

# liberal düşünce

Yıl 23 Sayı 91-92 Yaz - Güz 2018



İngiliz, Amerikan ve Fransız Devrimleri  
Klasik Liberalizm, Liberteryenizm, Komüniteryenizm  
Hukukun Üstünlüğü, Hukuk Devleti  
Parlamentarizm  
Cumhurbaşkanlığı Sistemi ve Parti-Başkan İlişkisi  
Mısır'da İhvan'ın İktidara Gelişi ve Darbe Süreci

LIBERTÉ

# liberal düşünce

Üç Aylık, Yerel-Sürelî Dergi  
Yıl 23, Sayı 91-92, Yaz-Güz 2018

liberal düşünce, hakemli bir dergidir

## Yayın Kurulu

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Küçük, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale  
Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram, Marmara Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Ahmet Nuri Yurdusev, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara  
Doç. Dr. Alim Yılmaz, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Atilla Yayla, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Bahadır Akın, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya  
Doç. Dr. Bahattin Karademir, Çukurova Üniversitesi, Adana  
Prof. Dr. Bekir Berat Özipek, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Cemal Fedayi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale  
Doç. Dr. Cennet Uslu, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale  
Prof. Dr. Fuat Erdal, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Fuat Oğuz, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara  
Prof. Dr. Haluk Alkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Hamza Al, Sakarya Üniversitesi, Sakarya  
Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Ankara Üniversitesi, Ankara  
Prof. Dr. Kürşat Aydoğan, Bilkent Üniversitesi, Ankara  
Dr. Öğr. Üyesi Levent Korkut, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Mehmet Turhan, Çankaya Üniversitesi, Ankara  
Dr. Murat Yılmaz, Ankara  
Prof. Dr. Ömer Çaha, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Tanel Demirel, Çankaya Üniversitesi, Ankara  
Özlem Çağlar Yılmaz, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara  
Dr. Öğr. Üyesi Yasemin Abayhan, Hacettepe Üniversitesi, Ankara  
Prof. Dr. Yavuz Atar, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul

## Uluslararası Danışma Kurulu

Prof. Dr. Angelo Maria Petroni, Roma Sapienza Üniversitesi, İtalya  
Prof. Dr. Chandran Kukathas, Londra Ekonomi ve Siyaset Bilimi Okulu, İngiltere  
Prof. Dr. Hardy Bouillon, Trier Üniversitesi, Almanya  
Dr. İmad-Ad-Dean Ahmad, Hürriyet Minaresi Enstitüsü, ABD  
Prof. Dr. Metin Toprak, Uluslararası Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna  
Prof. Dr. Pascal Salin, Fransa  
Prof. Dr. Richard Epstein, Chicago Üniversitesi, ABD  
Prof. Dr. Suri Ratnapala, Avustralya  
Prof. Dr. Victoria Curzon-Price, İsviçre  
Dr. Stephen Davies, Ekonomik İşler Enstitüsü, İngiltere  
Prof. Dr. Pierre Garello, Aix-Marsilya Üniversitesi, Fransa  
Prof. Dr. Deirdre McCloskey, Illinois Üniversitesi, ABD  
Prof. Dr. Jason Brennan, Georgetown Üniversitesi, ABD

## Yönetim Yeri

### Liberte Yayın Grubu®

GMK Bulvarı No:108/16, Maltepe, Çankaya / Ankara  
Tel: (312) 230 87 03 Faks: (312) 230 80 03

İnternet Sitesi: [www.liberaldusunce.com.tr](http://www.liberaldusunce.com.tr) | İrtibat: [info@liberte.com.tr](mailto:info@liberte.com.tr) | Yazı İşleri: [yaziisleri@liberal.org.tr](mailto:yaziisleri@liberal.org.tr)

## Abonelik

[www.liberte.com.tr/ld-abonelik](http://www.liberte.com.tr/ld-abonelik)

## Baskı

Tarcan Matbaası

İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle / Ankara

## Sahibi

Liberte Yayıncılık A.Ş. adına,  
Hatice Özlem Yılmaz

## Editör

Buğra Kalkan

## Yardımcı Editörler

Salih Zeki Haklı, Serdar Korucu

## Yazı İşleri Müdürü

Büşra Sönmez

ISSN 1300-8781

Basım Tarihi: Aralık 2018

İç Tasarım: Emre Turku

Kapak: Mesut Koçak

Editörden..... 5

## MAKALELER

### **Liberteryen Teoride Özgürlüğün ve Siyasetin Sınırları**

Ahmet Taner & Atilla Yayla..... 7

### **İngiliz ve Amerikan Devrimlerine Fransız Devrimi Üzerinden Bir Bakış**

Akif Kemal Koç..... 53

### **Edmund Burke'ten Hareketle Devrim Eleştirisi**

Mihriban Şenses..... 75

### **Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü Kavramları: Albert Venn Dicey ve Hans Kelsen**

Mustafa Yaylalı..... 95

### **Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi Üzerine**

M. Erkut Ayvaz..... 113

### **Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen**

Sever Işık..... 143

### **Mısır'da İhvan-ı Müslimin'in İktidara Geliş Süreci ve Temmuz Darbesinin Nedenleri Üzerine**

Selim Öztürk..... 163

### **Schmitt'in Hayaleti ve Parlamentarizmin Krizi**

Ebuzer Karaaslan..... 181

## ÇEVİRİ

### **Liberal - Komüniteryen Tartışması**

Thomas E. Wren..... 205





Kurulduğu günden beri *Liberal Düşünce Dergisi*'nin en önemli amaçlarından biri Türkiye'de liberal teoriye ilişkin tartışma alanını genişletmek ve derinleştirmektir. Derginin bu sayısı ile birlikte söz konusu amaca yerinde bir şekilde hizmet eden makaleler ile okuyucunun karşısına çıkıyoruz.

Dergi, Ahmet Taner ve Atilla Yayla'nın liberteryenizm üzerine yürüttükleri tartışma ile başlamaktadır. Taner ve Yayla, liberteryenizmi, minarşizm ve anarko-kapitalizmin genel adı olarak kabul etmekte ve klasik liberalizm ile liberteryenizm arasında ayırt edici özellikler olduğunu öne sürmektedirler. Yazarlar buradan hareketle liberteryenizmin bir tür kartezyen rasyonalizm olduğunu ve atomistik birey tasavvuruna dayandığını savunarak ciddi bir liberteryenizm eleştirisi geliştirmektedirler. Umarım bu makaleyle birlikte *Liberal Düşünce*'de konu üzerine önemli bir tartışma da başlatılmış olur.

İkinci makale Akif Kemal Koç'un İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerini karşılaştırdığı çalışmasıdır. Taner ve Yayla'nın teorik düzeyde ele aldıkları liberalizm ve rasyonalizm tartışmasına benzer şekilde Koç da devrimler üzerinden rasyonalizm eleştirisi yapmaktadır. İngiltere'nin tarihine ve geleneklerine dayalı olarak gelişen İngiliz parlamentarizmi ile rasyonel ilkelere dayalı gelişen Fransız cumhuriyetçiliği arasında paradigmatik farklılıklar olduğunu iddia eden Koç, devrim fikrine önemli itirazlar yöneltmektedir.

Üçüncü sırada yer alan Mihriban Şenses'in makalesi ile rasyonalizm ve devrim eleştirileri devam etmektedir. Şenses, Burke'ün devrim eleştirisi üzerinden özellikle Türkiye'de Fransız Devrimi'ne atfedilen olumlu anlamlara karşı iddialar öne sürmektedir. Fransız Devrimi jakobenizminin yarattığı ilerlemecilik fikrini hem teorik hem de tarihsel düzeyde reddeden Şenses, önemli bir tartışmaya katkı sunmaktadır.

Şenses'ten sonra dördüncü sırada Mustafa Yaylalı Anglo-sakson gelenek ile Kıta Avrupası arasındaki farklılıklar üzerine yapılan eleştirilere katılmaktadır. Yaylalı, Türkiye'de üzerinde yeterince durulmayan önemli bir meseleyi hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ile hukuk devleti (*Rechtsstaat*) arasındaki farkı felsefî boyutuyla ele almaktadır. Yazarın Anglo-sakson siyasal geleneği ile Kıta Avrupası normatizmi arasında kurduğu karşıtlık pek çok tartışmalı iddiayı gündeme taşıyarak literatüre katkı sunmaktadır.

Beşinci makalede Erkut Ayvaz partili "cumhurbaşkanlığı modeli"ni karşılaştırmalı bir perspektifle incelemeye alıyor. Türkiye'nin başkanlık sistemini uzunca bir süredir tartışmasına ve sonrasında bu modele fiilî olarak geçmesine rağmen konuyla ilgili teorik ve empirik çalışmanın yeterince bulunmadığı

rahatlıkla belirtilebilir. Ayvaz, çalışmasıyla partili cumhurbaşkanı sorununu özellikle yarı-başkanlık sistemleri bağlamında inceleyerek konuya ilişkin temel problem alanlarını tartışmaya açmaktadır.

Altıncı makalede Sever Işık Türkçe literatürde fazla ilgi çekmeyen önemli bir konu olan siyasal meselelerin hayvanlar alemine referansla açıklanmasını ve bu girişimin siyasal olana ilişkin anlamını John Locke üzerinden ele almaktadır. Işık'ın gösterdiği üzere siyasetin klasik eserlerinde güçlü hayvanlar ile denetimsiz-güçlü siyasal otorite arasında kurulan ilişkinin Locke'ta değiştiği görülmektedir. Locke'un yazılarında hayvanlar âlemi ile gönüllü ve kurallı ilişkilere dayanan liberal siyasal alan arasında bir karşıtlık kurularak, denetimsiz gücün ve kandırmacının siyasal alandan dışlanması gerektiği vurgulanmaktadır. Işık, konu üzerinde oldukça bilgilendirici ve keyifli bir okuma sunmaktadır.

Yedinci makalede Selim Öztürk Müslüman toplumların günümüzdeki en önemli siyasal problemi olan demokratik yönetim eksikliğini Müslüman Kardeşler'in iktidar deneyimi bağlamında Mısır'ı inceleyerek ele almaktadır. Müslüman Kardeşler'in ulusal ve uluslararası politikadaki tecrübe eksikliğinin onları ve onlarla birlikte Mısır'ın siyasal geleceğini ne ölçüde kötü etkilediğini tarihsel bir perspektif sunarak açıklamaktadır. *Liberal Düşünce Dergisi*'nde Müslüman dünyadaki demokratik gelişmeler konusunda maalesef çok az yazı yer almaktadır. Öztürk'ün bu çalışmasının dergimiz için de verimli olacağına inanıyorum.

Sekizinci ve son makalede Ebuzer Karaaslan liberalizmin önemli eleştirmenlerinden Carl Schmitt'i yeniden tartışmaya açmaktadır. Demokrasi ile liberalizm arasındaki gerilim sıklıkla ele alınan bir konudur. Ancak liberaller arasında Schmitt'in eleştirileri genellikle görmezden gelinmektedir. Açıkçası bu tutumun önemli bir nedeni parlamentarizmin tarihsel gelişiminin ve parlamentonun işlevlerinin siyaset bilimcilerin yeterince dikkatini çekmemesinden kaynaklanır. Karaaslan'ın Schmitt'i yeniden gündeme taşıması, konunun ne ölçüde önemli olduğunu bizlere hatırlatmaktadır.

Bu telif makalelerin dışında Thomas E. Wren'in liberalizmin komüniter-yen eleştirilerini ele aldığı yazısı Can Beysanoğlu'nun çevirisi ile yayımlanmaktadır. *Liberal Düşünce*'nin bu sayısında tartışılacak pek çok önemli konu okuyucunun ilgisine sunulmaktadır. Derginin gelecek sayıları yeni tartışmalara her zaman açık olacaktır. Keyifli okumalar dilerim.

*Buğra Kalkan*

# Liberteryen Teoride Özgürlüğün ve Siyasetin Sınırları

Ahmet Taner

Dr. | Siyaset Bilimci | ahmet\_taner@hotmail.com

Atilla Yayla

Prof. Dr. | İstanbul Medipol Üniversitesi | atillayayla@yahoo.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 7-51.  
Gönderim Tarihi: 28 Kasım 2018 | Kabul Tarihi: 7 Aralık 2018

## Öz

Liberteryenizm, liberalizmi rasyonalist-objektif bir etik temelde yeniden tanımlamayı amaçlayan bir teoridir. Liberteryenler, "öz sahiplik" ve "saldırmazlık aksiyomu" kavramlarıyla bireye mutlak ve sınırsız bir özgürlük alanı oluşturmayı çalışırlar. Liberteryenizmi liberal çizgiden farklılaştıran en önemli özellik, bireysel özgürlüğü, liberalizmin ortaya çıkaracağı sonuçlar üzerinden değil, tamamen objektif bir ahlâkî kod üzerinden savunmasıdır. Bu makale, liberalizmin özgürlük nosyonunu ve sınırlı devlet ilkesini bireysel özgürlüklerin korunması açısından yeterli görmeyen liberteryenizmin liberal gelenek içindeki yerini belirleyerek, devletsiz bir toplum modelinin kuramsal ve tarihsel açıdan gerçekçiliğini incelemeyi amaçlamaktadır. Özgürlüğe yönelik en büyük tehdidin devletten kaynaklandığını öne süren liberteryenler, devletin cebir tekeli elinde tuttuğu bir siyasal sistem yerine, "güvenlik" ve "adâlet" hizmetlerinin özel firmalarca sunulduğu anarko kapitalist modeli savunurlar. Liberteryen teorisyenler, bu sistemin insanın rasyonalist doğasına en uygun model olduğuna inansalar da, liberteryen toplumda bireyler arasındaki hak ve özgürlük çatışmasının nasıl önleneceği, toplumsal barışın ve düzenin nasıl sağlanacağı, devletin var olmadığı bir siyasal sistemde güven ve istikrar sorununun nasıl çözüleceği gibi sorulara yeterli ve ikna edici cevaplar sunamazlar.

**Anahtar Kelimeler:** Liberteryenizm, Anarko kapitalizm, Öz-sahiplik, Saldırmazlık aksiyomu

## The Limits of Freedom and Policy in Libertarian Theory

### Abstract

Libertarianism is a social theory which aims to re-define liberalism on the base of a rationalist-objective ethic. Libertarians seek to build an absolute and unlimited realm of freedom, by means of self-ownership and non-aggression axiom, for individuals. The prominent feature of libertarianism, which differentiates it from classical liberal tradition, is that it defends individual freedom on an ethical code or value, not its consequences. This essay aims to examine whether anarcho-capitalist model of society is historically and cognitively realistic or not, thereby identifying its position within the liberal tradition. Libertarians, who hold the state as the greatest threat to freedom, advocate anarcho-capitalism, in which private firms provide justice and security, against the state with coercive monopoly. Libertarians are convinced that the stateless society is the best fit model to the rational nature of human. However, they fail to provide sufficient and compelling answers about how to resolve the tensions of rights or freedoms among individuals, how to ensure social order and peace in an anarcho-capitalist society.

**Keywords:** Libertarianism, Anarcho-capitalism, Self-ownership, Non-aggression axiom

## Giriş

Klasik liberalizm 17. ve 18. Yüzyılda şekillenmiş siyasal bir teoridir. Siyasal bir doktrin olarak liberalizmin temel amacı, negatif bir değer olarak bireysel özgürlüğün güvence altına alındığı, devletin fonksiyonlarının adâlet ve güvenlik hizmetleriyle sınırlandırıldığı barışçıl bir toplumsal düzene ulaşmaktır. 19. Yüzyılın sonlarında başlayıp 20. Yüzyılın başlarında dünyayı etkisi altına alan siyasal ve ekonomik değişim süreçleri, diğer ideolojileri olduğu gibi liberal teoriyi de derinden etkilemiş, farklı liberalizm yorumlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. 19. Yüzyılda, değişen toplumsal talepler ve devlete daha aktif, müdahaleci roller veren kolektif ideolojiler liberal düşünce geleneğinde “sosyal liberalizm” anlayışını ortaya çıkarmıştır. Thomas Hill Green, Leonard Hobhouse gibi düşünürlerin öncülüğünü yaptığı sosyal liberalizm anlayışında bireysel özgürlük ve negatif devlet üzerindeki vurgu yerini pozitif özgürlük ve sosyo-ekonomik hayatta daha aktif, müdahaleci devlet anlayışına bırakmış, devletin rol ve işlevleri kolektivist temelde yeniden tanımlanmaya başlamıştır.<sup>1</sup>

20. Yüzyılın ilk yarısı, özellikle II. Dünya Savaşı sonrası yıllar, sosyal devlet anlayışının tüm dünyada yayıldığı, liberalizmin kavramsal düzeyde muğlaklaştığı ve kendi iç disiplininin koptuğu bir dönem olmuştur. Liberal gelenek içinde bu gerileme sürecine yönelik tepkiler gecikmemiştir. 20. Yüzyılın ortalarından itibaren Avusturya, Chicago ve Virginia İktisat Okulları'na mensup teorisyenler, verdikleri eserlerle, bireysel özgürlüğün, sınırlı devlet ilkesinin ve piyasa ekonomisinin önemini tekrar vurgulayarak, özgür bir toplumun dayanacağı siyasî ve ekonomik ilkeleri günün şartlarına yeniden uyarlamaya çalışmışlardır. Başta Ludwig von Mises ve Friedrich A. Hayek olmak üzere Milton Friedman, James Buchanan ve Gordon Tullock gibi iktisatçıların sosyal teorilerindeki ortak düşünce, devletin artan yetkilerinin bireysel özgürlükler için tehdit oluşturduğu, bu nedenle devletin daha etkili şekilde sınırlandırılması gerektiğidir.

Liberalizmin 20. Yüzyılın ortalarına kadar hem entelektüel hem de reel politik alanda gözle görülür bir gerileme sürecine girmesi, liberteryenizm gibi radikal yaklaşımların ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Liberteryenler genel olarak sosyal devlet anlayışına ve refah politikalarına sert eleştiriler yöneltse de devlete ihtiyaç olup olmadığı hakkında bu teori içinde de farklı eğilimler ve çizgilerden bahsetmek mümkün. Liberteryen teoride klâsik liberalizmin özellikle “devlet” hakkındaki argümanlarını bireysel öz-

1 Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1998, s. 11-13.



gürlük ve haklar açısından oldukça zararlı bulan minarşist (*minarchist*) bir çizginin yanında bireysel özgürlüklerin maksimizasyonu için devletin bütünüyle kaldırılmasını öngören anarko kapitalist bir yorum da mevcuttur. Rus asıllı Ayn Rand'ın ve Amerikalı teorisyen Robert Nozick'in eserleriyle biçimlenen minarşizmde liberalizmin sınırlı devlet mefhumu devletin adâlet ve güvenlik hizmetlerini sağlamanın ötesine geçmesine izin vermeyecek kadar dar şekilde yorumlanmakta ve devlete minimum düzeyde de olsa refah dağıtma rolü verilmemektedir. Felsefî temelleri bireyci anarşizme dayanan anarko kapitalizm ise 1960'lı yıllarda Murray N. Rothbard'ın eserleriyle yenilenerek gündeme gelmiş, sonrasında David Friedman, Hans Herman Hoppe, Bruce Benson, Randy Barnett, Jerome Tuccil ve Roy A. Childs gibi teorisyenler sayesinde popülerite kazanarak liberteryen gelenekte "ana akım"lardan biri konumuna yükselmiştir.

Liberteryen teoriyi klasik liberalizmden ayıran temel nokta, liberal ilke ve değerlerin haklılaştırılma (*justification*) biçimidir. Yukarda adını verdiğimiz liberal iktisat okullarının liberal teoriyi, daha çok, iktisadî ve sosyal gelişime yaptığı katkı üzerinden savundukları görülür. Liberteryenler, bireysel özgürlüğün, liberal ekonominin ortaya çıkaracağı "bireysel ya da toplumsal fayda veya refah göz önünde bulundurmaksızın, tamamen objektif bir ah-lâkî kod üzerinden savunulmasının önemine inanırlar"<sup>2</sup> Rasyonalist bireyci etik anlayışının bir sonucu olarak, liberteryenler liberal değerlere (özgürlük, bireycilik, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet) yeni bir içerik ve normatif anlamlar yükleme çabasındadırlar. Liberteryenizmle özdeşleştirilen öz-sahiplik (*self-ownership*) kavramında ve saldırmazlık aksiyomunda bu durum çok açık biçimde görülebilir. Liberteryenler öz-sahiplik ilkesini, bireysel özgürlüğün ve mülkiyet hakkının odağına yerleştirirken, saldırmazlık aksiyomunu başkalarının mülkiyet hakkına fiziksel olarak müdahale etmeyen her türlü eyleme sınırsız bir özgürlük alanı oluşturmak için kullanırlar.

Liberteryenlerin liberalizmin bireycilik ve özgürlük ilkelerine, onları en uç mantıksal sonuçlarına götürece kadar bağlı olmaları nedeniyle klasik liberalizme göre daha özgürlükçü ve daha barışçıl bir toplum hedeflediği düşünülebilir. Ne var ki, liberteryenizmdeki normatif bireyciliğin ya da rasyonalist etik anlayışının özgürlükçü ve barışçıl bir toplumsal düzeni garanti edip etmediği tartışmaya açıktır. Klasik liberal teorisyenler özgürlükçü bir toplumda birbirinden farklı ve çatışan hayat tarzlarının bir arada, barış içinde yaşayabilmesini güvence altına alacak çeşitli kurallar ve kurumlar geliştirmişlerdir. Bireye sınırsız bir özgürlük alanının vadedildiği liberteryenizmde

2 Norman P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, The Macmillan Press, London, 1986, s. 40.

ise liberalizmin dayandığı bu kural ve kurumların önemi kısmen yadsınırken, rasyonalist objektif bir etik anlayışı üzerinden herkes için geçerli tek bir “özgürlük” reçetesi ve “ideal” bir siyasi model sunulur. Ancak, liberteryenlerin, bireyler arasındaki özgürlük/hak çatışmasının nasıl çözüleceği, toplumsal barış ve düzenin nasıl sağlanacağı, devletin olmadığı anarşist bir toplumda adâlet ve güvenlik hizmetlerinin özel güvenlik firmalarınca nasıl sunulacağı gibi konularda yeterince güçlü ve ikna edici argümanlar geliştirip geliştirmediği soruşturulmaya değer. Bu çalışmada, öz-sahiplik, mülkiyet hakkı ve saldırılmazlık aksiyomu üzerinden liberteryenizm ile özgürlükçü ve istikrarlı bir toplumsal düzen arasındaki ilişki incelenerek, liberteryen teoride bireysel özgürlüğün ve siyasetin sınırları ve sınırlılıkları belirlenmeye çalışılacaktır.

## Bireysel Özgürlük ve Mülkiyet Hakkı: Mülkiyet Hakkı mı Yoksa Hayat Hakkı mı Daha Önce gelir?

Liberteryen teoriyi karakterize eden temel özelliklerden biri, ontolojik ve metodolojik açıdan bireyci olmasıdır. Esas itibarıyla klasik liberal teorinin kurucu unsurlarından olan bireycilik, bu geleneğin başlıca temsilcilerinden John Locke, Immanuel Kant, Herbert Spencer ve Ludwig von Mises gibi isimlerin sosyal teorilerinin ortak paydasını oluşturduğu gibi Ayn Rand, M. N. Rothbard ve Robert Nozick gibi liberteryen düşünürlerin özgürlük teorilerinin de odak noktasında yer alır. Bireycilik ve özgürlük, klasik liberal teori ile liberteryenizm arasında bir buluşma noktası gibi gözükmemektedir. Ancak, liberteryenler, özgürlüğü rasyonalist doğal hukuk anlayışı üzerinden temellendirmeleri ve bireylerin, “başkalarının benzer nitelikteki haklarını ihlâl etmediği müddetçe kendi hayatlarıyla ilgili mutlak anlamda özgür olduğu ve en geniş haklara sahip olduğu aksiyomundan hareket etmeleri”<sup>3</sup> yönüyle klasik liberallerden ayrılırlar. Liberteryenizmin normatif bireyciliği her bireyin hayatı, refahı ve tercihlerinin kamu yararı ya da sosyal refaha yardımcı olduğu için değil, kendi başına değerli olduğu önermesine dayanır<sup>4</sup>.

Bireyin sahip olduğu doğal hakları öz-sahiplik ilkesine ve mülkiyet haklarına dayandıran liberteryenler, insanın rasyonalist ve çıkarıcı doğası üzerinde yükselen bir doğal hukuk kuramı geliştirme çabasıdadırlar. Öz-sahiplik kavramı, temelde *birey olarak insanın kendi vücut bütünlüğü - emeği, elleri, ayakları ve bedeni - ve aklî melekeleri üzerinde mutlak hak sahibi olduğunu, bunların yegâne malikinin kendisinden başka kimse olamayacağını* esas alır. Öz sahiplik insa-

3 Ronald Hamowy, *The Encyclopedia of Libertarianism*, (Ed. R. Hamowy), Sage Publications, London-Singapore-New Delhi 2008, s. 357.

4 Eric Mack, and Gerald F.Gaus, “Classical Liberalism and Libertarianism”, *The Handbook of Political Theory*, (Ed. Gerald Gaus and Chandran Kukathas), Sage Publications, London, 2004, s. 119.

nın kendi bedeni, mevcudiyeti ve geleceğiyle ilgili karar alma hak ve yetkisine sahip olması anlamına geldiği için tartışmaya açık olmayan bir ilke olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte hayat, özgürlük ve mülkiyet hakkı, devletin gereksizliği ya da güvenlik sağlamaktan başka görevinin olmaması gibi pek çok liberteryen ilke de bu kavramdan kaynaklanır<sup>5</sup>. Liberteryenlerin bu kavrama yükledikleri geniş anlamlar, insanın doğada bulunan nesnelere meşru olarak edinme hakkının en az kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı kadar meşru ve dokunulmaz olduğu yönündeki önermeye de temel oluşturur<sup>6</sup>. Bu yüzden, liberal gelenek içinde, liberteryenizme müstakil bir teori olma vasfı kazandıran şeyin liberteryen bireyciliğin ve özgürlüğün üzerinde yükseldiği öz-sahiplik (*self-ownership*) ilkesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. <sup>7</sup> Liberteryenlerin özel mülkiyete diğer hak ve özgürlüklerden *kapsam (scope)*, *ahlâkî ağırlık (moral weight)* ve *temel olma derecesi (basicness)* bakımından farklı bir kıymet atfetmelerinde de öz sahiplik düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir<sup>8</sup>.

Liberteryenizmle özdeşleştirilen öz-sahiplik kavramının ilk kuramsal izlerine John Locke'un mülkiyet teorisinde rastlamaktayız. Locke, *Sivil Yönetim Üzerine İkinci Deneme (Second Treatise on Civil Government)* adlı eserinde insanların, siyasal toplumu oluşturmadan önce yaşadıkları varsayılan doğa durumunda tam anlamı ile özgür olduklarını ve doğanın kendilerine sunduğu ürünleri elde etmek için yapmaları gereken tek şeyin emeklerini o ürünlere katmak olduğunu belirtmekteydi. İnsanın çalışmasının/emeğinin ortaya çıkardığı üründen yararlanması, doğal hukukun bir gereği idi. Ancak, Locke'un mülkiyet teorisinin temelinde yatan ve insanın doğanın kendisine sunduğu ürünleri elde etmesini haklı kılan, "insanın kendi vücudu, kolları üzerinde

5 M. N. Rothbard, *Eşitliklik-Doğaya Bir Başkaldırı*, çev.: Mustafa Acar, Liberte Yayınları, Ankara 2009, s. 33-34; Hans Hermann Hoppe, "Takdim", *Özgürlüğün Etiği*, çev. Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara, 2009; Edward Feser, "Self-Ownership, Abortion, and The Rights of Children: Toward a More Conservative Libertarianism", *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 18, No. 2, 2004, s. 91.

6 Hamowy, a.g.e. s. 293.

7 Esasında, Rothbard'ın temsil ettiği teleolojik liberalizm yaklaşımında, öz-sahiplik prensibine insanın beden ve fikren kendi vücudunun maliki olmasının ötesinde anlamlar yüklediği görülür. Bu çizginin önemli isimlerinden Rasmussen ve Uyl bu anlamları şu şekilde sıralar: Birincisi, bu kavram insanın doğal yani için (*inherent*) olarak değerli ve iyi (*good*) olduğunu ve bu değer, "iyi" yönün harici (*extrinsic*) bir kaynaktan neşet etmediğini, kendi varlığından ve doğasından kaynaklandığını içerir. İkincisi, için olarak değerli olanın gelişim göstermesi de kendisinden dolayı (*itself*) değerli olduğundan insanî varoluşun kendi mükemmelleşimi (*self-perfection*) ve başarısı da yalnızca kendisi içindir, başkaları için değil. Üçüncüsü, bu kavram en azından her bir bireyin kendi başına bir amaç olduğu anlamını taşır. Eğer "insanlık" ve "tanrı" gibi kendi başlarına değerler varsa da bunlar bireyin sahip olduğu değeri azaltmak için kullanılamaz. Dördüncüsü, hiçbir bireyin amacı (*pursuit*) değerli mükemmelleşiminin gerçekleşmesi diğer bireylerin amaçları ve kendi mükemmelleşimleri karşısında bir üstünlüğe sahip değildir. Başka bir ifadeyle bireysel amaçları ve mükemmelleşimleri ölçebilecek bir değerler skalası bulunmamaktadır (Rasmussen, Douglas B. and J. Den Douglas Uyl, *Norms of Liberty: A Perfection Basis For Non-Perfectionist Policies*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2005, s. 210-211.)

8 Zwolinski, Matt (2018), "Libertarianism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/libertar/> (erişim:10.09.2018)

tabî olarak mülkiyet hakkına sahip olmasıydı”. Sonuç olarak, vücudu ve kolları insanın mülküyse, vücudunun ve kollarının emeğinin de ona ait olması kaçınılmazdı. Locke’un öz-sahiplik ilkesine yalnızca -mutat kullanım şekliyle- “mülkiyet” hakkını haklılaştırmak için başvurduğu düşünülebilirse de kendisinin mülkiyeti kavramını “hayat, özgürlük ve arazi (estate)” üçlüsünü kapsayacak şekilde ele alması hayat, hürriyet ve mülkiyeti iç içe, birbirinden ayırmadan kullanması<sup>9</sup> bu ilkenin Locke’un sosyal teorisindeki merkezî önemine işaret eder.

Doğa durumunda insanın doğada hazır hâlde bulunan bir kaynağı ya da ürünü elde etmesi için emeğini söz konusu ürüne katması yeterli olmakla beraber, bu, insanın bu doğal kaynakları elde etmede tamamen keyfî hareket edebileceği anlamına gelmemekteydi. Kişi doğadaki bir ürünü sahiplenirken kendisinden sonra gelecek kişilere yeterli miktarda ve aynı nitelikte ürün bırakma şartına uymak zorundaydı. Başka bir ifadeyle, *Locke’cu proviso* sınırsız bir malın mülkiyetini kazanmada ahlâkî ve fiilî sınırlamalara uyulmasını gerektirir. Fiilî sınır insanın bir malı mülk edinebilmesinin doğadaki mala/kaynağa emeğini fiilen katmasıyla ilgilidir. Doğa durumunda bir kişinin bir nehrin suyunun tamamını başkalarının sudan yararlanma imkânını ortadan kaldıracak şekilde kullanamayacağı örneğinde olduğu gibi emeğin fiilen katılmadığı bir ürünün sahiplenilmesi asla mümkün değildi. Ahlâkî sınır ise mülk edinmede başkalarının hakkının gözetilmesiyle ilgiliydi. Locke’un doğal hukuk teorisinde bireyin mülkiyet hakkının kazanımı başka insanların onayından bağımsızlaştırılmakla beraber, mülkiyet hakkının başkalarının hayat hakkını tehdit edecek şekilde kullanılması mümkün değildir<sup>10</sup>.

