştır. ABD'nin askeri destek oranına göre sunmuş olduğu 4 ila 15 milyar dolarlık mali destek, Ankara Hükümeti'nce yetersiz bulunmuş, Ankara'nın talepleri ise, ABD tarafından geri çevrilmiştir. ABD ise, Türkiye'den 18 Şubat tarihine kadar bir yanıt alma konusunda ısrarcı olmuştur. (Yetkin, 2004, ss.151-152)

ABD'nin Türkiye'ye yönelik baskısının artan oranda devam etmesi ve sürenin daralması sonucunda, karar alma sürecinin dördüncü kırılma noktası olan tezkerede müzakereleri 11 Şubat 2003 tarihinde ABD ile Türkiye arasında başlamıştır.(Bölükbaşı, 2008, s.33) Bu dönemde AK Parti lideri Erdoğan da, asker giriş-çıkışı ile ilgili olarak, BM Güvenlik Konseyi'nin vereceği karar ve gelişmeler neticesinde Hükümetin nihai kararını oluşturacağını açıklamıştır. (Hürriyet, "Ankara'da patlayan Irak Savaşı kızışıyor", 12.02.2003)

Dışişleri Bakanı Yaşar Yakış ve Ekonomiden sorumlu Devlet Bakanı Ali Babacan'ın, temaslarda bulunmak üzere 12 Şubat 2003 tarihinde ABD'ye gitmiştir. (BYGEM, "Aydın Tarihi", Şubat 2003) Babacan ve Yakış'ın ABD ziyareti sırasında ve sonrasında herhangi bir sonuç alamamıştır. Bu durum üzerine, Başbakan Gül "Amerikan askerinin Irak'a geçmesi ile Türk askerini Irak'a gönderme ve hava sahasını açmayı" içeren ikinci tezkereyi, 18 Şubat'ta Meclis'e göndermekten vazgeçmiştir. Dolayısıyla Türkiye'de oluşan bu güvensizlik ortamı ABD'de sıkıntıya neden olmuş ve Amerikan yönetimi bu duruma tepki göstermiştir.(Yetkin, 2004, ss.158-159)

Gelişen bu durum karşısında, karar sürecinde yer alan diğer aktörlerin bu duruma karşı verdikleri tepkiler, sürecin gidişatını anlamada önemli ayrıntılardır. İlk olarak iktidar partisine baktığımızda, AK Parti lideri Erdoğan, Irak sorununa ilişkin olarak yapmış olduğu değerlendirmede, önceliğin Türkiye'nin talepleri olduğunu belirtmiştir. (Hürriyet, "Erdoğan: Önce Türkiye'nin talepleri", 19.02.2003)

İç siyasi muhalefet açısından sürecin bu noktasına baktığımızda, CHP Genel Başkanı Deniz Baykal ise, ABD ile yürütülen müzakerelerin “at pazarlığına” dönüşmüş olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Türkiye'nin bu kriz karşısında doğru yönetilmediğini belirten Baykal, Hükümet'in ikili bir yaklaşım içinde olduğunu söylemiştir. Artık bir karar aşamasına gelindiğini ifade eden Baykal'a göre, bu aşamada hükümet karar almamayı, karar almamış gibi gözükmeyi ve/veya alınan kararın sorumluluğunu taşımaktan kaçınmayı tercih etmektedir.(Yeni Şafak, “Baykal: Müzakereler para pazarlığına döndü”, 22.02.2003)

MHP kanadından ise Genel Sekreteri Faruk Bal, hükümetin Irak konusunda açık ve anlaşılabilir bir politika izlemediğini bildirerek Hükümet'in ucuz pazarlık yöntemi izlediğini ifade etmiştir. (Hürriyet, “MHP'den Hükümet'e suçlama”, 21.02.2003)

Karar alma sürecinde yer alan aktörler arasında, sürecin her aşamasında çetin tartışmaların yaşandığı, bilinen bir gerçektir. Yaşanan bu gelişmeler neticesinde, 24 Şubat 2003 tarihine gelindiğinde, Başbakan Abdullah Gül başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu, Türkiye'de yabancı asker bulundurulmasına ve yurtdışına asker gönderilmesine ilişkin tezkere imzaya açılmıştır. (Radikal, “Irak Krizinin Perde Arkası”, 23.01.2004)

Bakanlar Kurulunda yer alan bir grup Bakan'ın tezkereye karşı çıkması nedeniyle bu tezkere hakkında Bakanlar Kurulu'nda uzunca tartışmalar yaşanmıştır. Burada özellikle AK Parti'nin Milli Görüşçüleriyle liberalleri arasında yaşanan tartışmalar dikkate değerdir. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde tezkerenin kabinedeki en kuvvetli muhalifleri arasında Başbakan Yardımcısı Ertuğrul Yalçınbayır, Kültür Bakanı Hüseyin Çelik ve Bayındırlık Bakanı Zeki Ergezen'in yer aldığı görülmektedir. Buna karşılık, Milli Savunma Bakanı Vecdi Gönül, İçişleri Bakanı Abdülkadir Aksu, Adalet Bakanı Cemil Çiçek, Milli Eğitim Bakanı Erkan Mumcu ve Sanayi Bakanı Ali Coşkun tezkereyi savunan grubun başını çekmektedir. Çiçek, Gönül ve Aksu gibi tezkereyi savunan Bakanlar'ın çoğunu ANAP kökenli siyasetçiler oluşturmuştur. Hatta bu Bakanlardan bir kısmı, 1991'de yaşanan Körfez Krizi zamanında bakan veya bürokrat olarak görev almış kişilerdir. Ulaştırma Bakanı Binali Yıldırım, Enerji Bakanı Hilmi Güler ve Maliye Bakanı Kemal Unakıtan gibi isimler de, ANAP kökenlilere destek veren ikinci bir grupta yer almıştır. Ertuğrul Yalçınbayır, Hüseyin Çelik ve Mehmet Aydın, Bakanlar Kurulu kararına imza atmamakta direnç göstermişler de, Başbakan Gül, bu konunun gerçek sahibinin Meclis olduğunu ve kararı Meclis'e bırakmak gerektiğini belirterek, imzaların atılmasını sağlamıştır. (Milliyet, “Irak tezkeresi AKP'yi çatlattı”, 07.02.2003)

İktidar partisine baktığımızda, AK Parti Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan başkanlığında, AK Parti Meclis Grubu karar öncesi toplanmıştır. Bu toplantı sırasında, Cumhurbaşkanı Sezer ve Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın BM kararının gerekli olduğu yönünde beyanatları, AK partili milletvekilleri arasında duyulmuş ve sıkıntıların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Irak konusuna yönelik kararın 28 Şubat'ta yapılacak MGK sonrasına kalması fikri, AK Partili milletvekilleri arasında ılımlı karşılanmıştır. (Yetkin, 2004, ss.167-168) Bu toplantıda, AK Parti milletvekilleri, tezkere konusunda ikna edilmeye çalışılmış ve belirli noktalarda vekillere uyarılarda bulunulmuştur.⁹ (Hürriyet, “İkna için 3 Uyarı”, 26.02.2003)

Bütün bu gelişmelerin neticesinde yurt dışına asker göndermeye ve Türkiye'de ABD askeri kabul etmeye izin veren tezkere 25 Şubat 2003 tarihinde TBMM'ye ulaşmıştır. Tezkerenin içeriğinde, 62 bin ABD askerini kapsadığı ve süresinin de altı ay olduğu belirtilmiş ve Devlet Bakanı Ali Babacan, olası Irak operasyonu nedeniyle ABD'nin Türkiye'ye hibe ve kredi olarak toplam 24 ila 30 milyar dolar vereceğini söylemiştir. (NTV, “Ali Babacan'ın CNBC'ye açıklamalarının tam metni”,2003)

Soruna ilişkin yetki tezkeresinin TBMM'de oylanmasının 28 Şubat MGK toplantısı sonrasına bırakılması, tarafların dikkatini MGK toplantısına yöneltmiştir. Burada askeri önemi yüksek olan soruna yönelik askerin desteği aranmış ve bu sayede sorumluluğun paylaşılması hedeflenmiştir. Ancak Hükümet kanadının beklentisi, umulan düzeyde gerçekleşmemiş ve Cumhurbaşkanı Sezer'in başkanlığında toplanan MGK'dan Hükümete Irak'a yönelik tavsiye kararı çıkmamıştır.

Bu dönemde Genelkurmay Başkanı Özkök'ün de Irak'a asker gönderilmesinin gerekli olduğu yolunda ek bir açıklama yapmaması dikkate değerdir. 28 Şubat'ta MGK tavsiyesiz ve yorumsuz açıklamasını yapmış, böylece Hükümetin beklediği yönde bir destek mesajı ne Cumhurbaşkanı, ne Genelkurmay Başkanı, ne de MGK kanadından çıkmıştır. Diğer taraftan, ABD Büyükelçiliği yetkililerinin AK Parti milletvekilleri arasında nabız

⁹AK Partili vekillere uyarı verilen noktalar şunlardır: Kürt devleti kurulabileceği ve bölücülüğün yeniden doğabileceği konusunda uyarılarda bulunulmuştur. Bununla birlikte ABD'nin Ege ve Kıbrıs'ta Yunan tezlerini destekleyebileceği vurgusu yapılarak AB konusundaki desteğini çekebileceği ifade edilmiştir. Bakü-Ceyhan petrol boru hattının gerçekleşmeme olasılığının artabileceği ve Musul – Kerkük'ün Kürt aşiretlerin eline geçebileceği ihtimaline yer verilmiştir. Ayrıca ABD'nin desteğini çekmesiyle ekonomide büyük sıkıntıların yaşanabileceğine yönelik savlar ileri sürülmüştür.

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

yoklaması şeklinde yapmış oldukları ikna konuşmaları ters tepmiş, ABD'ye dönük tepkinin artmasına neden olmuştur.(Yetkin, 2004, ss.168-169)

Bütün bu yaşanan gelişmeler neticesinde 1 Mart 2003 günü Türk askerinin yurtdışına gönderilmesi ve yabancı ülke askerlerinin Türk topraklarında bulunmasına ilişkin tezkere gizli oturumda oylanmış ve bunun sonucunda 264 evet oyuna karşılık, salt çoğunluk olan 267 bulunamadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. (TBMM Tutanak Dergisi,2003, s.133)

Sonuç olarak 1 Mart Tezkeresi'nde nihai karar, iki ittifak arasında çatışma konusu olmuştur. Bu karar anında Türkiye için iki karşıt politika tercihinin temsili söz konusudur. Bakanlar Kurulu'ndaki bazı Bakanlar, MGK, TSK, Dışişleri Bakanlığı ve AK Parti lideri bir tarafı, Cumhurbaşkanı, TBMM, bazı Bakanlar ve TBMM Başkanı Bülent Arınç diğer bir ittifak kanadını temsil etmektedir. Çizilen bu çerçevede, nihai karar, Meclis çatısı altında alınmaya çalışılmıştır.

e. Karar Alma Sürecinin Çıktısı

Irak konusu, Türkiye'nin hem bölgesel çıkarları hem de ABD ile olan uzun dönem ilişkileri açısından çok önemli bir sorun teşkil etmesi sebebiyle karar birimine dâhil olan tüm aktörler konunun ciddiyetinin ve öneminin oldukça farkında olmuşlardır. Dönemin Parlamento yapısına baktığımızda, 550 milletvekilinden oluşan TBMM'de, 3 Kasım 2002 seçimleri sonrası, partilerin sandalye dağılımları ise şu şekildedir: AK Parti 363, CHP 178 ve bağımsız 9. Anayasanın 96. Maddesi uyarınca, tezkerenin Meclis'ten geçebilmesi için salt çoğunluğun sağlanması gerekmektedir. Bu çerçevede,1 Mart Tezkeresi'nin oylanmasına 553 milletvekili katılmış, 264 milletvekili kabul, 250 milletvekili ret ve 19 milletvekili çekimser oy kullanmıştır. Ancak, salt çoğunluğun 267 olması gerekçesiyle tezkere reddedilmiş sayılmıştır.(TBMM Tutanak Dergisi, 2003, s.133)

Teorik çerçevede belirttiğimiz karar çıktıları açısından 1 Mart Tezkeresi'ni değerlendirdiğimizde, karşımıza kazanımların dağılımı yöntemi olan asimetrik yapılanma çıkmaktadır. 1 Mart Tezkeresi'ne ilişkin karar alma sürecinin çıktısı, kazanımların asimetrik dağılımında yer alan "asimetrik taviz"dir. Asimetrik taviz karar çıktısında, bir tarafın tercihi hâkim olmakta ve bazı üyeler diğerlerine nazaran daha fazla kazanım elde etmektedir. Diğer bir ifadeyle, karar birimi içerisinde yer alan bazı aktörler veya üyeler, kendi tercihlerini gerçekleştirebilirken; diğerleri bunu yapamamaktadır. (Çuhadar-Gürkaynak ve Özkeçeci-Taner, 2004, ss.54-55)