Mülkiyet teorilerini Locke’un tabî haklar teorisine dayandırmaya çalışan liberteryenler<sup>11</sup> mülkiyetin sınırı ve meşru/sınırlı bir devletin gerekliliği konusunda klasik liberal yaklaşımdan ayrılırlar. Bireysel mülkiyet hakkının niteliği ve sınırları meselesi, anarko kapitalistler ile klasik liberaller arasındaki önemli ayrışma noktalarından biri olarak kabul edilebilir. Rothbard ve Hoppe gibi anarko kapitalistler sosyal teorilerini, tabî hakların bir uzantısı olarak gördükleri mülkiyet hakkının vazgeçilmezliği ve dokunulmazlığı ilkesi üzerine inşa etmişlerdir. Mülkiyet hakkını insan hakkıyla özdeş gören Roth-

9 Atilla Yayla, *Liberalizm*, 4. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara 2008, s.44.

10 S. B. Drury, “Locke and Nozick on Property”, *Political Studies*, Vol. 30 , No. 1, 1982, s. 33-34; Yayla, *Liberalizm*, s. 47-48.

11 Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s.40-41.; Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.21.; Hans Herman Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property*, Second Edition, Ludwig von Mises Institute, Auburn-Alabama 2006, s. 331.



bard<sup>12</sup>, mülkiyet hakkının, yalnızca insanlara uygulanabilir olması ve kaynağını öz-sahiplik düşüncesinden alması sebebiyle tabii hukuk anlayışının bir gereği olduğunu öne sürer,<sup>13</sup> herkesin her şey üzerinde mülkiyet sahibi olduğu ortak mülkiyet modelinin pratik olarak uygulanamayacağını belirtir<sup>14</sup>. Locke'un temsil ettiği mülkiyete ilişkin klasik liberal tutum ile Nozick, Rothbard ve Ayn Rand'ın mülkiyet teorileri arasında mülkiyet hakkının niteliği ve sınırları ile bireyin mülkiyet hakkının başkalarının hayat hakkı karşısındaki durumu gibi konularda birbiriyle çatışan argümanlar dikkat çeker. Locke'un mülkiyet teorisinde hayat hakkı mülkiyet hakkından önce geldiğinden, hiç kimsenin mülkiyet hakkına, başkasının hayat hakkının önüne geçecek şekilde bir öncelik atfedilmez. Mülkiyet hakkıyla ilgili geleneksel liberteryen yaklaşımda ise bir mal ve kaynağı meşru yollardan elde eden kişinin, onun üzerinde sınırsız tasarruf yetkisine sahip olduğu, başka bir kişinin hayat hakkı ya da kamusal yarar gibi mülahazalar nedeniyle bu hakkın sınırlandırılmayacağı kabul edilir.

Mülkiyet hakkının bir uzantısı olan mübadele özgürlüğünü en uç mantıksal sonuçlarına götürmekten kaçınmayan liberteryenler çölün ortasındaki tek su kaynağını meşru yollardan ele geçiren kişinin suyu istediği kişiye istediği fiyattan satma ya da denizin ortasındaki bir filikaya ilk ulaşanın istediği kişiyi filikaya alma özgürlüğüne sahip olduğuna inanırlar<sup>15</sup>. Benzer şekilde, tek bir hekimin olduğu bir kasabada bu hekimin istediği kişiye ya da istediği fiyattan hizmet vermekte de özgür olduğunu öne sürerler. Rothbard'ın çöldeki tek su kaynağının sahibi olan kişinin bunu istediği şekilde kullanma, tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğu yolundaki tezi, Rothbard'ın teorisinde mülkiyet hakkının hayat hakkı karşısında önceliğini gösteren en çarpıcı örneklerdendir.

12 Bireysel özgürlüğün farklı türleriyle ilgili kuramsal ve pratik anlaşmazlıkları "mülkiyet hakkı"ndan hareketle aşmaya çalışan Rothbard için, "diğer tüm geleneksel özgürlükler mülkiyet hakkının farklı alt formlarını" temsil eder (Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 180). Bu nedenle, özgürlük veya hakların -ifade hüriyeti gibi- çeşitli adlarla tasnif edilmesi mutlak ve sınırlandırılmaz olan özgürlüklerde bir gerilemeye neden olabilir. Bunu temel insan haklarından olan ifade hüriyeti üzerinden çarpıcı şekilde ortaya koymaya çalışan Rothbard, bir tiyatrodaki yersiz şekilde yangın var diye bağırarak bir kişinin, eylemi özünde izleyicilerin ve/veya tiyatro sahibinin mülkiyet hakkını ihlâl ettiği için kınanması gerektiğini öne sürer (Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 117-119).

13 Benzer bir yaklaşımı liberteryen düşünür Jan Narveson'ın özgürlük teorisinde bulmak mümkün. Özgürlüğü mülkiyet hakkıyla eşdeğer gören Narveson tüm bireysel hakların mülkiyet hakkına dayanarak temellendirilebileceği inancındadır. (Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988, s. 66.)

14 Bireysel mülkiyetin dokunulmazlığını insanın kendi bedeni üzerinde mülkiyet sahibi olmasına dayandıran Rothbard ve takipçilerinin, bunun mantıksal doğruluğunu, ortak mülkiyet olgusunun pratik olarak uygulanamazlığı üzerinden kanıtlamaya çalıştıkları görülür. Bu tür bir yaklaşımın, *a priori* ya da Rothbard'ın ifadesiyle *extreme a priori* önermelere dayanan liberteryenizmin temel akıl yürütme biçimiyle uyumu tartışmaya açıktır. Zira, bir önermenin doğruluğunun onun mantıksal ve pratik olarak geçerliliğine bağlanması, bizleri, liberteryen ilkelerin ampirik ilke ve olgulardan bağımsız olarak doğrulanamayacağı sonucuna götürebilir (Marian Eabrasu, "Rothbard's and Hoppe's Justifications of Libertarianism: A Critique", *Politics, Philosophy Economics*, Volume 12, 2013, s. 294-295)

15 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.227,155.

Nozick ve Block<sup>16</sup> gibi liberteryenler öz-sahiplik düşüncesinin bireye kendi özgürlüğü ve geleceğiyle ilgili uzun süreli, hatta ömür boyu sürecek sözleşmeler yapabilme, başka bir ifadeyle sahip olduğu tüm hak ve özgürlüklerden kendi iradesiyle bütünüyle vazgeçebilme yetkisini verdiğiğine inanırlar. İlginçtir ki, bu isimlerden farklı olarak, Rothbard<sup>17</sup>, insanın kendi iradesinden peşinen vazgeçmesini öngören, “gönüllü kölelik” sözleşmelerinin uygulanmasını bir vaade/taahhüde (*promise*) dayanması sebebiyle doğru bulmaz. Bununla birlikte, Rothbard’ın kölelik sözleşmelerine hayat hakkının dokunulmazlığı ilkesi üzerinden kategorik olarak karşı çıkmadığını, yapılan bu tür sözleşmelerin taahhüt/söz içermesi sebebiyle uygulanamaz bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, Rothbard’ın özgürlük teorisinin bütününden kendisinin, bedeli peşin ödenen (geri dönülmesi artık mümkün olmayan) bir kölelik sözleşmesini hukuken geçerli bir sözleşme olarak kabul ettiği sonucuna varabiliriz.<sup>18</sup>

Liberteryenlerin öz-sahiplik ilkesi üzerinden “kölelik sözleşmelerini” onaylamaları, liberteryenizmin insanın en temel hakkı olan “hayat hakkı”ndan mülkiyet ve tercih özgürlüğü için vazgeçmeye hazır olduğunu göstermektedir. Freeman’ın da<sup>19</sup> belirttiği gibi, liberteryenler için önemli olan şey, bireylerin özgürlükleri, bağımsızlıkları ve menfaatleri için sonuçları ne olursa olsun bir mülkiyet hakları sisteminin tesis ve muhafaza edilmesi olup, bireysel özgürlüğün mutlak mülkiyet ve sözleşme haklarının korunması ve uygulanması kadar önemi ve önceliği bulunmaz. Kendinin sahibi olma kavramı, özünde paternalist felsefeye karşı bir reddiyeyi içerse de, kavrama liberteryenlerce eklenen kategoriler, erdemli/ özgürlükçü liberteryen ilkeleri

16 Nozick, *a.g.e.*, s. 357; Water Block, “Toward A Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, And Epstein”, *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 17, No. 2, 2003.

17 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 140.

18 Liberteryen düşünür Water Block, “gönüllü kölelik sözleşmeleri”nin geçerli olamayacağı tezini hem pratik gerekçelerle hem de liberteryen teorisinin ilkelerine ters düşmesi nedeniyle kabul edilemez bulur. Block’a göre, Rothbard’ın sosyal teorisinin temelinde yer alan özel mülkiyet, öz-sahiplik ve saldırmazlık aksiyomunun kendisi için de temel kavramlar olmasına rağmen, Rothbard’ın gönüllü kölelik kavramıyla ilgili liberteryen hukuk yorumu şu açılardan hatalar içermektedir. Birincisi, bir insanın kendi zihni ve iradesinden kurtulması/ondan ayrılması -şimdi veya gelecekte- geçireceği bir beyin ameliyatıyla mümkün olduğundan irade ve insanın birbirinden ayrılamayacağı önermesinin geçerliliği bulunmamaktadır. Bu tür bir operasyon günümüzde mümkün olmasa dahi, gelecekte pekâlâ olabilir. Şu anda böyle bir şeyin imkânsızlığı tamamen teknik bir konu olup, bu konudaki felsefi tartışmaları ilgilendirmez. İkincisi “irade” kavramı (özgürlükle) ilgili tartışma ve mülâhazalar açısından konu dışı olup, insanın vücut (*body*) bütünlüğüne yönelik hak ihlalleri bu konudaki tartışmaların merkezini oluşturur. Üçüncüsü, Rothbard’ın bir başkasının esareti altına girmeyi kabul eden kimsenin fikrinin değişmesi durumunda arzu etse dahi özgürlüğüne kavuşamayacağı, bu nedenle zorla bir sözleşmenin devam edeceği eleştirilerinin tersine, esir olan kimse, sözleşme devam ettiği sürece sahibinin direktiflerine göre hareket etmeyi ve bunun karşılığında belirli miktarda para almayı kabul etmiş olacağından sözleşme hâlâ gönüllüdür/rızaya dayalıdır.(Block, *a.g.e.*, s.46-47.)

19 Samuel Freeman, “İlliberal Liberteryenler”, çev.: Atilla Yayla, *Hangi Liberalizm*, (Ed. Atilla Yayla), Liberte Yayınları, Ankara 2013. s. 41.

insan yaşamının önüne geçirir. Hâlbuki, “kişinin sahip olduğu tüm haklardan feragat etmesinin, onun özgür olma hakkını ihlâl etmesi ve onu başkalarının amaçları için araç hâline getirmesi sebebiyle gayri meşru olduğu açıktır”<sup>20</sup>.

Genel olarak liberteryen özgürlük teorisinde doğal haklar önemli bir referans noktasıdır. Bununla birlikte, Nozick’in özgürlük nosyonuyla Rothbard ve Ayn Rand’ın özgürlük teorilerinin farklı temeller üzerine yükseldiğini söylemek gerekiyor. Nozick’in Kantçı bir deontolojiden yola çıkan ahlâkî liberalizminde haklar bir kişinin başka birine yapabileceği eylemlerin dış-yarı sınırlarını gösterirken ve insan doğasına bir referans yapılmazken, Rothbard ve Rand’ın özgürlük öğretisi, metafiziksel bir düşünce etrafında şekillendiği için, bünyesinde teleolojik özellikler taşır<sup>21</sup>. Oysa, klasik liberaller, hiçbir kişinin ya da grubun kendisini köle olarak satmayı içeren sözleşmelerle özgürlüğünden vazgeçmesini onaylamazlar ve bu tür sözleşmelerin uygulanmasına hukukî güvence vermezler. Kant’ın da ifade ettiği gibi, insanın bütün fiyatların ötesinde bir değeri ve şerefi bulunmaktadır. Temel hakların, eşit saygıyı garanti ettikleri için, bir moral mübadele değeri olduğu ileri sürülemez. İnsanın özgürlüğünden bütünüyle vazgeçmesi ne ahlâken ne de pratik olarak mümkün olduğundan liberal toplumda siyasî iktidardan (devletten) bu tür sözleşmeleri tanınması ya da uygulaması istenemez<sup>22</sup>.

Liberteryenizm ile liberalizm arasındaki mülkiyetin kazanımı, sınırları ve başkalarının haklarının nasıl korunacağıyla ilgili tartışmayı Nozick’in Locke’un teorisine yönelttiği itirazlardan izlemek mümkün. Nozick’e göre Locke’un doğa durumu teorisinde özellikle mülkiyetin ilk kazanım koşullarının nasıl sağlanacağı meselesi tam manasıyla açık değildir. Mülkiyetin edinilmesinde “başkalarına yeterli miktarda ve aynı nitelikte” ürün bırakılması şartının pratik olarak nasıl uygulanacağı meselesine eğilen Nozick, kendisi için “yeterli ve aynı nitelikte” doğal kaynak kalmayan en son kişi Z’yi ele alır ve X’ten geriye kalan kaynaklara el koyan Y’nin eylemiyle Z’nin durumunu kötüleştirceğini, Y’nin bu şekilde mülk edinmesinin, Locke’un sahiplenme koşuluna uygun olmaması nedeniyle önleneyeğini belirtir. Bu durumun silsile hâlinde A’ya kadar gideceğini ifade eden Nozick, bu nedenle *Locke’cu proviso* şartlarında meşru bir mülk ediniminin zorluğuna dikkat çeker. Nozick’in bu konudaki önerisi, ilk gelen kişinin mülk ediniminden zarar gören diğer kişilerin uğradıkları zararların tazmin edilmesi, kayıpların telafi edilmesidir<sup>23</sup>.

20 Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 264.

21 Erdoğan, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, s. 45.

22 Freeman, *a.g.e.*, s. 18-19.

23 Nozick, *a.g.e.*, s. 233-234.

Nozick<sup>24</sup>, sonradan gelen kişilerin zararları/kayıpları telafi edilmezse adâlet ilkesinin zedeleneceğine, meşru bir edinimin mümkün olamayacağına inanır. Tazmin ilkesi, hayatî öneme sahip bir malın tümüne sahiplenilmesinin yaratacağı tartışmalarda/hukukî uyuşmazlıklarda da makul bir çözüm olabilir. Görüldüğü üzere, Nozick, insanın önce kendi bedeni daha sonra doğada hazır bulduğu kaynaklar üzerindeki mülkiyet hakkına özel önem atfetmiş olmasına rağmen, insan yaşamı için vazgeçilmez olan kaynaklarda, ilk gelen kişinin mülkiyet hakkını mutlak ve sınırsız kabul etmemiş, sonradan gelen kişileri makul ölçülerde de olsa korumaya çalışmıştır. Daha önce ele aldığımız çöldeki tek su kaynağının sahipliği örneği üzerinden Nozick'in mülkiyet teorisine bakıldığında, bir kimsenin çöldeki tek su kaynağının (vahanın) mülkiyetini meşru şekilde kazanabilmesi onaylanmakla beraber, suyu ihtiyacı olanlara satma konusunda vahanın sahibinin keyfî davranamayacağı kabul edilir<sup>25</sup>. Başkalarının hayat hakkını doğrudan etkileyen alternatifsiz bir kaynağın kullanımı konusunda Nozick ile anarko kapitalistlerin farklı argümanlar geliştirdiği söylenebilir<sup>26</sup>.

Bireyin kendi başına bir değer ve amaç olduğu önermesine dayanan öz-sahiplik düşüncesinin, insanın başka amaçlar için araç olarak kullanılmayacağına ilişkin Kantçı etik anlayışla aynı kuramsal temeller üzerinde yükseldiği düşünülebilir. Ancak, liberteryenlerin öz-sahiplik ve mübadele özgürlüğü ilkesinden hareketle ulaştıkları bazı sonuçlar ne öz-sahiplik ilkesinin korumak istediği bireysel özgürlük ve özerklik düşüncesiyle ne de liberalizmin barışçıl toplum hedefiyle uyumludur. Bu bağlamda, liberteryenlerin bireyin kendi iradesiyle, yaşam boyu kölelik anlaşması imzalama hakkını mübadele ve sözleşme hürriyetiyle haklılaştırma çabaları, bu tür sözleşmelerle bireyin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkından tamamen vazgeçilmesi sebebiyle, kuramsal tutarlılıktan yoksundur. "Liberteryenizmde öz-sahiplik ve saldırmazlık aksiyomu ilkeleri üzerinden haklılaştırılan mülkiyet ilişkilerinden, potansiyel olarak, yalnızca tek bir kişinin özgür ve bağımsız olduğu diğer tüm insanların kölelik sözleşmeleriyle ömür boyu onun boyunduruğu altında kalacağı illiberal bir sistemin ortaya çıkması pekala mümkün görünmektedir"<sup>27</sup>.

24 Nozick, *a.g.e.*, s. 236.

25 Drury, *a.g.e.*, s. 30.

26 Rothbard ve Nozick ada örneğinde adayı veya toprağı ilk defa sahiplenenin sonradan gelenlere karşı söz konusu mülkün tamamı için hak iddia edemeyeceği konusunda hemfikir görünmelerine rağmen, aynı sonuca farklı argümanlardan hareketle ulaşırlar. İssız adaya ilk çıkan kimsenin tüm ada üzerinde hak iddia edememesi, Rothbard için kişinin emeğini katarak sahiplenebileceği bölgenin ancak fiilen kullandığı toprak parçası ile sınırlı olmasından kaynaklanırken, Nozick için Lockeçu mülkiyet nosyonundan, yani başkalarına aynı miktarda ve yeterli derecede toprak veya ürün bırakma koşulunun sağlanmamasından ileri gelir (Ahmet Taner, *Murray N. Rothbard -Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri-*, Liberte Yayınları, Ankara 2010, s. 116.)

27 Freeman, *a.g.e.*, s. 42.



Öz-sahiplik ilkesine faydacı perspektiften de kimi eleştiriler yöneltmek mümkündür. Daha fazla sayıda insanın özgürlük ve mutluluğu için tek bir kişinin özgürlüğüne önemsiz de olsa müdahalede bulunulamamasının, kamu yararını gözeten iktisat politikaları için ciddi bir kısıtlama yaratacağı açıktır. Bu durum dezavantajlı kesimlere yapılan sosyal transferler (bedelsiz mal ve hizmetler) için geçerli olduğu gibi “ulusal güvenlik” gibi siyasal toplumun mevcudiyeti ve idamesi için gerekli kamusal mal/hizmetler için de söz konusudur, Öz-sahiplik ilkesinin mantıksal çıkarımları böyle olmasını gerektirmektedir.<sup>28</sup>

### Saldırmazlık Aksiyomu Özgürlükçü Bir Toplumu Garanti Eder mi?

Liberalizm için temel hedef, bireysel özgürlüğü maksimize edecek barışçıl bir siyasal topluma ulaşmaktır. Bireyin özgürlük ve faaliyet alanı için mümkün olabilecek en geniş sınırı belirlemeyi amaçlayan liberal teori, başkalarının hak ve özgürlüklerini ihlâl etmediği müddetçe, bireysel özgürlüklere sınırlama getirilmemesi ilkesini esas alır. Negatif özgürlük olarak da adlandırılan bu özgürlük nosyonunda başkalarına getirilen tek yükümlülük bireyin özgürlük alanına müdahale etmemek ve özgürlük ihlâli niteliğindeki eylemlerden kaçınmaktır.

Liberteryen teorisyenler bireysel özgürlüğü başkalarının eylemlerinden kaynaklanabilecek ihlâllere karşı güvence altına almak için çeşitli kavram-sallaştırmalar geliştirmiştir. Bireysel özgürlüğün liberteryen yorumu da diyebileceğimiz saldırmazlık aksiyomu (*non-aggression axiom*), negatif özgürlük nosyonuna uygun şekilde her bireyin- başkalarının hak ve özgürlüklerini çiğnememek ve saldırı niteliği taşımamak kaydıyla arzu ettiği her şeyi yapma veya ifade etme hak ve özgürlüğüne sahip olmasıdır. Bu tanımdan, klasik liberaller gibi liberteryenler için de bireysel özgürlüğün bireyler arası sosyal bir olguyu temsil ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, özgürlüğe

28 G. A. Cohen başta olmak üzere, Hill Steiner, Peter Vallentyne ve Michael Otsuka gibi sol liberteryenler öz-sahiplik ilkesindeki “bireyin kendi bedeni üzerindeki hâkimiyetinin” insan emeğinin sömürülmesine karşı en güçlü argümanlardan biri olduğunu öne sürerek liberteryen teoriden temelden ayrışır. Locke’un mülkiyet kazanma ilkesinden yola çıkan liberteryenler öz-sahiplik ilkesinin bireyin, emeğini doğada hazır ve sahipsiz olarak bulduğu kaynaklara katmak suretiyle o kaynakların mülkiyetini kazandığına, bireyin mülkiyetine geçen şeylerin yeniden dağıtımına ya da refah politikalarına konu edilmemesi gerektiğine inanırlar. Liberteryenlerle sol liberteryen teorisyenler bu kavram üzerinde mutabık gibi gözükseler de ulaştıkları sonuçlar birbirinden tamamen farklıdır. Sol liberteryenler bu ilke üzerinden dünyadaki maddî kaynakların paylaşımıyla ilgili bir çıkarım yapılmasına itiraz ederler. Onlara göre, dünyadaki doğal kaynaklardan herkes eşit şekilde yararlanma hakkına sahiptir. Bireysel olarak sahiplenme, hırsızlıkla eş değerdir. Bu nedenle, herhangi bir şekilde başkalarının aleyhine olacak şekilde mülk edinen kişinin diğerlerinin zararını karşılaması, bunun için bir tür vergilendirmeye tâbi tutulması gerekmektedir (Konuyla ilgili detaylı tartışmalar için bkz. (Matt Zwolinski, “The Libertarian Nonaggression Principle”, *Social Philosophy and Policy*, Vol. 32, No. 2, 2016, s. 62-90; Matt Zwolinski, *Libertarianism*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/libertar/> )

ilişkin liberal kavrayış ile liberteryenlerin saldırmazlık aksiyomu arasındaki en önemli fark, hangi eylem ve faaliyetlerin özgürlüğümüzü ihlâl ettiği sorusuna verilen cevapta saklıdır. Liberteryenler için saldırı/cebiri bir kişinin hayat ve mülkiyet hakkına yönelik fiziksel saldırıda bulunulması ya da kişinin bununla tehdit edilmesidir<sup>29</sup>. Saldırmazlık aksiyomunun özünde mülkiyet hakkının dokunulmazlığı ilkesi vardır. Bu bağlamda, bir kişinin şahsına yönelen saldırı esasında bireyin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkının gasbı; meşru yollardan edindiği bir eşyanın gaspı ya da zarar görmesi de kişinin mallar üzerindeki mülkiyet hakkının ihlâl edilmesi anlamına geldiği için gayri meşrudur<sup>30</sup>.

Rothbard'ın "saldırmazlık aksiyomu" olarak formüle ettiği<sup>31</sup> bireysel özgürlük nosyonu liberteryen düşünür Ayn Rand'ın perspektifi ile paralellikler taşır. Hakları bir insanın davranış özgürlüğünü tanımlayan ve koruyan; ancak diğer insanlar üzerine hiçbir pozitif yükümlülük bindirmeyen ahlâkî ilkeler olarak gören Rand'ın "suç" kavramına fiziksel güce başvurmak ve başkalarının hakkını ihlâl etmek şeklinde bir tanımlama getirmesi bu açıdan dikkate değerdir. Rand'a göre, insan hakları ancak fiziksel kuvvet kullanımı yoluyla ihlâl edilebilir. Bir insanın diğerinin hayatını elinden alması, onu köleleştirme veya soyması, onu kendi amaçları peşinde koşturmak için alıkoymasını ancak fiziksel güç kullanımıyla olabilir<sup>32</sup>. Benzer tahlilleri anarko kapitalizmin bir diğer temsilcisi David Friedman'ın <sup>33</sup>sosyal felsefesinde de bulmak mümkün. Friedman, mağduru olmayan suçlar kategorisinde değerlendirdiği eroin kullanımı gibi çeşitli faaliyetlerin serbest olmasını başkalarına doğrudan bir zararı olmaması ve bu alandaki serbestliğin kullanıcılar açısından yaratacağı ekonomik fayda üzerinden temellendirmeye çalışır.

29 M. N. Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, Fourth Edition, Fox&Wilkes San Francisco 2006, s. 23.

30 "Saldırısı" veya "cebiri" kavramlarının oldukça dar bir çerçeveye indirildiği ve yalnızca fiziksel müdahale ve açık tehditlerle sınırlandırıldığı Rothbardcı özgürlük teorisinde, zararlı eylemlerle cebiri/saldırısı (*coercion/invasion*) niteliği taşıyan eylemler birbirinden farklı kategorileri temsil eder. Bu nedenle, mülkiyet hakkının ayrılmaz parçası olan meşru müdafaa hakkı, "saldırısı ve ihlâl niteliği taşıyan eylemlere" karşı kullanılabilirken, "zararlı" olarak değerlendirilen eylemlere -"muğlak/belirsiz" içerikleri nedeniyle- karşı kullanılamaz (M. N. Rothbard, *Law, Property Rights and Air Pollution, Logic of Action Two*, Edward Elgar Publishing Ltd, Cheltenham UK 1997, s. 127.).

31 Rothbard, "sivil özgürlükler" (*civil liberties*) olarak ifade ettiği konuşma, basın ve toplantı özgürlüğünü ve "mağdursuz suçlar" (*victimless crimes*) olarak tanımladığı -pornografi, homoseksüellik ve zina gibi- eylemleri yapma özgürlüğünü temellendirirken de "saldırmazlık aksiyomu" kavramından yararlanır. Bu nedenle toplumca gayri ahlâkî bulunan ve kendisinin "mağdursuz suçlar" olarak tanımladığı eylemleri gerçek anlamda bir suç olarak görmez (Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 23, 124).

32 Ayn Rand, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul 2006, s.148,164.

33 David Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism*, 2nd Edition, Open Court Publishing, Chicago and La Salle, Illinois 1995, s. 28-29.

Nozick'in mülkiyet ve özgürlük kuramında da benzer kavramlaştırmalar dikkat çeker. Nozick için bireye kendisi üzerinde tam bir egemenlik veren kendinin sahibi olma hakkı, aynı zamanda diğerlerine karşı davranışlarında bireylerin egemenlik/ özgürlük alanlarının sınırını da gösterir. "Bireylerin haklarının/özgürlüklerinin sınırı diğerlerinin haklarının özgürlüklerinin başladığı yerde biter" veya "kişiler diğerlerinin haklarını ihlâl edemez" şeklinde formüle edilen bu ilkeyi Nozick "ahlâkî yan sınırlamalar" şeklinde yeni bir kavramlaştırmayla ifade etmektedir. Haklar bir anlamda bireylere kendi rızaları dışında aşamayacak bir özgürlük alanı çizer, başka bir deyişle bireylerin etrafına bir "çit" kor ve bu çit diğerlerinin davranışlarının sınırını belirler<sup>34</sup>. Bireyler (gruplar, organizasyonlar veya devletler) diğerlerinin sınırlarını (gönüllü rıza hariç) hiç bir şekilde ihlâl edemezler. Bu açıdan ahlâkî "yan sınırlamalar diğer insanların belli şekillerde dokunulmazlıklarını ifade ederler." Nozick'e göre ahlâkî yan sınırlamalar aslında "insanların hangi şekillerde kullanılamayacağını" veya insanlara nasıl muamele edilemeyeceğini gösterirler<sup>35</sup>. Nozick eylem üzerine getirilen ahlâkî yan sınırlamaları Kantçı kategorik buyruk ile açıklamaktadır. "Bu ilkeye göre, bireyler sadece araç değil, aynı zamanda amaçlardır. Rızaları olmadan başka amaçların gerçekleştirilmesi için kurban edilemezler ya da kullanılamazlar. Bireyler dokunulmazdır"<sup>36</sup>.

Liberteryenler açısından kendinin sahibi olması düşüncesi insan doğası ve özgürlüğüyle ilgili kimi normatif önermelere ulaşmamıza imkân veren, klasik liberal çizgiden radikal bir sosyal teori olan liberteryenizme geçişi sağlayan sihirli bir kavramdır. Saldırmazlık aksiyomu kavramının da kuramsal temelini oluşturan öz-sahiplik ilkesine liberteryenlerce yüklenen normatif değerler, liberal gelenek içinde yükselen itirazların kaynağını oluşturur. En temel eleştiri, liberteryenizmde öz-sahiplik düşüncesine dayandırılan bireysel "hak ve özgürlükler" in mülkiyet hakkı üzerinden tanımlanmasıdır. Zwolinski'nin<sup>37</sup> ifade ettiği gibi, liberteryenler "saldırmazlık aksiyomu"na bireyin özgürlük alanını korumaktan çok "mülkiyet hakkını" güvence altına alma işlevi yükler. Saldırmazlık aksiyomunda bireyin mülkiyet hakkına yapılacak müdahalelere karşı kendini koruma/meşru müdafaa hakkı olduğu kabul edilir. Bu nedenle, mülkiyetin asıl/meşru sahibinin kim olduğunu belirlemeden, bir cebir/güç kullanımını "saldırı" olarak nitelemek mümkün değildir. Dolayısıyla, saldırılmazlık aksiyomunda esasında "saldırı/zora başvurma" kategorik olarak

34 Cennet Uslu, "Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm", *Liberal Düşünce*, Yaz-Sonbahar, Ankara 2007, s.145; Nozick, a.g.e., s. 61-62.

35 Nozick, a.g.e., s.65.; Mack, Eric, Robert "Nozick's Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political>, 2018.

36 Uslu, "Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm", s.145-146; Nozick, a.g.e. s. 64.

37 Matt Zwolinski, "The Libertarian Nonaggression Principle", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 32, No. 2, 2016, s. 64-65.

dışlanmamakta, mülkiyet hakkının sahibine göre eylemin saldırı mı yoksa meşru müdafaa mı olduğu belirlenmektedir. Bireyin başta kendi bedeni üzerinde mülkiyet hakkı olmak üzere bireysel mülkiyet ile saldırmazlık aksiyonu arasında kurulan ilişki üzerinden liberteryen teoriye kimi itirazlar yöneltmek mümkündür. Öncelikle, birey kendi bedeninin ve emeğinin sahibi olsa bile, emeğini katabileceği bir ürünün olmadığı ya da kalmadığı bir durumda bireysel özgürlüğünü nasıl kullanacaktır? Bireysel özgürlükler kaynağını kategorik olarak mülkiyet hakkından alıyorsa liberteryen teoriyi ya da özel mülkiyeti kabul etmeyen kişilerin mülkiyet hakkı nasıl korunacaktır? Ya da onlara karşı bir mülkiyet hakkı iddiasında bulunmak mümkün olabilecek midir? Bu sorulara liberteryen teoride makul ve ikna edici cevaplar bulmak zordur.

Nihaî hedefi bireye kendi potansiyelini gerçekleştirebileceği güvenli bir özgürlük alanı yaratmak olan saldırmazlık aksiyonu, baskı ve cebir kavramını fiziksel saldırıyla/tecavüzle sınırlandırarak esasında fiziksel olmayan ancak insanı doğrudan etkileyebilecek pek çok ihlâl karşı bireyi korunaksız bırakır. Saldırmazlık aksiyomuyla ilgili temel problem insanın özgürlük alanını belirleyen sınırların yalnızca fiziksel saldırı üzerinden tanımlanmasıdır. Sosyo-psikolojik açıdan bireylerin kendileri için tanımladıkları özgürlük alanının ya da özgürlük tasavvurunun kişiden kişiye farklılık gösterdiği muhakkak. Saldırmazlık aksiyomunda, fiziksel saldırı ya da şiddet içermediği hâlde yarattığı sonuçlar itibariyle bireysel özgürlüğümüzü ihlâl edebilecek suça azmettirme, hakaret ve iftira gibi pek çok eylemin onaylanması, saldırmazlık aksiyomunun özgürlükçü bir topluma ulaşma kapasitesinin sınırlılığına işaret eder. Rothbard<sup>38</sup> gibi liberteryenler “sözcüklerin tek başına fizikî bir müdahale yeteneğinin olmadığını” öne sürse de, yarattığı sonuçlar itibariyle “açıklamalar/beyanlar”ın insanlarla ilgili kötü bir imaj yaratma, kişinin ismine ya da şöhretine zarar verme potansiyeli göz ardı edilmemelidir. Bu durumu, şantaj sözleşmelerinde ya da iftira olaylarında daha net görebiliriz.<sup>39</sup> Bir taraf için önemli bir bilginin para veya başka bir menfaat karşılığında diğer tarafça açıklanmamasını içeren şantaj anlaşmaları, liberteryenlerce mülkiyet ve sözleşme özgürlüğünün doğal bir uzantısı olarak kabul edilmektedir<sup>40</sup>. Oysa, şantaj nedeniyle para ödemek zorunda kalan ya da hakkında atılan iftira

38 Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 116-117.

39 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 130,131.

40 Liberteyen yazar Water Block, suç içermeyen şantaj sözleşmeleri (*blackmail*) ile suç ve şiddet içeren –kaçırılan bir kişinin hayatta kalması karşılığında para talep edilmesi örneğinde olduğu gibi- şantaj /tehdit sözleşmeleri (*extortion*) arasındaki ayrıma işaret eder. Block’a göre, her ne kadar ilk bakışta bu iki sözleşme benzer özellikler taşıyor gibi gözükse de, ilk örnekte, yani sahip olunan bilginin/sırrın ifşa edilmemesi için para talep edilmesi durumunda söz konusu bilginin ifşa edilmesi tek başına bir suç içermez. Oysa, para verilmemesi durumunda kaçırılan kişinin öldürüleceği tehdidini içeren şantaj biçimi, öldürme eylemi kendi başına suç olduğundan, liberteryen ilkelerle uyumlu değildir (Block, *a.g.e.*, s. 56-57).

veya yalan haberle aile veya meslek yaşamı alt üst olan bir kimsenin mülkiyet hakkının zarar görmediği iddia edilemez.

Bireysel özgürlüğü temellendirmede, eylemde bulunan, faaliyete geçen, girişimde bulunan bireyi/tarafı kendilerine merkez alan liberteryenler, aynı bireyin özgürlüklerini kullanmasının başkaları üzerinde yaratabileceği hak kayıplarıyla ilgilenmezler. Sosyal bir varlık olarak insanın bireysel özgürlüklerini kullanmasının başka kişiler üzerinde yaratabileceği kısıtlamalar fiziksel şiddet içermediği müddetçe makul ve meşru kabul edilir<sup>41</sup>. Kendinin sahibi olma ve saldırmazlık aksiyomları bireyi içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal bütünden soyutlayan, insanın başta yakın çevresi olmak üzere bir parçası olduğu topluma karşı (en azından ahlâken) belirli görev ve sorumluluklarının bulunduğu gerçeğini yadsıyan bir kabulü içerir. İnsanın başkalarının iyilik ve mutluluğu için bir araç olarak kullanılamamasının bireysel özgürlüğün temellendirilmesinde güçlü bir argüman olduğu açıktır. Ne var ki, öz-sahiplik ilkesiyle sosyal bir varlık olan insan birlikte yaşamının gerektirdiği “sorumluluk” yükümlülüğünden bütünüyle kurtulmaktadır. Bu kavrama mutlak bağlılık bireyin rızasına dayanmayan, ancak, bireysel özgürlük alanları arasındaki sosyal etkileşimden kaynaklanan önemsiz geçişkenliklerin bile hak ihlâli olarak görülmesine neden olacağından, sosyal bir varlık olan insan, yaşadığı çevreden ve toplumdan soyutlanma riskiyle karşı karşıya kalacaktır.

Saldırmazlık aksiyomuna mutlak anlamda bağlılığın, barışçıl bir toplumsal düzen için gerekli diyalog imkânlarını daraltacağı da göz ardı edilmemelidir. Hoşgörü ve toplumsal diyalog J. Locke'dan bu yana liberalizmin çok önem verdiği değerdir. Hoşgörü, kısaca, kişinin başka birinin onaylamaya değer bulmadığı davranışını değiştirmek için güç kullanmayı reddetmesidir. Burada kritik olan nokta, kişinin onaylamadığı davranışı bastırabilme veya kişiye baskı yapabilme gücüne sahip olduğu hâlde bunu yapmaktan kaçınmasıdır<sup>42</sup>. Hoşgörüde kişinin elinde meşru bir imkân ya da hak bulursa bile bunu kullanmaktan kendi rızasıyla feragat etmesi söz konusudur. Oysa, liberteryen bir toplumda, saldırmazlık aksiyomu nedeniyle, herhangi bir kişiden, başkaları için önemli olabilecek konularda daha makul ve hoşgörülü davranması beklenemez. Bu bile, saldırmazlık aksiyomu üzerinden barışçıl bir toplumsal düzene ulaşılmasının zorluğunu ortaya koyar.

Liberteryenler saldırmazlık aksiyomu üzerinden bireyin özgürlük alanını, daha doğrusu mülkiyet alanını belirleyen sınırları aşan (önemli ya da önemsiz) her türlü eylemi hak ihlâli olarak nitelendirirler de bu aksiyomun sosyal

41 Taner, Murray N. *Rothbard (Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri)*, s. 110.

42 Mustafa Erdoğan, “Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri”, *Liberalizmin El Kitabı*, (Ed. Cennet Uslu), Kadim Yayınları, Ankara 2013, s. 61.



etkileşim imkânlarının her geçen gün arttığı günümüz toplumlarında pratik bir değer kazanması zor görünmektedir.<sup>43</sup> Zira saldırmazlık aksiyomuna mutlak anlamda bağlılığın, sokakta yan yana yürüyen ya da aynı ortamı paylaşan insanların bile karşılıklı olarak hak ihlâli iddiasında buldukları kaotik bir durum yaratması ihtimâli vardır.<sup>44</sup> Bu bağlamda, bir apartmanda yaşayan insanlar arasında aynı mekânı paylaşmanın getirdiği ve gerektirdiği sosyal birliktelik, ortak sorumluluk, empati ve saygı gibi temel insanî tavırların saldırmazlık aksiyomunda bir karşılığını bulmak zordur.

Bireysel özgürlüğü insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkına dayandıran Rothbard ve takipçileri, toplumsal yaşamda “mutlak ve kesintisiz” bir özgürlüğün geçerli olduğuna inanır. Rothbard-Hoppe geleneğindeki pek çok liberteryen, bireysel mülkiyetin dokunulmazlığı ilkesi üzerinden liberteryenizmin özgürlükle ilgili ortaya çıkabilecek tüm hak iddialarını ya da hukukî uyumsuzlukları çözebilecek kuramsal tutarlılığa ve güce sahip olduğu kanaatindeydi<sup>45</sup>. Mülkiyet ve mübadele özgürlüğünün kazandığı merkezi konum nedeniyle, liberteryenizmin klasik anlamda bireysel özgürlük ya da hayat hakkı meselesiyle, mutlak mülkiyet hakkı ve sözleşme hakkıyla olduğu kadar ilgili olduğu söylenemez<sup>46</sup>. Rothbard başta olmak üzere liberteryenler özgürlük teorilerini genelde iki birey arasındaki hak ve özgürlük tartışması ekseninde veya sınırlı bir sosyal çevre içinde ele almayı yeğlerler. Bu yönüyle, liberteryenizmin geniş bir sosyal birliktelikte karşımıza çıkacak daha karışık sorunlar için çözüm üretme kapasitesinin sınırlı olduğu söylenebilir. Liberteryen mülkiyet teorisi özgürlükle ilgili geleneksel meselelere olduğu gibi teknoloji ve bilişim sektöründeki yeni gelişmelerle her geçen gün daha da karmaşıklaşarak yeni boyutlar kazanan mülkiyet ilişkilerine ve mübadele özgürlüğü tartışmalarına da basit ve indirgemeci bir perspektiften çözümler sunma iddiasındadır.

Çağdaş liberteryenizm genel olarak Avusturya İktisat Okulu’na özgü bir aksiyomatik tümenden gelimci mantığa dayanır. Liberteryen teorinin önemli temsilcilerinden Rothbard’ın sosyal teorisinde bu aksiyomatik tümenden gelimci yöntem daha açıktır. Mülkiyet hakkının dokunulmazlığı ve saldırmazlık

43 Anarko kapitalist toplum idealini “faydacı/sonuçsalci” bir zeminde savunan David Friedman, cebir/saldırı kavramını mülkiyet kavramı üzerinden tanımlamakla beraber, Rothbard ve takipçilerinden farklı olarak, “öz sahiplik ve saldırmazlık aksiyomu” ilkeleri üzerinden yalnızca fiziksel saldırıya odaklanan kesin bir cebir tanımı yapılmasının yaratacağı sorunlara teorik ve pratik itirazlar iler sürer (Friedman, *a.g.e.*, s. 167-70).

44 Liberteryenler, saldırmazlık aksiyomuna mutlak bir bağlılık iddia etseler de, hava kirliliği ya da aynı ortamda bulunan kişilerin nefes alması gibi çeşitli gündelik ve sıradan olguların mülkiyet hakkının ihlâli olarak kabul edilip edilmeyeceği meselelerinde makul çözümler sunamazlar (Zwolinski, 2013: 81).

45 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 179-180.

46 Freeman, *a.g.e.*, s. 43.

aksiyomu ilkeleri liberteryen teorinin üzerine inşa edildiği kavramlardır. Rothbard başta olmak üzere liberteryenler bu kavramların kuramsal açıdan teorilerinin saflığını, mutlaklığını ve geçerliliğini sağladığına inanırlar. Ne var ki tüm çıkarımları tek bir aksiyoma dayandırmak oldukça riskli görünmektedir. Norman Barry'nin de<sup>47</sup> belirttiği gibi mülkiyet hakkını ya da bireyciliği kategorik olarak reddeden kişiler açısından, liberteryen analizlerin bir anlam taşımayacağı, liberteryen teorinin tüm çıkarımlarının anlamını tamamıyla kaybedeceği açıktır.

Liberteryen düşünür Rothbard'ın mülkiyet ve sözleşme teorisinde dikkati çeken bir diğer husus da "sınırsız bir sözleşme özgürlüğünü" kabul etmemesidir. Rothbard'a göre<sup>48</sup> sözleşme hakkı (*right to contract*) mülkiyet hakkına dayanır. Bu nedenle, hukuken yerine getirilmesi gereken tek sözleşme türü bir tarafın sözleşmeye uymamasının diğer tarafın mülkiyetinin gasp edilmesi anlamına geldiği sözleşmelerdir. Vaat içeren bir sözleşme mülkiyet sahipliğinin devrine dayanmadığı için hukuken uygulanması gereken sözleşmelerden değildir<sup>49</sup>. Bu konuda Ayn Rand, Rothbard'dan farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Onun için bir kimsenin daha önce vermiş olduğu sözü tutmaması veya girdiği taahhüdüne bağlı kalmaması diğer tarafın hakkının ihlâl edilmiş olması için yeterlidir. Bu nedenle, hukuk mahkemeleri (*civil courts*) aracılığıyla taahhüdün yerine getirilmesi veya uğranılan zararın tazmini istenebilir<sup>50</sup>. Rothbard'ın taahhüt içeren sözleşmelerin hukuken uygulanamayacağı tezinin bireylerarası ilişkilerin bütünüyle çıkar ve bencilik temelinde işlediği, insanların birbirine karşı güven duymadığı bir toplum tasavvuruna dayandığı söylenebilir.<sup>51</sup> Rand'ın da<sup>52</sup> belirttiği gibi özgür bir toplumda, hiç kimse, başkasıyla anlaşma yapmaya/iş yapmaya zorlanamaz, bu ancak rıza ile gerçekleşebilir. Bu nedenle, bir sözleşme gönüllü olarak akdedildikten sonra, sözleşme yapıldığı anda bir mülkiyet hakkı devredilse de devredilmese de, tarafların taahhütlerini yerine getirmesi kuraldır.

Liberteryen gelenek içinde saldırmazlık aksiyomunun içeriğine ve sınırlarına yönelik alternatif yaklaşımlar dikkat çeker. Son zamanlarda liberter-

47 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 182.

48 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 137-138.

49 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 83-84.

50 Moshe Kroy, "Political Freedom and Its Roots in Metaphysics", *Journal of Libertarian Studies*, Vol.1, No. 3,1977, s. 206.

51 Rothbard'ın bir taahhüt olarak kalan ve mülkiyet devrini içermeyen sözleşmelere ilişkin yaklaşımını, liberteryen teoriyi sözleşmecî (*contractarianism*) bir temelde haklılaştıran Jan Narvenson da kabul etmez. Rand gibi Narvenson da yerinde bir tespitle, prensipte hiç kimsenin bir başkasıyla sözleşme yapmak veya yapmamak zorunda olmadığına işaret ederek, bu tür bir taahhüde giren kimsenin bir kez bunu kabul ettikten sonra, diğer tarafa karşı açıkça pozitif bir sorumluluk altına girdiğini vurgular (Narvenson, *a.g.e.* s. 60).

52 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 167-168.

yenizm üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Zwolinski<sup>53</sup> saldırmazlık aksiyomunun, mutlak bir kesinlik (*absolutism*) atfedilerek, her olay ve durumda aynı şekilde anlaşılmasının veya uygulanmasının yaratacağı sorunlara dikkat çeker. Kavramın içeriklendirilmesinde daha esnek bir yaklaşımın gerekliliğine inanan Zwolinski'ye göre,<sup>54</sup> bir başkasının mülkiyet hakkına saldırmak/fiziksel müdahalede bulunmak, çoğunlukla doğru olmamakla beraber, bu tür eylemlerin her zaman ve her durum için yanlış olduğu ileri sürülemez. Bireysel ve sosyal yaşamın dinamizmi özgürlük ihlâli iddialarının tek bir şablon üzerinden değil, tek başına, ayrı ayrı değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Ayrıca, bir kimsenin özgürlük alanındaki önemsiz ya da küçük bir müdahalenin başkalarının özgürlük alanına çok daha büyük fayda sağlanması mümkündür. Zwolinski'nin saldırmazlık aksiyomunun temel önermelerine yönelik eleştirileri liberteryen teoride kimi itirazlarla karşılaşmaktadır.<sup>55</sup> Liberteryen teorisinin önemli isimlerinden George Smith, Zwolinski'nin tersine, bireyin özgürlük alanına yapılabilecek müdahalelerin "önemli ya da önemsiz" "az" ya da "çok" gibi bir ölçü getirilmesinin, bireysel özgürlüklerin korunmasında sonu gelmez tavizler yaratacağına inanır. Rothbard gibi George Smith de<sup>56</sup> aşırı/olağanüstü durumlarda bile "saldırmazlık aksiyomu"na sıkı sıkıya bağlıdır. Açlıktan ölmek üzere olan çocuğu için başkasının dükkânından yiyecek çalan bir anne örneğinde olduğu gibi, insan yaşamı için kritik durumlarda bile "ahlâkî" olan ile hukukî olan arasında bir ayırım yapan Smith, annenin eyleminin ahlâken doğru olabileceğini, ancak, liberteryen ilkelere ve mülkiyet hakkına aykırı olduğunu öne sürer.

Rothbard ve takipçilerinin saldırmazlık aksiyomuna olan mutlak ve ilkesel bağlılıkları nedeniyle basit özgürlük ihlâllerinin başkalarına sağlayacağı önemli ya da esaslı faydalara karşı kayıtsız kaldıkları görülür. Çöldeki tek su kaynağının sahibinin mülkiyet hakkının (bir bardak suyun) susuzluk-

53 Zwolinski, *The Libertarian Nonaggression Principle*, s. 72-74.

54 Zwolinski, *The Libertarian Nonaggression Principle*, s. 74-75.

55 Zwolinski, liberteryen saldırmazlık aksiyomunun kavramsal ve analitik eksikliklerini, kısa ve öz olarak, altı başlık altında toplamıştır: 1- Hava kirliliği, 2- Her türlü (önemsiz de olsa) özgürlük ihlâlinin yasaklanması 3- Riske karşı ya hep ya hiç yaklaşımı 4- Hilenin yasaklanmaması, 5- Mülkiyet hakkına bağımlılık 6- Çocuk haklarının ihmal edilmesi (Matt Zwolinski, *Six Reasons Libertarians Should Reject the Non-Aggression Principle*). Liberteryen düşünür George Smith, bu kısa eleştirilerin her birisine çok daha kapsamlı itirazlar yöneltmiştir. Bunlardan en dikkat çekici olanı, saldırmazlık aksiyomunun pratik olarak uygulanabilmesi için kavrama "esnek"lik kazandırılması gerektiği eleştirilerine yönelik olanıdır. Saldırmazlık aksiyomunu bireysel özgürlüğü korumak için vazgeçilmez bir ilke olarak gören George Smith'e göre, bu aksiyomdan kimi durumlarda vazgeçilebileceğini düşünmek "özgürlüklerimizi ihlâl edecek eylemlerin iyi ya da kötü şeklinde tasnif edilebileceğini kabul etmek demektir. Rothbard gibi argümanlarını tümenden gelimci aksiyomatik bir mantık üzerine inşa eden Smitih, saldırmazlık aksiyomuna kesin/mutlak bir bağlılık göstererek, liberteryen ilkelerin uygulanmasının başkalarının hayat hakkı üzerinde yaratacağı sonuçlarla ilgilenmez (George Smith, "Defending-non-aggression-principle-reply-matt-zwolinski-part-2",2013, <https://www.libertarianism.org/publications/essays/excursions/defending-non-ggression-principle-reply-matt-zwolinski>

56 Smith, *Defending-non-aggression-principle-reply-matt-zwolinski-part-2*.

tan ölmek üzere olan kişinin yaşam hakkından daha önemli olduğunun kabul edilmesi bu yüzdendir<sup>57</sup>. Rothbard ve George Smith gibi liberteryenlerin olağanüstü durumlarda bile liberteryen ilkelere olan “mutlak/tavizsiz” bağılıklarının arkasında bireysel özgürlüğün ancak fiziksel müdahale ile ihlâl edilebileceği düşüncesi yer alır. Olağanüstü koşullarda sözleşme özgürlüğü tartışması, Rothbard ve takipçilerinin klasik liberallere yönelik eleştirilerinde önemli bir yer tutar<sup>58</sup>. Liberaller için mülkiyet hakkı ve sözleşme hürriyeti esas olmakla beraber açlıktan ölmekte olan küçük bir bebek için hırsızlık yapılması durumunda ya da çöl gibi olağanüstü koşulların bulunduğu bir yerde sınırsız bir mülkiyet hakkının ya da sözleşme hürriyetinin geçerli olması beklenemez.

Saldırmazlık aksiyomunun temel güçlüklerden biri de, mülkiyet hakkının ihlâl edildiğini öne süren tarafa, mülkiyet hakkını korumak için, diğer tarafa şiddet dâhil her türlü müdahalede bulunma yetkisini vermesidir. Buna göre, liberteryenler için sınırları belirlenmemiş ya da çit ile çevrilmemiş bir arazide yürüyen A'ya mülk sahibi B tarafından özel mülke izinsiz girdiği iddiasıyla şiddet uygulanması meşrudur. Fiziksel saldırıya inhisar edilmiş saldırılmazlık aksiyomu burada devreden çıkar. Başka bir ifadeyle, bir eylemin saldırı/cebiri niteliği kazanıp kazanmaması kim tarafından icra edildiğine bağlı olup, şiddet, mülkiyet hakkı ihlâl edilen tarafça kullanılması durumunda meşru müdafaa iken, diğer tarafça yapıldığında ancak cebir/saldırı olarak kabul edilebilir<sup>59</sup>.

Saldırmazlık aksiyomu, liberteryen teorinin kendi içindeki önemli tartışma konularından olan “risk” ve “tazminat” kavramları bağlamında da incelenebilir. Nozick, sosyal teorisini geliştirirken, toplumun bazı üyelerinin hak ve özgürlüklerini kullanmasının başkaları için çok ciddi zararlara ya da hak kayıplarına neden olabileceğini düşünmüş, bu tür riskli eylemlerin, belirli bir tazminat karşılığında yasaklanabilmesini önermiştir. Nozick, bu kategorileri bireysel özgürlükleri toplumsal düzeyde uzlaştırmak için geliştirse de, Rothbard, risk ve tazminat ilkeleri bağlamında bir eyleme önceden kısıtlama getirilmesini özgürlüklerin ihlâli olarak görür.<sup>60</sup> Liberteryen toplumda meşru müdafaa hakkının ancak “açık ve geçerli” bir saldırı anında kullanılacak

57 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 227; Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 32.

58 Hayek'in özgürlük nosyonunu orta yollu (*middle of the road*) bir yaklaşım olarak vasıflandıran Rothbard'a göre “Hayek'in (özgürlük) sistemindeki en temel hatası, cebir kavramına ‘bir kimsenin çevresinin güç sahibi bir başkası tarafından kontrol edilmesi’ gibi muğlak (*fuzzily*) ve tutarsız bir tanımlama” getirmesidir. Düşünürü göre, mübadele ilişkisine giren taraflardan birinin (alıcının) içinde bulunduğu koşulların oluşumunda diğer tarafın (tekelcinin) eylemleri belirleyici olmadığı müddetce bir “cebiri” durumundan bahsedilemez. Unutulmalıdır ki, “su kaynağının (*oases*) sahibi yalnızca kendi eylemlerinden ve kendi mülkiyetinden sorumludur. Başkalarının vahalarının kurumasından veya çölün varlığından sorumlu değildir.” (Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 225)

59 Zwolinski, *The Libertarian Nonaggression Principle*, s. 67.

60 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 82.

olması, potansiyel tehditlere karşı devletin/toplumun önceden tedbir almasını imkânsız hâle getirecektir. Olası tehlikelere karşı tedbir almak için, “suç” tehdidinin fiile dökülmesini beklemenin toplumu, insanların sürekli olarak özgürlüklerinin ihlâl edileceği ya da saldırıya uğrayacağı endişesi taşıdığı, güvensiz ve kaotik bir duruma sürükleyeceği açıktır.

## Bireysel Özgürlüğün Rasyonalist Temelleri

Liberalizme atfedilen özgürlük, bireycilik, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet gibi ilkeler bu teoriyle diğer ideolojiler arasında bir sınır çizmemize yardımcı olmakla beraber, bugün için liberalizm kavramı, teorik olarak kendi içinde tutarlı yekpare bir teoriyi değil, birbirinden farklı eğilim ve çizgileri barındıran geniş bir ideolojik yelpazeyi ifade etmektedir. Liberalizm içindeki farklı çizgilerin oluşumunda, liberal kurum ve değerlerin haklılaştırılmasında referans alınan kavram ve ilkeler kadar bu kavramların içeriklendirilme ya da temellendirilme biçiminin de etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, “akla” atfedilen değer, aklın kapasitesi, sınırları ve özgürlükçü bir topluma ulaşmadaki rolüyle ilgili farklılaşan argümanlar liberal düşünce geleneğinde için önemli bir ayrışma ya da kırılma noktası olarak karşımıza çıkar. Genel olarak Aydınlanma Çağı’nın ürünü olduğu kabul edilen liberal teorinin biçimlenmesinde rasyonalist felsefenin etkisi inkâr edilemez. İnsanı rasyonel davranan ve akılcı kararlar alan varlıklar olarak gören liberaller, bu nedenle, insan eylemlerinin saiklerinin ya da sonuçlarının akılla açıklanabileceğini, böylece bireysel eylemleri ya da sosyal düzenleri anlamının mümkün olabileceğini ileri sürerler. Akla araçsal bir işlev yükleyen bu metodolojik rasyonalizm liberal teori içinde hayli yaygın kabul gören bir çizgiyi temsil eder.

David Hume, Adam Smith ve Hayek’in temsil ettiği ve öyle adlandırılmasının doğru olup olmadığı tartışmalı anti-rasyonalist liberal gelenekte de akıl insan eylemlerinin ve sosyal düzenin işleyiş kurallarının analizinde bütünüyle dışlanan bir unsur olarak görülmez, aksine, insanların kendi ilgi alanı ve bilgi sınırları içerisinde akla uygun şekilde hareket etmesi gereken varlıklar olduğu kabul edilir. Kendiliğinden doğan düzen fikrine dayanan anti-rasyonalist geleneğin karşı çıktığı tez “kartezyen rasyonalizm”dir, yani, gelenek ve tecrübeden bağımsız olarak, *a priori* akıl yürütme yoluyla sosyal sistemlerin ideal ve mutlak doğru kurallarının bulunabileceği ve mükemmel bir sosyal düzenin inşa edilebileceği fikridir<sup>61</sup>. Liberal düşünce geleneğinde kendiliğinden doğan düzen fikri yanında, akla daha fazla önem ve öncelik atfeden ve “rasyonalist liberalizm” olarak adlandırılacak alternatif bir çizgi de vardır.

61 Yayla, *Liberalizm*, s. 35, 188, 189.

Liberalizmin ilk sistematik teorisyeini olduğu kabûl edilen Locke ile başlayan ve H. Spencer, F. Bastiat ile devam eden, geçen yüzyılda Ludwig von Mises, A. Rand, Murray N. Rothbard ve R. Nozick ile süren bu rasyonalist liberal geleneğin önemli bir özelliği, epistemolojisinde ve sosyal teorisinde aklın belirleyiciliğidir. Ne var ki, yukarda sayılan isimleri genel anlamıyla rasyonalist liberal çizgide saymak yanlış olmamakla beraber, Rand ve Rothbard gibi liberteryen teorisyenlerle diğer isimler arasında bir ayırım yapmak, rasyonalist felsefenin liberteryen teorideki izlerinin daha iyi anlaşılması bakımından gereklidir.

Liberal ilke ve değerlerin haklılaştırılmasında genel olarak iki farklı yaklaşımın bulunduğu söylenebilir: *Deontolojik (ödevsel) yaklaşım* ve *Teleolojik (amaçsal/ereksel) yaklaşım*<sup>62</sup>. Kuramsal kabulleri Kant'ın eylem buyruğuna dayanan deontolojik liberalizmde bireysel özgürlük, kendi başına bir değer/amaç olduğu kabul edilen insanın özgürlük alanının kısıtlanamazlığı ya da dokunulmazlığı ilkesine dayanır. İnsanın doğuştan sahip olduğu tek hakkın özgürlük hakkı olduğunu belirten Kant, başkasının eylem ve seçimleri tarafından sınırlandırılmamış olma durumu olarak tanımadığı özgürlüğü, herkesin sırf insan olması nedeniyle sahip olduğu bir hak olarak görür. Kant'a göre, diğer tüm insan haklarının kaynağında insanın doğuştan getirdiği özgürlük hakkı vardır, bu nedenle özgürlük diğer tüm temel insan haklarının vazgeçilmez koşulunu oluşturur<sup>63</sup>.

Özgür ve özerk birey kavramına dayanan Kantçı ahlâk felsefesinde bireyin özgürlüğü kendi ahlâk yasalarını belirlemesine ve ona göre eylemde bulunabilmesine bağlıdır. Kantçı deontolojik özgürlük yaklaşımının telosunu oluşturan yan sınırlamalar –*side constrains*- eylemlerimizin başkalarının nazarındaki sınırlarını gösteren bir kavramlaştırma olarak belirli/özümlü (*particular*) bir insan kavramından bağımsızdır. Başka bir ifadeyle, Kantçı ahlâk felsefesinde temel hedef bireyin özgürlük alanının maksimize edilmesi olup, bireysel tercihlerin ya da ahlâk kodlarının içeriği ya da doğruluğuyla ilgilenebilir. Dolayısıyla, herkes için kesin/ bağlayıcı bir insan tasavvuruna referans yapılmadığından normatif çıkarımlara da ulaşılmaz. Liberteryen geleneğin önemli isimlerinden Nozick'in özgürlük teorisi bütünüyle Kantçı deontolojiye dayanır. Nozick<sup>64</sup>,(insanların başkalarına karşı yerine getirmeleri gereken tek görevin, onların haklarına saygı göstermek olduğuna, bunun diğer tüm mülâzahalara -ki buna maddî refah ve faydacı diğer tüm eylemler

62 Deontolojik ve Teleolojik liberalizm ayırımı için bkz. Norman P. Barry, "The Concept of "Nature" in Liberal Political Thought", *Journal of Libertarian Studies*, Vol.VIII, No.1, 1986, ss. 2-3.

63 Hasan Yücel Başdemir, *Liberalizm Ahlâkî Temelleri*, Liberte Yayınları, Ankara 2009, s.155 vd.

64 Nozick, *a.g.e.*, s. 63-64.



dâhildir- göre önceliği bulunduğuna inanır. Nozick<sup>65</sup>, siyaset felsefesinin asıl uğraşı alanının insanların başkalarını nasıl kullanamayacağıyla ilgili olduğunu belirterek, esasında belirli “bir insan tasavvuruna” referans yapılmamasının gerekliliğine dikkat çeker.

Liberal değerlerin savunulmasında/temellendirilmesinde dikkat çeken diğer bir yaklaşım da teleolojik liberalizmdir. Teleoloji, temelde, her şeyin bir amacı-ereği bulunduğu önermesinden hareketle, insanı, hayatı ve evreni belirli amaç ve sonuçlar üzerinden anlamlandırma ya da açıklama iddiasında olan felsefî bir yaklaşımdır. “İyi” ye “doğru”ya göre normatif bir üstünlüğün atfedildiği teleolojik yaklaşımda, “iyi”ler arasında bir sıralama yapmamızın mümkün olduğu, bu sıralama üzerinden bireyin ya da insanın ne yapması gerektiğinin belirlenebileceği kabul edilir<sup>66</sup>. Teleolojik liberalizmin teorik temelleri Aristo’nun ahlâk felsefesine kadar gider. İnsanın tüm eylemleriyle ulaşmak istediği şeyin mutluluk olduğuna inanan Aristo<sup>67</sup> için ahlâkın konusu, insanların tüm çabalarının amacını oluşturan mutluluğa kendi içlerinde, kendi etkinlikleri ile ulaşmaktır. Aristo’ya göre <sup>68</sup>her varlık kendine özgü etkinliğinin gelişmesiyle mutlu olabilir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan “aklî” (logos) melekesi sayesinde insan kendisi için objektif olarak iyi olanın ne olduğunu bulabilecek kapasiteye sahiptir.

Teleolojik liberalizmin, özünde rasyonalist doğal hukuk anlayışına dayandığı söylenebilir. Kuramsal temelleri İlkçağda Aristo’nun ahlâk felsefesine dayandırılan bu geleneğin Ortaçağdaki en güçlü temsilcisi ise Aquinolu Thomas olmuştur. Doğal hukuku, rasyonel yaratıkların, Tanrı’nın yarattığı evrendeki her şeyi yönettiği yasa olan ölümsüz/ebedî hukuka katılımı olarak tanımlayan Thomas’a göre her şeyin özellikle de canlı varlıkların bir takım potansiyelleri vardır. Her şey mükemmelleşmeye çalışır. Bir şeyin mükemmelleşmesi demek, sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirilmeye doğru gelişmesi demektir. Her canlının veya bitkinin bir eğilimi olduğu gibi insanın da bir canlı olarak kendisine özgü bir doğası/eğilimi bulunmaktadır. İnsanın bu doğasını belirleyen şey ise diğer tüm varlıklarda olmayan aklî melekesidir<sup>69</sup>. Neo Aristotelesçi liberal yaklaşımın çağdaş siyaset felsefesindeki temsilcilerinden Rasmussen ve Uyl Aristoteles’in teleolojik insan<sup>70</sup> doğası anlayışında

65 Nozick, *a.g.e.*, s. 65.

66 Başdemir, *a.g.e.*, s 105.

67 Aristoteles, *Nikomakhos’ a Etik*, Bütün Yapıtları -5, çev.: Furkan Alderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 38-40.

68 Aristoteles, *a.g.e.* s.29-30.

69 Larry Arnhart, *Plato’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev.: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara, 2004, s. 110-112.

70 Rasmussen ve Uyl etiği veya normları normatif ilkeler ve meta-normatif ilkeler olmak üzere iki temel kategoriye ayırmışlardır. Bu ayırmda normatif ilkeler veya normatif etik kişisel etiği, yani

temellenen ve bireyler için objektif normlar öngören etik teorisini, Lockeçu doğal haklar teorisi bağlamında yeniden yorumlayarak, insan iyiliğine ilişkin teleolojik ilkelerin liberteryen özgürlük anlayışıyla uyum içinde olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır<sup>71</sup>.