ABD'nin olası Irak operasyonuna ilişkin 1 Mart Tezkeresi karar sürecinde, bir tarafta Türkiye'nin ABD yanında yer almasını isteyen lobi, diğer tarafta bu savaşta yer almasını istemeyen savaş karşıtı lobi yer almaktadır. Mecliste yapılan gizli oylama sonucunda savaş karşıtı olan tarafın tercih ettiği karar sonucu çıkmış ve bu tarafın üyeleri kazanım elde etmiştir. Diğer taraftan tezkere sonrası yapılan açıklamalarda, tercihleri karar çıktısına yansımaya sahip olmayan taraf, gelişmeleri izlemeye devam etmiştir. Tezkere sonrası ilerleyen dönemlerde, gelişmeleri izleyen taraf, kararın yeniden gözden geçirilmesini teşvik edici yönde bir tutum takınmıştır. Sonuçta, yetkili karar birimi üyelerinin yapmış olduğu bu tercih, kesin bir biçimde nihai karar olmayabilir. Nitekim karar sonrası, ikinci bir tezkerenin varlığının gündeme getirilmesi, bu açıdan dikkate değer bir olgudur. (Hermann ve diğerleri, 2001, s.71)

Meclis'in tezkereyi onaylamamasının ardından yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kararın sahiplenilmesi söz konusudur. Abdullah Gül'ün " *her şey demokratik bir süreç içinde oldu. TBMM'nin bu kararına saygı göstermeliyiz.*" Recep Tayyip Erdoğan'ın " *demokrasi kazandı, tam demokratik bir karar.*" Bülent Arınç'ın " *herkes bu karara şapka çıkarmalı.*" Ertuğrul Yalçınbayır'ın " *Türkiye'nin itibarı arttı.*" ve Deniz Baykal'ın " *Meclis, milletin iradesine saygı gösterdi.*" şeklinde ki açıklamaları karara yönelik sahiplenmeye örnek verilebilir. (Hürriyet, "Tezkere Oylaması Güven Oylaması Değildir", 02.03.2003)

Orantısız uzlaşmanın karar süreci çıktısı olduğu 1 Mart Tezkeresi'nde çoğunluğun lehine durumun gelişmesi neticesinde diğer taraf bekleyişe geçmiş ve sürecin yeniden ele alınmasının gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu açıdan değerlendirdiğimizde karar sürecinin çıktısına tercihleri yansımaya sahip olmayan karar birimi üyelerinden beklenen Irak konusunu gündemde tutma, kararın yeniden gözden geçirilmesi talebi ve daha fazla aktif hareket tarzının benimsenmesidir. Bu çerçevede Erdoğan'ın siyasi yasak döneminin sona ermesi ve ardından 59. Hükümeti kurarak Başbakan olmasıyla birlikte, Irak operasyonuna ilişkin ikinci tezkere yeniden gündeme gelmiştir.

SONUÇ

1 Mart Tezkeresine ilişkin karar süreci, Türkiye'nin hayati çıkarlarının söz konusu olduğu hassas durumları içermesi bakımından önemlidir. 1 Mart Tezkeresi, Türk siyasi hayatında birçok açıdan farklılıkların yaşandığı bir karar alma süreci olarak yorumlanabilir. Bu süreçte yer alan aktörlerin farklı kanatlarda yer alması ve Parlamento çatısı altında bulunan mutlak çoğunluğa sahip parti elitinin beklentisinden farklı bir sonuç çıkması, bu farklılıkların en temel göstergesidir. Diğer taraftan, bir istisnai durum olarak 1 Mart Tezkere süreci, Hükümet

ile Parlatmentonun her zaman ortak hareket etmediđi gerçeđini de ortaya koymasý bakımýndan dikkate deđerdir. Daha açık bir ifadeyle, Bakanlar Kurulu'ndan çıkan bir kararın, Parlatmentoda reddedilmesi ender görülen bir karar ıktýsý olarak söylenebilir.

Bu süreç ve ıktýsýnda elde edilen bulgularý analiz edecek olursak, ilk olarak gtl bir liderlik oydařmasının bulunmamasýnın, belirleyici bir uzlařmanın elde edilememesinde etken rol oynadýđını görmekteyiz. Hermann'ın alıřmasýnda da üzerinde önemle durduđu "otoriter figür"n nemi 1 Mart Tezkere sürecinde kendisini göstermiřtir. Bu süreçte etkili bir otoriter figürün olmayýřý süreç boyunca hissedilmiř ve sonuç da karar ıktýsý üzerine yansýmıřtır. Nitekim 14 Mart 2003 günü Cumhurbasđkanı Sezer'in Erdođan'ın Bařbakan olduđu 59. Hükümeti onaylamasý ve ardından Erdođan Bařbakanlıđındaki Hükümetin 20 Mart 2003 tarihinde TBMM'den aynı tezkereyi geçirmesi, otoriter figür durumunun en somut örneđidir.

Diđer taraftan soruna ilişkin Bakanlar Kurulu içerisinde ve milletvekilleri arasında yer alan kutuplaşma düzeyinin yoğunluğu, dış politika kısıtlamalarının yařanmasý nedeniyle çalışmanın bir diğer bulgusunu oluřturmasý açısından önemlidir. Özellikle AK Parti içerisinde yer alan Kürt kökenli ve Milli Görüřü milletvekillerinin bu kutuplaşma düzeyini etkiler nitelikte olduğu görülmektedir. Bu açıdan değerlendirdiğimizde, süreçte yer alan aktörlerin analiz edilmesi olduğua önemli bir durumdur. Aktörlerin analiz edilmesi durumunu biraz daha açacak olursak, AK Parti'nin parti tabanına baktýđımızda merkez sađ kökenli milletvekillerinin kuruluş ařamasýnda yer aldığı görülmektedir. Ancak, bu durum, partinin tamamının bu tabandan geldiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Sonuçta partinin elit kesiminin, Milli Görüř eksenli olduğu bilinmektedir. Ayrıca, AK Parti, bu dönemde, çok az da olsa, CHP ve DSP kanadından da milletvekilini bünyesinde barındırmıştır. İktidar partisi olan AK Parti tabanının çeşitlilik arz etmesi ve bu dönemde yeni kurulmuş bir parti olarak Hükümette ve dış politika alanında yer alması, 1 Mart Tezkere sürecini etkileyen dinamikler arasında gösterilebilir. Çünkü AK Parti'nin tecrübesiz bir iktidar oluşu, grup bazlı hareket etmesini engellemiş ve milletvekillerinin birincil kimlikleri grup düzeyinde gelişmemiştir. Bu çerçevede aidiyetlik duygusunun parti temelli değil, kimlik düzeyinde şekillendiği görülmektedir. AK Parti içerisinde 1 Mart Tezkeresine olumsuz yönde oy kullanan milletvekillerinin çoğunun Kürt kökenli olması, bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bunlara ilaveten kamuoyunda oluşan savaş karşıtlığı, uluslararası meşruiyet sorunu ve müdahale neticesinde olası riskler de, milletvekillerini olumsuz yönde etkileyen unsurlar arasında gösterilebilir.(Bölükbaşı, 2008, ss.135-136)

1 Mart Tezkeresinin hem askeri, hem de siyasi ehemmiyeti yüksek olan bir karar alma süreci olduğu aıca görülmektedir. Bu noktada, iktidar partisi, sorumluluğu tek başına üstlenme taraftarı olmamış ve süreç boyunca da bunu açık bir biçimde yansıtmiştır. Nitekim karar alma süreci boyunca Hükümetin MGK kararlarına olan yaklaşımı ve 1 Mart Tezkeresinin TBMM'de oylanmasının 28 şubat MGK toplantısı sonrasına bırakması, bu noktaya verilebilecek bir örnektir.

Bakanlar Kurulu açısından bir değerlendirme yapmak gerekirse, Ertuđrul Yalçınbayır, Hüseyin elik, Mehmet Aydın ve Zeki Ergezen gibi isimlerin, ABD'nin olası Irak müdahalesine karşı çıktıklarını görmekteyiz. Bařbakan Gl, Bakanlar Kurulu'nda böyle bir kararın Meclise bırakılması gerektiğini ileri sürmesiyle kararın Meclis'e sevk edilmesini sağlasa da, Kabinede bütünlüğün sađlanamadýđı Meclis oylamasýnda görülmektedir.

Diđer taraftan TBMM Başkanı Bülent Arıncı'nın, basına yapmış olduğu açıklamaların çoğunda uluslararası meşruiyete vurgu yapması, olası harekta destek vermede olumsuz yaklaştığı görüşünü yansıtmiştır. Bu noktada Milli Görüřten gelen Arıncı'nın da savaş lobisi karşıtı tarafta yer aldığı ve Tezkere oylamasýnda Hükümet kanadıyla saf tutmadýđı bulgusu elde edilmektedir.

Karar süreci boyunca yürütülen müzakerelerde Dışışleri Bakanlığı ve TSK'nın ortak bir düzlemde hareket etmesi, süreçte baskın bir lider veya grubun olmadýđını göstermesi açısından önemli bir bulgudur.

Hükümetin kaynaklarını işleyebilme yetkisini elinde bulunduran tek bir bireyin varlığına bu süreçte rastlanmamakta ve hiyerarşik bir yapılanma görülmemektedir. Ayrıca, süreç boyunca AK Parti Genel Başkanı Recep Tayyip Erdođan'ın ABD ile yapılan görüşmeleri gayri resmi bir düzeyde yürütmesi ve sürece fiili olarak katılım göstermesi önemli bir ayrıntıdır. Ne var ki karar sürecinde, ABD askerinin konuşlandırılması hususunu destekleyen Erdođan, bu konuda partisini ikna etmeye çalışmışsa da, başarılı olamamıştır. Bu çerçevede değerlendirdiğimizde AK Parti grubunun ortak bir paydada buluřamadýđı gözlenmektedir. Bařbakan Abdullah Gül'n ve AK Parti lideri Erdođan'ın parti grubuna yönelik ikna yönetimin başarısız olması ve karar ıktýsýnın beklenenin tersi yönünde şekillenmesi, süreç içerisinde baskın bir lider kişiliklerine sahip olmadıklarını göstermesi bakımýndan dikkate değerdir.

Diđer taraftan süreç boyunca Erdođan'ın çizmiş olduğu profile baktýđımızda, liderin önüne çıkan kısıtlamalarla mücadele etmediği, aksine bunlara saygı duyduğu görülmektedir. İkinici olarak, Erdođan dışarıdan gelen bilgiye olduğua açık bir tavır sergilemekte ve aktif rol oynayan tüm aktörlerle bilgi alış-verişinde bulunmayı tercih etmektedir. Dış politika alanında ciddi bir deneyime sahip olmadýđından, bu karar sürecinde Erdođan, Ömer

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

Çelik, Egemen Bağış ve Cüneyt Zapsu'dan oluşan danışman grubuyla birlikte hareket etmektedir. Bu açıdan edinilen bulgular doğrultusunda Erdoğan için öncelikli olanın, kaybı minimum seviyede tutulması olduğunu söylemek yanlış değildir. Dolayısıyla ilişkilerini koruma ve başkaları tarafından kabul görme isteği Erdoğan tarzı bir durum olmamakla birlikte, Erdoğan'ın daha ziyade görev odaklı bir lider olmayı tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Sürece katılan ve müdahale yanlısı tavır takınmayan Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'e baktığımızda, dış politika alanında özel bir uzmanlık alanına sahip olmadığını görmekteyiz. Irak konusuna istinaden, eski Anayasa Mahkemesi Başkanı olan Sezer'in basına yansıyan demeçlerinin birçoğunda uluslararası meşruiyete vurgu yapmıştır. Bu durum, Sezer'in, Irak'a yönelik bir müdahaleye sıcak bakmadığını anlamamıza yardımcı olmakta ve Kabine kanadıyla doğru orantılı düşünmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

1 Mart Tezkere karar alma sürecinde aktörlerin genel hatlarıyla analiz edilmesi çerçevesinde sürecin kilit noktasını oluşturan TBMM'de bir bütünlük sağlanmadığı ve süreç boyunca iç siyasal rejimin dağınık bir yapıda olduğu görülmektedir. Hükümet kanadı ile Parlatmentonun farklı bir tavır alması ve sürecin girdileri ile çıktıları arasında uyuşmanın sağlanamaması, dikkatli okunması gereken bir durumdur. Çünkü daha önceden de belirttiğimiz üzere, bu türden bir durum, Türk dış politikasında karar mekanizmaları açısından nadir görülen bir olgudur.

Tezkere karar alma sürecinde, birbirinden bağımsız aktörlerin sürece aktif olarak katılımı ve karar çıktısı üzerinde tercihlerin yansımaları etkiler nitelikte olması, çalışmamızın temel savı olan yetkili karar biriminin özerk aktörler koalisyonu olduğunu destekler niteliktedir. Bu aşamada, karar alma süreci dinamikleri açısından da, karar kurallarının, çoğunluğun lehine şeklinde geliştiği çok net bir biçimde görülmektedir.

Bütün bu genel değerlendirmelerin neticesinde, karar biriminin niteliği dış politikada yer alan aktörlerin davranışlarını etkilemektedir. Daha öncede belirttiğimiz üzere, baskın bir liderin veya grubun var olduğu yapılarda özerk aktörler koalisyonundan farklı bir tablonun ortaya çıkması muhtemeldir. 1 Mart Tezkere sürecinde Başbakan Abdullah Gül'ün baskın bir lider olmayışı ve AK Parti grubunun baskın bir grup formunda şekillenmemesi, AK Partili milletvekillerinin tercihlerini etkilemiştir. Dolayısıyla bu durum karar çıktısına da yansarak, beklenen aksi bir tablo ile karşılaşmıştır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, AK Parti lideri Erdoğan'ın Başbakan olmasıyla birlikte, 1 Mart tezkeresinin aynı şekilde Meclisten geçmesi bu savı desteklemesi açısından ciddi önem arz etmektedir.