Neo-Aristotelesçi teleolojik liberalizmin 20. Yüzyıldaki temsilcilerinden Rand ve Rothbard insan doğası ve akli üzerinden vardıkları özgül bir insan kavramlaştırmasına objektif/nesnel bir gerçeklik atfederek özgürlüğün<sup>72</sup> normatif ilkelerine ulaşmaya çalışmışlardır<sup>73</sup>. Ayn Rand'ın siyaset felsefesinin temelinde, rasyonel olarak kavranabilen objektif bir gerçekliğin var olduğu ve bu gerçekliği algılayabilecek olan insanı diğer canlı türlerinden ayıran özelliğin akli melekeleri olduğu görüşü yer alır<sup>74</sup>. Rand için akıl bir yönü ile insanın hayatta kalma aracını ve insanın bilgi edinmesinin tek yolunu, diğer yönü ile ise insanın objektif gerçekliğinin algılanmasında vazgeçilmez olanı ifade eder.<sup>75</sup> Rand "objektivizm"<sup>76</sup> olarak tanımladığı felsefesini, temelde objektif gerçekliğin onu algılayandan veya kişinin arzu hissiyat, ümit ve korkularından bağımsız olması anlamına gelen "mevcudiyetin var olması" (*existence exists*) aksiyomuna dayandırır<sup>77</sup>.

---

kişilerin hayatlarını sürdürürken dikkate almaları gereken kural ve ilkeleri adlandırmak için kullanılır. Normatif etik siyasî toplum değil, sivil toplum ve özel alanda da geçerli olacak ve kişiler arası etkileşimde başvurulacak ilkeleri içerir (Rasmussen, Douglas B. and J. Den Douglas Uyl *Norms of Liberty: A Perfection Basis For Non-Perfectionist Policies*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2005, s.111-2). Rasmussen ve Den Uyl normatif etiği insan doğası ve onun amacıyla temellenen teleolojik Aristoteles etiğine uygun olarak ortaya koydular. Canlı bir varlık olarak insan için "yaşamak" nihâî hedeftir. Ancak, yaşamak sadece canlı kalmak değil, insana uygun bir hayat sürmektir. Bu tür bir hayat sürdürmek için gerekli olan rasyonellik, üretkenlik, onur veya yardım severlik gibi ilkeler insana rehberlik ederler. İnsanlar doğal amaçlarına uygun olarak seçtikleri eylemler ile bir hayat sürdürerek insanî gelişimlerini (*flourishing*) ve insan iyiliğini (*well-being, eudaimonia*) gerçekleştirmiş olurlar (Rasmussen ve Den Uyl *a.g.e.* s. 32-42; 58-62). Bireyler olarak insanların iyilikleri ve geliştirmeleri dışında yerine getirmeleri gereken diğer bir hedef veya daha yüksek bir ahlâkî amaç yoktur. Yazarların yaptığı bu ayırmada normatif ilkeler kişinin yükümlü olduğu için dolu ve değer yüklü objektif ahlâkî düzeni işaret ederken, meta-normatif ilkeler ise siyasî toplumda geçerli olması gereken çerçeveyi düzenleyen kurallar olarak ortaya konur (Cennet, Uslu, "Objektif ve Subjektif Doğal Hak Arasında Meta-Normatif İlkeler", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Vol. 12 (2011), No. 1, s. 97-98).

71 Uslu, "Objektif ve Subjektif Doğal Hak Arasında Meta-Normatif İlkeleri" s. 97.

72 İlginçtir ki farklı kuramsal temellere dayanıyor olsalar da teleolojik liberalizm ile sonuçsalcı liberalizm benzeşen özellikler gösterir. Nasıl ki sonuçsalcılar, liberal değer ve kurumları bireysel ve toplumsal refaha yaptıkları katkı üzerinden savunmayı tercih ediyorlarsa, teleolojik liberaller de liberteryenizmi, insanın rasyonel tabiatına uygun olması, bireyin öz-gelişimine ya da kendini gerçekleştirme kapasitesine yaptığı katkı ve erdemli bir hayat imkânı sunması nedeniyle insana en uygun sistem olarak görürler (Zwolinski, 2018).

73 Barry, *The Concept of "Nature" in Liberal Political Thought*, s. 4.

74 Ayn Rand, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul 2004, s. 11; Barry, *The Concept of "Nature" in Liberal Political Thought*, s. 109.

75 Rand, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, s.11; Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 32.

76 Rand'ın objektivist felsefesinin temelini oluşturan "akılcılık erdemi"ne göre kişinin tek bilgi kaynağı, tek değer ölçüsü ve davranışlarının tek rehberi akıldır. Bu nedenle, kişinin, tüm inançlarını, değerlerini, amaçlarını, arzularını ve davranışlarını eksiksiz ve titiz bir düşünme sürecine tâbi tutması şarttır (Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 32-3).

77 Alvin Toffler, "The Playboy Interview with Ayn Rand", *The Libertarian Reader*, (Ed. David Boaz), The Free Press New York, London, Toronto, Sydney, Singapore 1997, s. 162.

Rand'ın objektif, tek bir doğrunun var olduğu önermesi, onu klâsik liberalizmden farklılaştıran önemli bir fikirdir. Bu aynı zamanda Rand'ı ciddi eleştirilerin de hedefi hâline getirir. Öncelikle, Rand'ın sosyal teorisinde “rasyonalizm”, insan hayatını idame ettirmek için gerekli bir araç olmanın ötesinde, hayatın nihaî amacını belirleyen, herkes için geçerli olabilecek “objektif gerçeklere” ulaşmamıza imkân veren bir cevherdir. Rasyonalist yaşamın kutsandığı objektivist felsefeye göre, tümdengelimci bir akıl yürütmeye yaşamımızda bize rehberlik edecek kesin ve mutlak bilgiye ulaşmak mümkündür. Ayn Rand'ın teorisinin özünü oluşturan rasyonel gerçeklik anlayışının klâsik liberal düşünce geleneğiyle tam olarak örtüşmediği, özellikle rasyonaliteyle ilgili tahlillerinin ucu açık, illiberal teorilere temel oluşturacak unsurlar taşıdığı gözden kaçmaz<sup>78</sup>. Liberallerin/liberteryenlerin karşı olduğu kolektif teori ve sistemlerin objektivist felsefedekine benzer bir akıl yürütme biçiminden yola çıkarak yegâne/tek doğru olarak gördükleri ideolojileri uğruna bireysel özgürlükleri ihlâl ettikleri dikkate alındığında, Rand'ın sosyal teorisindeki tutarsızlıklar daha çok gün yüzüne çıkar.<sup>79</sup> Norman Barry<sup>80</sup>, Rand'ın bilginin kesin ve şüphe götürmez olduğu ve tümdengelimci bir akıl yürütme yöntemi ile elde edilebileceği tezine değinerek, sosyal felsefesi bireyci ve liberal olsa da Rand'ın mutlak doğru olarak kabul ettiği önermelerden kolektif bir ahlâk anlayışının çıkacağını görmenin hiç de zor olmadığını öne sürer<sup>81</sup>.

Rasyonalist doğal hukuk teorisi, özünde doğru ve yanlışın evrensel ilkelere olduğunu esas alan, hukukun *ahlâk*ın bir parçası olduğunu varsayan normatif bir önermeye dayanır. Doğal hukukun normatif olmasının anlamı, onun özneye bütün insanlara karşı bir ödev ve yükümlülük yüklemesindedir. Doğal hukukun nihaî kaynağı ve ölçütü akıldır ve doğal hukukun bizleri bağlaması da rasyonel varlıklar olmamızdan ileri gelir<sup>82</sup>. Teleolojik liberalizmin

78 Taner, Murray N. Rothbard (*Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri*), s. 52.

79 Liberal gelenekte “akıl ve rasyonalizmin” bireysel ve toplumsal yaşamımızdaki sınırlarıyla ilgili birbiriyle çatışan farklı teoriler ileri süren Hayek ve Rand'ın bilgi teorileriyle sosyal felsefelerinin mukayesesi için bkz. , Edward Younkins, “Ayn Rand and F. A. Hayek: A Comparison” *Libertarian Papers*, Vol. 9, No. 1, 2017.

80 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 114-115.

81 Liberal kuramda bireysel yaşamımıza ya da tercihlerimize yön veren değer ve kuralların kapsamı, niteliği ve bağlayıcı konusunda standart bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değil. Klasik liberal gelenekte yaygın kabul gören bir yaklaşım subjektivizmdir. Bu yaklaşım, insanların değer yargılarının kişiden kişiye değiştiği, bireylerin iyi ve doğru tasavvurları arasında bir tercihte bulunmanın rasyonel olmadığı gibi pratik bir yönünün de olmadığı önermesine dayanır. Liberal teori içinde ahlâkî rölâtivizme yönelik bu genel kabulün arkasında, ortak bir iyi kavramı üzerinden devletin topluma ya da bireylere potansiyel müdahalelerine karşı bireysel alanı güvence altına alma düşüncesi yatar. Ancak, ahlâkî rölâtivizmin liberal değerleri tehdit edebilecek potansiyel yönleri de yok değildir. Norman Barry, bireysel tercihlerin herhangi bir insanî değer veya ilkeye dayanma mecburiyetinin olmadığı kabul edilmesinde durumunda, devlete müdahaleci roller verilmesini öngören, bireysel tercihleri ahlâken kınamanın mümkün olamayacağı bir durumla karşılaşma ihtimaline dikkat çeker. (Barry, *On Classical Liberalism and...*, s. 101.)

82 Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Yayınevi, Ankara 2007, s. 30.

geçtiğimiz yüzyıldaki en önemli isimlerinden Rothbard'ın sosyal felsefesinde rasyonalist doğal hukuk anlayışının izlerini görmek mümkündür. Rothbard'a göre<sup>83</sup> “doğal hukuk teorisi yaşadığımız dünyada çok sayıda ve birbirinden farklı canlı veya cansız varlığın olduğunu, bunların her birinin sahip olduğu farklı ve özgün özelliklerin insanın aklî ve zihinsel yetenekleri ile keşfedilebileceğini esas alan bir kavrayışa dayanır”. Bu teoriye göre, dünyadaki her varlık nasıl kendi doğasına ya da niteliklerine uygun şekilde davranmak zorundaysa, insanın da kendi rasyonalist doğasına uygun şekilde davranması, tercihlerde bulunması ve değer yargıları geliştirmesi gerekmektedir. Doğal hukuk etiği, yaşayan her şey için “iyiliğin”, yani her varlık için nelerin iyi olduğunun hükmünü verir<sup>84</sup>. Rothbard açısından doğal hukukçu etik, her insan için geçerli olan ve hayatın her an ve noktasında varlığını sürdüren objektif değerlerin, iyinin ve kötünün ne olduğunu bizlere göstermektedir. Bu değerler, insanî varoluşun doğal yasalarınca belirlendikleri için subjektif değil, objektiftir, nesneldir.

Doğal hukuk anlayışını bireysel özgürlüğü temellendirmede önemli bir araç olarak kabul eden Rothbard'a göre<sup>85</sup>, düşünebilen, hissedebilen, kıyaslama yapabilen ve harekete geçebilen bir varlık olarak insan, hayatta kalmak ve inkişaf edebilmek için öğrenmede, tercihte bulunmakta ve yeteneklerini geliştirmekte özgür olmalıdır. Bu nedenle, bireysel özgürlüğe yapılan müdahaleler özünde insan doğasına yönelmiş bir “zor/cebir”den başka bir şey değildir. Aklın insan doğası için en iyi ve en doğru olanı gösteren bir rehber olarak kabul edildiği Rothbardcı özgürlük teorisinde, özgül bir yaşam biçiminden hareket edilmesi nedeniyle, farklı yaşam tarzları karşısında nötr bir tavır takınılmamakta, özgürlük kavramsal olarak “kendi kendinin sahibi olma” ve “mülkiyet hakkı”nı esas alan sosyal bir etik bağlamında ele alınarak normatif bir içerik kazanmaktadır<sup>86</sup>. Rothbard, hocası Mises'in “insan eylemlerinin, bilinçli/amaçlı” olduğunu varsayan praksiyolojik yaklaşımından fazlasıyla etkilenmiş olmasına rağmen, insan aklına yüklediği rol ve sınırlar bakımından ondan ayrılır. Mises<sup>87</sup>, liberal gelenekte rasyonalist çizgide yer alan bir isim olsa da, Rothbard'dan farklı olarak, insanın anlama/kavrayış yeteneğinin sınırlı olduğunu, evrenin temelini/esasını bilmesinin beklenemeyeceğini önemle vurgular.

83 Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s.32-33; Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 9-16.

84 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 11.

85 Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 28.

86 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 181.

87 Ludwig von Mises, *Liberalism: Classical Tradition*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn-Alabama 2005, s. xxii

Genel olarak liberteryen teoride, rasyonel, kendi hayatıyla ilgili makul kararlar alabilen, düşünebilen ve eyleme geçebilen insanlar anlamlı ve değerli kabul edilir. Bu nedenle, bitkisel bir hayat süren ya da aklı melekeleri henüz gelişmemiş bir bireyin, bir bebeğin, anne karnındaki bir ceninin ya da ergin olmamış bir çocuğun özgürlüğü ya da mülkiyet hakları liberteryenizmin öncelikli ilgi alanlarını oluşturmaz<sup>88</sup>. Özgürlük tartışmalarında “rasyonel birey” kavramına yapılan bu vurgunun, liberteryenizmin evrensel ve genel bir teori olma iddiasını zayıflattığı açıktır. Liberteryenler, onu insan doğası üzerine inşa ederek sosyal teorilerine evrensel bir nitelik kazandırmaya çalışsalar da, benimsedikleri teleolojik “insan” tasavvuru bu çabaları boşa çıkartır.

Doğal hukuk geleneğinde akla önem ve öncelik veren bir çizginin yanında siyasal ve toplumsal kurumların gelişimini kendiliğinden işleyen tedricî bir değişim sürecine bağlayan alternatif bir yaklaşım da mevcuttur. Bu yaklaşımın temel önermesi insan aklının doğru ve yanlışın kesin ve mutlak ilkelelerini vaz edemeyeceği, herkes için ideal ve mükemmel bir sosyal düzeni inşa edemeyeceğidir<sup>89</sup>. Kendiliğinden doğan düzen fikrine dayanan bu hukuk anlayışından farklı olarak, Rothbard ve Hoppe gibi liberteryenlerin sosyal teorilerini dayandırdıkları rasyonalist doğal hukuk anlayışında, hukukun geçerliliği, insan eylemlerinin belirli bir muhtevaya sahip ya da belirli değerlerle uyumlu olup olmamasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, insanın izlemesi gereken değer ve amaçların mutlak surette tayin edilip edilemeyeceği meselesi, geleneksel (*kendiliğinden doğan*) doğal hukuk anlayışıyla rasyonalist doğal hukuk anlayışı arasında önemli bir ayrışma noktası olarak karşımıza çıkar<sup>90</sup>.

Rasyonalist etik anlayışını benimseyen liberteryenler liberal değerleri temellendirmede farklı argümanlara başvururlar. Liberteryenler, kişisel özgürlüğün, “doğal özgürlük” (*natural liberty*) kavramının ortaya çıkardığı “ekonomik etkinlik ve sonuçlar” göz önünde bulundurulmaksızın, tamamen ahlâkî temellerde haklılaştırılmasının (*justification*) önemine inanırlar<sup>91</sup>. Onlara göre, Adam Smith, David Hume ve onların Hayek gibi takipçilerinin yön verdiği klâsik liberalizmin başlıca eksikliği, anti rasyonalist metodolojilerinin kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous*) kavramından bağımsız olarak var olabilen bir “bireysel etik” anlayışı içermemesidir<sup>92</sup>.

Rothbard ve takipçilerinin klasik liberalizme yönelik eleştirilerinden de görüleceği üzere, Adam Smith, Adam Ferguson ve F. A. Hayek’in temsil etti-

88 Eabrasu, *a.g.e.*, s. 296.

89 Barry, *Tradition of Spontaneous Order*.

90 Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, s. 37.

91 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 40.

92 Taner, *Murray N. Rothbard (Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri*, s. 21.

ği klasik liberalizm ile liberteriyenizm arasındaki asıl kırılma noktası sosyal teorilerinde akla yüklenen misyonla ya da akla biçilen değerle ilgilidir. Rasyonalizm, liberteriyen gelenekte sayılan tüm teorisyenler için ortak bir paydayı temsil eder<sup>93</sup>. İnsan eylemlerinin ve sosyal sistemlerin insanın rasyonel tercihlerinin veya bilinçli aklın ürünü olduğunu düşünen liberteriyenlerden farklı olarak, kendiliğinden doğan düzen geleneğinden gelen teorisyenler, insan eyleminin amaçlarını kesin, değişmez sonuçlara bağlayan, bütünüyle “kurucu aklın ürünü” olan herhangi bir plan ya da felsefeye karşı çıkarlar. Akıl sayesinde insan doğasına ilişkin kesin ve değişmez hususiyetlerin bilinebileceğini ileri süren liberteriyenlerin aksine, kendiliğinden doğan düzen geleneğinde,<sup>94</sup> olayların gelecekteki gelişim seyrini önceden bilmek mümkün olmadığından, kesin önermeler üzerinden toplum için ideal hedefler belirlemek doğru değildir<sup>95</sup>. Klasik liberal F. A Hayek’in hem bilgi teorisi hem de sosyal teorisi liberteriyen düşünceyle temelde çelişir. Ayn Rand ve Rothbard’ın temsil ettiği teleolojik liberalizm yaklaşımından uzak kalan Hayek, akla araçsal bir cevher olarak bakar ve onu insanın içinde yaşadığı tabii ve sosyal çevreden ayırmaz. İnsanın içinde bulunduğu sosyal çevreye intibakında ve onunla karşılıklı etkileşiminde aklın önemine vurgu yapar. Bilgi felsefesini evrimci temeller üzerine inşa eden Hayek, insan aklının dolayısıyla da insan bilgisinin sınırlı olduğuna dikkat çeker. Düşünür, akla yapısal sınırlarını aşan bir rol verilmesinin, sosyal düzenin tüm gerçeklerini bilme ve siyasal/sosyal ilişkileri yeniden inşa etmeyi içeren kurucu rasyonalizmi ortaya çıkaracağını belirtir<sup>96</sup>.

## Anarko Kapitalist Toplum İdealine Kuramsal ve Pratik İtirazlar

Liberalizmin sınırlı devlet ilkesi, hukukun üstünlüğünü esas alır, etkinlik alanını adalet ve güvenlik hizmetiyle sınırlandırarak devletin iktisadi ve sosyal alana ilişkin yetkilerini mümkün olduğu ölçüde daraltmayı amaçlar. Liberalizmin kurucusu kabul edilen John Locke sosyal ve siyasal teorisini, başlan-

93 David Friedman, anarko kapitalist teoriyi rasyonel etik değerler üzerinden değil, insanlar için faydalı sonuçlar yaratması, güvenlik hizmetinin etkin şekilde sunulması üzerinden temellendirmesi nedeniyle liberteriyen gelenekteki diğer isimlerden ayrılır. Bkz. David Friedman *The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism*, 2nd Edition, Open Court Publishing, Chicago and La Salle, Illinois, 1995.

94 Kendiliğinden doğan düzen yaklaşımında toplumda yer alan düzenliliklerin bilinçli (*deliberate*) bir insanî plânın ürünü olmadığı gibi, (örneğin, soluduğumuz hava gibi) bir tabiat olayından da farklı olduğu kabul edilir. Sosyal düzenlilikler belirli tasarlanmış bir amacın ürünü değildir, Toplum fertlerinin belki milyonlarca defa tekrarlanan (bireysel) eylemlerinin sonucudur (Barry, *The Concept of “Nature” in Liberal Political Thought*, s. 8)

95 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 166.

96 Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek’in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara 2000, s. 67-69; Younkins, *a.g.e.*, s.94-95.



gıçta doğa hâlinde yaşayan ve “doğal haklar”a sahip olan bireylerin kendi aralarında akdettikleri toplumsal sözleşmeyle devleti kurdukları ve bu yüzden devletin yetkilerinin sınırlı olması gerektiği varsayımına dayandırmıştır. “Sınırlı devlet” ilkesinde devlete yüklenen en temel görev Lockeçu tabiat döneminde insanların sahip olduğu varsayılan “hayat, hürriyet mülkiyet” hakkını güvence altına almaktan ibarettir. Siyasal toplumdan önce var olan doğal özgürlük ve hakların siyasal iktidara karşı “öncelik ve dokunulmazlığı” vardır ve siyasal iktidarın meşruiyetini kaybetmemesi kendisine sözleşmeyle verilen sınırlı fonksiyonların dışına çıkmaması ile mümkündür<sup>97</sup>.

Sınırlı devlet ilkesi, liberalizmin John Locke, Adam Smith, Frederic Bastiat, Wilhelm von Humboldt gibi klâsik isimlerin teorilerinin olduğu kadar, Ludwig von Mises, Friedrich A. von Hayek, Ayn Rand, Robert Nozick gibi çağdaş liberal/liberteryen isimlerin teorilerinin de ortak noktasını oluşturur. Bununla birlikte, liberal geleneğe mensup teorisyenlerin hepsinin devletin gerekliliği ve sınırları konusunda tam bir mutabakat içinde oldukları ileri sürülemez. Bu gelenekte, devlete yeniden dağıtımcı roller yükleyen modern liberal yaklaşımlar yanında anarko kapitalizm gibi kurumsal olarak devletin varlığını bireysel özgürlükler için tehdit olarak gören, özgür bir topluma ancak devletin olmadığı bir siyasal sistemde ulaşabileceğini öne süren radikal yaklaşımlar da mevcuttur. Liberteryenizmin önemli isimlerinden Nozick ve Rand, anarko kapitalistlerden farklı olarak, devlete çizdikleri minimal sınırlarla siyasal ve toplumsal sistemin devamı açısından devletin gerekliliğini kabul etmişlerdir. Devleti zorunlu bir kötülük olarak gören Rand, adâleti yöneten temel prensibin “(...) bir insanın haklarının bir başka birinin tek taraflı kararına, keyfi tercihine, irrasyonelliğine ve kaprisine bırakılmaması” olduğunu belirterek<sup>98</sup> “(...) politik bir kavram olarak anarşiyi havada uçuşan aptalca bir soyutluk” olarak tanımlar. Düşünür için organize bir hükümeti olmayan bir toplum karşısına çıkan ve toplumu çete savaşı kaosu getirecek olan ilk suçlunun insafına kalacağından, özgür bir toplumun devletsiz işlemesi mümkün değildir.<sup>99</sup> Rand, devletin gerekliliğini kabul etmekle beraber, devlete gayet dar ve sınırlı bir fonksiyon yükler: İnsan haklarını haksız saldırılara karşı korumak.

97 John Locke, Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme'den Seçme Parçalar, çev.: Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, Der. Mete Tunçay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, s. 262.vd.

98 Rand, *Kapitalizm:Bilinmeyen İdeal*, s. 441-442.

99 Rand anarşist teorisyenlerin devletsiz bir toplumun yaşayabileceği tezlerine karşın, bir toplum güce karşı hiçbir organize koruma sağlamazsa bunun her insanı silahlanmaya, evini bir kaleye dönüştürmeye, kapısına yaklaşan her yabancıyı vurmaya, aynı amaçla kurulmuş olan diğer çetelerle savaşı koruyucu vatandaşlar çetesine katılmaya teşvik edeceğine dikkat çeker. (Rand, *Bencilliğin Erdemi*, s. 164-165).

Bireysel özgürlüğe ve mülkiyet hakkına yaptığı vurgu nedeniyle, anarko kapitalizmin liberal gelenek içinde yer aldığı düşünülmesi yanlış değildir. Klasik liberalizmin “sınırlı devlet” kuramına ahlâkî ve pratik gerekçelerle bütünüyle karşı çıkan anarko kapitalizmin temel önermesi, devletsiz bir toplum idealinin insan doğasına ve toplumsal yaşamın gerçeklerine daha uygun olduğu, devletin ortadan kalkmasıyla birlikte, onun varlığını meşrulaştıran savunma ve adâlet hizmetlerinin serbest piyasa koşullarında faaliyette bulunan özel güvenlik birimlerince, devlete nispetle çok daha etkin şekilde yerine getirileceği şeklinde özetlenebilir<sup>100</sup> Özel mülkiyetçi anarşizm olarak da adlandırılan bu teorinin, devlet kurumunu reddederek bireye ve onun haklarına yaptığı vurgu, Josiah Warren, Benjamin Tucker, Lynsander Spooner’un öncülüğünü yaptığı bireyci Amerikan anarşist düşünce geleneğinin yansıması olarak değerlendirilebilir<sup>101</sup>. Bireyci anarşistler, devlet denilen aygıtı ihtiyacı olmadan, özgür ve rasyonel insanların kendi işlerini barışçıl ve kendiliğinden işleyen bir süreç içinde idare edeceklerine inanırlar. Bu benzerliklerine rağmen, özel mülkiyete ve kapitalist sisteme olan bağlılıkları ve piyasa ekonomisinin teorilerinde sahip olduğu merkezî önem anarko kapitalistleri kolektivist anarşist teoriden farklılaştıran yönler olarak dikkat çeker<sup>102</sup>.

Anarko kapitalistler devletsiz toplum idealinin detaylarına girmeden önce devletin bir tür anatomisini çizerek, onun cebre/şiddete dayalı doğasını gün yüzüne çıkarmaya çalışırlar. Klasik liberal teorinin “hukuka bağlı ve sınırlı devlet” önermesinin tersine, devleti doğal hukuktan bağımsız, tamamen cebir tekeline dayanarak işleyen bir kurum olarak tanımlayan anarko kapitalistler, meşruiyet algısı nedeniyle, devletçe icra edilen eylemlerin cebri niteliğinin göz ardı edildiğini iler sürerler<sup>103</sup>. Rothbard<sup>104</sup>, devletin ayırt edici iki özelliği olarak, (a) Gelirini fiziksel cebir kullanarak toplamasını (vergi) ve (b) Belirli bir mülkî alan üzerinde nihaî karar almasını ve güce başvurmakta zora dayalı bir tekeli elinde bulundurmasını gösterir. Bu eylemlerden birincisi büyük ölçekte soygunculuğu kurumsallaştırırken ikincisi belirli bir mülkî alanda, savunma ve yargı hizmetlerinin gönüllü olarak üretilmesine ve mübadelesine engel olarak, savunma ve tahkim şirketleri (*decision making agencies*) arasında serbest rekabeti yasaklamaktadır<sup>105</sup>. Bireysel haklara (özellikle mülkiyet

100 Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, s.88; Hans Herman Hoppe, *The Private Production of Defense*, Ludwig von Mises Institute, Auburn- Alabama 2009; Mack ve Gerald F.Gaus, *a.g.e.*, s. 119.

101 Ahmet Taner, “Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı: Anarko Kapitalist Liberalizme Karşı Minimal Devletçi Liberalizm”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Vol. 18, No. 69-70, Ankara 2013, s. 235.

102 Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, s. 88.

103 Friedman, *a.g.e.*, s. 112.

104 Rothbard, M.N., *Eşitlikçilik-Doğaya Bir Başkaldırı*, çev. Mustafa Acar, Liberte Yayınları, Ankara 2009, s. 38.

105 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.178-179; Hoppe, *Takdim*, s. 20.

hakkına) yönelik saldırıların yalnızca devlet kaynaklı olmadığı muhakkaktır. Ancak, kurumsal olarak devleti farklı kılan husus, bireysel olarak devletin yağma ve bozgununa karşı koyma ihtimâlimizin olmaması, kendimizi güvende hissetmemizi sağlayacak bir kontrol mekanizmasının bulunmamasıdır<sup>106</sup>.

Rothbard ve takipçilerine göre “devlet” denilen kurum hem kavramsal hem de tarihsel olarak öz-sahiplik ve saldırmazlık aksiyomuyla çelişir. Mülkiyet hakkının dokunulmazlığını kişinin kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkına dayandıran anarko kapitalistler, bireysel olarak özgürlüğümüzün ve faaliyet alanımızın sınırının mülkiyet hakkı tarafından belirlendiğini, mülkiyet hakkına kişinin rızası dışında yapılacak müdahalelerin “hak” ihlâli olduğunu ısrarla vurgularlar. Mülkiyet hakkının kişiye gerektiğinde bu hakkı kullanmak için zora/cebire başvurma hak ve yetkisini de verdiği inanan anarko kapitalistler kaynağını mülkiyet hakkından alan bu cebir/güç kullanımını dışındaki her türlü zor kullanımının gayri meşru olduğunu ve bireysel özgürlükler için tehdit oluşturacağını kabul ederler.

Anarko kapitalizmin toplum ve devlet kuramı, esas itibarıyla klasik liberalizmin sosyal sözleşme ve sınırlı devlet ilkesinin bütünüyle reddi anlamına gelmektedir. Liberalizmin sınırlı devlet ilkesi, hak ve özgürlükleri güvence altına almayı amaçlayan bir kavramlaştırma olarak, sosyal sözleşmeyle tesis edilen siyasal erkin, bireyin sahip olduğu hak ve özgürlüklere müdahale etmeyecek şekilde sınırlanması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.<sup>107</sup> Anarko kapitalistlerin liberalizmin devlet kuramına ilk itirazı, sosyal sözleşme kuramına yöneliktir. John Locke, Thomas Hobbes ve J. J. Rousseau’nun öncülüğünü yaptığı bu teoride genel olarak insanlığın başlangıçta devletin mevcut olmadığı bir “tabiat” hâlinde geçerek, çeşitli gereksinmelere ve sorunlara cevap olarak devleti tesis ettiği varsayımından hareket edilir. Sözleşmecî teorilerin hepsinde “tabiat hâli” ortak bir tema olarak dikkat çekerken, bu tür bir sözleşmeye gerek duyulmasını sağlayan etkenler ile devletin gücü ve yetkileri hakkında farklı tezler ileri sürülmektedir<sup>108</sup>.

Hobbes, tabiat hâlini “insanların sürekli birbirleriyle savaş ve çekişme içinde oldukları herkesin birbirinin kurdu olduğu” bir dönem olarak tasvir

106 Rothbard, Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 58.

107 Devleti sınırlı ve adâlet hizmetlerinde tarafsız bir konuma oturtmaya çalışan liberal teorinin özellikle yürütme-yasama karşısında tarafsız bir yargı erkinin bireysel özgürlük ve hakları korumada önemli bir mekanizma olacağı yönündeki yaklaşımının da anarko kapitalist teorisyenlerce ciddi şekilde eleştirildiği görülür. Anarko kapitalistlere göre, adâlet hizmetlerinin devletin tekelinde olduğu bir sistemde, devletin taraf olduğu bir davada “güvenlik ve adâlet” aramak için yine devlete başvuran bireylerin anayasaya veya yüksek mahkemelere rağmen devlet karşısında fazla şansı bulunmamaktadır (Hoppe, *Takdim*, s. 19).

108 Taner, *Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı*, s. 237.

eder. Hobbes'a göre, insanlar bu nahoş durumdan kurtulmak için sahip oldukları özgürlük ve hakların önemli bir kısmından feragat ederek aşkın bir yapı olan devleti kurmuşlardır<sup>109</sup>. Locke'a göre ise, "tabiat hâli" insanların özgür, eşit ve başkalarının iradesine bağlı kalmaksızın yaşadıkları bir dönemdir. Bu dönemde bazı kişilerin başkalarının haklarına tecavüz ederek bu hakların çizdiği sınırları ihlâl etmesi durumunda, mağdur olan, bu hak tecavüzüne karşı kendisini ve diğer insanları savunma hakkını elinde bulundurmaktadır. Locke, herkesin, tarafı olduğu bir davanın aynı zamanda "yargıcı" olmasının, bireysel hakların tamamen özel/kişisel olarak korunmasına, düşmanlıklara ve sonu gelmeyen karşılıklı misillemelere neden olacağına işaret ederek, insanların cezalandırma haklarını topluma devretmeleriyle birlikte siyasal toplumun kurulduğunu belirtir<sup>110</sup>. Dolayısıyla, Locke'un sosyal sözleşme teorisi bir açıdan anarşizme yönelik bir itiraz olma niteliğini de taşır<sup>111</sup>. Hobbes ve Locke'un "tabiat hâli"nde insanlar arasındaki ilişkilere yön veren duyguların ne olduğu konusunda düştikleri ayrılık, devlet ile birey arasında kurdukları ilişkinin yönüne ve devlete yükledikleri anlama da akseder. Doğa durumunda, "insan insanın kurdudur" diyen Hobbes, devleti -Leviathan'- sınırsız yetkilerle donatarak aşkın bir konuma yerleştirir. Buna karşılık, Locke, tabiat hâlinde tam anlamıyla özgür olan ve kendi aralarında karşılıklı yardım ve sevgi ilkelerine göre hareket eden insanların sözleşmeyle tesis ettikleri siyasal topluma/devlete sınırlı bir rol verir<sup>112</sup>.

Anarko kapitalistlere göre ister Locke'un siyasal teorisinde olduğu gibi sınırlı bir devlete isterse Hobbes'un kuramında olduğu gibi otoriter bir devlete aracılık etsinler, sözleşme teorileri, devleti kendiliğinden işleyen/doğal bir sürecin ürünü olarak görmeleri nedeniyle, devletin cebre/şiddete dayalı doğasını perdeler. Esasında, devletin şiddete dayalı tabiatı, klasik liberal teorisyenler tarafından göz ardı edilmemekle beraber, anarko kapitalistler sınırlı devlet kuramına yönelik eleştirilerinde, klasik liberalizmin devlet kurulmadan önceki doğa durumu kuramıyla otoriter sistemlerin fikir babası Hobbes'un kuramını aynı kategoride değerlendirirler<sup>113</sup>. Bu tutumu, klasik liberalleri bir anlamda devlet eliyle işlenen tüm suçlardan ya da uygulanan şiddetten sorumlu tutma çabalarının bir sonucu olarak görebiliriz. Kısaca, sınırlı bile olsa devletin varlığını onaylamak, anarko kapitalistlere göre, devletçe işlenen cinayetlere ya da hak ihlallerine ortak olmak anlamına gelmektedir.

109 Thomas Hobbes, "Leviathan'dan Seçme Parçalar", çev.: Semih Lim, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar - Yeni Çağ-*, Der. Mete Tunçay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, s. 209-212.

110 Locke, *a.g.e.*, s. 262.vd.

111 Mack and Gaus, *a.g.e.* s.119

112 Taner, *Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı*, s. 237.

113 Hoppe, *Takdim*, s. 8-9.

Bireysel özgürlük düşüncesi üzerine inşa edilen anarşist teori toplumun kategorik ve tarihsel olarak devletten önce geldiği aksiyomu etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda, bireysel özgürlüğün ya da özerkliğin tam/gerçek anlamda “doğal toplum” düzeninde gerçekleşebileceği kabul edilir. Anarko kapitalizm, yalnızca devletin kurumsal olarak yadsındığı siyasal bir teori değildir, onun kendine özgü bir birey ve insan tasavvuru da vardır. Anarko kapitalizmin normatif bireyciliği, siyasal olarak devletin ortadan kalkmasıyla geçilecek anarşist dönemin özgül bir insan tipolojisi yaratacağı önermesinde karşımıza çıkar<sup>114</sup>. Rothbard, , devletin ortadan kalkmasıyla birlikte kendisini gösterecek yeni “anarşist insan” tipinin işbirliği yapmaya hazır, insancıl ve yardımsever özelliklere sahip olacağına inanır<sup>115</sup>. Ancak, bu “anarşist insan” tipolojisi, insanı doğal hâliyle (bencillik ve yardımseverliğin bünyesinde aynı anda bir arada bulunabileceği bir varlık olarak) kabul eden bir bakış açısına değil, idealize edilmiş, bütünüyle kurguya dayanan bir insan tasavvuruna dayanır. Devletin var olduğu dönemde insanlar arasında her türlü çekişme, yağma ve bozgun hâkim iken, devletin ortadan kalkmasıyla birlikte, iyiliksever ve barışçıl bir insan ortaya çıkar. Anarko kapitalistlerin eserlerinde “insan tabiatındaki bu ‘pozitif’ değişimin sebebi nedir?” sorusunun cevabı yoktur.

Anarşizmin diğer alt kolları gibi anarko kapitalist toplum kuramında da toplumsal düzeni ayakta tutacak yegâne faktör olarak görülen “insanın rasyonel doğası”na aşırı bir güven vardır. Rothbard’ın öncülüğünü yaptığı liberteryen teorisyenlere göre, anarko kapitalizmi değerli ve özgün kılan şey insanın eşsiz doğasına en uygun sistem olmasıdır. Anarko kapitalistler, insan doğasının iyi ve barışçıl yönlerinin siyasal bir iktidara ve tekelci müeyyidelere gerek duymaksızın barışçıl toplumsal yaşamı mümkün kılabileceğini, çatışma hipotezlerini boşa çıkaracağını iddia etmektedir. Ne var ki, anarko kapitalistlerin insan tabiatıyla ilgili bu aşırı iyimserliği, insan tabiatının yalnızca tek bir yönüne odaklanması nedeniyle, sorunlu görünmektedir. Zira insanoğlu, tabiatı bakımından, Hobbes’un doğa durumu hipotezindeki gibi doğal olarak barış içinde bir arada yaşayamayacak kadar bencil, saldırgan “birbirinin kurdu” bir varlık olmadığı gibi, anarşist kuramın tezlerindeki gibi bütünüyle yardımsever, barışçıl, başkalarına asla zarar vermeyen, bu yüzden hiç bir oto-

114 M.N., Rothbard, “Society without a State”, *Libertarian Forum*, January, Vol. VII, No.1, 1975, s.4.

115 Rothbard, anarşist toplumu, kötülüğün ve suçun meşruiyetinin ve gerçekleşme ihtimalinin azaldığı; ancak, “iyilik” ve “işbirliği yapma” eğiliminin arttığı bir toplum olarak görür. Tamamen iyilik ve yardımseverlik hisleriyle hareket eden bir insan nosyonu üzerine kurulan bu sisteme yönelik eleştirilere karşı Rothbard, ister devletçi isterse anarşist olsun, toplumun önemli kısmının başkalarının haklarını ihlâl etmeme iyi niyetine sahip olmadığı müddetçe hiçbir sistemin işleminin mümkün olmayacağı gerçeğine dikkat çeker (Rothbard, *Society without a State*, s. 4.)

rite ve zor tehdidine ihtiyaç duymayan bir varlık da değildir<sup>116</sup>. Mises'in de<sup>117</sup> vurguladığı gibi insan doğasını ve toplumsal yaşamın gerçeklerini doğru şekilde kavrayamayan anarko kapitalistlerin tasavvur ettikleri toplum "yalnızca azizlerin ve meleklerin olduğu bir dünyada" bulunabilir.

Toplumsal barış ve düzen için adâletin gerekli olduğu konusunda klasik liberallerle anarko kapitalistlerin mutabık oldukları söylenebilir. Ancak, Adam Smith ve David Hume çizgisindeki anti rasyonalist liberalizmde insan tabiatındaki zayıflıkların adâletin kendiliğinden gerçekleşmesini güçleştirdiği kabul edilir. David Hume'a göre, kısa vadeli çıkarlarını uzun vadeli çıkarlarına tercih etmeye meyilli olan insanın bu hastalığını tedavi etmenin yolu, bazı kişilere (devlete) kanunların ihlâlini cezalandırma, hile ve şiddeti önleme yetkilerini vermekten geçmektedir. İnsanın bencilliği ve sınırlı cömertliği bir siyasî otoritenin kurulmasını gerekli kılmaktadır<sup>118</sup>.

Anarko kapitalist felsefede, sosyal düzenin tesisi ve devamı için hukukun gerekliliği kabul edilir; ancak, hukuk ile devlet kurumları arasında kesin bir ayırım yapılması gerektiğine inanılır. Anarko kapitalist teoriye göre, devletsiz toplumda, devletin elindeki cebir tekelinin ortadan kalkmasıyla birlikte, artık "hiçbir kurum (a) finansmanını cebri yolla yani vergi ile sağlayamayacağı gibi (b) güvenlik ve yargı alanında zora dayalı tekel de ortadan kalkmış olacaktır"<sup>119</sup>. Devletin var olmadığı bu durumlarda, ihtiyaç duyulacak güvenlik ve yargılama hizmetleri serbest piyasa koşullarında ve rekabetçi bir ortamda faaliyet gösteren güvenlik şirketleri veya firmalarınca sunulacaktır. Bu firmaları devletten farklılaştıran en önemli özellik, bireylerin bu birimlere katılımının tamamen gönüllü olması, yani katılımın rızaya dayanması ve firmaların gelirinin verilen hizmet karşılığında müşterilerinden alınan primlerle sağlanmasıdır<sup>120</sup>. Özel güvenlik birimleri anarko kapitalist sistem açısından önemli olsa da, sistemin işleyişi mutlak anlamda bu firmaların varlığına bağlı kılınmamıştır. Özel güvenlik firmalarının serbest piyasa koşullarındaki arz ve talebe bağlı olarak ortaya çıkacağı kabul edilir. Bu tür firmalar faaliyette olmasa bile, özgürlükçü toplumda öz-sahiplik ve saldırmazlık aksiyomu gereği her birey mülkiyet hakkını koruma konusunda meşru müdafaa ve misilleme hakkını elinde bulundurmaya devam eder. Ayrıca, bu özel firmalara bir muafiyet/ayrıcılık tanınmamıştır, herhangi bireyden daha fazla bir hak ve yetkiye sahip olmaları düşünülemez.

116 Taner, *Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı*, s. 241.

117 Mises, *a.g.e.*, s.17.

118 Yayla, *Liberalizm*, s. 68-9.

119 Hoppe, *Private Production of Defence*, s. 20.

120 Rothbard, *Society without a State*, s. 2.



Anarko kapitalist toplumda, nasıl ki devlet yerini özel güvenlik birimlerine bırakacaksa, tekelci hukuk sistemi de yerini her konuda uzmanlaşmış özel ihtisas mahkemelerine veya tahkim kurumlarına bırakacaktır<sup>121</sup>. Piyasadaki mallar için geçerli olan rekabet, güvenlik ve adâlet hizmeti alanlarında da işlemeye başlayacaktır. Koruma birimlerinin gerek kendi aralarında gerekse müşterileri arasında doğacak uyuşmazlıklarda hangi mahkemenin yetkili olduğu önceden belli olduğundan ve her bir şirketin çalıştığı mahkemenin ne tür bir hukuk sistemini benimsediği öngörülebildiğinden bir düzensizlik veya karışıklıktan bahsetmek de mümkün olmayacaktır<sup>122</sup>. Esasında anarko kapitalizmin öngördüğü türden olmasa da günümüzde modern demokratik sistemlerin çoğunda, özel güvenlik birimleri ya da tahkim kurulları (kendi özel alanları içinde de olsa) devletin kontrol ve gözetiminde faaliyetlerini sürdürmektedir. Anarko kapitalistler zaman zaman anarşist hukuk düzeninin uygulanma kapasitesini bu tür firmaların faaliyetleri üzerinden temellendirmeye çalışırlar. Ne var ki, özel firmaların faaliyetlerinde yaşanan aksaklık ya da uyuşmazlıkların çoğu zaman devlete ait kurumlarca ya da yargı mercilerince çözülüyor olması, özel güvenlik ya da tahkim firmalarının varlığının, devletin gereksizliğini değil, tersine, güvenlik ve adâlet hizmetlerinin bütünüyle serbest piyasa koşullarına bırakılamayacağını, devletin bir hakem olarak var ve işliyor oluşunun gerekliliğini ortaya koyar.

Rothbard'ın hukuk teorisinde rekabet ortamında farklı firmaların faaliyette bulunacağı kabul edilmekle beraber, bu, herkesin istediği firmayla istediği hukuk kodu üzerinden anlaşma yapabileceği anlamına gelmez. Rothbard'a göre<sup>123</sup> hiçbir sözleşme liberteryenizmin temel ilkelerine aykırı hukuksal hükümler içermemelidir. Bu noktada David Friedman ile Rothbard'ın hukuk teorileri arasındaki bir farklılığa dikkat çekmekte yarar var. Sosyal teorisini rasyonalist etik ilkeleri üzerine inşa eden Rothbard liberteryenizmin temel ilkelerine (öz-sahiplik ve saldırmazlık aksiyomu) aykırı bir sözleşmenin hukukî olarak geçerli kabul edilemeyeceğini düşünür. Bireysel sözleşmelerin liberteryen aksiyomlara dayanan bir takım genel hukuk kurallarına yani ortak bir hukuk koduna dayanması şarttır. Rothbard'dan farklı olarak, David Friedman'a göre<sup>124</sup> serbest piyasada mal ve hizmetlerde çeşitlilik olduğu gibi, hukuk ve adâlet hizmetlerinde de ihtiyaç ve beklentilere bağlı olarak aynı çeşitlilik ihtiyacı doğacaktır. Bu nedenle, anarko kapitalist toplumda her birey, istediği firmayla istediği koşullarda sözleşme yapma hakkına sahip olabilme-

121 Rothbard, *Eşitlikçilik-Doğaya Bir Başkaldırı*, s. 274.

122 Friedman, *a.g.e.*, s. 116.

123 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 243

124 Friedman, *a.g.e.*, s.134

lidir<sup>125</sup>. Objektif/herkes için geçerli hukuk sistemi insanlar arasındaki bireysel farklılıkları yok saydığından özgürlükçü toplumun gerekleriyle uyumlu değildir.

Devletsiz toplum idealini farklı temeller üzerinden savunan bu iki önemli ismin hukuk teorilerine liberteryen ilkeler ve devletin gerekliliği bağlamında kimi itirazlar yönelmek mümkün. Öncelikle, Rothbard açısından, tamamen serbest piyasa koşullarının işlediği sistemde, güvenlik firmalarının liberteryen ilkelere uygun sözleşme imzalamalarının güvencesinin ne olduğu belli değildir. Aynı şekilde, hiç bir güvenlik firmasına bireysel olarak kişilerin sahip oldukları hak ve yetkilerin üzerinde bir yetki tanınmayacaksa, bireysel olarak insanları bu firmalara üye olmaya -yani onları devlete tercih etmeye-iten faktörlerin neler olduğu sorusunun cevabı da yoktur. David Friedman'ın hukuk teorisi de kendi içinde sorunlu ve tutarsız görünmektedir. Hiçbir bir liberteryen ilkeyi ya da ahlâkî değeri referans almayan, sadece bireysel tercihler ve çıkar temelinde işleyen bir sözleşme sisteminin anarko kapitalist toplum için bir tehdide dönüşme riski göz ardı edilmemelidir<sup>126</sup>.

Anarko kapitalist teorinin en önemli açmazı, devletin tekeli yetkilerinin ortadan kalktığı bir ortamda güvenlik ve adâlet hizmetleri alanındaki rekabetin nasıl sonuçlanacağına ilişkindir. Anarko kapitalistlere göre, piyasa ekonomisinin dinamizmi, özel güvenlik (*koruma*) şirketleri arasındaki rekabetin bir tekelleşmeye ya da devlet benzeri bir yapılanmaya dönüşmesinin önündeki en büyük engeldir. Bu teze karşı en güçlü itiraz liberteryen düşünür Nozick'ten gelmiştir. Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya adlı* eserinde, hem John Rawls'un sosyal liberalizm anlayışına hem de anarşist teoriye yönelik bir meydan okumada bulunur. Anarko kapitalistlerden farklı olarak, Nozick<sup>127</sup>, devletin henüz var olmadığı Lockeçu doğa durumundan minimal devlete geçişin (koruyucu şirketlerden ultra-minimal devlete, oradan da "minimal devlet"e) insanların hak ve hürriyetleri ihlâl edilmeksizin gerçekleştiğini ve bunun ahlâkî meşruiyetinin olduğunu kanıtlamayı amaçlamıştır Nozick, eserinde üç temel tez ileri sürer: (i) Minimal/sınırlı devletin meşruluğunun devleti tamamen reddeden anarşistlere karşı savunulabilirliği, (ii) Minimal devletin sınırlarını aşacak çapta kapsamlı bir devletin meşru görülemeyeceği, (iii) Bireylerin özgürce kendi ütopyalarını oluşturup yaşamalarını mümkün kılacak koşulları en iyi minimal devletin sağlayabileceği.

125 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s. 188.

126 Paul Columen, "For a New Libertarianism: Problems and Perspectives in The Thought of Ayn Rand, Murray Rothbard And David Friedman", *Philosophical Notes*, No. 39, 1996, s. 5-6.

127 Nozick, *a.g.e.*, s. 89, 21, 204

Nozick, devletin kurulmasından önce var olduğu kabûl edilen tabiat hâlinde koruyucu birimlere, oradan egemen koruyucu birime ve nihayetinde minimal devlete giden kendiliğinden işleyen bir sürecin devletin oluşmasında “gizli bir el” vazifesi gördüğüne inanmaktadır<sup>128</sup>. Özellikle tabiat hâlinde kendiliğinden oluşan gruplaşmalar, müşterek koruma birliklerinin iş bölümü, piyasa baskıları, ölçek ekonomileri ve rasyonel çıkarlar anarşinin yerini minimal devletin almasını sağlayan temel faktörlerdir<sup>129</sup>. Koruyucu birimlerden (şirketlerden) minimal devlete geçiş üç aşamalı bir süreçle gerçekleşmiştir. 1) Aynı coğrafî bölgede tek bir koruma şirketinin egemen olması, yani egemen koruma şirketi veya ultra-minimal-devletin ortaya çıkması<sup>130</sup>. 2) O coğrafî bölgedeki bağımsızların adâleti özel olarak yerine getirmelerinin, yani özel misilleme yapmalarının egemen koruma şirketi tarafından yasaklanması<sup>131</sup>. 3) Yasaklama getirilerek dezavantajlı duruma düşürülen bağımsızlara şirketin müşterileri tarafından ödenecek tazminat karşılığında koruma hizmetinin sunulması<sup>132</sup>. Nozick, koruma şirketleri arasındaki rekabetin ya da çatışmanın bir tekelleşme yarattığını ve bunun egemen koruma birimini ortaya çıkardığını düşünse de anarko kapitalistler rekabetin yaratacağı sonuçlarla ilgili olarak Nozick ile aynı fikirde değildir. Nozick’ın rekabete bağlı olarak üç ihtimalli bir durumdan bahsetmesine karşın<sup>133</sup> anarko kapitalist teorisyen Roy A. Childs<sup>134</sup>, rekabetin tekelleşme dışında her bir koruma biriminin farklı alanlarda uzmanlaşması ya da ihtisas kazanması gibi çeşitli ihtimâlleri ortaya çıkarabileceğini öne sürer. Rothbard’ın içinde yer aldığı anarko kapitalistler nazarında anarşist bir ortamdan devlete geçişi kendiliğinden işleyen

128 Nozick, *a.g.e.*, s. 39-54, 163-4

129 Nozick, *a.g.e.*, s. 48.

130 Nozick, *a.g.e.*, s. 46-49.

131 Nozick, *a.g.e.*, s. 129; 112-7; 129-55.

132 Nozick, *a.g.e.*, s. 155-158, 117-28.

133 Koruyucu birimler karşı karşıya geldiğinde; 1) İki birimin kuvvetleri çarpışır. Bu birimlerden biri bu tür çarpışmaları her zaman kazanır. Kaybeden birimin müşterileri kazanan birimin müşterileri ile olan çatışmalarında yeterince korunmadığı için kazanan tarafla çalışmak için birimlerini bırakırlar. 2) Bir birim gücünü bir coğrafî bölge üzerinde yoğunlaştırırken diğer birim başka bir coğrafî bölgede yoğunlaştırır. Her ikisi de güçlerinin yoğunlaştığı yerdeki çarpışmaları kazanır. Bir birimin müşterisi olan fakat diğer birimin gücünün yoğun olduğu bir yerde yaşayan insanlar, ya müşterisi oldukları birimin karargâhına yakın bir yere taşınır ya da diğer koruyucu birimin korumasına girerler. 3) İki birim düzenli olarak ve sık sık çarpışır. Eşit oranda kaybeder ya da kazanırlar ve bir arada yaşayan üyeleri arasında sık sık temas ve çatışma olur. Her hâlükârda iki birim, sürekli, maliyet getiren ve anlamsız çarpışmaları önlemek için, belki de idarecileri vasıtasıyla, farklı hükümlere varmış oldukları davalara barışçı yollarla çözmek için anlaşmaya varırlar. Kendi hükümleri farklılık gösterdiği zaman üçüncü bir yargıcın veya mahkemenin kararlarına başvurma ve onların vereceği kararlara uyma konusunda anlaşılır. (Veya hangi birimin hangi şartlar altında yargı hakkı olduğunu belirleyen kuralları koyarlar.) Böylece yargı hakkı ve hukuksal çatışma konusunda bir temiz mahkemeleri ve hemfikir olunmuş kuralları sistemi ortaya çıkar. Farklı birimler faaliyet gösterse de, hepsinin birer parçası olduğu tek bir federal adâlet sistemi mevcut olur (Nozick, *a.g.e.*, s. 47-8).

134 Roy A., Childs, “The Invisible Hand Strikes Back”, *Journal of Libertarian Studies*, Vol.1, No. 1, 1977, s. 26.

bir sürecin sonucuymuş gibi <sup>135</sup>tasvir etmek, devletin cebre dayanan doğasını gizlemek demektir; oysa, devletin oluşumunda doğal süreçler değil, şiddet, işgal ve sömürü gibi faktörler belirleyici olmuştur. Anarko kapitalistlerin Nozick'in minimal devlet kuramına en önemli itirazları, koruma birimlerinin neden uzlaşma yerine çatışmayı seçtiklerinin izah edilememesidir. Onlara göre<sup>136</sup> piyasa anarşizminin var olduğu bir durumda, kâr saikiyle hareket eden koruma birimlerinin kendi aralarında sürekli savaş hâlinde olacaklarını düşünmek saçmadır. Kim kazanırsa kazansın, uzun vadede, şiddet, hiç kimse için kârlı olmayan bir yöntemdir, sürekli çatışma içinde olan bir firmanın müşterilerini kaybetmesi kesindir. Bu yüzden bu birimler uzlaşmayı tercih edecektir.

Anarko kapitalistlerin Nozick'in minimal devlet kuramına yönelik eleştirilerinden, güvenlik ve adâlet hizmetlerini piyasadaki tüm diğer mal ve hizmetlerden farklı görmedikleri anlaşılmaktadır. Güvenlik ve adâletin, hemen hemen tüm ideolojilerin ya da sosyal teorilerin ortak amacı olduğu söylenebilir. Güvenlik ve adâlet ihtiyacı, insanî varoluşun ve toplumsal düzenin temelini oluşturur. Bu nedenle, piyasadaki herhangi bir mal veya hizmetle aynı kategoride değerlendirilemez. Anarko kapitalistler koruyucu birimler arasındaki rekabetin tekelleşmeyle sonuçlanacağını kesin olmadığını ileri sürseler de, gerek sahip oldukları yetki ve sorumluluk gerekse yerine getirdikleri hizmetin niteliği yüzünden, koruma birimlerinin tekelleşmesi riskinin, piyasadaki diğer aktörlerin tekelleşme riskinden daha fazla olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Dolayısıyla, özel güvenlik birimleri arasında var olacağı düşünülen rekabet koşullarının, sayısız özel güvenlik birimleri yerine, Nozickçi bir minimal devleti veya mafya tipi bir güvenlik birimini ortaya çıkaracağını öngörmek zor değildir. Anarko kapitalistlerin, barışçıl ve uzlaşmacı "anarşist insan" tipolojisinden hareketle, koruma birimleri arasında çatışma olmayacağı yolundaki öngörülerini de gerçekçi görünmemektedir. Ne kadar arzu edilmese de, cebir ve şiddet insanlık tarihinin her döneminde karşımıza çıkan olgusal bir gerçekliktir. Dolayısıyla, özel güvenlik birimleri arasındaki rekabette saldırı ve şiddet gibi araçlara başvurulması ihtimâl dışı görünmemektedir.

135 Nozick doğa durumundan sivil-siyasî topluma geçiş aşamasını (devletin kurulması) Locke'tan ve diğer klasik sözleşme teorisyenlerinden farklı bir yöntem kullanarak anlatmaktadır. Nozick sivil siyasî topluma geçişi "birden bire" ve "bir seferde" yapılacak hipotetik bir sosyal sözleşme ve hipotetik genel bir rıza kavramıyla açıklamayı yetersiz bulur. Bunun yerine, devletin ortaya çıkışını, Adam Smith'in serbest piyasanın işleyişini anlatmak için kullandığı "gizli/görünmez el" kavramına başvurarak açıklar (Uslu, *Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm*, s. 150).

136 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.240.; Friedman, *a.g.e.*, s. 116.

Minimal devlete giden sürecin ikinci aşaması, coğrafi bölgedeki bağımsızların adâleti özel olarak yerine getirmelerinin, içerdiği risk nedeniyle, egemen koruma birimi tarafından yasaklanmasıdır. Nozick çatışma veya uzlaşma yoluyla bir tek koruma şirketinin belli bir coğrafi bölgede tekel durumuna geleceğini ileri sürse de egemen koruma birimi, herhangi bir koruma biriminden hizmet almayan bağımsızlar nedeniyle, herkese koruma hizmeti sunamamakta ve güç kullanma tekeline sahip olamamaktadır. Bu nedenle de henüz minimal devleti değil, ancak, ultra-minimal devleti temsil etmektedir<sup>137</sup>. Minimal devlete giden sürecin ilk iki aşamasında belli bir bölgede bir koruma şirketi egemen koruma şirketi hâline gelmiş ve bağımsızların adâleti özel olarak yerine getirmeleri, koruma şirketinin müşterilerinin doğal hakları ihlâl edileceği için, yasaklanmıştır. Bu durum, bağımsızlara, günlük yaşam ve faaliyetlerinde, ciddi dezavantajlar getirecektir<sup>138</sup>. Sahip oldukları doğal hakları ihlâl etmemek şartıyla insanların bazı riskli eylemlerinin yasaklanması, bu kişilere uğradıkları hak kaybını telafi edecek bir tazminat ödenmesini gerektirmektedir.

Egemen koruma şirketi için bu tazminatı ödemenin en kolay ve ucuz yolu eylemleri yasaklanan bağımsızlara, koruma şirketinin müşterileriyle çatışma durumlarını kapsayacak bir koruma hizmeti sunulmasıdır<sup>139</sup>. Bu aşamadaki asıl sorun, bu hizmetin maliyetinin (tazminatın) kim tarafından karşılanacağıdır. Bağımsızların tazminatını (koruma hizmetlerinin maliyetini) ödemekle yükümlü olanlar egemen koruma şirketinin müşterileridir. Egemen koruma şirketi müşterilerinin haklarına dayanarak ve onlara vekâleten bu yasaklamayı getirmiştir. Müşteriler bağımsızların güvenilir olmayan prosedürlerinin kendilerine yüklediği risklerden kurtularak fayda elde etmişlerdir<sup>140</sup>. Bunun pratikteki anlamı bazı kişilerin başkalarının korunma hizmetinin maliyetlerini karşılamasıdır. Yeniden dağıtımcı adâlet anlayışının her türlüüne karşı olan Nozick<sup>141</sup>, her ne kadar yeniden dağıtımcı bir görüntü verse de, bağımsızlara bedava koruma hizmeti sunmanın siyasal toplumun/minimal devletin varlığı açısından zorunlu ve ahlâken savunulabilir olduğunu düşünür. Devlet için gerekli ikinci koşul olan “bölgedeki herkese koruma hizmeti sunulması” şartı böylece karşılanmış olur ve ultra minimal devlet minimal devlete evrilir.

Nozick<sup>142</sup>, “yasaklama” ve “tazminat” kavramları çerçevesinde geliştirdiği yaklaşımıyla toplumsal yaşamda makul sayılabilecek sonuçlara ulaşma amacındadır. Birbirini tamamlar nitelikteki; (i) “Eğer kurbanlarının zararları kar-

137 Nozick, *a.g.e.*, s.59, 60, 65.

138 Nozick, *a.g.e.*, s.155.

139 Nozick, *a.g.e.* s. 155

140 Uslu, *Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm*, s.162-163.

141 Nozick, *a.g.e.*, s.159.

142 Nozick, *a.g.e.* ,s. 94-96,110-112.

şilanıyorsa bir eylem neden izin verilmek yerine yasaklansın?” (ii) “Öncelikle etkilenen tarafın rızası alınmadan tüm ahlâkî sınır ihlâlleri neden yasaklanmasın?” sorularına verdiği cevapla, düşünür, hem tabiat durumunda egemen koruyucu birimle bağımsızlar arasında beliren sorunlara hem de modern devlette çatışan bireysel hakların nasıl uzlaştırılacağı sorununa ikna edici ve uygulanabilir çözümler sunma iddiasındadır.

Nozick’in riskli eylemlerle kastettiği, kişinin başkalarının haklarını ihlâl etme olasılığı yüksek olan eylemlerdir. Örneğin, araç kullanan bir sara hastasının, başkalarının hayat veya vücut bütünlüğüne zarar verme ihtimâli hayli fazladır. Nozick, şu ana kadar şans eseri hiçbir yayaya zarar vermemiş olsa bile, eylemleriyle başkalarının mal ve can güvenliğini riske atan sara hastaları gibi kişilerin özgürlüklerine kısıtlama getirilerek kendilerine makul bir tazminat ödenmesini önerir. Ancak, Nozick her türlü riskli eylemin yasaklanabileceğini ileri sürmez. Yukardaki ilk soruyla bağlantılı olarak, Nozick’e göre, her ne kadar bir başkasının hakkını kullanması sonucu insanların uğradıkları kayıplar karşılıyor olsa da, her türlü hak ihlâlinin -bu tür eylemlerin insanların zihninde oluşturacağı sürekli korku ve güvensizlik nedeniyle-mazur görülmesi mümkün değildir. Bu nedenle, riskli tüm eylemler değil, ancak, yüksek risk taşıyanlar yasaklanabilir. İkinci soruya, yani “bireysel eylemlerden etkilenebilecek kişilerin rızasını almayan tüm eylemler neden baştan yasaklanmasın?” sorusuna gelince, Nozick’e göre<sup>143</sup> bu tür uygulamalar, kazara olanlar ve istenmeden yapılanlar da dâhil olmak üzere, bireysel eylemlerin ortaya çıkartabileceği tüm olumsuzlukların baştan cezalandırılması sonucunu doğurur. Bireysel açıdan her eylemi, başkalarına zarar verme potansiyeline sahip olmasından ötürü yasaklamak insanların yaşamlarında büyük oranda risk ve güvensizliğin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla, rızaya dayanmayan her eylemi baştan yasaklamak da hakkaniyetli görünmemektedir

Nozick’in riskli eylemlere ancak tazminat karşılığında sınırlama getirilebileceğine ilişkin argümanlarını kuramsal açıdan temellendirmede güçlük çektiği söylenebilir. Tazminat karşılığında da olsa hakların ihlâl edilebileceğini kabul etmek insanların başkaları için araç olarak kullanılamayacağına ilişkin Kantçı buyrukla çelişir<sup>144</sup>. Ayrıca, liberteriyen gelenekte bu konuda önemli itiraz ve eleştirilerin yükseldiği görülmektedir.<sup>145</sup> Temel eleştiri, hem

143 Nozick, *a.g.e.*, s. 108-110.

144 Mack, *a.g.e.*

145 Rothbard’a göre Nozick’in risk kavramlaştırması, epeyce muğlak olması ve farklı anlam ve yorumlara açık bir ilkeye dayanması nedeniyle, tek meşru zor kullanımı olarak meşru müdafaa hakkını gören liberteriyen özgürlük nosyonu ile çelişir. Rothbard, Nozick’in argümanlarının yanlışlığını, Amerikan toplumunda suça en yatkın sosyal kesim olarak kabul edilen siyahî genç erkekler üzerine verdiği örnekle ortaya koymayı amaçlar. Rothbard’a göre Nozick’in özgürlük kuramından bakıldığında, diğer yaş, cinsiyet ve ırk gruplarına göre suç işleme potansiyelinin yüksek olduğu düşünülen siyahî



eylemlerin risk derecesinin hem de ödenecek tazminatın nasıl belirleneceğine ilişkindir. Yüksek riskli eylemlerin hangi ölçüte göre sınıflandırılacağı belli olmadığı gibi, bunu kimin yapacağı da açık değildir. Riskli eylemlerin yaratacağı fayda/maliyetin piyasa koşullarına göre belirleneceği kabul edildiğinde, bir eylemin verimli ya da verimsiz olduğunu önceden tayin etmek mümkün gözükmemektedir<sup>146</sup>. Rothbard'a göre<sup>147</sup>, Nozick her ne kadar insanların fayda skalalarının sabit, sayısal olarak ölçülebilir, başka kimselerce bilinebilir olduğunu iddia etse de, Avusturya İktisat Okulu'nun subjektif değer teorisi insanların fayda skalalarının değiştiği ve bireysel faydanın başkalarınınca ölçülmesinin ve bilinmesinin mümkün olmadığı gerçeğini ortaya koymuştur. Bu nedenle, bir kimsenin başkalarının riskli eylemleri sonucu uğradığı zararın tam olarak ölçülmesi mümkün olmadığına göre, tazminat kişinin uğradığı kaybı tam olarak telafi edemez. Nozick'in yasaklama ve tazminat kavramları üzerinden, güvenlik hizmetlerinin bazı kişilere ücretsiz sunulduğu bir minimal devlete ulaşma çabası, kamusal mallar ve bedavacılık sorununu da gündeme getirir. Liberteryen düşünür Roy A. Childs<sup>148</sup> toplum üyelerinin bir kısmının korunma maliyetinin diğerleri tarafından karşılanması durumunda, egemen koruma şirketin müşterilerinin koruma hizmetine bedel ödemek yerine bağımsız kalmayı (bedavacılığı) tercih edeceğini, ayrıca, artan hizmet maliyetleri nedeniyle egemen koruyucu şirketin müşterilerini kaybederek "egemen" statüsünü yitireceğini öne sürer.