Karar sürecinde yer alan aktörlerin fazlalığı, sürecin uzun ve çatışmalı bir hal almasına olanak sağladığı görülmektedir. Bu çerçevede süreç içerisinde yer alan aktörler ile ortak bir zeminde buluşma sağlanmaya çalışılmış ve bu durum sürecin uzamasına neden olmuştur. Benzer şekilde konuya dair süreçte yer alan aktörlerin kırmızı çizgilerinin bulunması ve müzakerelerin üç kanattan yürütülmesi, sürecin çatışmalı seyretmesine yol açmıştır.

Son olarak, rejimin siyasi yapısı içerisinde her ne kadar mutlak çoğunluğa sahip bir parti bulunsa da bu durum Parlatmentonun gücünü azaltıcı bir nitelik taşımamaktadır. Nitekim iktidarı tek başına elinde tutan AK Parti'nin Bakanlar Kurulu onayına rağmen, 1 Mart Tezkeresini Parlatmentodan geçirememesi üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Buradan da anlaşılacağı üzere, hayati çıkarların söz konusu olduğu dış politika kararlarında, Parlatmento'nun Hükümetin her kararını onaylamasının bir garantisi bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Beasley, R. K., Kaarbo, J., Lantis, S. J. ve Snarr M.T., (2013). *Foreign Policy in Comparative Perspective: Domestic and International Influences on State Behavior*. Baskı 2, UK:Sage.
- Çuhadar, E. (2012). Dış Politikada Karar Birimleri, Ertan Efeğil ve Rıdvan Kalaycı (Ed.), *Dış Politika Teorileri Bağlamında Türk Dış Politikasının Analizi* içinde, Cilt I, Ankara: Nobel.
- Efeğil, E. (2008). Bush Doktrini ve Dünya Güvenliğine Etkileri, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 8,103-122.
- Efeğil, E.(2012). *Dış Politika Analizi Ders Notları*, Ankara: Nobel.
- Gürkaynak- Çuhadar, E. ve Özkeçeci- Taner, B. (2004). Decisionmaking Process Matters: Lessons Learned from Two Turkish Foreign Policy Cases, *Turkish Studies*, 5(2), 43-78.
- Hagan, J.(1993). *Political Opposition and Foreign Policy in Comparative Perspective*, USA:Lynne Rienner.
- Hagan, J. (2001). Does Decision Making Matter? Systemic Assumptions vs. Historical Reality in International Relations Theory, *International Studies Review*, 3(2), 5-46.
- Hagan, J., Everts, P. P., Fukui, H. ve Stempel, j. D. (2001). Foreign Policy by Coalition: Deadlock, Compromise, and Anarchy, *International Studies Review*, 3(2).
- Hermann, M. ve Hermann, C. (1989). Who Makes Foreign Policy Decisions and How: An Empirical Inquiry, *International Studies Quarterly*, 3(4), 361-387.
- Hermann, M., Preston, P., Korany, B. Ve Shaw, T. (2001). Who Leads Matters: The Effects of Powerful Individuals, *International Studies Review*, 3(2), 83-131.
- Hermann, C., Stein, J. G., Sundelius, B. Ve Walker, S. G.(2001). Resolve, Accept, or Avoid:Effects of Group Conflict on Foreign Policy Decision, *International Studies Review*, 3(2), 133-168
- Hermann, M. (2001).How Decision Units Shape Foreign Policy: A Theoretical Framework, *International Studies Review*, 3(2), 47-81.
- Kuperman, R. D. Ve Özkeçeci-Taner, B. (2006). Making Research on Foreign Policy Decision Making More Dynamic, *International Studies Review*, 8(3),537-554.
- Taydaş, Z. ve Özdamar Ö. (2013). A Divided Government, an Ideological Parliament, and an Insecure Leader: Turkey's Indecision about Joining the Iraq War, *Social Science Quarterly*, Southwestern Social Science Association, 94, 1-25.
- Taner-Özkeçeci B. (2006). Reviewing the Literature on Sequential/Dynamic Foreign Policy Decision Making, *International Studies Review*, 8 (3),545-554.
- Yetkin, Murat (2004).*Tezkeresi: Irak Krizinin Gerçek Öyküsü*, İstanbul:Remzi.
- USA, National Security Strategy, 2010
- TBMM Tutanak Dergisi (2002). Dönem 22, Cilt 1, Birleşim 5, Yasama Yılı 1, s.133.
- Milliyet, “2003 Yılı Nasıl Geçti?”,2003.
- NTV, “Ali Babacan’ın CNBC’ye açıklamalarının tam metni”,18.03.2003.
- Yeni Şafak, “Baykal: Müzakereler para pazarlığına döndü”, 22.02.2003.
- Hürriyet, “Kritik Ziyaret”,19.03.2002.
- Hürriyet, “Kritik Ziyaret”,19.03.2002.
- BYGEM, “Ayn Tarihi”, Şubat 2003.
- Hürriyet, “Yetki tezkeresi TBMM’de”, 05.02.2003.
- Hürriyet, Hükümete Yetki”, 06.02.2003.
- Hürriyet, “Ankara’da patlayan Irak Savaşı kızışıyor”, 07.02.2003.
- Milliyet, “Irak tezkeresi AKP’yi çatlattı”, 07.02.2003.
- Hürriyet, “Ankara’da patlayan Irak Savaşı kızışıyor”, 12.02.2003.
- Hürriyet, “Erdoğan: Önce Türkiye'nin talepleri”, 19.02.2003.

Karar Birimi Kuramı Çerçevesinde Türk Dış Politikasının Analizi: 1 Mart 2003 Tezkeresi Örneği

Hürriyet, “MHP'den Hükümet'e suçlama”, 21.02.2003.

Hürriyet, “İkna için 3 Uyarı”, 26.02.2003.

Hürriyet, “Tezkere Oylaması Güven Oylaması Değildir”, 02.03.2003.

Radikal, “Irak Krizinin Perde Arkası”, 23.01.2004.

Bila, F. (2007). *Sivil Darbe Girişimi ve Gizli Belgelerle 1 Mart Tezkeresi, Ankara'da Irak Savaşları*. İstanbul: Güncel.

Bölükbaşı, D. (2008). *1 Mart Vakası Irak Tezkeresi ve Sonrası*, İstanbul: Doğan.

İslami Siyasal Düşüncede Demokrasi

Dr. Azzam S. Tamimi, “Democracy in Islamic Political Thought”, 1997.

web adresi: <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm>

Tercüme

Doç. Dr. Zeynel Abidin Kılınç

Sakarya Üniversitesi, SBF,

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

zkilinc@sakarya.edu.tr

Özet:

Bu çalışma son iki asırda demokrasi kavramının İslam siyasal düşüncesi üzerindeki etkisini ve bu etkinin farklı aşamalarını inceler. İncelemenin kapsadığı düşünürler şunlardır: Rifâa et-Tahtâvî (1801-73), Hayreddin et-Tunusî [Hayreddin Paşa] (1810-99), Cemâleddin Efganî (1838-97), Muhammed Abduh (1849-1905), Abdurrahman el-Kevâkibî (1849-1903), Reşîd Rızâ (1865-1935), Hasan el- Bennâ (1904-49), Ali Abdurrazzak (1888-1966), Seyyid Kutub (1906-66), Saîd Havvâ ve Malik Bennabi (1905-73). Seyyid Kutub’un düşüncesi üzerine Mevdûdî’nin tesirine atıfta bulunuldu. Ayrıca Bennabi’nin düşüncesinin Raşid el-Gannuşî ve günümüz İslami hareketleri üzerindeki etkisinden de bahsedildi.

GİRİŞ

Demokrasi Arap siyasi düşünürlerini, yaklaşık iki asır önce başlayan modern Arap Rönesansı’nın başlangıcından beri meşgul etmiştir. O zamandan beri demokrasi kavramı çeşitli sosyal ve siyasal gelişmelerin etkisi altında değişti ve gelişti.¹⁰ Arap-İslam siyasal literatüründe demokrasi tartışması Tahtâvî’ye¹¹ kadar götürülebilir. Lewis Awad’a¹² göre Mısır demokrasisinin babası olan Tahtâvî Paris’ten Kahire’ye dönüşünden kısa bir süre sonra ilk kitabını - *Tahlîsü’l-ibrîz fî (ilâ) telhîsi Bâriz* - 1834’te yayınladı. Kitap onun modern Fransız¹³ davranışlarını ve adetlerini gözlemlerini özetler ve Fransa’da tecrübe ettiği şekliyle demokrasi kavramını ve 1830 Devriminde Kral 10. Charles’e¹⁴ karşı demokrasisinin kendini savunmasını ve yeniden ortaya koymasını över. Tahtâvî okurlarına bu açıkladığı

¹⁰ Ahmad Sudqî Ad-Dajani, “The Development of the Concepts of Democracy in the Modern Arab Thought”, *The Crisis of Democracy in the Arab Homeland*, içinde, s. 115 (Beirut: Arab Unity Studies Centre, 1984).

¹¹ Rifâa et-Tahtâvî (1801-73) İslam hukukunun temel ilkeleri ve değerleri ile çelişmeyecek şekilde Avrupa medeniyeti ile etkileşime girmeyi teşvik eden ilk kişi idi. Kahire’de meşhur bir İslami üniversite olan Ezher’den mezun Tahtâvî, Muhammed Ali tarafından Fransa’ya gönderilen Mısır askerlerine imam olarak tayin edildi. Fransa’ya öğrenci olarak değil imam olarak gönderilmesine rağmen güçlü bir İslami bilgi geleneğine sahip köklü bir sülalenin mensubu olarak şevkle eğitim hayatına atıldı. Mükemmel Fransızca öğrendi ve tarih, Yunan felsefesi ve mitolojisi, coğrafya, matematik ve mantık ve en önemlisi de 18. yüzyıl Fransız düşüncesi – Voltaire, Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi* ve diğer eserleri – üzerine kitaplar okudu. Beş yıl sonra Mısır’a döndükten sonra *ümme*tin hastalığının özgürlüğün olmayışı olduğunu ileri sürdü ve çözüm olarak çok-partili demokrasiyi önerdi. Tahtâvî Avrupa’dan bilgi transferine karşı çıkanları eleştirdi: “Bu tür insanlar yanılğı içerisindedir, zira medeniyetler [milletler arasında] deveran eder ve aşamalardan oluşur. Biz bir zamanlar medeniyetimizin zirvesinde iken bu bilimler İslami idi. Avrupa onları bizden aldı ve daha da geliştirdi. Onların bizim atalarımızdan öğrendiği gibi bizim de şimdi onlardan öğrenmemiz görevimizdir.” A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1991), s. 69, ve R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa’l-Dawla Wath-Thawra* (Din, Devlet ve Devrim), (Al-Dar Al-Sharkiyah, 1989), s. 34.

¹² Ibid., s. 121, Lewis Awad’ın *The History of Modern Egyptian Thought* eserinden alıntı.

¹³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., ss. 70-1

¹⁴ Ahmad Sudqî Ad-Dajani, op. cit., s. 121.

demokrasi kavramının İslam hukuku ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışır. Siyasal çoğulculuğu, İslami tecrübeye mevcut olan ideolojik ve hukuki çoğulculuk biçimleriyle karşılaştırır:

Dini özgürlük, dinin temel ilkeleri ile çelişmediği sürece, inanç, fikir ve grup özgürlüğüdür... Aynı, kuralları ve hükümleri kendi ülkelerinin kanunlarına uygun biçimde yorumlamaya ve uygulamaya gayret eden önde gelen idareciler tarafından siyasi eylem ve düşünce özgürlüğünde de geçerlidir. Krallar ve bakanlar siyasi alanda nihai olarak tek bir amaca hizmet edecek çeşitli yolları arama hakkına sahiptir: iyi idare ve adalet¹⁵.

Bu meyanda önemli bir dönüm noktası Hayreddin et-Tunusî'nin katkısı idi (1810-1899). Tunusî, Tunus'un 19. yüzyıldaki reform hareketinin lideri idi ve 1867'de *Akve mü'l-mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik* başlıklı bir kitapta reform için genel bir plan geliştirdi. Kitabın ana problemi Arap dünyasında siyasal reform sorununu incelemektir. Toplumun statüsünün iyileştirilmesi ve sivilleşiminin geliştirilmesi için zamanının siyasetçilerine ve âlimlerine mümkün olan her araca başvurmaları çağrısında bulunurken Müslüman toplumu da Müslüman olmayan milletlerin tüm eserlerinin, icatlarının, tecrübelerinin veya tutumlarının reddedilmesi veya dikkate alınmaması gerektiği yanlış varsayımıyla hareket etmek suretiyle diğer milletlerin tecrübelerinden uzak durmaya karşı uyardı. Hayreddin, milletlerin baskı altında kalmasının ve medeniyetlerin tahribinin sorumlusu olarak suçladığı mutlakiyetçi idareye de son verilmesi çağrısında bulundu¹⁶.

Gannuşî ne Hayreddin'in ne de onun devrindeki herhangi bir İslam âliminin İslam'ı zan altında bırakma veya değiştirme niyeti olmadığına inanır. Onlar sadece İslam'ı daha iyi anlamak istediler ve, hem antik hem de çağdaş âlimlerin açıklamalarına dayanarak, İslam'ı uygulamak için yeni araçlar ve metotlar araştırdılar. "Hikmet (veya bilgi) müminin yitik malıdır" ve "... din yaratılanların menfaati için vahyedilmiştir" ve "... Şeriat ve toplumun hayati menfaati bütünüyle uyumludur" ilkeleri temelinde Batı'dan yararlanmayı meşrulaştırmaya çalıştılar¹⁷. Reform planını uygulamak için Hayreddin, modern sanatları ve bilimleri İslami çerçevede öğretecek Es-Sadıkîye Okulunu kurmuştur. Kuruluş ilanına göre Okulun amacı şu idi: "Kur'an'ı, yazmayı ve faydalı bilgileri – hukuk bilimleri, yabancı diller ve Müslümanların inançlarına aykırı olmayıp menfaatlerine olabilecek rasyonel bilimler – öğretmek. Profesörler öğrencilerine inancın güzelliklerini ve mükemmelliklerini göstererek, Hz. Peygamber'in eylemlerini, mucizelerini ve kutsal kişilerin faziletlerini anlatarak inancı sevdirmeliler..."¹⁸. Hayreddin Paşa şuna inanırdı: "... Ümmetin potansiyel özgürlüğünü sağlam idari prosedürleri adapte etmek suretiyle canlandırmak ve siyasal işlerde ümmete söz hakkı vermek medeniyet yolunda hızlı bir ilerlemeye, despotizm idaresini sınırlamaya ve önüne çıkan her şeyi silip süpüren Batı Medeniyetini durdurmaya yarayacaktır."¹⁹

İslam Dünyasının çöküş nedenleri olarak Cemâleddin Efganî (1838-1897) adaletin ve şûranın olmayışını ve hükümetin anayasaya uymamasını gösterir²⁰.

Temel taleplerinden birisi halkın, yönetim işine şûra ve seçimler aracılığıyla katılarak, siyasi ve toplumsal rolünü oynamasına izin verilmesi idi.²¹ Mısır'da 14 Şubat 1879'da basılan "Despotik Hükümet" başlıklı bir makalesinde Doğu (Müslüman) toplumlarında düşünürlerin halkı "cumhuriyetçi rejim"nin mahiyeti ve erdemleri konusunda aydınlatamamasının nedeni olan despotizmi çöküşün

¹⁵ Faruq Abdessalam, *Al-Ahzaab As-Siyasiyyah fi'l-Islam* (Cairo: Qalyoob Publishing House, 1978).

¹⁶ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., ss. 122-3.

¹⁷ Raşid el-Gannuşî, "The Conflict Between the West and Islam, The Tunisian Case: Reality and Prospects", the Royal Institute of International Affairs, Chatham House'da yapılan konuşma, 9 Mayıs 1995, tercüme: Azzam Tamimi.

¹⁸ Charles A. Micaub, Leon Carl Brown and Clement Henry Moore, *Tunis, the Politics of Modernisation* (London: Pall Mall Press), s. 10.

¹⁹ Hayrettin et-Tunusî, *Aqwam Al-Masalik Fi Taqwim Al-Mamalik* (Tunus, 1972), s. 185.

²⁰ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., s. 123.

²¹ R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa'd-Dawlah Wath-Thawrah*, op. cit., ss. 44-7.

nedeni olarak suçlar. “Cumhuriyet rejimi ile yönetilenler için, bu rejimin mutluluk ve gurur kaynağı olduğunu” vurgular. Daha da ileri gider ve “...sadece cumhuriyet rejimi ile yönetilenler insan olarak adlandırılmayı hak ederler; zira gerçek insan sadece adalet üzerine temellendirilmiş ve insanın davranışlarını, eylemlerini, işlemlerini ve diğerleri ile ilişkilerini kendisini gerçek mutluluğun zirvesine yükseltecek tarzda idare eden doğru kanuna itaat eder”.²² Efganî’ye göre cumhuriyetçi bir idare halka karşı sorumlu ve dolayısıyla mutlakiyetçi idarenin zıddı olan “sınırlı bir idaredir.” Yönetilenlere danışan, halkı despotik idareler tarafından üzerlerine yüklenen yüklerden kurtaran ve [toplumu] tefessüh halinden mükemmellik halinin ilk seviyesine yükselten bir idare biçimidir.²³

Muhammed Abduh (1849-1905) İslam’ın modern çağla ilişkisinin İslam toplumlarının muhatap olduğu en kritik mesele olduğuna inandı. İslami görüşleri Batılı görüşlerle uzlaştırmak için İslami düşüncedeki *maslahat* (çıkart) kavramının Batılı düşüncedeki *menfaat* (fayda) kavramına denk olduğunu söyledi. Benzer şekilde şûrayı demokrasinin ve icmayı da görüş birliğinin muadili olarak gördü. Otorite sorununu değerlendirirken Abduh İslam’da teokrasi olduğu görüşünü reddetti ve yönetici veya kadı (hâkim) veya müftünün otoritesinin sivil olduğunda ısrar etti. İctihadın tekrar kullanılmasına güçlü biçimde inandı zira “...İslami düşünce için yeni olan yükselen öncelikler ve problemler ele alınmalıdır”.²⁴ Parlamenter bir sistem taraftarı idi ve ümmetin birliğini tehdit edeceği iddialarını reddederek çoğulculuğu savundu. Avrupa milletlerinin çoğulculukla parçalanmadığını ileri sürdü. “Avrupalı milletlerin amaçları birdir. Farklı olan, amaçları gerçekleştirme metotlarıdır”.²⁵

Abdurrahman el-Kevâkibî (1849-1903) *Tabâ'i'u'l-istibâd* (Tiranlığın Tabiatı) ve *Ümmü'l-Kurâ* (Şehirlerin Anası) başlıklı kitaplar yazdı. Birincisi, tartışmanın çoğunluğunda siyasal despotizm üzerine yoğunlaşarak, despotizmi tanımlar ve sahip olabileceği farklı biçimleri açıklar. Din ve despotizm arasındaki ilişkiyi ve siyaset ve din arasında “koparılmaz” dediği “bağ”ı da tartışır. İslam’ın bir din olarak onun adına ortaya çıkan ve hüküm sürmüş olan despotik hükümet biçimlerinden sorumlu olmadığını vurgularken Kevâkibî şunu ileri sürer: “Her şeyi bilen Allah milletleri, kendilerini yönetmeleri için seçtikleri yöneticilerin yaptıklarından sorumlu tutmuştur. Bir millet bu görevini yapmakta başarısız olursa Allah o milleti bir başka millete boyun eğdirir, aynen bir mahkemede reşit olmayan veya kısıtlı olan kişinin bir vasinin yetkisine bırakılması gibi. Diğer taraftan, bir millet olgunluğa erişir ve özgürlüğün kıymetini takdir ederse, gücü tesis edilir ve bu da adildir”.²⁶ Tüm kitap Müslüman ümmetin çöküş ve 19. asır kolonyal güçlerine av oluş nedenlerini açıklama teşebbüsüdür. Efganî ve Abduh’a benzer şekilde Kevâkibî de Batılı milletlerin başarısını “... ilkelere değil ilkeleri uygulayacak yöntemlerde farklılaşan partilere ve gruplara ayrılmış olmanın zarar vermediği bu gelişmiş milletlerde toplumsal görev haline gelmiş mantıklı ve düzgünce uygulanan kuralların benimsenmesine” atfeder.²⁷ Kevâkibî diğer kitabında hayali düşünürler arasında geçen bir dizi diyalog aktarır. Her birisi meşhur bir şehirden olan bu düşünürler Müslüman ümmetin çöküş nedenlerini tartışmak için Mekke’de (Şehirlerin Anası) hac mevsiminde düzenlenen bir konferansa davet edilir. Düşünürlerden birisi, El-Baliğ el-Kudsî “Gayretten mahrum olmanın nedeni İslami siyasetin tabiatında bir değişimden kaynaklanıyor. İslami siyaset parlamenter ve sosyalistti, yani mükemmel bir demokrasi idi. Fakat, Râşid Halifelerden sonra, dâhili ihtilafların yaygınlaşmasıyla Şeriatın temel ilkeleri ile sınırlı bir monarşiye dönüştü ve sonra da nerdeyse tamamen mutlakiyetçi oldu” der. Er-Rûmî, “Felaket bizim özgürlüğünü kaybetmemizdir” der. Kevâkibî, sonuç olarak, ilerlemenin hesap verebilirliğe bağlı iken gerilemenin despotizme bağlı olduğunu söyler.²⁸

Muhammed Reşîd Rızâ (1865-1935) ümmetin geri kalmışlığının nedenini şöyle açıklar: “Müslümanlar dinlerinin hakikatini kaybettiler ve bu kötü siyasal yöneticiler tarafından teşvik edildi, zira doğru İslam iki şeyi kapsar: Allah’ın birliğine iman ve devlet işlerinde meşveret. Despot yöneticiler Müslümanların

²² Abdulbasit Hasan, *Jamal Ad-Din Al-Afghani* (Cairo, 1982), ss. 267-8.

²³ Ibid.

²⁴ R. S. Ahmad, *Ad-Din Wa'd-Dawlah Wath-Thawrah*, op. cit., s. 44-7.

²⁵ Faruq Abdessalam, *Al-Ahzab As-Siyasiyyah fi'l-Islam*, op. cit., s. 28.

²⁶ Abdurrahman Al-Kawakibi, *Taba'i' al-Istibdad* (Algiers: Mofam Publications, 1988), s. 187.

²⁷ Ibid., s. 169.

²⁸ Abdurrahman Al-Kawakibi, *Umm al-Qura* (Beirut: Dar Ash-Shuruq Al-Arabi, 1991). Bakınız, Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., sp. 124.

ikincisini unutmalarını sağlamak için onları birincisini terk etmeye teşvik ettiler.”²⁹ Doğu toplumlarının Avrupalılardan alacakları en büyük dersin hükümetin nasıl olması gerektiği konusu olduğunu vurgular.³⁰ *El-Hilafe* (Hilafet) adlı eserinde İslam’ın rehberlik, merhamet ve sosyal-sivik siyasa olduğunu vurgular. Siyasetle eş anlamlı olarak kullandığı “sosyal-sivik siyasanın temellerini İslam kurmuş ve kurallarını koymuştur ve onunla ilgili meselelerde fikri çaba ve içtihadın kullanılmasını teşvik etmiştir çünkü siyaset zamana ve mekâna göre değişir ve bilginin yapısı ve diğer tüm yönleri gelişirken siyaset de gelişir. Onun temelleri şu ilkeleri kapsar: otorite ümmete aittir, kararlar şûra ile alınır, hükümet biçimi cumhuriyettir, mahkemelerde yöneticiler diğerlerine karşı imtiyazlı değildir – zira yönetici sadece Şeriatı ve halkın fikirlerini uygulamak için istihdam edilir ve bu politikanın amacı dini korumak ve halkın yararına hizmet etmektir.”³¹

Avrupa demokratik düşüncesi ve uygulamasından etkilendiği bariz olan on dokuzuncu yüzyıl İslamcı siyasal düşünürler demokrasi ve İslami şûra kavramı arasında benzerlik kurmaya çalıştılar. Müslüman yöneticilerin otokratik ve yozlaşmış uygulamaları sonucu ağırlaşmış bir krizle yüz yüze olan bu düşünürler Batı modelinin İslam’la uyumlu ve krizi çözme kapasitesine sahip olduğunu düşündükleri yönlerini almayı meşrulaştırmaya çalıştılar. Fakat, Birinci Dünya Savaşı ve 1924’te *hilafetin* kaldırılması sonrasında – Müslümanların birçoğu Osmanlı idaresinde zarar görmesine rağmen bu kararlar şoka uğradı - eğilim değişti. *Halife* yüzyıllar boyunca moral bir koruma ve siyasal bir varlığı temsil eden bir yönetim mirası idi.³² Problem artık despotizm değildi. Müslümanlar, reforma tabi tutmaya çalıştıkları birlik sembolünü yitirdiler. İslam Dünyasında ilham kaynağı olan ve reformcular tarafından çok rağbet edilen Avrupa demokrasileri Arap dünyasının ekseriyetinin topraklarını kendi aralarında ganimet olarak paylaşarak kolonileştirdi. Batılı emperyalistlerin Müslümanları Batılılaştırma çabaları Arap- İslami kimliğine büyük bir tehdit olarak algılandı ve böylece Müslüman ülkelerini kolonyalizmden kurtarmak öncelikli hale geldi. Dolayısıyla, reform çağrısının yerini diriliş çağrısı aldı.