Bedavacılık (*free rider*) problemi, devletin olduğu her siyasal toplumda kamusal malların gerek finansmanında gerekse de maliyetinin âdil dağılımında önemli riskler yaratan bir konudur. Anarko kapitalistler minimal devletin bedavacılar yüzünden sürdürebilir olmadığını, vergiler yoluyla güvenlik hizmetinin maliyetine katlanan kişilerin haklarının ihlâl edildiğini öne sürseler de, bu konunun, anarko kapitalizm için de çözülmeyi bekleyen bir sorun olduğunu vurgulamak gerekiyor. Piyasa anarşizminde güvenlik ve adâlet hizmetlerini sunan çok sayıda koruma şirketi olmakla beraber, herhangi bir şirketten hizmet almayı tercih etmeyen bağımsızların da varlığını sürdüreceği kabul edilmektedir. Anarko kapitalist sistemde, toplum üyelerinin bir kısmının hizmet satın almak istememesinde, piyasadaki güvenlik firmalarının faaliyetlerinin yarattığı "güven" ve "huzur" ortamının etkili olduğu söylenebilir. Yerleşmiş bir hukuk düzeni sayesinde çatışma yerine barış ve uzlaşmanın

---

gençlerin, risk içermeyecek yaşa gelene kadar bir yerlere kilitletmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Oysa, liberteryen toplumda, eylemlerinin içerdiği risk nedeniyle, bir kişinin özgürlüğünden peşinen mahrum bırakılması asla düşünülemez, aksi bir durum, açıkça özgürlüklerin ihlaline neden olur (Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s.238-239)

146 Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, s.142. ; Childs, *a.g.e.*, s. 6.

147 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 244.

148 Childs, *a.g.e.*, s. 31.

egemen olmasının, insanları bağımsız kalmaya, yani bu hizmetlerden bedava faydalanmaya teşvik edeceği açıktır. Nozick'in minimal devlet kuramında bu hizmetler için bir bedel öngörülmüş iken, anarko kapitalistler ya bu sorunu görmezden gelmekte ya da koruma birimleriyle bağımsızlar arasındaki ilişkinin nasıl şekilleneceğine ilişkin ikna edici tezler geliştirememektedir. Nozick'in kuramına teorik ve tarihsel açıdan çeşitli eleştiriler yöneltmek mümkündür. Ancak risk, yasaklama ve tazminat kavramları üzerine inşa ettiği siyaset teorisiyle Nozick barışçıl bir siyasal topluma (minimal devlete) bireylerin doğal haklarını ihlâl etmeden ulaşılabileceğini kanıtlayarak, siyasal toplumun devamı açısından güvenlik hizmetlerinin toplumun tüm üyelerine, bir kısmı maliyetine katlanmasa dahi, sunulması gerektiği tezini ikna edici şekilde ortaya koymuştur.

Locke'tan itibaren liberaller siyasal gücü esas itibarıyla üç ana fonksiyonla bağlantılı şekilde anlamışlardır: 1- Kamusal faaliyetleri düzenleyen hukuk kurallarını koyma ve gerektiğinde değiştirme, 2- Kuralların uygulanmasından kaynaklanan ihtilâfları çözme, 3- Gerektiğinde kuralları ihlâl edenlere karşı ceza/müeyyide uygulama, zora başvurma<sup>149</sup>. Bu fonksiyonlar barışçıl bir toplumsal/siyasal sistem için gerekli olmasına rağmen, anarko kapitalist teorisyenler objektif ve tarafsız hukuk kurallarını uygulamak için meşru bir otoriteye ihtiyaç olduğu gerçeğini görmek istemezler. İnsanların kendi aralarında rıza temelinde kurdukları ekonomik ve sosyal ilişkilerin hakkaniyet temelinde sürdürülebilmesi, oluşabilecek ihtilâflara âdil çözümler üretilebilmesi için bir üçüncü tarafa ihtiyaç olduğu açıktır. Anarko kapitalistlerin bir diğer yanılgısı, Mises'in<sup>150</sup> de vurguladığı gibi, gerek bireyler arasındaki gerekse de bireylerle koruyucu birimler arasındaki sözleşmelerin cebir/zor tehdidi olmadan tamamen kendi rızalarıyla uygulanmalarını beklemektir. Cebirin/zorun, bireysel özgürlük için kategorik olarak bir tehdit olsa da, özgürlükçü ve güvenli bir toplum için gerekli olduğu muhakkaktır.

## Sonuç

Bireysel özgürlüğü ve mülkiyet hakkını öz-sahiplik ilkesine dayandıran liberteryenler toplumsal yaşamda mutlak ve sınırsız bir özgürlüğün hem kuramsal hem de pratik olarak mümkün olabileceğini öne sürerler. Liberteryenler, klasik liberaller gibi, metodolojik ve ontolojik açıdan bireyci olsa da, liberteryenizmin bireycilik tasavvuru normatif karakterlidir, yani özgül bir insan ve birey tasavvuruna dayanır. Rasyonalist doğal hukuk anlayışının bir sonucu

149 Freeman, *a.g.e.*, s. 47.

150 Mises, *a.g.e.*, s. 17.

olarak, liberteryen düşünürler, insanî gerçekliğin her anında ve her noktasında geçerli olabilecek, objektif/nesnel etik ilkelerinin bulunduğu, bireysel özgürlüğün doğasının ve sınırlarının bu ilkeler tarafından belirlenmesi gerektiğine inanırlar.

Bireysel özgürlüğe mümkün olabilecek en geniş sınırları çizmeyi isteyen liberteryenler, saldırmazlık aksiyomu ile, başkalarının haklarını ihlâl etmediği müddetçe, hiçbir eylemin kısıtlanmamasını savunurlar. Bu yönüyle, saldırmazlık aksiyomunun bireyi içinde yaşadığı çevreden bütünüyle soyutlayan, bireysel ve toplumsal gerçeklikten kopuk, atomistik bir birey tasavvuruna dayandığı söylenebilir. Saldırmazlık aksiyomu, liberalizmin negatif özgürlük yaklaşımının bir türevi gibi gözükmese de, iki noktada ondan ayrışır. Saldırmazlık aksiyomunda temel amaç, bireyin genel olarak özgürlük alanının değil, münhasıran mülkiyet hakkının korunmasıdır. Mülkiyet hakkından başka bir insan hakkı kategorisinin kabul edilmediği bu aksiyomda, mülkiyet hakkı kişinin hem bedeni hem de meşru yollardan kazandığı mallar ya da haklar üzerindeki kontrol yetkisini ifade eder. Dolayısıyla da, kişinin bir eşya üzerindeki mülkiyet hakkıyla kendi bedeni üzerindeki mülkiyet hakkı arasında bir fark ya da öncelik bulunmaz. Saldırmazlık aksiyomunu klasik liberalizmin negatif özgürlük nosyonundan ayıştıran diğer bir husus fiziksel saldırı ve açık/yakın tehditlerle sınırlanmış bir cebir kavramına dayanmasıdır. Liberteryenler toplumda kesintisiz bir özgürlüğün geçerli olabileceğini ileri sürseler de, bireysel özgürlüğün mülkiyet hakkını üzerinden tanımlanması, bireyler arasındaki özgürlük tartışmalarını “sıfır toplamlı bir oyun”a dönüştürebilir. Rothbard<sup>151</sup> ve takipçileri bireysel ve toplumsal özgürlük tartışmalarının tamamının mülkiyet hakkı üzerinden çözülebileceğine, “kamusal” bir mal ya da haktan bahsedilemeyeceğine inanırlar. Bu temel aksiyomdan bir kişinin özgürlüğünün daha doğrusu mülkiyet hakkının artmasının bir başkasının özgürlüğünde/mülkiyet hakkında bir azalmaya, gerilemeye bağlı olduğu sonucuna ulaşmak zor değildir.

Liberteryenizmi, liberalizmin diğer türlerinden farklı kılan en önemli özellik, insan aklına bireysel ve toplumsal gerçekliği bütünüyle keşfedebilecek, insanın izlemesi gereken ilke ve kuralları belirleyebilecek bir güç atfetmesidir. Rasyonalist doğal hukuk anlayışının etkileri liberteryenlerin, bireysel özgürlüğün kapsam ve sınırlarıyla ilgili argümanlarında olduğu gibi anarşist toplum kuramlarında da kendini gösterir. Devletsiz ve saf özgürlükçü bir sistemin insanın rasyonalist doğasına en uygun sistem olduğu iddiası, anarko kapitalist toplum modelinin “kurucu rasyonalizm”in ürünü olduğu

151 Rothbard, *Özgürlüğün Etiği*, s. 111; Rothbard, *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, s. 118.

eleştirilerini gündeme getirir. Bu aynı zamanda klasik liberalizmin toplumsal değişimin temel dinamizmiyle ilgili önermeleriyle de çelişir. Hume-Hayek geleneğinde anlam bulan kendiliğinden doğan düzen anlayışına göre, düzen, bireylerin sürekli değişen istek ve ihtiyaçlarına bağlı olarak, özgül bir plân/amaç yerine sayısız insanın münferit eylemleriyle kendi dinamizmi içinde doğar, gelişir ve değişir<sup>152</sup>. Liberalizmin kendiliğinden doğan düzen yaklaşımının tersine, liberteryenizmde, değişimin rasyonel ve bilinçli tercihlerin ürünü olduğuna inanılır. Bu nedenle de ulaşılabilecek hedef önceden bellidir, yani anarko-kapitalizmdir. Bununla birlikte, bu değişimin nasıl olacağı belli değildir. Başka bir ifadeyle, toplumun tamamının ya da önemli kısmının istemediği bir durumda, anarko-kapitalist modele nasıl geçileceğinin bir cevabı yoktur. Kendiliğinden işleyen düzen fikrini güvensiz bulan liberteryenler için geriye kalan tek seçenek, bir otoritenin toplumu “ideal” yapıya dönüştürmesini beklemektir.

Anarko kapitalizm, özgürlükçü bir topluma ancak devletin güvenlik ve hukuk alanındaki cebir tekelinin ortadan kalkmasıyla ulaşılabileceği tezine dayanır. Anarko kapitalistler cebir ile özdeşleştirdikleri devleti, toplumsal yaşamda bireysel hak ve özgürlükler için yegâne tehdit kaynağı olarak görürler. Anarko kapitalistlerin liberal teorinin sınırlı devlet kuramına yönelttiği eleştirilerde, argümantasyon açısından avantajlı oldukları nokta, insanlık tarihindeki savaş, şiddet, baskı ve hak ihlallerinin ağırlıklı kısmının devletler eliyle işlenmiş olmasıdır. Bu durum, anarko-kapitalistlerin kurumsal olarak devlet denilen aygıtta karşı duydukları nefreti anlaşılır kılabılır. Ne var ki, devlet denilen kuruma atfedilen “cebir” ve “suç” olgularının hepsinin insan menşeli olması, tek başına devletin kurumsal olarak ortadan kalkmasının toplumsal yaşamda mutlak özgürlüğe ve barışa ulaşmamızı garanti edemeyeceğimizi düşündürmektedir.

Liberteryen düşünür Rothbard’a göre<sup>153</sup> devlet denilen kurum esasında toplumun çıkarlarını kendisi için kullanan kişi veya gruplardan başka bir şey değildir. Bu yaklaşımda, devletin bireysel hak ve özgürlükleri ihlâl ettiğinden bahsedildiğinde, esasen, bu kurumu yöneten, onun adına kararlar alan kişiler kastedilir. Sınırsız güç ve otoritenin kötüye kullanılmasının devlete özgü bir olgu olmadığı açıktır. Anarko kapitalist toplumda piyasa ve rekabet koşullarına bağlı olarak tekel hâline gelen bir özel güvenlik firmasının gücü kötüye kullanmayacağından emin olmamızı sağlayacak bir şey yoktur. Liberteryenler, çelişik şekilde, liberalizmin “sınırlı devlet ilkesini” tarihin hiçbir

152 Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*; Barry, *Tradition of Spontaneous Order*.

153 Rothbard, *Eşitlikçilik-Doğaya Bir Başkaldırı*, s. 37.

döneminde uygulanamamış, ütopyik bir ideal olarak görürken, adâlet ve güvenlik hizmetlerinin bütünüyle serbest piyasa koşullarında özel firmalarca sunulduğu anarko kapitalist toplumun gerçekçi ve uygulanabilir bir model olarak sunar ve savunurlar. Ancak, ilgili literatür tarandığında, bu makalede de iddia edildiği üzere, anarko kapitalistlerin bu tür bir sistemin var olmasının mümkün ve başarıyla işleminin kesin olduğuna inanmamızı sağlamaya yeterli miktarda ve güçte argüman sunamadığı görülmektedir.

## Kaynakça

- ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, Bütün Yapıtları -5, çev.: Furkan Alderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- ARNHART, Larry, *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev.: Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2004.
- BARRY, Norman P., "Tradition of Spontaneous Order", *Literature of Liberty*, Vol. 5, N. 2, Summer, 1982, ss. 7-58.
- BARRY, Norman P., *On Classical Liberalism and Libertarianism*, The Macmillan Press, London 1986.
- BARRY, Norman P., The Concept of "Nature" in Liberal Political Thought", *Journal of Libertarian Studies*, Vol. VIII, N.1, 1986, ss.1-17.
- BARRY, Norman P., *Modern Siyaset Teorisi*, çev.: Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin, Liberte Yayınları, Ankara 2003.
- BAŞDEMİR, Hasan Yücel, *Liberalizm Ahlâkî Temeller*, Liberte Yayınları, Ankara 2009.
- BLOCK, Water, "Toward A Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, And Epstein", *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 17, No. 2, 2003, ss. 39-85.
- CHILDS, Roy A., "The Invisible Hand Strikes Back", *Journal of Libertarian Studies*, Vol.1, No. 1, 1977, ss. 23-33.
- COLUMAN, Paul, "For A New Libertarianism: Problems and Perspectives in The Thought of Ayn Rand, Murray Rothbard And David Friedman", *Philosophical Notes*, No. 39, 1996, ss.1-10.
- DRURY S.B., "Locke and Nozick on Property", *Political Studies*, Vol.30 , N. 1, 1982, ss.28-41.
- EABRASU, Marian, "Rothbard's and Hoppe's Justifications af Libertarianism: A Critique", *Politics Philosophy Economics*, Vol. 12, 2013, ss. 288-307.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara 1998.
- ERDOĞAN, Mustafa, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Yayınevi, Ankara 2007.
- ERDOĞAN, Mustafa "Liberalizme Yeniden Bakış: Tarihi ve Felsefi Temelleri", *Liberalizmin El Kitabı*, (Ed. Cennet Uslu), Kadim Yayınları, Ankara 2013, ss.51-83.
- FESER, Edward, "Self-Ownership, Abortion, and The Rights Of Children: Toward a More Conservative Libertarianism", *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 18, No. 2, ss. 91-114.
- FREEMAN, Samuel "İlliberal Liberteryenler", çev.: Atilla Yayla, *Hangi Liberalizm*, (Ed. Atilla Yayla), Liberte Yayınları, Ankara 2013, ss. 11-76.

- FRIEDMAN, David, *The Machinery of Freedom: Guide to Radical Capitalism*, 2nd Edition, , Open Court Publishing, Chicago and La Salle, Illinois,1995.
- HAMOWY, Ronald, *The Encyclopedia of Libertarianism*, (Ed. R. Hamowy), London- Sage Publications, Singapore-New Delhi 2008.
- HOBBS, Thomas, “Leviathan’dan Seçme Parçalar”, çev.: Semih Lim, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar - Yeni Çağ-*, Der. Mete Tunçay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, ss. 209-51.
- HOPPE, Hans Herman, *The Economics and Ethics of Private Property*, Second Edition, Ludwig von Mises Institute, Auburn- Alabama 2006.
- HOPPE, Hans Herman, “Takdim”, *Özgürlüğün Etiği*, çev. Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara 2009.
- HOPPE, Hans Herman, *The Private Production of Defense*, Ludwig von Mises Institute, Auburn- Alabama 2009.
- KROY, Moshe, “Political Freedom and Its Roots in Metaphysics”, *Journal of Libertarian Studies*” Vol.1, No. 3, ss. 205-13.
- LOCKE, John (2002), “Uygur Yönetim Üzerine İkinci İnceleme’den Seçme Parçalar”, çev. : Mete Tunçay, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar: Yeni Çağ*, (Der. Mete Tunçay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2002, ss.261-93.
- MACK, Eric ve Gerald F.Gaus, “Classical Liberalism and Libertarianism” *The Handbook of Political Theory*”, (Ed. Gerald Gaus and Chandran Kukathas) Sage Publications, London 2004.
- MACK, Eric “Robert Nozick’s Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/nozick-political/> (erişim:10.09.2018)
- MISES, Ludwig von, *Liberalism: Classical Tradition*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn-Alabama 2005.
- NARVESON, Jan, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 2008.
- NOZICK, Robert, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev.: Alişan Oktay, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, **İstanbul** 2006.
- RAND, Ayn, *Bencilliğin Erdemi*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları, İstanbul 2006.
- RAND, Ayn, *Kapitalizm: Bilinmeyen İdeal*, çev.: Nejdet Kandemir, Plato Film Yayınları. İstanbul 2004.
- RASMUSSEN, Douglas B. and J.Den Douglas UYL , *Norms of Liberty: A Perfection Basis For Non-Perfectionist Policies*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2005.
- ROTHBARD, M.N., “Society without a State”, *Libertarian Forum*, Vol. VII, No.1, 1975, ss. 3-5.
- ROTHBARD, M. N., *Power and Market-Government and Economy*, Sheed Andrews and Mcmeel Inc, Kansas City 1977.
- ROTHBARD, M. N., “Law, Property Rights and Air Pollution”, *Logic of Action Two*, Edward Elgar Publishing Ltd, Cheltenham UK 1997, ss. 121-170.
- ROTHBARD, M. N., *For A New Liberty: Libertarian Manifesto*, Fourth Edition, Fox&Wilkes, San Francisco 2006.
- ROHBARD, M.N., *Özgürlüğün Etiği*, çev.: Recep Tapramaz, Liberte Yayınları, Ankara 2009.
- ROHBARD, M.N., *Eşitlikçilik-Doğaya Bir Başkaldırı*, çev.: Mustafa Acar, Liberte Yayınları, Ankara 2009.



- SMITH, George, "Defending-non-aggression-principle-reply-matt-zwolinski-part-2" <https://www.libertarianism.org/publications/essays/excursions/defending-non-ggression-principle-reply-matt-zwolinski> , 2013.
- TANER, Ahmet, *Murray N. Rothbard (Liberal Gelenekte ve Siyaset Felsefesindeki Yeri)*, Liberte Yayınları, Ankara 2010.
- TANER, Ahmet , "Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı: Anarko Kapitalist Liberalizme Karşı Minimal Devletçi Liberalizm", *Liberal Düşünce Dergisi*, No. 69-70, Ankara 2013, ss. 227-243.
- TOFFLER, Alvin "The Playboy Interview with Ayn Rand", *The Libertarian Reader*, (Ed. David Boaz), The Free Press, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore 1997, ss. 161-168.
- USLU, Cennet, "Robert Nozick: Anarko-Kapitalizme Karşı Minarkizm", *Liberal Düşünce*, Yaz-Sonbahar, Ankara 2007, ss.143-169.
- USLU, Cennet, "Objektif ve Subjektif Doğal Hak Arasında Meta-Normatif İlkeler", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Vol. 12, No. 1, Sivas 2011, s. 87-105.
- YAYLA, Atilla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*, 2. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara 2000.
- YAYLA, Atilla, *Liberalizm*, 4. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara 2008.
- YOUNINS, Edward, "Ayn Rand and F. A. Hayek: A Comparision" *Libertarian Papers*, Vol. 9, No. 1, 2017.
- ZWOLINSKI, Matt, "Six Reasons Libertarians Should Reject the Non-Aggression Principle," <https://www.libertarianism.org/blog/six-reasons-libertarians-should-reject-non-aggression-principle>, 2013 (erişim. 09.09.2018)
- ZWOLINSKI, Matt, "Property Rights, Coercion, and the Welfare State", *The Independent Review*, Vol. 19, No. 4, Spring, 2015, s. 515-529.
- ZWOLINSKI, Matt, "The Libertarian Nonaggression Principle", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 32, No. 2 , 2016, s. 62-90.
- ZWOLINSKI, Matt, "Libertarianism", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/libertar/> 2018.

# İngiliz ve Amerikan Devrimlerine Fransız Devrimi Üzerinden Bir Bakış

Akif Kemal Koç

Doktorant | Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü | akifkemalkoc@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 53-72.  
Gönderim Tarihi: 20 Ekim 2018 | Kabul Tarihi: 7 Aralık 2018

## Öz

Bu çalışmada sosyal bilimler literatüründe kendisine çok az yer bulmuş olan Amerikan ve İngiliz Devrimleri Fransız Devrimi'nin kısa bir eleştirisinden hareketle incelenecektir. Genelde dünyada sol ve özelde Türkiye'de sol, Fransız Devrimini İngiliz ve Amerikan Devrimleri karşısında yüceltmıştır. Fakat aslında liberalizmin, demokrasinin veya liberal demokrasinin içerik ve formunu hazırlayan devrimler öncelikle İngiliz ve Amerikan devrimleridir. Dolayısıyla İngiliz ve Amerikan Devrimleri tartışılmaksızın Fransız Devriminin anlaşılması mümkün değildir. Burada modern "devrim" fikrinin eleştirisi 1688 İngiliz Devrimi ile Amerikan Devrimi'nden ve mensup oldukları Aydınlanma düşüncesinden hareketle tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Şanlı Devrim, Aydınlanma, Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi

## A View on the French Revolution from the Perspectives of English and American Revolution

### Abstract

In this study, the American and British Revolutions, which have found little space in the social sciences literature, will be examined with a short critique of the French Revolution. Generally the left in the world and in particular the left in Turkey, has glorified the French Revolution against British and the American Revolutions. But British and American Revolutions are the revolutions that actually prepared the content and form of liberalism, democracy or liberal democracy. Therefore, the left-wing tradition which assumes that the British and American "revolutions" are in one sense incomplete and deficient revolutions by equating the "revolution" with civil commotion, innovation and violence. Therefore, it is not possible to understand the French Revolution without discussing the British and American Revolutions. Here, the critique of the modern idea of revolution will be discussed with reference to the 1688 British Revolution and the American Revolution and the idea of the Enlightenment they belong to.

**Keywords:** Glorious Revolution, Enlightenment, American Revolution, French Revolution.

“Fransız Devrimi’ni özgürlük açısından son derece yıkıcı hale getiren en önemli şey onun eşitlik teorisiydi.”

**Lord Acton**

“Özgürlük ahlâk olmadan inşa edilemez, tıpkı iman olmadan ahlâkın inşa edilemeyeceği gibi.”

**Alexis de Tocqueville**

“İnsanlara eşit şekilde muamele etmek ile onları eşit yapmaya çalışmak arasında dünya kadar fark vardır.”

**Friedrich von Hayek**

## Giriş

Elinizdeki metin 1688 İngiliz Şanlı Devrimi ve Amerikan Devrimi üzerinden Fransız Devrimi’ne dair bir tahlil ortaya koymayı denemektedir. İlkeleri bütün dünyaya yayılmış ve bilhassa Kıta Avrupası’ndan başlamak üzere kendinden sonraki devrimlerin motor gücü haline gelmiş Fransız Devrimi gerek tarih, gerekse siyaset bilimi, sosyoloji ve siyaset teorisi literatüründe kendine fazlaca yer bulmuş olmasına rağmen, İngiliz Şanlı Devrimi ve Amerikan Devrimi genellikle literatürde sınırlı ölçekte zikredilmiş devrimlerdir. Fakat İngiliz Şanlı Devrimi ve Amerikan Devrimi anlaşılmaksızın ya da tartışılmaksızın Fransız Devrimi’ni anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla bu bildiride 1688 Şanlı Devrimi, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi mukayese edilerek tartışılacaktır.

Sol tarih geleneğinin temel eğilimi İngiliz Şanlı Devrimi’nin ve Amerikan Devrimi’nin Fransız Devrimi’ne ilham olduğu yönündedir. Fakat bu iddia “devrim” nosyonunu Fransız Devrimi üzerinden açıklamakta, İngiliz Şanlı Devrimi’ni ve Amerikan Devrimi’ni ya “tamamlanmamış” ya da “eksik” devrimler olarak okumaktadır. Bizim buradaki amacımız tam da bu devrimler arasındaki temel farklılıkları ortaya koymaktır.

Benzer şekilde İngiltere tarihinde 1688 Şanlı Devrimi’nden önce gerçekleşen ve kral I. Charles’ın 1649’da idamıyla<sup>1</sup> sonuçlanan 1640-49 İngiliz Devrimi de bazı sol tarihçiler tarafından Fransız Devrimi’ne benzetilmektedir.<sup>2</sup> Ancak hem 1640-49 İngiliz Devrimi ve sonrasında gerçekleşen 1688 Şanlı Devrimi hem de Amerikan Devrimi gerek bıraktıkları siyasî ve entelektüel

1 Burada Kral I. Charles’ın Fransız Kralı XVI. Louis gibi yargılanmadan infaz edilmediğini unutmamak gerekir. Fransız Devrimi ve 1649 İngiliz Devrimi arasında kurulan analogide bu farklılık çoğunlukla atlanmaktadır.

2 Christopher Hill, *1640 İngiliz Devrimi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, s.13.

miras açısından, gerekse fikrî ve siyasî temelleri açısından Fransız Devrimi'nden radikal biçimde ayrı bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla Fransız Devrimi ile İngiliz Şanlı Devrimi ve Amerikan Devrimi arasındaki farklılıkların ortaya konulması son derece önemlidir.

Öncelikle bu üç devrim arasında bir mukayeseye gidebilmek için üç aydınlanma geleneği arasındaki temel farklılıklara değinmek gerekir. Zira modern devrim fikri Aydınlanma Düşüncesi'nden mülhemdir. Genel kanaate göre tek bir Aydınlanma vardır ve bu Aydınlanma düşüncesini en iyi şekilde ifade eden sadece birkaç ideal veya kavramdan söz etmek mümkündür: Akıl, Bilim, İlerleme, Özgürlük, İnsan Hakları.<sup>3</sup> Bu iddianın doğruluk payına sahip olduğu yadsınamaz. Fakat yine de yeterince açıklayıcı değildir. Elbette tek bir devrim olmadığı gibi tek bir Aydınlanma'dan söz etmek de mümkün değildir. Sırasıyla İngiliz Şanlı Devrimi, Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi birbirinden farklı sebeplerle gelişmiş ve bambaşka neticelerle sonlanmış devrimler olduğu gibi, İngiliz, Amerikan ve Fransız Aydınlanması da kendilerine özgü farklı niteliklere sahiptir. Fransız Devrimi, Fransız Aydınlanması'nın "Akıl"a dayalı rasyonel ilkelerinden, Amerikan Devrimi ise Amerikan Aydınlanması'nın "özgürlük" ilkesinden mülhemdir. 1688 Şanlı Devrimi için ise farklı bir durum söz konusudur. Zira Britanya Aydınlanma geleneği Amerika ve Fransa'dan farklı olarak 1688 İngiliz Şanlı Devrimi'nden mülhemdir ve entelektüel temelini bu devrimden miras almıştır. 1688 Şanlı Devrim'i ise siyasî temelini Aydınlanma Düşüncesinden daha eskiye dayanan Magna Carta'dan almaktadır.<sup>4</sup> Dolayısıyla her üç Aydınlanma geleneğinin de farklı fikirlerde temellendiği gerçeği ışığında bu devrimleri birbirinden ayrı değerlendirmek mühimdir.

3 Burada bahsi geçen temel kavramlar İngiltere, Fransa ve Amerika örneklerinde farklı çağrışımlara sahiptir. Mesela İngiltere'de Aydınlanma geleneğe ve soyut değerlere vurgu yaparken Fransa'da gelenekten kopuş üzerinde temellenmiştir. Fransız Aydınlanma filozoflarının fikirleri aklın "birleştiriciliği" ve "evrenselliği"nde temellenmektedir. Yukarıda belirtilen temel kavramlar genel anlamda Fransız Aydınlanması'na atfedilmiştir. Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara 2010, ss. 48-55. Ayrıca detaylı bilgi için bakınız: Gertrude Himmelfarb, *The Roads To Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London 2008.

4 Magna Carta Kraliyetin yetkilerinin sınırlandığı ve Monark ile Parlamento arasında güçler ayrılığı ilkesinin tesis edildiği, ilk siyasî akittir. "Magna Carta imzalandığından bu yana İngiltere'de meşru siyasal sistem Magna Carta'nın şartlarına dayalı sistem olmuştur. Buna göre İngiltere'de zuhur eden her iki devrim de özünde Magna Carta ile sağlanan siyasal sisteme geri dönüş arzusu ile gerçekleştirilmiştir. Ancak 1649 Devrimi özünde aynı ortak amaca sahip olsalar da bunu gerçekleştirmekte başarısız olmuştur. 1688 Şanlı Devrimi ise 1649 Devrimi'nden ders alarak Magna Carta ile sağlanan ideal siyasal sisteme geri dönüşü meşruti monarşinin kalıcılığını garanti altına alarak başarmıştır. Magna Carta ile 1689 yılında Orange'lı William'in imzaladığı "Haklar Dilekçesi" arasındaki benzerlikler yadsınamazdır." Akif Kemal Koç, *Paradigmatik Devrim: 1688 İngiliz Devrimi*, Yayına hazırlanan Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2017, s., 47. Ayrıca Magna Carta ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, David Carpenter, David Prior, *Magna Carta&Parliament, Houses of Parliament, Parliamentary Archives*, London 2015.

Avrupa'da dünya görüşüne dair paradigmatik dönüşümü sağlayan Aydınlanma felsefesinin temelleri Rönesans ve Reform'a kadar geri götürülebilir.<sup>5</sup> Örneğin modern çağın insanı merkeze alan fikir akımı "hümanizm" Rönesans ile ortaya çıkmıştır. Hümanizm modern "Devrim" fikrinde de (bilhassa Fransız Devrimi'nde) insana ve insan "Akıl"ına büyük rol biçmiştir. Çünkü modern çağda insan, tarihin gidişatını belirleyecek olan "Aydınlanmış özne"dir. Devrimciler "Aydınlanmış özne"lerdir.<sup>6</sup>

Devrim ile Aydınlanma arasında ilişki kurarken devrimi nasıl basit bir şekilde belirli bir tarihte olup bitmiş bir olay olarak değerlendirmiyorsak, Aydınlanma'yı da belirli tarihlerle sınırlandıramayız. Birçok teorisyen Aydınlanma ile devrim arasında direkt bir ilişki olmadığını öne sürse de<sup>7</sup> her siyasî hareket gibi devrimler de bir fikir dünyasından mülhemdir. Ancak bunu yaparken Aydınlanma ile Devrim arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisi kurmak yerine karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek yerinde olacaktır. Nitekim 1688 Şanlı Devrim gerçekleşmeden önce Britanya Aydınlanması filozoflarının bir kısmı henüz doğmamış ya da düşüncelerini ortaya koymamıştır. Aynı şekilde Fransız Devrimi gerçekleşmeden önce doğmamış ya da devrim konusunda görüş belirtmemiş düşünürler de vardır. Fakat düşünürlerin devrim öncesinde fikirlerini ortaya koymamış olmaları Aydınlanma ile devrim arasında ilişki kurmamızı engellemez. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Aydınlanma'nın kökleri modern devrimlerden çok daha önceki tarihlerde aranmalıdır. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi İngiliz Devrimi'ni şekillendiren düşüncelerin izi Magna Carta'ya kadar sürülebilir. Bununla beraber müteakip Amerikan ve Fransız Devrimlerini hazırlayan fikrî, kültürel ve siyasî şartlar ve gelenekler bu devrimlerden önce şekillenmeye başlamış ve devrim sürecinde ve sonrasında olgunlaşmıştır.

Her üç ülkede Aydınlanma felsefesinin gelişim süreci ve problem edindikleri ana temalar ve bu Aydınlanma geleneklerinin birbiri ile ilişkisini tahlil etmek bize bu üç ülkede neden farklı devrimlerin gerçekleştiğine dair ipuçları verecektir.

## Aydınlanma Düşüncesi'nin Devrim ile İlişkisi

Kısaca bahsedecek olursak Britanya Aydınlanması "ahlâk filozofları"nın, Amerikan Aydınlanması "özgürlük düşünürleri"nin, Fransız Aydınlanması ise

5 Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınları, Ankara 2006, ss.16,20.

6 Akif Kemal Koç, *Paradigmatik Devrim:1688 İngiliz Devrimi*, Yayına Hazırlanan Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2017, s. 44.

7 Dorinda Outram, *Aydınlanma*, Dost Kitabevi, Çev. Sevdâ Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara 2007, ss.154-155.

“Akıl ideologları”nın şekillendirdiği düşünceler bütünüdür.<sup>8</sup> İngiliz Aydınlanması genel entelektüel duruş ve fikirleri açısından İskoç Aydınlanması’yla koparılamaz bir bağa sahiptir, ve hatta neredeyse hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla İskoç ve İngiliz Aydınlanması’nı iki farklı Aydınlanma geleneği olarak değil, kapsayıcı tek bir Britanya Aydınlanması geleneği olarak okumak metnin selameti açısından daha sağlıklı olacaktır.

Britanya Aydınlanmasının fikrî temelleri öncelikle John Locke, Adam Smith, Adam Ferguson, Francis Hutcheson, David Hume gibi düşünürler tarafından şekillendirilmiştir. Bu düşünürlerin fikirleri arasındaki paralellikler Britanya Aydınlanması’nı okurken bize bir bütünlük sağlamaktadır.

Britanya Aydınlanması’nı bu manada Fransız Aydınlanması’ndan farklı kılan ve Smith, Hutcheson, Hume, Ferguson gibi isimlerin savunduğu en önemli husus şüphesiz “akıl sınırlılığı” ve “akıl” tek başına her şeyi açıklamaya muktedir olamayacağı yönündeki argümanlarıdır. Epistemolojiye dair fikirlerini empirizmde temellendiren Britanya Aydınlanma düşünürleri “Akıl”ı önceleyen unsurlar olarak tutkulara, tecrübeye, merhamete, sempati ve empatiye vurgu yaparlar. Dolayısıyla Britanya Aydınlanması’nın felsefesini Fransız Aydınlanma felsefesinden ayıran en önemli özellik ahlâk felsefesine vurgusudur. Toplum her ne kadar değişime maruz kalsa da, sürekliliğini ve istikrarını sosyal bağlara, yani “ortak duyuya,” “sempati”ye, geleneklere ve tecrübeye borçludur.<sup>9</sup>

Britanya Aydınlanması düşünürlerine göre insan “sınırlı”/finitif bir varlıktır. İnsan aklının sınırlılığına vurgu bizi siyasî anlamda da “sınırlılık” fikrine götürür. 1688 İngiliz Devrimi’nin siyaseten daha ılımlı ve köktenci olmayan bir değişime olan vurgusu bu fikirlerin temelinde yer almaktadır. 1688 Şanlı Devrimi Britanya Aydınlanması’nı tedrici bir değişimi ifade etmesi hasebiyle etkilemiştir. Zira İngiliz devlet geleneğinde yönetim ve devletin meşruiyeti geleneklere bağlılıkta temellenir. Her ne kadar Britanya Aydınlanma geleneğinde John Locke ve Thomas Hobbes gibi düşünürler bir “Toplum Sözleşmesi” fikrini öne sürseler de İngiliz siyasî geleneği toplumu ve siyasal sistemi devrim sonrası Fransa’sında olduğu gibi “Toplum Sözleşmesi” referansına bağlı olarak şekillendirmemiştir. Benzer bir durum Amerika için de geçerli-

8 Fransız Aydınlanma filozoflarından Voltaire, Diderot, d’Alembert gibi düşünürler için “akıl” aydınlanmanın temeli, özüdür. Akıl Fransız Aydınlanması’nın belirleyici kavramıdır ve Fransız Devrimi ile kilisenin ve Hıristiyanlığın ilkelerinin yerini akıl ilkeleri almıştır. Voltaire’in ve Diderot’un kilise karşıtı fikirleri akılda temellenmiştir. İngiltere ve Amerika’da ise Aydınlanma aklın yanında “erdem” ve “özgürlük” üzerinde temellenmiştir. Himmelfarb’a göre: “Britanya Aydınlanması ‘erdemin sosyolojisi’ni, Fransız Aydınlanması ‘Akıl ideolojisini’, Amerikan Aydınlanması ‘özgürlük siyaseti’ni ifade eder.” Gertrude Himmelfarb, *The Roads To Modernity: The British, French and American Enlightenment*, Vintage Books, London 2008, s. 18-19.

9 Duman, a.g.e., ss. 80-82.



dir. Amerikan Devrimi, İngiltere'den bağımsız bir "cumhuriyet" fikrine dayanıyor olsa bile bu cumhuriyet gerek siyasî temelleri gerekse referans aldığı Aydınlanma felsefesi bakımından Fransızların 1789'da tesis ettiği cumhuriyetle benzerlik taşımamaktadır. Bu nedenle Amerikan Aydınlanması'nın, "İnsan Hakları" fikrinin ve Amerikan Devrimi'nin Fransız Devrimi'ne doğrudan ilham olduğu yönündeki argümanlar, Amerikan Aydınlanması'nın İngiliz Aydınlanması'ndan etkilendiği gerçeği ışığında eleştirilebilir.

İngiliz Aydınlanması, 1688 Şanlı Devrimi'nden hareketle Amerikan Aydınlanması ve Amerikan Devrimini de etkilemiştir. Zira Amerika'nın "kurucu babaları" 1688 Şanlı Devrimi'nin kazandırdığı ve Britanya Aydınlanması düşünürlerinin vurgu yaptığı hak ve özgürlükleri talep etmişlerdir. Bu nedenle Amerikan Aydınlanması da insan "aklına" vurguda değil "özgürlük"te temellenmiş bir Aydınlanma'dır. Amerikalıların İngiltere'ye karşı giriştikleri bağımsızlık mücadelesinde hedefledikleri özgürlük esasen politik özgürlüktür. Şu da belirtilmelidir ki Amerikan Aydınlanması düşünürlerinin bahsettikleri özgürlük İngiliz özgürlükleridir. Benzer şekilde Fransız Devrimi'nin, Amerikan Devrimi'nden ödünç aldığı "İnsan Hakları" da aslında İngiliz haklarıdır. Amerikan Aydınlanması'nı şekillendiren Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, Thomas Jefferson düşünürler de tıpkı Britanya Aydınlanması gibi geleneklere, tecrübeye dayalı tedrici bir değişimi önermiştir. Nitekim Bağımsızlık Savaşı'nın ardından kurulan Federatif yapı İngiltere'den miras kalan kurumları radikal ve jakoben bir eğilimle yıkıp yeniden inşa etmemiştir. Bunun yerine bu geleneksel kurumlara dayanan yeni kurumlar inşa edilerek mevcut kurumlar güçlendirilmiştir ya da bir anlamda onarılmıştır. Benzer şekilde Amerikan Aydınlanması da Fransız Aydınlanması'ndan farklı olarak İngiliz Aydınlanması gibi dinî kurumlar ile çatışmayan ve dinî kurumları yıkmayı hedeflemeyen bir Aydınlanmadır.<sup>10</sup> Dolayısıyla Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi arasında kurulan benzerlik problemlidir.

Amerikan Aydınlanması'nın İngiliz Aydınlanması'nın etkisinde geliştiğinin başka bir kanıtı da John Locke'ın fikirlerinin Amerika'nın kurucu babaları tarafından Anayasa'da bahsi geçecek kadar benimsenmiş olmasıdır.<sup>11</sup> Ame-

10 Amerikan Aydınlanması'nı Fransız Aydınlanması'ndan farklı olarak "ideolojik" bir Aydınlanma olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira Aydınlanma düşüncesine içeriğini armağan eden kavramlar tek başlarına devrimlerin sebepleri değildir. Amerikan Devrimi İngiltere'den bağımsızlık kontekstinde "özgürlük" fikrinde temellenmiş olsa da Amerikan milliyetçiliği devrimin nedeni değil, sonucudur. David Parker, "Devrimle İlişkin Yaklaşımlar", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek*, der. David Parker, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi, Ankara 2003, s. 27-28. Colin Bonwick, "Amerikan Devrimi 1763-91", a.g.e., s.99.

11 Amerikan anayasası John Locke'un fikirlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Politik özgürlük fikri ve güçler ayrılığı ilkesi John Locke'un *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinde zikredilen temellendirmelere oturtulmuştur. Amerika'nın kurucu babalarından Thomas Jefferson "Bağımsızlık Bildirisi"ni (*Declaration of Independence*) kaleme alırken John Locke'a atıfla şöyle demiştir: "Tüm insanların eşit yaratıldığını, Yaradanları tarafından kendilerine devredilemez hakların verildiğini ve bu hakların Yaşam, Özgürlük ve Mutluluğa Erişme haklarının bulunduğu gerçeklerinin apaçık ortada

rikan Aydınlanması düşünürleri devrim öncesinde bağımsızlık ve özgürlük fikriyle yola çıkmışlar ve devrim sonrasında sosyal düzen Kurucu Babalar tarafından bu özgürlük fikri temelinde tesis edilmiştir. Amerikan Aydınlanması'nın entelektüel kökleri Amerikan Devrimi'ne paralel bir seyir izlemiştir. Dolayısıyla burada bahsi geçen "özgürlük" fikri Fransız Aydınlanması'nda fikrî temeli atılan ve Fransız Devrimi'nin sloganı haline gelmiş soyut özgürlük değildir. Amerikan Aydınlanması'nın ve Amerikan Devrimi'nin fikrî temelini oluşturan bu özgürlük, İngiltere yurttaşı sayılmak ve İngiliz hak ve özgürlüklerine sahip olmaktır. Yine Amerikan Devrimi'yle sonuçlanan Amerikan Bağımsızlık savaşı İngiltere ve Amerikalı koloniciler arasında radikal bir fikrî ayrıma da işaret etmemektedir. Zira Amerikalıların tepki gösterdiği İngiliz politikaları Londra'da da birçok İngiliz parlamenter tarafından eleştirilmiştir. Bilhassa İngiliz politikacı ve düşünür Edmund Burke dönemin hükümetini kolonilere karşı izledikleri yanlış politika konusunda sıklıkla uyarmıştır. Burke metinlerinde Amerikalı kolonicilerin haklarından bahsetmiş ve Parlamento'yu "bağımsızlık savaşı" konusunda uyarmıştır.<sup>12</sup> Bunlardan hareketle Amerikan Aydınlanması için bir "Özgürlük Aydınlanması" ve Amerikan Devrimi için "Özgürlük Devrimi" denilebilir. Her ne kadar Amerikan Devrimi'nin amaçladığı özgürlük Fransız Devrimi'nde zikredilen özgürlükle örtüşmese de Amerikan Devrimi'nin ve Aydınlanma geleneğinin Fransız Devrimi üzerindeki etkileri yadsınamazdır. Ancak Fransız Devrimi Amerikan ve İngiliz Devrimleri örneğindeki gibi "soyut, metafizik ya da bütünüyle rasyonel bir özgürlüğü değil, tarihsel şartlarda ve geleneklerde temellenen politik bir özgürlüğü savunmuşlardır".<sup>13</sup> Burada Şanlı Devrim ve Amerikan Devrimi'nin de özgürlük kontekstinde bağınyı teslim etmek gerekir. Zira 1688 Şanlı Devrimi'nden sonra imzalanan ve bir nevi Magna Carta'nın revize edilmiş versiyonu olan *Declaration of Rights* (Haklar Dilekçesi) metni Amerikan Anayasa'sında güvence altına alınan haklar ve özgürlüklerin temelini teşkil etmektedir.<sup>14</sup>

Bu aydınlanma geleneklerini hazırlayan koşullar ve devrimler birbirinden etkilenmesine rağmen, Fransız Aydınlanma'sı Amerika'da çok fazla yankı bulmamıştır. Zira Fransa'daki Devrim'i tetikleyen fikrî, siyasî ve ekonomik koşulların da Amerika'da bir karşılığı yoktur.<sup>15</sup> Amerika'da Devrim sürecinde ve

olduğunu kabul ediyoruz." <http://www.constitution.org>, *Declaration of Independence In Congress, July 4, 1776.*, [http://www.constitution.org/us\\_doi.pdf](http://www.constitution.org/us_doi.pdf)

12 Burke'ün Amerika'daki Kolonilere dair kehaneti çok geçmeden gerçekleşmiştir. Burke İngiltere'nin Amerikan Kolonileri'nin vergilendirilmesinin eleştirdiği 1774 tarihli metin için bakınız; Edmund Burke, *Selected Works of Edmund Burke: Thoughts on the Cause of Discontents and the Two Speeches on America*, US: Liberty Fund, Indianapolis 1999.

13 Koç, a.g.e., s. 60.

14 Himmelfarb, a.g.e., s.19.

15 Koç, a.g.e., s. 61.

sonrasında olgunlaşan siyasî fikirler, liberal muhafazakâr temellere dayanmaktadır. Ancak Fransızlar Amerika'lı kurucu babaların tüm uyarılarına rağmen, onların geliştirdikleri yeni yönetim anlayışı yerine “devrim teorisi”ni ithal etmişlerdir.<sup>16</sup> Aydınlanma Düşüncesi ilk olarak İngiltere’de filizlenmiş ve yukarıda belirttiğimiz temel ilkeleri inşa etmiş olsa da Fransa’da Aydınlanma ve bu Aydınlanma’nın neticesi olan Devrim “şiddet”, “terör” ve “totlitarizm” istikametine yönelmiştir. Fransız Aydınlanması ve onun rehberliğinde gerçekleşmiş olan Fransız Devrimi bugünkü anlamıyla “modern devrim” kavramına ve birçok bakımdan “Aydınlanma” denince akla gelen ilkelere isim ve içeriğini armağan etmiştir. Bu nedenle Fransız Aydınlanması ile Fransız Devrimi’nin, 1688 Şanlı Devrimi’ni ve Amerikan Devrimi’ni anlayabilmemiz açısından literatürde önemi haizdir. Fransız Devrimi hem İngiliz Devrimlerinden hem de Amerikan Devrimi’nden etkilenmiş olmasına rağmen, “Devrim” Fransa’da Amerikan ve İngiliz örneklerinden taban tabana zıt biçimde şiddet ve teröre yönelmiştir. Kuşkusuz bunda devrimin fikrî temelini hazırlayan Fransız Aydınlanması’nın ilkeleri etkili olmuştur.

“Voltaire, Rousseau, Diderot, Holbach, D’alembert gibi düşünürlerin temsil ettiği Fransız Aydınlanması İngiliz Aydınlanma düşüncesinin aksine genel olarak materyalist, deist veya “ateist,” sekülerist, cumhuriyetçi, radikal ve jakoben bir Aydınlanma’dır. Voltaire, Rousseau gibi düşünürler devrimden korkmuş, devrimi amaçlamamış ve hatta yasaklamış olsalar da fikirleriyle Fransız Devrimi’nin önünü açmış düşünürler olarak kabul edilirler.”<sup>17</sup>

Fransız Devrimi’nin ve Aydınlanma Geleneği’nin neredeyse bütün Avrupa’ya ihracının (Türkiye’nin modernleşmesi de Fransız Devrimi ve Fransız Aydınlanma Geleneği referans alınarak gerçekleşmiştir.) altında yatan temel sebep ve belki de en ayırt edici özelliklerinden bir tanesi şüphesiz “evrensellik” ilkesidir. Fransız Aydınlanması’nın temel direği sayabileceğimiz “Akıl”a vurgu ve “Akıl”ın ilkeleriyle bütün bilginin elde edilebileceği fikri bu “evrensellik” iddiasını kuvvetlendirmiştir. Bu evrensellik iddiası Fransız Devrimi’nin İngiliz Şanlı Devrimi’ne ve Amerikan Devrimi’ne nazaran etkisinin Kıta Avrupası’nda daha yoğun olmasının başlıca sebebidir.<sup>18</sup> 1688 Şanlı Dev-

16 Koç, a.g.e., s.61. Bu kontekste ayrıca Hannah Arendt’in İngiliz tarihçi John Emerich Edward Dalberg Acton’dan yaptığı iktibas manidardır: “Bu bakir topraklarda bizim kazanmış olduğumuz zaferler, sizin umutlarınızı beslemesin. Bizim duygularımızı beraberinizde taşıyacaksınız; fakat onları yüzyıllardır çürümüş bir ülkede filizlendirmeye çalışırsanız, bizimkilerden daha zorlu engellerle karşılaşacaksınız. Biz de özgürlüğümüzü kanla kazandık, ama siz, özgürlüğün eski dünyaya kök salabilmesi için oluk oluk kan akıtmak zorunda kalacaksınız.” İktibas için bkz. Lord Acton, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday, ciltsiz baskı, 1959. İktibas eden, Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları 2012, s. 85.

17 Koç, a.g.e., s.16. Ayrıca Fransız Aydınlanması için bakınız; Oscar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010., Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011., Gertrude Himmelfarb, *The Roads To Modernity: The British, French and American Enlightenment*, Vintage Books, London 2008. Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara 2010.

18 Mustafa Erdoğan, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınevi, Ankara 2006, ss. 21-22.

rim ve Amerikan Devrimi ise etkileri bakımından sadece yerel ölçekte sınırlı kalmıştır.

Elbette burada Fransız Devrimi'nin tek sebebinin Fransız Aydınlanması olduğunu ileri sürmek aşırı ve yersiz bir iddia olacaktır. Fransız Aydınlanması her ne kadar "Akıl"ın ilkelerine, materyalizme ve sekülerizme vurgusu ile ön plana çıksa da Fransız Aydınlanması düşünürlerinin birçoğu Fransız Devrimi gibi bir devrimi öngörmemiş ya da bu arzu içerisinde olmamıştır. D'Lambert daha ılımlı ve hatta tedrici bir "ilerleme" fikrine vurgu yaparken, Voltaire İngiltere'nin 1688 Şanlı Devrimi gibi bir devrim fikrini savunmuştur.<sup>19</sup> Diğer Fransız Aydınlanması düşünürleri gibi Voltaire'in de temel referans noktası olan "hümanizm" onun özgürlük anlayışını şekillendirmiştir. Voltaire'e göre düşünce özgürlüğü "insan"ın en temel özgürlükleri arasında yer almaktaydı. Bu yönüyle Fransız Devrimi'nin fikrî altyapısını etkilediği söylenebilir. Fakat onun özgürlük anlayışı esasen Fransız devrimcilerinin tasavvur ettiği özgürlükten ziyade İngiltere'de olduğu gibi "kanun önünde eşitlik"e dayalı bir özgürlüktür.<sup>20</sup> Voltaire bu yönüyle Fransız Devrimi'nin temel üç ilkesinden birisi olan "eşitlik" ilkesini armağan etmiştir. Yine başka bir Fransız Aydınlanması filozofu olan Rousseau'nun fikirleri ise Voltaire'in fikirlerine kıyasla daha eleştireldir. Voltaire'in fikirleri meşruti monarşi ve "Anayasal Eşitlik" üzerinde temellenirken, Rousseau'nun fikirleri mevcut düzenin eleştirisi ve Cumhuriyetçi ilkeler üzerinde temellenmektedir. Rousseau'nun fikirleri Fransız Devrimcileri tarafından –Bilhassa öğrencisi ve Jakoben Kulübün kurucusu olan Maximillien Robespierre tarafından– "Devrim" in kurucu ve değişmez ilkeleri olarak benimsenmiştir. "Genel İrade", "Toplum Sözleşmesi" ve "Sivil Din" doktrinleri Fransa'da Devrimcilerin kurmak istedikleri yeni düzen için en elverişli fikirlerdi. Diğer devrimci gruplar ya da kullüplerden ziyade radikalliğiyle bilinen Jakoben Kulübü bu fikirlerin icrasında büyük rol oynamıştır.

"Rousseau'nun herkesin itiraz etmeden itaat etmesini öğrettiği 'genel irade' nosyonu tamamıyla mutlak monark karakterine sahiptir'....Rousseau, çürümüş hurafeler ve önyargılar temizlendiğinde ve uygun ortam yaratıldığında, gerçek rasyonel insanı varlık nasıl doğmuş ise, rasyonel toplum da öyle doğacak ve egemen olacak, diye düşünüyordu. Birey için geçerli olan şey, insanların iradeleriyle çıkarlarının etkileşiminin şekillendirdiği naturel/doğal komünite/cemaat için de geçerlidir; çünkü ona göre natürel cemaat bir zamanlar vardı; ancak eşitsizlik ve özel çıkarlardan kaynaklanan sosyal hastalıklar onu kirletmişti. Toplumu suni ve zararlı sosyal sınıf, din, lonca bağlarından ve diğer 'kısmi ilişki' formlarından kurtarın; işte o zaman natürel cemaate/topluma yeniden kavuşulacak, halkın gerçek iradesi durumundaki genel iradenin ortaya çıkacağı dekor yaratılmış olacaktır. Rousseau, bize, çok iyi bilinen bir pasajda, Genel İrade'nin, 'her

19 Oskar Ewald, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010, s., 98.

20 Oskar Ewald, *a.g.e.*, s.76

zaman doğru oldu[nu] ama ona rehberlik eden kararların her zaman aydınlanmış olmadığı[-ni]' söyler. Bu yüzden halka hem bir bütün hem de tekil bireyler olarak geleneksel kurumların önyargı yüklü etkilerinden korunmak ezeli ve ebedi bir zorunluluktur."<sup>21</sup>

Rousseau'nun ifade ettiği ve soyut biçimde halkın iradesi olarak tasavvur edilen "Genel İrade" doktrini Fransız Devrimcileri tarafından monarşiden çok daha despotik bir düzenin inşasında kullanılmıştır. Fransız Devrimi boyunca "Genel İrade" doktrini "Genel Devrimci İrade"'nin dışında kalan hiçbir fikrin kabul görmediği (örneğin Jironenler)<sup>22</sup> ve hatta bu fikirleri dile getirenlerin gilyotine gönderildiği bir düzenin inşasında kullanılmıştır ve bu yönüyle son derece despotiktir. Buradan hareketle Fransa'daki devrimcilerin temel ülküsü, bütün dinî ve sosyal kurumları yıkararak, gelenekleri ve düzeni alaşağı ederek yeni bir insan ve yeni bir toplum yaratmaktır. Şüphesiz bu yeni toplumun yeni dini "Sivil Din" olacaktır, yani "Akıl Dini". "Genel İrade"'nin Fransız Devrimi'ndeki karşılığı ise "jakobenlerin" iradesidir.<sup>23</sup>

Aydınlanma Düşüncesi bize neden bu üç devrim arasında derin farklılıklar olduğunu açıklamaktadır. Aydınlanma geleneklerinden hareketle şunu ifade edebiliriz: "1688 Şanlı Devrim "onur" ve "erdem" Aydınlanması'na bağlı olarak "onur" devrimi, Amerikan Devrimi "özgürlük devrimi," Fransız Devrimi ise "Akıl Devrimi"dir. Dolayısıyla bize göre bu devrimler birbirinden ayrılmaktadır. Fransız Devrimi kültürel, siyasî ve dinî açıdan diğer iki devrimden çok daha radikal bir devrimdir."<sup>24</sup>

## Üç Devrim: Şanlı Devrim, Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi

1688 Şanlı Devrimi'ni "paradigmatik" olarak önemli hale getiren en temel faktör, Şanlı Devrim'in kansız bir devrim olmasıdır. Kansız bir "devrim" olması şüphesiz İngiliz siyasetinin "gelenek" ve "tecrübe" üzerine inşa edilmiş olmasına bağlanabilir. Geleneğe olan bu bağlılık ile kurulan anayasal düzen,

21 Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 231; ss. 370-371.

22 "Jironenler (La Gironde) 1789'dan sonra kurulan Kurucu Mecliste solu, Konvansiyon meclisinin kurulmasından sonra sağı temsil eden gruptur. 1789'dan 1793 yılına kadar olan dönemde mecliste daha ılımlı bir devrim modelini ve meşrutî monarşi fikrini savunmuşlardır. 1792'de Jironenler'in önde gelen isimlerinden olan Brissot mecliste Robespierre ve Jakobenler'den daha etkin konumdaydı ancak 1793 senesinde Avusturya ile girişilen savaşta Fransa başarısız olunca "baldırı çıplak"lar (*Sans-culotte*) Jironen temsilcileri meclisten kovdular ve 32 temsilcileri tutuklandı. Robespierre'in önderliğinde Jakobenler'in dönemi başladığında Jironenler devrime ihanet ettikleri suçlamasıyla Kral XVI. Louis ile gilyotine gönderilmiştir ve Jakobenler'in iktidarı ile birlikte "Terör Dönemi" başlamıştır." Maximilien Robespierre, *Ayaklar Baş Olunca/Jakoben Söylevler*, çev. İlhan Erman, İlkeriç Yayımcılık, Ankara 2008, s.175.

23 François Furet, *Devrimin Yorumu: Fransız Devrimi'ne Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s.77,87.

24 Koç, *a.g.e.*, s.17.

İngiliz tarihçi Thomas Babington Macaulay'e göre İngiltere'yi Fransız Devrimi gibi kanlı bir devrimden koruyan en temel faktördür.<sup>25</sup> Devrim İngiltere'de Kral II. James'in dönemin Fransa'sındaki gibi Katolik temellere dayanan mutlakiyetçi ve otoriter bir yönetim kurmasına engel olmuştur. Devrim'in temel sebebinin kısaca mutlakiyetçi bir rejime karşı İngiliz siyasi geleneğinde kökleri olan Parlamenter Monarşi ya da Anyasal Monarşi'nin yeniden tesis edilmesidir. Dolayısıyla devrimin temel motivasyonu aslında "restorasyon"dur. 1640-49 Devrimi'nin neticesinde kurulan Cumhuriyet tecrübesinden öğrendiklerini İngilizler Şanlı Devrim'e taşımış ve çok daha temkinli davranmayı tercih etmişlerdir.<sup>26</sup>

Elbette "Devrim" ve "restorasyon" modern terminolojide anlam yönünden birbirini karşılamamaktadır. Burada İngiliz siyaset geleneğinin ve sonrasında Britanya Aydınlanması düşünürlerinin zaman ve tarih anlayışları önemlidir. İngiltere'de devrim "*ideal olan düzene*" geri dönüşü ifade eder. "Buna göre başladığı noktaya geri dönüşü ifade eden *revolution* İngiltere örneğinde bu anlamıyla karşımıza çıkar."<sup>27</sup> Dolayısıyla "devrim"e yönelik tekil bir tanımın kullanımı yerine, devrimin kendi döneminde sahip olduğu anlamalarına başvurmak yerinde olacaktır. Ancak bir çok yorumcu "devrim"i Fransız Devrimi ile kazandığı anlam üzerinden değerlendirerek 1688 Şanlı Devrimi'nin devrim olmadığını ileri sürmektedir. Niall Ferguson'a göre 1688 Şanlı Devrimi esasen Whig ve Tory Parlamenterlerin II. James'e karşı daha ılımlı ve parlamentonun gücünü restore edecek bir monarkı tahta davet ettiği darbedir.<sup>28</sup> Benzer şekilde sol teorisyenler ve tarihçiler gerçek İngiliz Devrimi'nin 1640-60 arasında gerçekleştiğini iddia ederler. Şüphesiz bu iddianın arkasında

25 Thomas Macaulay, Babington, *The History of England*, Penguin Books, London, 1987 s. 13.

26 "II. James (1633-1701) İngiltere, İskoçya ve İrlanda kralıdır. Birleşik Krallığın son Katolik hükümdarıdır. İktidarı döneminde, dinî inancı ve uygulamaları nedeniyle halkın büyük bir kısmının tepkisini çekmiştir. 11 Aralık 1688'de İngiltere Parlamentosu, II. James'i halkın tepkisini ve düşüncelerini dikkate alması için uyarmıştır. Fakat kral tavrını değiştirmeyince 11 Nisan 1689'da parlamento tarafından görevinden azledilmiştir. Yerine kendisi gibi Katolik olan oğlu James Francis Edward yerine Protestan kızı Mary ve kocası II. William geçirilmiştir. Mary ve William 1689'dan itibaren ülkeyi beraber yönetmeye başlamıştır. İrlanda'da sürgünde bulunan James, tahtı geri almak için girişimde bulduysa da, kendisine bağlı güçlerin William kuvvetleri tarafından 1690'da Boyne Savaşında yenilmesi üzerine Fransa'ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Geri kalan ömrünü dostu ve aynı zamanda kuzeni olan XIV. Louis'in koruması altında sürdürmüştür. II. James, tahtta kaldığı süre boyunca mutlak iktidar sahibi olmaya ve kendi Katolik inancına serbestlik tanınmasına çalışmıştır. Bu çabaları İngiltere Parlamentosu ve halkın önemli bir kısmı tarafından tepki görmüştür. Parlamento, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, yükselen mutlakiyetçi akımın İngiliz Kilisesi yasal üstünlüğünü yitirmesine ve geleneksel İngiliz özgürlüklüğüne tehdit oluşturabileceğini görmüştür. Bu gerilim, İngiliz Parlamentosu ile taht arasında üç yıl sürecek bir mücadelenin yaşanmasına neden olmuştur. Sonuç olarak kral azledilip, İngiliz Haklar Beyannamesi kabul edilmiş ve tahta Hannover Hanedanı geçmiştir.(ç.n.)" Edmund Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara 2016, ss. 46-47.

27 Koç, a.g.e., s.63.

28 Ayrıntılı bilgi için bakınız; Niall Ferguson, *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, 129-130.



Fransız Devrimi ile Cromwell'in Devrimi arasında kurdukları bağ yatmaktadır. İngiliz tarihçi Tim Harris'e göre Şanlı Devrim legal otoritesini elinde bulduran bir kralın tahtından edildiği bir hanedanlık darbesi (dynastic coup) dir.<sup>29</sup> "Fakat bu argümanlar devrimin sürekliliği ve devrimci gelenek hususunda boşluklar yaratır ve İngiliz geleneklerinin "devrim"deki rolünü ıskalar veya görmez. Zira 1649 İngiliz Devrimi restorasyon sürecine girilmesini savunan bütün İngilizler için ders alınması gereken kısa bir fetret dönemi olarak açıklanmaktadır."<sup>30</sup> Şanlı Devrim tam da bu "fetret dönemi"nden alınan ders sayesinde "kansız bir devrim" ve bir konsensüs ürünü olmayı başarmıştır. Şüphesiz bu konsensüs yalnızca Parlamento'daki iki siyasî kanadı teşkil eden Whig ve Tory'lerin ittifakından da ibaret değildir.

"İmparatorluğun tüm tarihi boyunca, 1688 İngiltere'sinde olduğu gibi, Whig'lerin, Tory'lerin, prenslerin, piskoposların, soyluların, ruhban sınıfının, halkın ve muvazzaf ordunun aynı düşüncede olduğu böylesi bir kansız Devrim örneği olup olmadığını çok merak ediyorum. Tüm İngiltere'yi tek bir düşüncede birleşmiş görmek, çok özel bir zamanda yaşadığımız anlamına gelmektedir."<sup>31</sup>

1688 Şanlı Devrim kısaca Kral II. James'in İngiltere'de siyasî ve dinî otoriteyi tahrip ederek kuracağı mutlak monarşiye tepkinin neticesidir. Uzun bir iç savaştan sonra Kral I. Charles'ın idamıyla sonuçlanan 1649 İngiliz Devrimi İngiltere'de "iç savaş", "diktatörlük", "mutlakiyetçilik" gibi kavramlardan uzunca bir süre boyunca korkulmasına sebep olmuştur. 1660 yılında Kral II. Charles'ın Parlamento tarafından tekrar İngiltere tahtına davet edilmesinin ardından girilen "Restorasyon Dönemi" bu korkunun tezahürü olarak Parlamento'nun ülkeyi iç savaş tehlikesinden koruyacak daha sınırlı bir monark arzuladığı bir dönemdir.<sup>32</sup> Fakat aynı "Restorasyon Dönemi" Stuard Hanedanlığını mutlakiyetçiliği restore ettiği bir dönem olmuştur. Kral II. Charles'ın döneminde York Dükü olan erkek kardeşi II. James'in II. Charles'tan sonra tahtı devralması Parlamento'nun endişelerini artırmıştır. İngiliz siyasî geleceğinin açıkça Katolik bir kralın tahta çıkmasını yasaklamasına rağmen "ilahi hak" olarak II. James'in tahta çıkması Parlamento'nun bir kez daha mutlakiyetçi bir monarka karşı güç kaybetmesine neden olmuştur.