Bu dönemde Abduh’un tilmizi Reşîd Rızâ *el-Menar* dergisini yayınladı. Dergi, Rızâ’nın üstadı Efgani’nin ve Abduh’un düşüncelerine yaptığı spesifik eklemeleri – itikat ve ibadette yeniliği reddeden ve toplumsal ahlak meselelerinde aklı ve kamu menfaatini kabul eden - paylaşan İslamcı entelektüellerden bir okuyucu kitesini cezbetti. Rızâ’nın müdavimi olan ve düzenli olarak dergiyi takip eden genç bir adam Rızâ’nın ölümünden sonra dergiyi devam ettirmeye çalıştı. O, Hasan el-Bennâ idi (1904-49).³³ Babası Ahmed el-Bennâ tarafından eğitilen, Ezher mezunu ve Hadis ve İslam Hukuku’na dair bir ansiklopedide maddeler yazan genç Hasan modern dönemin en büyük ve ilk İslami hareketinin - İhvân-ı Müslimîn - kurucusu oldu.

Medrese et-Tezhib adıyla bilinen bir sohbet/eğitim grubu olarak 1928’de bir liman şehri olan İsmailiye’de – Süveyş Kanalı Şirketi ve Mısır’daki İngiliz kuvvetlerinin ana merkezi – kurulan grup hızlıca büyüdü ve kısa sürede ülkenin geri kalan taraflarına da yayıldı. Grubun büyümesi 1936 İngiliz-Mısır Antlaşması ve Filistin’de İngiliz Mandasına ve Siyonist kolonizasyona karşı Arap ayaklanması ile birlikte hızlandı. Hareket kısa sürede siyasal bir varlığa dönüştü. 1939’da İhvân’ın misyonunu açıklayan, görüşlerini netleştiren ve metodunu vurgulayan çoğunlukla Hasan el- Bennâ tarafından yazılmış bir seri *risale* yayımlandı.³⁴ Bu risalelerin *Dün ve Bugün Arasında* başlıklı olanında Hasan el-Bennâ Müslüman dünyanın problemlerini şöyle tespit eder:

Avrupalı güçler keşifler, seferler ve Hindistan ve çevre İslam ülkelerine kadar uzak yerlere yaptıkları seyahatler nedeniyle yayıldılar. Avrupa güçlü ve büyük İslam

²⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 228.

³⁰ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., ss. 124-5.

³¹ M. Reşîd Rızâ, *Al-Khalifah* (Cairo: Az-Zahra Publications, 1988), s. 9.

³² M. Fathi Othman, *Min Usul al-fikr As-Siyasi* (İslami Siyasal Düşüncenin Temelleri), (Beirut: Ar-Risala, 1984), s. 48.

³³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 360.

³⁴ Hasan el-Bennâ, *Bayn al-Ams wa'l-Yawm* (Dün ve Bugün Arasında), (Beirut: Ar-Risalah.), s. 226.

devletini dağıtmak için çok sayıda planlar yaparak ve bazen ‘Doğu Sorunu’ bazen de ‘Avrupa’nın Hasta Adamı’nın mirasını paylaşmak adına büyük gayret gösterdi. Her devlet çıkan fırsatları değerlendirdi, barışçıl lakin dikkatsiz İslam devletine saldırmak ve çevresini budamak veya iç dokusunu tahrip etmek için en basit mazeretleri kullandı. Bu saldırı uzun bir süre devam etti; bu süreçte Osmanlı İmparatorluğunun çoğu toprağı Avrupa hâkimiyetine geçti – Fas ve Kuzey Afrika. Daha öncesinde Osmanlı idaresindeki gayri Müslimlerin olduğu bölgeler bu sürede bağımsız oldu – Yunanistan ve Balkan Devletleri. Bu mücadelenin son safhası 1914-1918 arası Birinci Dünya Savaşı idi. Savaş, Avrupa’nın en güçlü milletlerine (İngiltere ve Fransa ve bunların liderliğinde İtalya) mükemmel fırsatlar sunacak biçimde Türkiye’nin ve müttefiklerinin mağlubiyeti ile sonuçlandı. Müslüman milletlerin geride bıraktığı muazzam mirasa el koydular, kendi yönetimlerini, kolonyalizm ve manda gibi çeşitli adlar altında, onlara empoze ettiler ve şu şekilde paylaştılar: Tanca ve bir İspanyol kolonisi Rif arasında uzanan Kuzey Afrika (Fas, Cezayir ve Tunus) Fransız kolonisi oldu; Tripoli ve Barca İtalyan kolonileri oldu. İtalya bu kolonilerde İslam’ın kökünü kazımak istedi. Buralara “Güney İtalya” adını vererek halkına İtalyan vatandaşlığını empoze etti ve insan suretinde binlerce aç aile ve vahşi hayvanla (İtalyan serserileri) doldurdu. Mısır ve Sudan İngiliz otoritesine düştü. Her ikisi de zerre kadar bağımsız otoriteye sahip değildi. Filistin İngiliz kolonisi oldu; orada bir Siyonist ülke kurulması için toprakları Yahudilere sattı. Suriye, Fransız kolonisi oldu. Irak, İngiliz kolonisi oldu. Hicaz (Arap Yarımadasının batısı) zayıf, istikrarsız ve yardıma muhtaç ve sahte anlaşmalara ve değersiz sözleşmelere sığınan bir hükümete sahipti. Yemen modası geçmiş bir hükümete ve her an her yerden saldırıya açık fakir bir nüfusa sahipti. Arap yarımadasının geri kalanı, yöneticileri İngiliz elçiliklerinin etkisi altında yaşayan, sofralarından yere dökülen kırıntılar için birbiri ile savaşıyor ve birbirlerine karşı nefret ve hınçla dolu küçük emirliklerden oluşuyordu. Müttefik Güçler tarafından Yarımada’nın en güçlü kralına, Kral Hüseyin, Arap bağımsızlığını sağlaması için ve *Arap Halifenin* otoritesini destekleme adına tekrar verilen sözler ve bağlayıcı anlaşmalara rağmen durum böyle idi. İran ve Afganistan her yandan iktidara aç insanlar tarafından kuşatılmış zayıf hükümetlere sahipti; bir zaman bir milletin diğer zaman diğer milletlerin kanatları altında olacaktılar. Hindistan bir İngiliz kolonisi idi. Türkistan ve çevresi Bolşevik otoritenin acımasız idaresi altında Rus kolonileri oldu. Bunlardan gayri ne korumasını talep edebilecekleri bir devlete ne de onları savunacak güçlü bir hükümete sahip olmayan birçok ülkeye dağılmış vaziyette Müslüman azınlıklar vardı (Etiyopya, Çin, Balkanlar ve Kuzey, Güney, Doğu ve Batı Afrika’da). Bu şartlar altında Avrupa politik mücadeleyi kazandı ve sonunda İslam imparatorluğunu dağıtma, bir siyasal güç olarak İslam devletini güçlü, yaşayan milletler listesinden silme ve yok etme hedefine ulaştı.³⁵

El-Bennâ, bu milletlerin her birisinin bağımsız bir toplum olarak var olma özgürlük ve hakkını tekrar kazanmak için mücadele ederken yerel milliyetçiliklerin yükseldiğini ve bu yeniden canlanmaya yönelik çalışan birçok devletin kasten birlik fikrini göz ardı ettiğini söyler.³⁶ İhvân, tüm dünyaya savrulmuş Müslümanları kucaklayacak birleşik bir devlet olarak İslam imparatorluğunun yeniden kurulması için mücadeleyi başlattı.³⁷ Bu safhada Avrupalılar bir model olmaktan çıktı. Tam tersine Müslüman ümmetin problemlerinin sorumlusu olarak suçlandılar. Hasan el- Bennâ şöyle yazar:

Avrupalılar ellerinin ulaştığı Müslüman ülkeleri ezmek amacıyla dünyayı, yozlaştırıcı özellikleri ve öldürücü mikropoları ile materyalizm bataklığına sürüklemek için çok titiz çalıştılar... idarenin, adaletin ve eğitimin temel ilkelerini değiştirdiler ve en güçlü İslam ülkelerinde kendi siyasi, hukuki ve kültürel sistemlerini tesis ettiler. Likörleri, tiyatroları, dans salonları, eğlence merkezleri, mağazaları, gazeteleri, romanları, fantezileri, aptal oyunları ve günahları ile birlikte yarı çıplak kadınlarını bu bölgelere

³⁵ Ibid., ss. 238-40.

³⁶ Ibid., s. 240.

³⁷ Ibid., s. 241.

yerleştirdiler. Buralarda, kendi ülkelerinde izin verilmeyecek suçlara izin verdiler ve bu kargaşa içerisindeki dünyayı aldatılmış, tecrübesiz Müslümanların ve mevki ve makam sahibi olanların gözüne güzel gösterdiler. Bu da onlar için yeterli değildi, dolayısıyla halkın kalbine şüphe ve inkâr tohumları eken okullar ve bilimsel kültürel enstitüler kurdular. Onlara, kendilerini küçük görmeyi, kendi dinlerini ve ülkelerini aşağılamayı, inançlarından kopmayı ve Batılı olan her şeyi, sadece Avrupalı olanın taklit edilmeye değer olduğu inancı ile, kutsal saymayı öğrettiler. Bu okullar üst sınıflara, yönetici sınıfa, güçlü ve geleceğin liderlerine hasredildi. Bu tür kurumlarda başarısız olanlar eğitimlerini tamamlamak için yurtdışına gönderildiler. Bu, esaslı, iyi planlanmış sosyal kampanya olağanüstü başarılı idi, zira insan zihnine hitap ediyordu. Uzun bir süre güçlü entelektüel etkisini devam ettirdi. Bu nedenle, herhangi bir siyasal veya askeri kampanyadan çok daha tehlikeli idi. Kendisinin bir İslam devleti olmadığını ilan eden Türkiye örneğinde olduğu gibi bazı İslam ülkeleri Avrupa medeniyeti hayranlıklarında ve İslam medeniyetine karşı olumsuz kanaatlerinde aşırıya gidip Avrupa ülkelerini her şeyleri ile taklit etmeye çalıştılar. Afganistan Kralı Emanullah Han da aynı şeyi denedi fakat bu teşebbüsü onun tahtına mâl oldu. Mısır'da bu taklitçiliğin görünümü arttı ve öylesine ciddi bir boyuta ulaştı ki Mısır'ın entelektüel liderlerinden birisi açıkça ilerlemenin tek yolunun, iyi ya da kötü, tatlı ya da acı, övgüye layık ya da menfur, her şeyiyle Batı medeniyetini benimsemek olduğunu ileri sürdü. Mısır'dan komşu ülkelere güçlü ve hızlı biçimde yayılarak Fas'a kadar ulaştı ve Hicaz'ın ortasındaki kutsal beldeleri kuşattı.³⁸

Hareketinin misyonunun bir yeniden uyanış ve kurtuluş olduğunu açıklayan el- Bennâ amaçlarını şöyle ilan etti:

1. İslam topraklarını tüm yabancı otoritelerden kurtarmak, zira bu sadece adil olmayan kanunsuz bir otoritenin inkâr edeceği tüm insanlara ait doğal bir haktır.
2. Bu anavatanda kurulacak İslami ilkeler göre hareket eden bir İslam devleti kendi toplumsal düzenlemelerini uygulayacak, sağlam ilkelerini teşvik edecek ve tüm insanlığa misyonunu ilan edecektir.³⁹

El-Bennâ genel olarak Müslümanları ve özel olarak hareketin mensuplarını uyarır: “Bu devlet ortaya çıkmadığı sürece her bir Müslüman günah işlemekte ve bu devleti kurmada başarısızlıkları ve gevşek davranmaları nedeniyle Kâdir-i Mutlak Allah önünde sorumludur. Bu kafa karıştırıcı şartlarda, adaletsizliği ve baskıyı teşvik eden bir devlet çıkarken, hak, adalet ve barış üzerine kurulu bir devletin kurulması için çalışacak kimsenin olmaması insanlığın menfaatine aykırıdır. Biz bu iki hedefi Nil Vadisinde ve Arap Krallığında ve Allah'ın İslam inancıyla takdis ettiği her yerde gerçekleştirmek istiyoruz: tüm Müslümanları birleştirmek.”⁴⁰

İhvân-ı Müslimîn'in liderleri hareketlerinin *hilafetin* çöküşüne bir cevap olarak kurulduğunu söylemeye itina göstermiştir. Hareketin yardımcı lideri Mustafa Meşhur, “Hilafet ilga edilince İmam Hasan el-Bennâ çıktı ve hilafetin yeniden tesisinin her bir kadın ve erkek Müslüman üzerine dini bir vecibe olduğunu ilan etti”.⁴¹ 1947 Haziran'ında Müslüman devletlerin liderlerine gönderilen bir mesajda Hasan el-Bennâ sorumluluklarını yüklenmelerini ve ümmete hizmet etme görevlerine sahip çıkmalarını talep etti. Görevin iki bölümden oluştuğunu söyledi: birincisi, ümmeti, özgürlüğünü gerçekleştirebilmesi ve yitirilmiş bağımsızlığını ve hâkimiyetini yeniden tesis edebilmesi için siyasal prangalarından kurtarmak; ikincisi, milletler arasında kendi yolunu bulması ve toplumsal mükemmelliğe ulaşabilmesi amacıyla diğerleriyle yarışabilmesi için ümmeti yeniden inşa etmek.⁴² Böylece Hasan el-Bennâ'nın ana kaygısı halkı kolonyalizme ve kötü etkilerine karşı halkı harekete

³⁸ Ibid., ss. 245-7.

³⁹ Ibid., s. 250.

⁴⁰ Ibid., s. 251.

⁴¹ Mustafa Meşhur, Londra'da the Muslim Welfare House'da halka açık konferans, 26 Mayıs 1995.

⁴² Hasan el-Bennâ, *Nahwa An-Nur* (Bütün Eserleri) (Beirut: Ar-Risalah.), s. 185. 24.

geçirmekti. İslami yönetimin yeniden kuruluşunun üç temel üzerine olması çağrısında bulundu: Yöneticilerin Allah'a ve halka karşı hesap vermesi, kardeşlik çerçevesi içerisinde ümmetin birliği ve ümmetin yöneticilerini kontrol etme irade ve hakkına saygı.⁴³ Avrupalı güçlerin ilerleme nedenleri üzerine analizinde ahlaksızlık, faizcilik ve politik hizipçilikten dolayı Batı medeniyetinin kaçınılmaz olarak çökeceğini söyler.

Dün ve Bugün Arasında başlıklı eserinde siyasal partileri Avrupa'nın çöküşüne yol açacak nedenlerden birisi olarak görür.⁴⁴ İki kez parlamento seçimlerinde aday olmasına ve parlamenter ve anayasal sistemin özü itibariyle İslami hükümet sistemi ile uyumlu olduğunu vurgulamasına rağmen siyasal partilere karşı çok olumsuzdu. Siyasal partilerin, *hilafetin* yeniden kurulması için zaruri olduğunu düşündüğü potansiyel İslami birliğe tehdit olarak görüyordu. "Siyasal partiler bu vatanın en büyük problemidir, ateşi bizi kavuran toplumsal bozulmanın kaynağıdır. Bunlar diğer herhangi bir ülkedeki gibi düzgün partiler değildir. Bu ümmetin bazı çocukları arasındaki kişisel ihtilaftan kaynaklanan nifaktan başka bir şey değildir... Yarı çözümlere artık yer yok ve bu partilerin ortadan kalkmasının zaruretinden kaçılmaz. Ümmetin güçleri ümmetin bağımsızlığını ve özgürlüğünü yeniden tesis etmek ve genel reformlar için temelleri kurmak üzere bir partide toplanmalı."⁴⁵ İki dünya savaşı arasında liberal modaya uyan düşünürler, 19. yüzyıldaki selefleri gibi, topyekûn Batılılaşma çağrısı yaptılar. Laikliği benimseyerek aynen Avrupalıların yaptığı gibi dini dışlayan ve etkisini özel alanla sınırlayan modern anayasalar ve hukuki sistemler talep ettiler. "Devlet ve dini birbirinden ayırmak" sloganını bayraklaştırdılar ve Arapların geri kalmışlığını İslam'a yüklediler.⁴⁶

1924'te *hilafetin* kaldırılması, devrin düşünürleri arasında *hilafetin* önemine dair bir tartışmaya neden oldu. Ezher mezunu ve Oxford Üniversitesinde eğitim almış olan Ali Abdurrazzak (1888-1966) tartışmaya bir kitap yazarak katkıda bulundu. Kitap daha sonra modern İslami tarihte yazılmış en tartışmalı eserlerden birisi haline geldi. Abdurrazzak'ın teorisi İslami siyasal ilkeler diye bir şeyin olmadığını ileri sürdü. İslam'da siyasal bir düzenin olduğunu reddetti ve Hz. Peygamber'in bir İslami düzen kurmadığını ve İslami bir devlet kurmanın misyonunun bir parçası olmadığını iddia etti.⁴⁷

Arap toplumları kolonyalizm tehdidine karşı çıkıp kendi özgürlüklerini yeniden kazanmak ve bağımsızlıkları için mücadele etmek üzere harekete geçince Batılılaşmış elitler, başlangıcında İslami eğilime sahip olan milli hareketlerin liderliğini ele geçirdiler. Çoğu Arap ülkesinde despotik tek parti rejimleri veya mutlakiyetçi monarşiler kolonyal otoritelerin yerlerini aldı. Bağımsızlık sonrası dönem boyunca İslam, İslam kültürü ve mirası modernleşme adına vahşi bir saldırıya maruz kaldı. Mısır'ın Ezher'i seküler bir üniversiteye dönüştürüldü, Tunus'un ez-Zeytuna Enstitüsü kapatıldı, vakıf kurumları millileştirildi, Şeriat mahkemeleri ya ilga edildi veya marjinalleştirildi ve siyasal partiler ve gruplar yasaklandı veya kanun dışı ilan edildi. Birçok Arap ve Müslüman ülkede henüz yeni şubeler açan veya güçlü bağlar tesis eden İhvân, Mısır'da 1952'de iktidara gelen Nasır tarafından kısa süre içerisinde şiddete maruz bırakıldı. 1954'te birkaç liderinin idam edilmesi ve yüzlerce müntesibinin hapsedilmesinden sonra İhvân yeraltına inmeye zorlandı. Mesele bir kez daha biçim değiştirdi. Artık mesele bağımsızlık ve özgürlük için mücadele değil, yalnız yabancı kolonyal güçler tarafından değil bağımsızlık sonrası rejimler tarafından da yürütülen İslam'ı ve ümmetin kültürel aidiyetini yok etmeye niyet etmiş topyekûn saldırıya karşı direnmek ve ümmeti korumaktı. Bu andan yetmişli yılların ilk dönemlerine kadar İslami hareketin mensupları esas itibariyle Mevdûdî, Nedvî ve Seyyid Kutub'un eserlerinden etkilendiler.

Seyyid Kutub (1906-1966), 1954'te on yıl mahkûmiyet aldı ve 1966'da idam edildi. Kutub, 1950'lerin ortasından itibaren Müslüman Kardeşler'in öncü ideoloğu oldu. Nasır'ın İhvân'a yaptığı zulme karşı yazılmış olan *Yoldaki İşaretler* kitabı idamından ve Arapların 1967 Savaşında İsrail'e yenilmesinden sonra tüm Arap dünyasında yayıldı. Kutub kitapta İslam'ın dünyayı kendisinden kurtarmak için geldiği *Cahiliye* (cehalet, barbarlık veya putperestlik) tezini ortaya attı.⁴⁸ Kutub toplumsal sistemleri

⁴³ Hasan el-Bennâ, *Mushkilatuna* (Meselelerimiz), içinde: *Majmu'at Rasa'il al-Imam Hasan al-Banna* (Cairo: Dar al-Shabab), ss. 389-93.

⁴⁴ Hasan el-Bennâ, *Bayn al-Ams wa'l-Yawm*, op. cit., s. 245.

⁴⁵ Hasan el-Bennâ, *Mushkilatuna*, op. cit., ss. 405-7.

⁴⁶ Ahmad Sudqi Ad-Dajani, op. cit., s. 137.

⁴⁷ M. Al-Bahiyy, *Al-fikr al-Islami al-Hadith wa Silatuhu Bi'l-Isti'mar al-Gharbi* (1991), ss. 206-209.

⁴⁸ Elie Kedourie, *Politics in the Middle East* (Oxford, 1992), s. 332.

iki gruba ayırdı: İslam düzeni ve tefessüh etmiş ve cahil olan, Allah'a değil putlara tapınan İslam öncesi Arap toplumdakine benzer, *Cahiliye* düzeni.⁴⁹ Kutub'a göre İslam toplumunun kendisi iki alana ayrılır, İslami ve *Cahili*. Bu Kutub'un *Yoldaki İşaretler*'inde açık şekilde ifade edilir: "*Cahiliye* sadece kapitalist Batı ve komünist Doğuda değil aynı zamanda İslam dünyasına da sirayet etmiştir. Çevremizdeki her şey *Cahiliye*dir. İnsanların tasavvurları, inançları, gelenekleri ve adetleri, kültürlerinin, sanat ve edebiyatlarının, kanunlarının kaynağı, İslami kültür, İslami otorite, İslami felsefe, İslami düşünce diye kabul ettiğimiz şeylerin bile çoğunluğu bu *Cahiliyenin* ürünüdür."⁵⁰ İslam'dan, Müslümanların kendilerini cahili hayatı yaşayanlara karşı savaş halinde buldukları cahiliye durumuna döndüğünü ileri süren Mevdûdî'nin (1903-1979) teorisinden hareketle Seyyid Kutub hakiki Müslümanların, *öncülerin*, çevrelerindeki dinsiz toplumdan bir tür "karşı-toplum" olarak ayrışmaları gerektiğini söyledi. Duruşması sırasında Kutub şunu ileri sürdü: "Biz, cahiliye toplumu içerisinde yaşayan müminler ümmetiyiz. Hiçbir şey bizi topluma veya devlete bağlayamaz ve biz her ikisine de itaatle yükümlü değiliz. İnananlar topluluğu olarak kendimizi bu toplum ve devletle savaş içerisinde görüyoruz."⁵¹

Fakat demokrasi konusunda Kutub kendi teorisini geliştirmiş gözüktür. Bu açıdan Mevdûdî'den çok daha ileri gitti. Demokrasi kavramını reddetti, yabancı, İslam'a uyumsuz ve *cahili* olarak değerlendirdi. İnsan ürünü sistemlere karşı çıkarken daima atıfta bulunduğu *hâkimiyet* kavramı esasen Mevdûdî tarafından geliştirilmiştir. Mevdûdî bu kavramı İslami ve *cahili* toplumları birbirinden ayırmak için kullandı. Cahili bir durumda siyaset, egemenlik ister birey, aile veya sınıf veya halkın elinde olsun, *halk/beşer egemenliği* temeli üzerine yükselir. Mevdûdî'ye göre, "Bu tür hâkimiyette yasama tamamen insanların elindedir. Tüm kanunlar arzulara ve çıkarlara göre yapılır ve değiştirilir. Ancak fayda arzusu ve çıkar şartıyla belirlenen ve değiştirilen siyasi kararlarda da durum aynıdır. Böyle bir rejimde eğer yalanlar üretmede en kurnaz, en becerikli ve en çok kaynağa sahip; aldatmanın, zulmün ve düzenbazlığın zirvesine ulaşmış; sadece destekçileri terörize etme iktidar ve yeteneğine sahip oldukları için kanunlarında yanlışın doğru kabul edildiği ve mahkemelerinde sadece destekçisi veya savunucusu olmadığı için doğrunun yanlış sayıldığı tüm kontrolü ele geçirmiş ve lider olarak tanınanların sözleri değilse hiçbir söze ve hiçbir işe öncelik tanınmaz."⁵² Bütün bunlara rağmen Mevdûdî şûra kurumu nedeniyle İslam'ın demokratik olduğuna inandı. Batılı liberal demokratik uygulamaya karşı çekincelerine rağmen Müslüman ülkelerde uygulanabilecek ve başarılı olabilecek bir demokrasiye bir şans verilmesi çağrısında bulundu.⁵³ Hükümet sistemini ve idareyi reforma tabi tutmayı Müslüman inancının bir parçası olarak değerlendiren Mevdûdî şunu teklif eder: böyle bir reformu gerçekleştirmenin araçları "bozulmuş ve yanlış sapmış olanların iktidardan alınıp yerlerine dürüst ve faziletli kişilerin geçirilmesini" gerektirir.⁵⁴ Bu değişimin nasıl olacağı problemini Mevdûdî şöyle açıklar:

Demokratik sistemde ülkedeki kamuoyunu eğiterek ve halkın kendi temsilcilerini seçmede standartlarını değiştirerek seçim savaşına katılma alternatifi dışında başka yol yoktur. Seçim sistemini de reforma tabi tutmalıyız ve hırsızlıktan, aldatmadan ve hileden temizlemeliyiz. Böyle yaparak ülkeyi İslam'ın saf ilkelerine göre geliştirmeye arzulu dürüst insanlara iktidarı teslim edecek bir durumda oluruz.⁵⁵

Liberal demokrasinin kusurları sorulduğunda Mevdûdî öğrencilerine şunu söyledi: Demokrasinin herhangi bir biçiminin kusurlarına rağmen halkın hükümeti seçme, hesap sorma ve değiştirme hakkı daima muhafaza edilmelidir. Halkı yönetmede hangi metodun uygun olduğu sorulduğunda şöyle cevapladı: "halkı yönetme ve onlar adına hareket etme konumunda olanlar halkın özgür iradesiyle mi

⁴⁹ Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism* (London, 1989), s. 67.

⁵⁰ Elie Kedourie, op. cit., s. 332.

⁵¹ E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (Yale, 1985), s. 85.

⁵² A. Mevdûdî, *Al-Islam Wa'l-Jahiliyya*, 2. Baskı. (Dar At-Turath Al-Arabi, 1980), ss. 14-15.

⁵³ Mevdûdî, *Al-Islam Fi Muwajahat At-Tahaddiyat Al-Mu'asira* (Çağdaş Tehditler Karşısında İslam). Tercüme: Khalil Al-Hamidi (Kuwait: Dar Al-Qalam, 1971), ss. 249-52.

⁵⁴ A. Mevdûdî, *Waqi' Al-Muslimin Wa Sabil An-Nuhudi Bihim*, 3. Baskı. (Beirut: Ar-Risala, 1978), s. 187.

⁵⁵ Ibid., s. 188.

atanmalıdır ki sadece onlara danışarak yönetsinler ve halkın rızasını aldıktan sonra iktidara gelsinler ve halkın rızasına sahip oldukları sürece de iktidarda kalsınlar? Yoksa bir kişi veya bir grup kendi başına iktidara gelip kendi heveslerine göre işleri yönetsin ve atanmaları veya görevden alınmaları veya yönetim faaliyetleri halkın iradesi veya kontrolü dışında mı olsun?”⁵⁶

Mevdûdî ek olarak demokratik uygulamadaki kusurların üç temel nedenden kaynaklandığını açıkladı: Birincisi, gerçekte dünyada mutlak bir demokrasi kurma teşebbüsünde halkın az sayıda kişinin kontrolü altına girdiği ve hegemonyası altında eziyet çektiği halde halkın tüm iktidarın ve mutlak hâkimiyetin kaynağı olduğu varsayımı. Mevdûdî İslam’ın bu probleme çözümü olduğunu ileri sürer. “İslam bu âlemin Yaraticısı, Efendisi ve Gerçek Hâkimi tarafından emredilen bir kanunla demokrasiyi sınırlayarak işin başında bu kusuru tasfiye eder. Bu hem halkın hem de yöneticilerin uymak zorunda olduğu bir kanundur. Dolayısıyla nihai aşamada demokrasinin başarısız olmasına neden olan mutlak bağımsızlık sorunu ortaya çıkmaz.”⁵⁷

Mevdûdî’ye göre ikinci ve üçüncü nedenler eğitim standardına ve seçmenlerin veya onun ifadesiyle kitlelerin farkındalık derecesine bağlıdır. Burada da İslam Müslümanları eğitmeye vurgu yaparak “... onları ahlaken hazırlayarak ve her birisini sorumluluk duygusuna sahip olmaya davet ederek” çözüm sunar.⁵⁸ Demokrasinin verimli olması ve başarılı biçimde devam etmesi için güçlü ve uyanık kamuoyuna ihtiyaç olduğunu ileri sürer. “Böyle bir kamuoyu toplum faziletli insanlardan oluştuğu zaman ortaya çıkar. Faziletli insanların dâhil olduğu bu sağlam temel üzerine kurulu bir toplumsal sistemde kötülük ve kötülüğü davet edenler engellenirken iyilik ve iyiliği davet edenler çoğalır.”⁵⁹

İslam’ın bu türden garantilerin devam etmesi için tüm gerekli kuralları ve öğretiyi sağladığını vurgulayan Mevdûdî bir kez bu garantiler temin edilirse demokrasinin başarılı biçimde işleyeceğini ileri sürer. Dahası “bu aygıtta ne zaman bir kusur ortaya çıkarsa daha iyi bir aygıtlarla tamir etmek mümkün olabilir. İlerleme ve gelişmeye ilaveten kendi kendini düzeltme mekanizması demokrasiye bir şans verilmesi ve tecrübe edilmesi için yeterli olacaktır, zira kusurlu bir aracın deneme yolu ile adım adım mükemmelen sağlam oluncaya kadar geliştirilmesi mümkündür.”⁶⁰

Diğer taraftan Kutub demokrasi ile uzlaşmanın her türüne bütünüyle karşı çıkıyor gözükür. Başlangıçta İslam’ın demokratik olarak adlandırılması görüşüne karşı çıkar ve hatta sadece faziletli bireylere siyasal hakların verileceği bir diktatörlüğü teşvik eder. Şûra Suresi tefsirinde şunu söyler: “Bir yönetim biçimi olarak demokrasi Batı’da zaten iflas etmiştir; Neden Ortadoğu’ya ithal edilsin ki?”⁶¹ Seyyid Kutub ve Suriyeli Saîd Havvâ, Ürdünlü Abdulkadir Ebu Faris de dâhil olmak üzere takipçileri demokrasiyi değerlendirirken Batı karşıtı bir tutum takındılar. Argümanları demokrasinin orijini, doğası veya şartları veya İslami değerlerle uyumlu olup olmayışı konularına ilgi göstermez. Tüm tartışmalarda soyut demokratik kavram Batılı demokrasilerin Arap dünyasına ve Müslümanların meselelerine karşı takındıkları tutum ya da politikalarla karıştırılır. Demokrasiyi reddetmeleri açıkça bir reaksiyondur.

Saîd Havvâ başlangıçta şöyle yazar: “Demokrasi halkın egemenliğini, meşruiyetin kaynağının halk oluşunu vurgulayan Yunanca bir kavramdır. Diğer bir ifadeyle halk yasama faaliyetini gerçekleştirir ve yönetir. İslam’da toplum demokraside olduğu gibi kendi başına yaptığı kanunlarla kendisini yönetmez. Daha ziyade toplum Allah tarafından vahyedilen bir rejim ve kanunlarla yönetilir.” Yine de Saîd Havvâ daha sonraları daha ılımlı bir tutum takınmıştır. Gerçekte ölümünden hemen önce hâkim İslami hareketin değişen tutumunu yansıtır.

İslam dünyasında demokrasi kaçınılmaz olarak İslam’ın zaferi ile sonuçlanacaktır. Bu nedenle, fiili demokrasiye karşı mücadele etmemeliyiz. Gerçekte, İslam ülkelerinde daha çok demokrasi talep etmek İslam’ın başarısı için pratik yoldur. Düşmanlarımız bu gerçeğin farkındadır ve bu nedenle demokrasiyi katledip yerine diktatörlükleri ve diğer

⁵⁶ A. Mevdûdî, *Al-Islam Fi Muwajahat At-Tahaddiyat Al-Mu'asira*, op. cit., s. 250

⁵⁷ Ibid., s. 251.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., ss. 251 – 2.

⁶⁰ Ibid., s. 252.

⁶¹ E. Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics*, op. cit., s. 73.

alternatifleri tesis ettiler. İslam'ın birçok takipçisi demokrasinin bize sağladığı olumlu şeyleri göremiyor; sadece bütünüyle teorik ve ideolojik bir perspektifle meseleye yaklaşıyor ve gerçekçilik perspektifinden bakmakta başarısız oluyor - yani çoğunluk yönetir, çoğunluğun değerleri hâkim olur ve Müslüman çoğunluk hangi ülkede mevcutsa orada İslam hâkim olacaktır. Müslümanlar azınlıkta olduğunda bile en çok menfaatlerine olan rejim demokrasidir.⁶²

Kendisinin daha önceki ve üstatlarının konumuna karşı bir kalkışma olan bu tutumunda Saîd Havvâ İslamcılarını demokratik alternatifini benimsemeye teşvik eder. İslam dünyasındaki birçok ülkede mevcut olan demokratik şartlardan İslamcılarının yararlanamamasına hayıflanır ve şöyle söyler: “İslam dünyasında demokrasi gelecekte İslam'ın başarısı için en uygun ortamdır.” Çelişkinin farkında olarak devam eder: “İslamcılar İslam dünyasında demokrasi ile kavga ettiler çünkü Batılı anlamda demokrasi meşru ve gayri-meşru olana karar verir. İslam'da *nass*'ın olduğu yerde *icthada* (görüş) izin yoktur ilkesi esaslı bir hükümdür. Fakat burada problem şudur: İslam topraklarında İslam ve diğer ideolojiler arasındaki ihtilaf aşamasında mücadeleyi İslam'ın kazanması için hangi sistemin daha iyi olduğunu bilmeliyiz.”⁶³

Saîd Havvâ'nın 1980'lerin başından 1988'de ölümüne kadar Ürdün'ün başkenti Amman'daki sürgün yılları, *Maşırık* (doğu) İslam düşüncesinde önceki devirlerin reaksiyoner düşüncesinden uzaklaşan önemli bir değişim dönemini temsil eder. Suriye'de 1980'lerin başındaki dramatik olaylar, özellikle bazı İslami gruplarla ordunun karşı karşıya gelmesi ve bu çatışmanın neticesi olarak yönetimin tüm İslami faaliyetlere karşı topyekûn savaş ilan etmesi, Hama şehrinin tahrip edilmesi ve ülkedeki Müslüman Kardeşler'in teşkilatlı yapısının silinmesi tüm bölgede İslami hareketlerin üzerinde derin ve uzun süreli etkiye sahip oldu. İronik biçimde, yeni eğilimi başlatanlar fena şekilde hırpalanmış Suriye İslami Hareketinin liderleri ve entelektüelleri idi. Değişimin şiddet yolu ile yapılmasının felakete sürüklediği ve radikal reform görüşünün bütünüyle başarısız oluşu aşikâr oldu.

Saîd Havvâ ve onun görüşlerini paylaşanlar sayesinde bu değişim gerçekleşti. Saîd Havvâ kesin bir dille demokratik sürece karşı duran İslami yazarları eleştirdi: “Şüphesiz İslam dünyasında İslam'ın mücadeleyi kazanması için en uygun ortam demokrasidir. Yine de İslam dünyasında demokrasiye karşı çıkanlar var. Alternatifi, Batılı demokrasinin İslam'a ve İslamcılara karşı tüm kötülüklerini ve önyargılarını devam ettiren ve İslam'a ve İslamcılara özgürlük tanımayan askeri diktatörlük ve tek parti diktatörlüğüdür. Demokrasi, İslam dünyasının neresinde mevcutsa, er ya da geç İslam ve İslamcılar orada kazanacak ve amaçlarını gerçekleştirecek demektir.”⁶⁴ O dönemde çoğunluğu Müslüman Kardeşler'in üyeleri olan Ortadoğu ülkelerindeki okuyucularına hatırlatırcasına Havvâ bu hareketin kurucusu Hasan el-Bennâ'nın bir defasında parlamenter seçimlere katılma kararını memnuniyetle karşılamıştı. Bu, İslami hareketin tarihinde, birçok demokrasi yanlısı İslamcının kabul ettiği üzere, 1960'ların ve 1970'lerin ekseriyetinde kimsenin fark etmediği veya muhtemelen istemediği veya hatırlamadığı, çok önemli bir olaydı.

Havvâ şöyle yazar: “El-Bennâ'nın parlamentoya katılmak istemesi akıllıca idi, el-Hudeybi'nin⁶⁵ Mısır'da parlamenter sistemin tekrar tesis edilmesi çağrısı akıllıca idi.” Sonra İslamcılık içerisindeki farklı eğilimleri ayrıştırmak istercesine şunu ileri sürdü: “Demokratik hayattan yararlanabilmek için seçimlere katılmak gerçek İslami hareketlerde ortak bir gösterge haline geldi ve bu nedenle İslam dünyasında demokrasinin gelişmesinden korkmadığımız ve onun için endişe ettiğimiz konusunda cesur ve açık sözlü olmalıyız.”⁶⁶

⁶²Saîd Havvâ, *Jundu Allahi Takhtitan* (Beirut: Dar Ammar, 1988), s. 71

⁶³Ibid., ss. 104-5.

⁶⁴Ibid., s. 105.

⁶⁵Müslüman Kardeşlerin İkinci Mürşidi (veya lideri), ö. 1966.

⁶⁶Saîd Havvâ, *Jundu Allahi Takhtitan*, op. cit., s. 105.

Havvâ İslamcılara demokrasiyi reddetmekle intihar ettiklerini söyleyecek kadar ileri gitti. “Çünkü İslamcılar demokrasi ile kavga ederek ve onu sonuçları açısından değerlendirmeyip teorik anlamıyla ele alarak intihar ettiler. Sonuç olarak demokrasinin bağışlayacağı özgürlükten mahrum bırakılarak en kötü rejimler tarafından yönetildiler.” Sonra şunu sorar: “İslamcılar nasıl olur da demokrasiden korkar, zira demokrasi korkusu sadece özgürlüklerinden mahrum olmalarına ve bir azınlık tarafından yönetilmelerine sürüklüyor? Bunun yerine demokrasi için endişe etmeliler. Beşeri tecrübe demokrasiye devrimler, azınlık kumpasları ve şiddet dışında alternatif olamayacağını şu ana kadar ortaya koydu. Bütün bunlar herkese seçme hakkı vererek çoğunluğun uygun ve yetenekli gördüğü kişileri seçmesine imkân tanımaktan çok daha fazla riske sahiptir.”⁶⁷ Fakat Havvâ'nın demokrasiyi bir amaç olarak görmekten ziyade en soylu amaç olduğuna inandığı İslam'ın uygulanmasına bir araç olarak değerlendirdiği açıktır. “Tecrübe İslam ümmetinde demokrasinin ehven-i şer olduğunu ve İslami devlet aşamasına ulaşmakta iki şerden daha hafifi olduğunu ispatlamıştır.”⁶⁸

Aynı dönemde Arap dünyasının batı kısmında Hayreddin Tunusî'nin 19. yüzyıl reform hareketinden ve Tunus'u iki kez ziyaret edip orada bir çevre edinen Abduh'un fikirlerinden ilham alan farklı bir düşünce ekolü geliyordu.⁶⁹ Bin Badis, Ath-Tha'alibi, Al-Taher al-Haddad, 'Allal Al-Fasi ve diğerleri. Fakat Malik Bennabi, bu modern düşünce ekolünün temellerini atmış kabul edilir. Fransız kültürü ile yetişmiş Cezayirli bir düşünür olan Bennabi (1905-1973) Batı'nın yükselişinin Müslümanlara, düşünme kabiliyetinden mahrum bir zihniyetin ve ahlaki tefessühün neden olduğu çöküşten - katı toplumsal düzenlerini tahrip ederek ve gizil güçlere ve fantezilere inanmaktan kurtararak - kaçma imkânı sunduğunu ileri sürdü.⁷⁰ 1950'lerin başından ölümüne kadar hayati meseleler olduğunu düşündüğü konular üzerine yazdı ve konuştu: medeniyet, kültür, kavramlar, Oryantalizm ve demokrasi.⁷¹ O dönemde Raşid el-Gannuşî'nin de katıldığı Mağrip Öğrenci Kulübü'nde 1960'ta Fransızca olarak yaptığı “İslam'da Demokrasi” başlıklı bir konuşmasında Bennabi “İslam'da demokrasi var mı?” sorusuna cevap arar. Bu konuşma daha sonra Gannuşî tarafından Arapçaya çevrildi. İslam ve demokrasi kavramlarının geleneksel usulde tanımlanmasının, zaman ve mekân açısından, ikisi arasında ilişki olmadığı sonucuna sürükleyeceğini ileri sürdü. Kavramları tarihsel çağrışımlarından ayırarak yapı-bozuma tabi tutmak ve demokrasiyi, dilsel çıkarımlarından ve ideolojik imalarından arındırarak, en geniş anlamıyla tanımlamak farklı bir sonuca götürecektir.

Ona göre, “demokrasiye üç açıdan bakılmalı: egoya yönelik duygu/kanaat olarak demokrasi, diğerine yönelik duygu/kanaat olarak demokrasi ve bireyde bu duyguların/kanaatlerin oluşması ve gelişmesi için gerekli sosyo-politik şartların kombinasyonu olarak demokrasi.” İlâveten, “Rousseau'nun devrinin romantik felsefesinin tasvirinin aksine bu şartlar tabiat tarafından sunulmaz, ne de doğal hukukun ön-şartlarıdır; belirli bir kültürün, beşeri bilimlerin başarısının ve insana yüklenen yeni bir anlamın – kendini ve diğer bireyleri analiz - neticesidir. Bu nedenle demokratik duygu yüzyıllara yayılan bu ilerlemenin ve insanın değerinin bu ikiz takdirinin ürünüdür.”

Fransız tarihçi Guizot'un *Roma İmparatorluğunun Çöküşünden Fransız Devrimine Kadar Avrupa* başlıklı kitabına referansla Bennabi ilerlemenin çeşitli safhalarının Avrupa'da demokrasinin ve demokratik duygunun ortaya çıkmasına yol açtığını vurgular. “Büyük tarihçi bize Batı demokrasisinin basit ve uzak kökenlerinin demokratik duyguyu, insan haklarının ilanı ile şahlanmasından önce, nasıl yavaş yavaş oluşturduğunu açıklar. İnsan haklarının ilanı insanın yeni değerini ve Fransız Devrimi'nin efsanevi sonucunu ifade eder. Bu nedenle Avrupa demokratik duygusu kendisini – gerçi bir şeyin oluşumunun veya teşekkülünün ilk safhalarında ona eşlik eden muğlaklıktan henüz kurtulamamışsa da - iki

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., s. 106.

⁶⁹ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, op. cit., s. 371.

⁷⁰ Ibid., ss. 372-3.

⁷¹ Malik Bennabi, *Al-Qadaya Al-Kubra* (Büyük Meseleler), (Beirut: Dar Al-Fikr, 1991).

büyük tarihi hareketle, reform ve Rönesans hareketleri, ortaya koyar.” Bennabi bu iki hareketi Avrupalı insanın değerinin ruh ve zihin alanlarındaki ilk ifadesi olarak değerlendirir. Bunun, tarihin ve siyasetin bukağularından kurtulan ve şeyleri psikolojik ve sosyolojik açıdan açıklamaya başlayan Batılı demokratik duygunun özü olduğunu vurgular – çünkü bu muğlaklık, diğer ırkların ve toplumların tarihinde mevcut olmayan, Batılı tarihe özgü fenomenlerden ve karakterlerden oluşan bir pakettir. Diğer bir ifadeyle, Bennabi’ye göre Avrupa’da demokratik duygu reform ve Rönesans hareketlerinin ürünü ve doğal sonucudur. Bennabi’ye göre “bu onun gerçek tarihsel anlamıdır ve bu nedenle diğer milletlere uygulanmak üzere basitçe Avrupa tarihinden soyutlanamaz.” Yine de şunu tekrarlar: Gerek Avrupa’da gerekse herhangi bir yerde demokratik duygunun doğasına ilişkin genel kural bu duygunun belirli bir toplumsal devamlılığın sonucu olmasıdır. “Psikolojik ifadeyle o, birbirine zıt iki durumun ortasıdır; baskı altındaki kölenin ruh halini açıklayan uç ve baskıcı efendinin ruh halini ifade eden diğer uç. Demokrasinin değerlerinin ve şartlarının kendisinde mündemiç olduğu özgür ya da yeni birey, bireysel olarak bu tür tüm değerleri ve şartları inkâr eden iki olumsuz durumun – kölelik olumsuzluğu ve köleleştirme olumsuzluğu - olumlu koordinasyonudur.”⁷²

İslam’da demokrasi meselesine gelince, Bennabi bunun daha önce bahsettiği demokratik duygunun genel şartları koşuluna bağlı olduğunu ileri sürer. Sonra da bir dizi soru ortaya atar: İslam bu objektif ve sübjektif şartları, “ego”ya ve “diğer bireylere” yönelik demokratik duygu ile uyumlu bir duygu meydana getirme anlamında, sağlar ve korur mu? Böylesi bir duygunun gelişmesi için gerekli toplumsal ortamı sağlar mı? İslam baskı altında olanların ve baskıcı olanların davranışlarını karakterize eden negatif saiklerin ve anti-demokratik eğilimlerin miktarını ve yoğunluğunu gerçekten azaltır mı? Bir demokrasi kurmayı hedefleyen her projenin, psikolojik, etik, sosyal ve siyasal yönleri kapsayan kuşatıcı bir programın uygulanması aracılığıyla tüm toplumu eğitime teşebbüsü olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. “Demokrasi – etimolojisinin sıradan kullanımının sathî anlamında – basit bir siyasal süreç değildir; iktidarın kitlelere devredildiği bir süreçtir... Herhangi bir anayasada ifade edilmeden önce, hep birlikte demokrasinin üzerinde yükseleceği temelleri kuran duygunun, objektif ve sübjektif tepkilerin ve standartların üretilmesi toplumun bilincinde yer alır. Anayasa genellikle, önceden gelenekler ve adetler tarafından ilham edilen bir metin tarafından işaret edilen ve ilgili ortamda hâsıl edilmiş bir duygu ile dikte ettirilen siyasal gerçekliğe aktarılmış olan bir demokratik teşebbüsün formel bir sonucundan başka bir şey değildir. Böylesine bir metin, eğer ona ilham veren gelenekler ve adetler veya diğer bir ifadeyle onu gerektiren tarihsel meşrulaştırma tarafından temellendirilmemişse hiçbir anlama sahip olmayacaktır.” Ve sonra uyarır: “İslam’da demokrasi var mı?” sorusu zorunlu olarak Kur’an veya Sünnet’ten hareketle geliştirilmiş olan *fıkıh*la ilgili değildir. Daha ziyade bir bütün olarak İslam’ın özü ile ilgilidir. “Bu anlamda İslam belirli bir topluluğun egemenliğini ilan eden bir anayasa olarak veya belirli bir toplumun haklarını ve özgürlüklerini ifade ediyor olarak değil, kendisi aracılığıyla bir Müslüman bireyin toplumla ilişkisinin tanımlandığı, demokratik değerlerin ve normların başarılmasına yönelik bir uygulamanın ürünü olan demokratik bir teşebbüs olarak görülmelidir - bir Müslümanın dünyevi faaliyetinin, İslami bilinçte içkin olan ve genel duyguda ve saiklerde form halinde bulunan ve toplumun her bir bireyinde İslami dengeyi tesis eden İslam tarafından teşvik edilen genel prensiplere uygun şekilde olması şartıyla.”⁷³

Bireyin yeni sembolik değerlendirilmesinde birbirinden farklılaşan demokrasi modellerini değerlendirmesinde – Avrupa’da “Batılı”, Doğu’da “popüler” ve Çin’de yeni” - Bennabi İslami demokrasi modelini mümkün görür. Diğer modellerde temel amaç Batılı ülkelerdeki “vatandaşlar”ın sahip olduğu siyasal haklarla veya Doğulu ülkelerdeki “yoldaşlar”ın sosyal güvenlikleri ile bireyi donatmak iken İslam farklıdır, çünkü İslam “insanı her siyasal veya

⁷² Ibid., ss. 133-40.

⁷³ Ibid., ss. 144-5.

sosyal değeri aşan bir değerle donatır.” Bennabi’ye göre Kur’an’ın 17. sûresinin 70. Ayeti (“Andolsun, biz Âdemoğulları’nı şan ve şeref sahibi kıldık.”) insanı haklar ve güvenliklerden daha fazlası ile donatır. “Bu ayet sanki diğer tüm modellerin üstünde demokratik bir modelin temellerini kurmak için vahyedilmiştir; bu modelde diğer modellerdeki beşeri veya sosyal yönlere ek olarak insandaki ilahi unsur da hesaba katılır. Bu nedenle insana diğer modellerin verdiği değerin üstüne çıkararak bir tür kutsallık da verilmiştir.”⁷⁴

Yine de Bennabi İslam’ın potansiyel olarak sunacağı ile Müslümanların mevcut durumu arasındaki farkı dikkate alır. İslam’da demokrasinin, İslami geleneklerin donuklaştığı ve parlaklığını kaybettiği günümüzde değil, ilk devirlerinde ve toplumun gelişme aşamasında, ilk 40 yıllık İslam tarihinde, olduğunu söyler.⁷⁵

Bennabi’nin analizi kendi döneminde, Arap dünyasının çoğunda, özellikle Ortadoğu’da İslamcıların Kutub’un düşüncelerinden etkilendiği ve demokrasiye hiç anlamaksızın düşman olduğu bir zamanda devrimci idi. Esasen Raşid Gannuşi gibi takipçileri ve Kuzey Afrikalı düşünürler sayesinde ana akım İslami hareketler tedricen, bazen gönülsüz de olsa, bu meselede eski konumları terk ettiler. Gannuşi’ye göre, “şüphesiz İslami rasyonel kültürün bir unsurunu ve özellikle İbn Haldun’un tarihsel rasyonellik kültürünün canlanmasını temsil” eden Malik Bennabi Tunus İslami hareketi üzerinde derin etkiye sahip oldu. Bennabi ile Gannuşi’nin ilk karşılaşması Bennabi’nin Paris’ten Tunus’a geri dönmesi sırasında gerçekleşti. Gannuşi İspanya, Fas ve Cezayir’i kapsayan seyahati sırasında Tunus’a geçmeden önce Cezayir’de Bennabi’yi ziyaret etti. Kendi tabiriyle İslam’a döndüğünde Şam’da Bennabi’nin kitaplarını okumuştur.⁷⁶ Suriye ve Fransa’da öğrencilik yıllarında Seyyid Kutub’un kitaplarını okumuş ve arayış yıllarında onun düşüncelerinden çok etkilenmiş birisi olarak Gannuşi, Bennabi ile ilk karşılaşmasında Bennabi Kutub’u şiddetli biçimde eleştirirken dikkatlice dinlemiştir. Kutub aslında bir yazısında ismini anlamaksızın Bennabi’den bahsetmiştir: “İslam üzerine yazan Cezayirli bir yazar İslam ve medeniyetin ayrı şeyler olduğuna inanır.” Bennabi Kutub’un küçültücü olduğuna inandığı bu yorumundan alınmıştır. Eleştiriyi dinledikten sonra Gannuşi, Bennabi’nin medeniyet konusunda Kutub’tan daha derin bilgiye ve daha iyi anlayışa sahip olduğuna karar verir. Bennabi şuna inanır: “medeniyet herhangi bir iyi fikrin gerçekliğe aktarılması iken İslam ancak hayata aktarıldığında, müntesipleri onu uyguladığı ve dünyada insanı, maddeyi ve zamanı olumlu biçimde etkileyerek hareket ettiği zaman bir medeniyet meydana getiren bir seri yol gösterici prensip, bir hayat tarzı veya projedir. Bu nedenle bir Müslüman medeni değil iken bir gayri Müslim medeni olabilir.”⁷⁷ Kutub ise medeniyetin İslam’la eşanlımlı olduğunu, yani Müslümanın medeni olduğunu, Müslüman olmayanın ise medeni olamayacağına ısrar eder. Gannuşi’ye göre, “bu inanç kaçınılmaz olarak *Tekfire* (inançsızlıkla suçlamaya) sürükler... Kutub Haricilerin eğer bir kişi günahsız değilse Müslüman değildir inancını benimsemiş gözükür ve bu anlayışı medeniyet konusuna uygular; yani mükemmelen medeni olmayan bir kişi Müslüman değildir ve bu nedenle şu geri kalmış Müslümanlar imansızdır!”⁷⁸

⁷⁴ Ibid., s. 146.

⁷⁵ Ibid., s. 150.

⁷⁶ Araştırmacı ile yapılan röportaj, London, June 1995.

⁷⁷ Malik Bennabi, *Al-Qadaya Al-Kubra*, op. cit.

⁷⁸ Araştırmacı ile yapılan röportaj, London, Haziran 1995.