29 Orange Prensi William'in İngiliz Parlamento'sunun isteği üzerine İngiltere'ye gelerek Kral II. James'e tahttan el çektirmesi birçok tarihçi tarafından "işgal" (invasion) olarak nitelendirilir. 1688 Şanlı Devrim'inin bir istila ve "saray" darbesi olduğuna ilişkin detaylı bilgi için bakınız; Tim Harris, *Revolution: The Great Crisis of The British Monarchy 1685-1720*, Penguin Books, London 2007.

30 Koç, *a.g.e.*, s. 79.

31 Cibber Colley, *An Apology for the Life of Colley Cibber*, London 1925, c. I, s. 35. İktibas eden: Speck, W. A., "1688: Siyasal Bir Devrim", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, der. David Parker, Ankara 2003, s. 88. Ancak Fransız Devrimi için benzer bir argümanı ileri sürmek oldukça güçtür. Zira hem 1793'te Kral XVI. Louis'nin idamından önce hem de sonrasında devrimin gidişatı ve temel ilkeleri konusunda farklı fikirlere sahip birçok "kulüp" mevcuttu. Bunlardan en bilinen ikisi olan Jakobenler ve Jironenler arasındaki fikir tartışması Robespierre önderliğindeki Jakobenlerin neredeyse bütün Jironenleri gilyotine göndermesi ile sonuçlanmıştır.

32 Miller, *a.g.e.*, s. 1.

II. James'in hız kesmeden İngiltere'yi Katolikleştirmeye yönelik yasaları ve Parlamento'nun desteğini kazanan II. Charles'ın Protestan oğlu Monmouth Dükü'nü idam ettirmesi Whig parlamenterler tarafından eleştirilse de Parlamento'da muhafazakâr siyasî kanadı temsil eden Tory'lerin desteğini elinde bulunduran II. James'in daha fazla güç kazanmasını sağlamıştır. Whig tarihçiler II. James'e karşı neredeyse tüm ulusun desteğini kazanmış olan Monmouth Dükü'nün idamını "Kanlı Hüküm" (Bloody Assize) olarak adlandırmıştır.<sup>33</sup>

Ancak II. James'in Katolisizmi İngiltere'de yaygın hale getirme politikaları kısa vadede kralcı kanatta yer alan Tory'lerin de tepkisini kazanmasına yol açmıştır. İngiltere'nin hâlâ yirmi yıl geride bıraktıkları iç savaşı unutmamış olmaları Whig-Tory ittifakının son derece temkinli davranmasını sağlamıştır. Birçok tarihçi ve yorumcuya göre İngiltere'de II. James'in iktidarına karşı kanlı bir devrime girişilmemesinin temel sebebi ulusal ölçekte bir iç savaş ve kaos endişesidir. Mesela İngiliz Marxist tarihçi Christopher Hill'e göre İngiltere'de kanlı bir devrim yaşanmamasının temel sebebi Orange'lı William'ın kalabalık bir orduyla gelip II. James'in iktidarına son vermesidir.<sup>34</sup> Ancak İngiltere'de kansız bir devrimin gerçekleşmesinin asıl sebebi Parlamento'nun mutlakiyetçi Katolik bir kralın yerine Orange'lı William'ı konsensüs ile tahta davet etmesidir. "Böylece 1688 Şanlı Devrim'i İngiltere'de hem mutlak monarşinin hem de radikal bir cumhuriyet fikrinin sonunu getirmiştir."<sup>35</sup>

Şüphesiz Şanlı Devrim'i bugün bile devrim tartışmaları açısından önemli kılan belki de en temel özelliği bütün bir ulusun konsensüsünün ürünü olmasının yanı sıra Avrupa'nın mutlakiyetçi Krallar ile radikal Cumhuriyetçi idealler arasında çalkalandığı bir dönemde ılımlı bir devrim olmasıdır. Zira tam bir yüzyıl sonra Fransız Devrimi tarih sahnesine radikal, kanlı ve yüzü şiddete dönük bir devrim olacak çıkacaktır. Şanlı Devrim'i Fransız Devrimi'nden ayıran bir diğer önemli husus ise Şanlı Devrim'in fikirlerinin evrensellik iddiası taşımamasıdır. Öte yandan Fransız Devrimi kendinden önceki İngiliz ve Amerikan Devrimleri'nden farklı olarak evrensellik iddiası ile ortaya çıkmış ve kısa sürede Fransa ile birlikte neredeyse tüm dünyayı ateşe vermiştir.

Britanya Aydınlanması'nın ve Şanlı Devrim'in Amerikan Devrimi 1689'da Orange'lı William ve Mary'nin tahtı devralması ile imzalanan Haklar Beyannamesi (*Declaration of Rights*) geleneksel İngiliz hak ve özgürlüklerinin bir

33 Thomas Macaulay, Babington, *The History of England*, Penguin Books, London, 1987 s. 107. Monmouth Dükü'nün idamı ve İngiltere tarihi açısından önemine dair detaylı bilgi için bkz. A Macaulay, a.g.e., ss.107-114.

34 Christopher Hill, *İngiliz Devrimler Çağı: Demokratik Devrimden Sanayi Devrimine 1530-1780*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2015, s.178.

35 Koç, a.g.e., s.82.

teminatı olarak imzalanmıştır. Bir bakıma Şanlı Devrim'in gerçek prensipleri olarak adlandırabileceğimiz bu beyanname 1760'lı yıllara gelindiğinde Amerikan Aydınlanması'nın ve Devrimi'nin entelektüel ve siyasî temelini oluşturuyordu. Dolayısıyla Amerikan Devrimi'ni "özgürlüğün", İngiltere'den bağımsızlığın kazanılması ile son bulmuş bir devrim olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Zira Amerika'da Devrim tam da Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra özgürlük fikrine dayalı bir cumhuriyetin ilan edilmesiyle başlamıştır.

Amerika'da devrimi hazırlayan süreç 1688 Şanlı Devrim'i kontekstinde değerlendirildiğinde Kral III. George'un ve North hükümetinin "basiretsiz" ve baskıcı politikalarının ürünüdür. 1689'da Haklar Dilekçesi ile kazanılmış olan temel haklar ve özgürlükler Amerikalı kolonicilerin İngiliz hak ve "özgürlük"lerine dayalı bir Aydınlanma düşüncesi geliştirmelerine gerekli zemini hazırlamıştır.<sup>36</sup> Ancak Amerikan Aydınlanması'nın ilk fikri bağımsızlık olmamıştır. Amerikalıların talep ettikleri haklar "Britanya İmparatorluğu"nun bir parçası olarak talep edilmiştir. Ancak Amerikalıların taleplerini karşılamak yerine İngiltere'nin baskıcı bir politika izlemesi neticesinde Amerikalılar arasında bir "özgürlük" fikri alevlenmiştir. Yine de bu özgürlük fikri Fransız Devrimi'ndekine benzer bir özgürlük olmaktan ziyade daha tedrici bir özgürlüktür.<sup>37</sup> Kolonicilerin talep ettiği özgürlük 1688 Şanlı Devrim'in kazanımları olan özgürlüklerdir.<sup>38</sup>

"[B]u devrim kendi evlatlarını yememişti ve 'restorasyon'a kolları sıvamış olanlar ile Devrim'i başlatıp sonlandıranlar aynı kişiler olmuştu. Hatta iktidarın oluşumuna dek yaşamış ve yeni düzende görev almışlardı. Restorasyon, yani o *kadim*<sup>39</sup> özgürlüklerin geri kazanılması olarak gördükleri şey, bir devrime dönüşmüştü. Britanya Anayasası, İngilizlere özgü haklar ve sömürgeci yönetim şekilleri üzerine geliştirdikleri düşünce ve kuramlar, bir bağımsızlık ilanı ile sonlanmıştı. Oysa devrime yol açan kıpırdanma, devrimci bir kasıt taşımıyordu. Öyle ki "koloniler hakkında ilk elden bilgisi herkesten fazla olan Benjamin Franklin, daha sonra bütün içtenliğiyle şunları söyleyebilmişti: 'Ben hiçbir Sohbet, sarhoş ya da ayık hiç Kimseden, Ayrılma isteğine dair en ufak bir ifade yahut böyle bir Şeyin Amerika'ya üstünlük sağlayacağına dair bir İma işitmemiştim.'"<sup>40</sup>

Yukarıdaki iktibastan da açıkça anlaşılacağı üzere Amerikalıların Britanya'nın siyasî teamüllerine ve anayasasına bağlılıkları kuşku götürmezdir. Dolayısıyla Amerikan Devrimi'nin temel sebebinin "meşruiyet" sorunu olduğunu ileri sürebiliriz. Nitekim temsil hakkı talebinin kendisi anayasaya bağlılığın

36 Koç, *a.g.e.*, s. 88.

37 Koç, *a.g.e.*, s.88.

38 Colin Bonwick, "Amerikan Devrimi: 1763-91", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek*, (der.) David Parker, Dost Yayınları, Ankara 2000, s.97.

39 İtalic yazara ait. "Arendt'in kadim özgürlüklerden kastı 1689 Haklar Dilekçesi ile teminat altına alınmış Britanyalı hak ve özgürlükleridir. Bu haklar ve özgürlükler bir evrensellik iddiasında değildir." Koç, *a.g.e.*, s. 90.

40 Arendt, *a.g.e.*, s. 56.

tek başına kanıtı olmak için yeterlidir. Bir çok tarihçi ve yorumcu Amerikan Devrimi'nin tarihini İngiltere'nin ağır vergi yüküne kolonicilerin verdiği tepki olarak yorumlarsa da asıl kaygının ekonomik temelli olmadığı aşikardır. Ancak burada şunu belirtmek gereklidir; Amerikalı kolonicilerin tepkisi esasen vergilerin kendisine değil, temsil edilmedikleri bir meclis tarafından vergilendirilmelerinedir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Amerikan Devrimi'nin/ Bağımsızlık Mücadelesinin sebebinin özgürlük ve temsil kaygısı olduğunu ifade etmek daha yerinde olacaktır. Zira Amerikalı Whigler İngiltere'nin kolonileri meşru olarak vergilendiremeyeceğini, zira bunu yapması halinde İngiliz anayasasının/temayül hukukunun “temsil olmaksızın vergilendirme yapılamaz” (*no taxation without representation*) ilkesinin parlamento tarafından ihlal edileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>42</sup>

Ancak İngiltere Parlamentosu'nun baskıcı politikaları ve Amerikalı koloniciler ile gerilimi tırmandıran yeni vergileri Amerikalıların kaygılarını iyice perçinlemiş ve nihayetinde Amerikalı kolonicilerinde karşıt eylemlerde bulunmalarına sebep olmuştur. Amerikalıların İngiltere'den gelen ticari ürünleri boykot etmesi ve bu boykotların geniş çaplı bir isyana dönüşeceği endişesi ile İngiltere'nin askeri müdahale kararı alması bugün Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın başladığı olay olarak bilinen Boston Katliamı'nın<sup>43</sup> yaşanmasına sebep olmuş ve resmen savaşı başlatmıştır.

“Amerika'da Devrimden önce meydana gelen olaylar dizisinin bir okuması yapıldığında, Amerika'nın ezelden beri Britanya'dan bağımsız olmayı istediği biçimindeki argümanlar değerini yitirmektedir. Zira Britanya askerleri yargılanırken kendilerine “vatanseverler” diyen iki Amerikalı kolonici Britanya askerlerinin mahkemeye karşı savunmalarını üstlenmiştir.<sup>44</sup> Kendilerini Britanya'ya bağlı hisseden Amerikalıların Bağımsızlık Savaşı'nın ve Devrimi'nin itici gücü “özgürlük,” “haklar,” ve “eşitlik” talepleri Britanyalı olmalarından neşet eden taleplerdir. Amerika'daki devrimin (özgürlük mücadelesinin),

“devrim ruhunun ve de Kurucu Babalar'ın incelikli ve hikmetli siyaset kuramlarının Avrupa kıtası üzerinde fark edilebilir bir etki yaratmadığı açık bir gerçektir. Amerikan Devrimi aktörlerinin, yeni cumhuriyetçi yönetimin en büyük buluşları arasında saydıkları şeyin yani güçler ayrılığı

41 Amerikalı kolonilere yönelik vergilendirme politikalarının temsil hakkı ve İngiliz Parlamento'sunda koloniler tarafından seçilmiş bir temsilcinin bulunmamasıyla ilişkili olduğu aşikardır. James, H. Stark, *The Loyalists of Massachusetts And the Other Side of American Revolution*, The Salem Press Co. Boston 1910, s. 34.

42 David Ramsay, *The History of The American Revolution In Two Volumes*, Liberty Fund, United States of America 1990, s. 154.

43 19-20 Ocak 1770 yılında kendilerini “Özgürlüğün Oğulları” diye isimlendiren bir grup ile Britanya askerinin çatışmaya girmesi sonucu beş sivilin ölümüyle sonuçlanan olay. Amerikan tarihine Boston Katliamı olarak geçmiştir. Boston Katliamı, daha sonra Amerikalıların Britanya'ya karşı organize bir silahlı mücadeleye girişmeye başlamalarında büyük bir role sahiptir. Boston Katliamı hakkında detaylı bilgi için bakınız; Frederic Kidder, *History of The Boston Massacre March 5 1770; Consisting of The Narrative of The Town The Trial of The Soldiers: And A Historical Introduction, Consisting of Unpublished Documents of John Adams And Explanatory Notes*, Joel Munsel, New York 1870.

44 Robert, a.g.e., s. 37.

kuramının siyasî yapıdaki kullanımının ve işleyişinin, Avrupalı devrimcilerin fikriyatındaki yeri her zaman çok küçük olmuştur.”<sup>45</sup>

Buradan da hareketle Arendt’in de belirttiği gibi Amerikan Devrimi’ni şekillendiren ana unsurlar Fransız Devrimi’nde mevcut olmadığı gibi, sonuçları itibarıyla kurulan düzenin de farklı olduğunu ileri sürebiliriz. Fransız Devrimi’ni Amerikan Devrimi üzerinden meşrulaştırma çabası bu kontekstte yanlış olacaktır. Zira Amerikan Aydınlanması da, Fransız Aydınlanması’nın dayandığı temellere dayanmamaktadır. Amerikan Aydınlanması özgürlük temelli ve insani tecrübeye dayanan bir Aydınlanma iken, Fransız Aydınlanması soyut ve matematiksel Akıl’a dayalı ve insan aklını yücelten radikal bir Aydınlanma’dır. Amerikan Devrimi muhtelif birçok sebeple beraber daha çok İngiliz özgürlükleri ve hakları taleplerinde temellenmiştir. İngiliz Devrimi ile Amerikan Devrimi arasındaki yakın bağlantıdan ya da denklikten söz ederken aynı denkliği ya da benzerlikleri Fransız Devrimi ile kurmak mümkün değildir.”<sup>46</sup>

Amerikan Devrimi’nin Fransız Devrimi ile en temel ilişkisi şüphesiz Fransızların “özgürlük” ve “eşitlik” fikirlerini Amerikalılardan ödünç almasıdır. Ancak Fransa’da devrim beraberinde özgürlüğü, ya da anayasal düzene dayalı bir istikrarı değil terörü getirmiştir.

Fransız Devrimi’nin 1789 yılında başlatılıyor oluşunun sebebi Fransa’nın yüzyılı aşkın bir süredir kraliyetin mutlak otoritesiyle yönetiliyor oluşu gösterilebilir. 1789’da Kral XVI. Louis’nin yüzyılı aşkın süredir toplanmayan Parlamento’yu toplaması halihazırda gücünü kaybetmeye başlayan krallık otoritesini Parlamento karşısında iyice zayıflatmıştır. Fakat 5 Mayıs 1789’da toplanan meclisin ilk fikrinin monarşiyi lağvetmek ve bir cumhuriyet kurmak olduğu iddia edilemez. Parlamento’nun öncelikli amacı Fransa’yı içinde bulunduğu ekonomik buhrandan kurtarmak ve İngiltere örneğindeki gibi bir anayasal monarşi inşa etmek olmuştur. Parlamento’nun anayasa teklifi Fransa’da geleneksel olarak yönetme yetkesini Tanrı’dan alan kralın yetkilerinin sınırlanması ve yönetimi bir anlamda Parlamento’ya devretmesi anlamına gelmektedir. Fakat mevcut tarihi anlatı her ne kadar Fransa’da yalnızca mutlakiyetçi tek bir monarkın iradesine bağlı bir yönetim resmi çizse de Fransa’nın belki de en görkemli dönemlerinden birisi olan XV. Louis döneminde yönetim bakanlıklardan ya da Parlamento’dan bağımsız değildir. Dolayısıyla Fransız Devrimi’ne XVI. Louis’nin baskıcı ve mutlakiyetçi bir monark olmasının sebep olduğunu ileri sürmek problemlidir. XVI. Louis gücünü yitirmeye başladığı için monarşinin eski gücünü yeniden tesis etmek adına mutlakiyetçi bir eğilim sergilemiştir. Buradan da hareketle kraliyet otoritesinin gücünü yitiriyor olması Fransız Devrimi’nin temel sebeplerinden birisidir. Fransız Devrimi’ni Kral XVI. Louis’nin yetkilerinin sınırlandırıldığı anayasa teklifini reddetmesi ve meclisi kapatma teşebbüsünün yaşandığı 20 Temmuz 1789 tarihinden başlatabiliriz. 1790’da daha ılımlı meşruti bir

45 Arendt, *a.g.e.*, s.27.

46 Koç, *a.g.e.*, ss. 94-95.

monarşiyi savunan Jironenler<sup>47</sup> önderliğinde hazırlanan anayasa Kral XVI. Louis tarafından kabul edilmeyince Fransız Devrimi'nin fiilî ilk halk hareketi ve ilk şiddete dönük eylemi sayılabilecek Bastille Baskını gerçekleşti. Batille'in düşüşü kraliyetin de sonu olmuştur. Jironenler'in ısrarına ve tekliflerine rağmen anayasal temellerle sınırlandırılmış bir monarşi fikrinin XVI. Louis tarafından kabul edilmemesi ve Fransa'nın diğer mutlakiyetçi krallıklar tarafından istilası tehdidi Jakobenler'in halkı kışkırtarak devrimi ikinci aşamaya; yani şiddet ve radikalizm aşamasına taşınmasını hızlandırmıştır. 1792'de Danton'un kışkırttığı halk daha sonra Robespierre ve Marat önderliğinde sarayı basıp kralı ve kraliçeyi tutuklamıştır.

"[Ancak]...Fransız Devrimi 1789'da başlayan ve 1793'te Kral XVI. Louis'nin giyotine gönderilmesiyle son bulan bir Devrim değildir. Jironenlerin egemenliğinde tecrübe edilen ilk cumhuriyet, esasen Fransız Devrimi'nin ilk aşamasıdır. Devrim'in ikinci aşaması ise Robespierre ve Jakoben kulübün Jironenleri meclisten kovup iktidarı ele geçirmelerinden sonra başlayan "Terör Dönemi"dir. Ancak 1789'u siyaset felsefesi açısından kritik hale getiren hem doğrudan Fransız Aydınlanma geleneğinin fikirlerinden besleniyor oluşu hem de en köktenci radikal değişimlerin 1793'ten sonra Jakoben Cumhuriyet rejimi döneminde gerçekleşmesidir. 1789'da tatbik edilen sistem kralın parlamentoyu tanıdığı bir meşrutî monarşidir. Ancak bu elbette radikaller için yeterli değildir. Fransız Devrimi gerçekleştikten dört sene sonra 1793'te Kral XVI. Louis idam edilmiş ve devrimciler tarafından kurulan I. Cumhuriyet dönemi başlayalı bir sene olmuştur. Fakat Devrim'in kurbanı sadece kral ve rahipler olmayacaktır. 1789'da devrime omuz vermiş, ancak "Jakoben"lere nazaran daha ılımlı olan Jironen'ler de Kral XVI. Louis ile aynı kaderi paylaşmış ve idam edilmiştir. 1789'dan 93'e kadar hâlihazırda yapılmış kökten değişimlerin hem ekonomik hem de siyasî problemlere çözüm getirememiş olması daha mutlakiyetçi (hatta eski rejimden daha despotik) bir terör dönemini başlatmıştır."<sup>48</sup>

Fransa'daki Devrim'in tarihi neredeyse bir yüzyıla yayılmış ve sebepleri, sonuçları ile çok geniş bir literatüre sahiptir. Dolayısıyla Fransız Devrimi'nin tarihçesini çıkarmak yerine onu İngiliz Şanlı Devrimi'nden ve Amerikan Devrimi'nden ayıran temel noktalara değinmek metnin selameti açısından daha faydalı olacaktır. Zira devrimin kısa bir izlencesi bile rahatlıkla İngiliz ve Amerikan Devrimi'nden farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Öncelikle daha önce bahsettiğimiz Şanlı Devrim halk hareketine sahne olan bir devrim değildir. Bu yönüyle İngiliz Devrimi Fransız Devrimine kıyasla "politik" yönü ağır basan bir devrimdir. Oysa Fransa'daki devrim halk tabanının fiilî katılımıyla gerçekleşmiş ve toplumun bütün kurumlarını yıka-

47 "Jironenler (La Gironde) 1789'dan sonra kurulan Kurucu Mecliste solu, Konvansiyon meclisinin kurulmasından sonra sağı temsil eden gruptur. 1789'dan 1793 yılına kadar olan dönemde mecliste daha ılımlı bir devrim modelini ve meşrutî monarşi fikrini savunmuşlardır. 1792'de Jironenler'in önde gelen isimlerinden olan Brissot mecliste Robespierre ve Jakobenler'den daha etkin konumdaydı ancak 1793 senesinde Avusturya ile girişilen savaşta Fransa başarısız olunca "baldırı çıplak"lar (*Sans-culotte*) Jironen temsilcileri meclisten kovdular ve 32 temsilcileri tutuklandı. Robespierre'in önderliğinde Jakobenler'in dönemi başladığında Jironenler devrime ihanet ettikleri suçlamasıyla Kral XVI. Louis ile giyotine gönderilmiştir ve Jakobenler'in iktidarı ile birlikte "Terör Dönemi" başlamıştır." Robespierre, a.g.e., s.175.

48 Koç, a.g.e., ss. 103-104.



rak yeniden inşa etmiş bir devrimdir. Monarşinin “köhne” kurumlarının halk için, halk adına yıkılması ve yeni bir düzenin inşası fikri devrimcilerin halk tabanından ihtiyaç duydukları desteği almasını sağlamıştır.

“Fransız Devrimi’ni gerçekleştirenlerin eski rejimin yerine getirmeyi amaçladıkları yeni düzen eski rejimin tüm kurumlarını alaşağı etmiştir. Kurulacak olan yeni düzende eski rejimin aristokratlarının, soylularının, rahiplerin “ayrıcılık” makamları el değiştirecek ve toplumu oluşturan diğer sınıflar arasında dağıtılacaktır. Bu “eski düzen”de yapılacak değişiklik daha sonra devrimin “özgürlük, eşitlik ve kardeşlik” şeklindeki temel sloganıyla harmanlanacaktır. Bu slogan “üçüncü tabaka” (*Tiers État*)’nın, yani kitlelerin politizasyonuna sebep olmuştur.<sup>49</sup><sup>50</sup>

Fransız Aydınlanması’nın “Genel İrade” doktrininden hareketle ortaya çıkan “yönetimin meşruiyetinin kitlelere dayandığı fikri” Fransız Devrimi’ni İngiliz ve Amerikan Devrimlerinden ayıran en önemli noktalardan biridir.<sup>51</sup> Ancak Fransız Devrimi’ni Şanlı Devrim ve Amerikan Devrimi nezdinde farklı ve önemli kılan husus elbette yalnızca halk hareketleri değildir. Fransız Devrimi’nin paradigmatic önemi kitlesel felakete yol açan büyük kıyımlara sebep olmasıdır. Devrim yol açtığı felaketler ve kaos ile “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” için çıktığı yolda “başarısız” olmuştur. Bu başarısızlık yıllar süren felaketler, “Terör Dönemi” ve eski düzenin tüm kurumlarıyla birlikte yıkılması ile sonuçlanmıştır. Fransız Devrimi’nin en tutkulu eleştirmenlerinden Edmund Burke’e göre devrim hiçbir zaman “özgürlük”, “eşitlik” ve “kardeşlik” devrimi olmamıştır.<sup>52</sup> Burke’e göre Fransız Devrimi başından sonuna ideolojik bir devrimdir. “Aslında devrim siyasî bir güç mücadelesi olduğu kadar, Fransız Aydınlanma felsefesinin etkisi altında gerçekleşen bir “Akıl Devrimi” ya da “felsefi bir devrim”dir.<sup>53</sup>

“Fransız Devrimi’nin siyasî, kültürel, dinî kurum ve geleneklerinde yarattığı kökten değişim aslında eski rejimden daha iyi bir rejimi ya da sistemi getirmemiştir. Nihayetinde devrimi gerçekleştiren halk, devrimin vaatlerini yerine getirmediği gerekçesiyle bir “devrim” daha gerçekleştirmiş ve Robespierre’in yönetimi son bulmuştur. Bu durumda şunu ileri sürmek mümkündür: Neredeyse her devrim bir “karşı-devrim”i doğurur ve devrimciler bunu göze almak zorundadırlar. Fakat elbette almazlar; çünkü onlar kendi devrimlerinin nihai ya da mutlu son olması hayaliyle yola çıkarlar. ...Fransız devrimcileri de bu nihai mutlu son için yola çıkmışlardır. Onlar, devrimin “halk” veya “halkın iyiliği” için yapılması gerektiği vurgusunda bulunmuşlardır. Ancak Fransız Devrimi savunulduğu gibi “halk” (yoksul halk) için gerçekleştirilmiş bir devrim değildir. Fransız Devrimi kitleleri, bilhassa yoksulları devrimin enerjisi olarak kullanmıştır.<sup>54</sup> Fiiliyatta ne 1789-99 döneminde, ne de devrimin daha sonraki aşamalarında, belki 1791 meşruti monarşi denemesi (Kral XVI. Louis meşruti monarşiyi ve güç kullanımının sınırlandırılmasını kabul et-

49 Trask, *a.g.e.*, s.85.

50 Koç, *a.g.e.*, s. 99.

51 Elbette burada halk tabanına yapılan vurgu halkı sadece devrimin gerçekleşmesi için bir maşta olarak kullanmaktan öteye gitmemiştir.

52 Burke, *a.g.e.*, s. 186.

53 Koç, *a.g.e.*, ss.108-109.

54 Eugen Weber, “Revolution? Counterrevolution? What Revolution?”, *Journal of Contemporary History*, Sage Publications Ltd, Vol. 9, No. 2, (Apr., 1974) <http://www.jstor.org/stable/260045>, Erişim: 22.04.2016 s. 7.

miştir) hariç, Fransız Devrimi'nin halk için gerçekleştirilmiş bir devrim olduğu tezini destekleyecek şeyler yaşanmıştır.”<sup>55</sup>

Hem Fransız Devrimi'nin faillerinin hem de Aydınlanma Düşünürlerinin kitleler hakkındaki fikirleri kitlelerin özgürlüğünden ziyade kitlelerin baskı altında tutulması yönündedir. Fransız Devrim'nin en önemli faillerinden Maximilien Robespierre, öğrencisi olduğu Rousseau'nun kitleler hakkındaki fikirlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Rousseau'nun fikirlerinden hareketle Robespierre doğrudan bir demokrasinin mümkün olmayacağını düşünür. Ona göre doğrudan demokrasi kitleler ancak belli bir erdem seviyesine ulaştığında mümkün olacaktır, fakat kitlelerin bu erdem seviyesine ulaşmaları çok zor görünmektedir. <sup>56</sup> Dolayısıyla halk için halk ile beraber gerçekleştirilen bir devrim görünümü sergilemesine rağmen ne Fransız Devrimi ne de Thermidor Darbesi<sup>57</sup> halkın doğrudan yönetime katıldıkları bir düzen inşa etmemiştir. Eski düzeni radikal eylemlerle yıkıp yerine daha iyi, daha “eşitlikçi” ve daha “özgürlükçü” bir düzen getireceğini iddia ederek yola çıkan devrimci failler aslında hiçbir iyileşme sağlayamamıştır.

## Sonuç

Sonuç olarak şunları ifade edebiliriz: Şanlı Devrim İngiltere'nin geleneklere dayalı siyasî sisteminin ihya edilmesini amaçlamıştır. Dolayısıyla Şanlı Devrim geri dönülmesi gereken “ideal düzen”e yani Magna Carta'nın ilkelerine ulaşmayı temsil eden tedrici politik bir devrimdir. Amerikan Devrimi temsil hakkı ve özgürlük fikrinde temellenen ve Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra İngiliz siyaset geleneğine referansla şekillenen bir “özgürlük devrimi”; Fransız Devrimi ise, devrimin fikrinin ilk tutkulu eleştirmeni Edmund Burke'e referansla “alışkanlıklarda aşırı ahlâksızlık... kanaat ve pratiklerde küstah dinsizlik... tersyüz edilmiş kanunlar, altüst edilmiş mahkemeler, güçsüz endüstri, sona eren ticaret... yağmalanmış bir kilise... sivil ve askeri anarşi... ulusal iflas...”la tanımlanabilecek bir “Akıl devrimi”dir.<sup>58</sup>

## Kaynakça

ACTON, *Lectures on the French Revolution* (1910), Noonday, ciltsiz baskı, 1959.

ARENDT, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları 2012.

55 Koç, a.g.e., s.108.

56 Larry Arnhart, *Siyasî Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2004, s. 292, 301.

57 “Fransız Devrim Takvimi'nde Temmuz-Ağustos arasını kapsayan ay. Genellikle II. Yıl'ın 9 ve 10 Thermidor'una denk gelen, Robespierre ve arkadaşlarının iktidardan indirildikleri günler için kullanılır.” Thermidor Dönemi Dolayısıyla Robespierre'in idamından sonra iktidara gelenlerin dönemidir. George Rude, *Fransız Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, s.275.

58 Himmelfarb, a.g.e., s.91.

- ARNHART, Larry, *Siyasî Düşünce Tarihi: Plato'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara 2004.
- BONWICK, Colin, "Amerikan Devrimi: 1763-91", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek*, (der.) David Parker, Dost Yayınları, Ankara 2000.
- BURKE, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara 2016.
- BURKE, Edmund, *Selected Works of Edmund Burke: Thoughts on the Cause of Discontents and the Two Speeches on America*, US: Liberty Fund, Indianapolis 1999.
- CARPETER, David, David Prior, Magna Carta&Parliament, Houses of Parliament, Parliamentary Archives, London 2015.
- COLEY, Cibber, *An Apology for the Life of Colley Cibber*, London 1925.
- ÇİÇDEM, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- DUMAN, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara 2010.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Orion Yayınevi, Ankara 2006.
- EWALD, Oskar, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2010.
- FERGUSON, Niall, *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- FURET, François, *Devrimin Yorumu: Fransız Devrimi'ne Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- HARRIS, Tim, *Revolution: The Great Crisis of The British Monarchy 1685-1720*, Penguin Books, London 2007.
- HILL, Christopher, *1640 İngiliz Devrimi*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.
- HILL, Christopher, *İngiliz Devrimler Çağı: Demokratik Devrimden Sanayi Devrimine 1530-1780*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2015.
- HIMMELFARB, GertrudE, *The Roads To Modernity: The British, French and American Englightenments*, Vintage Books, London 2008. <http://www.constitution.org>, *Declaration of Independence In Congress, July 4, 1776.*, [http://www.constitution.org/us\\_doi.pdf](http://www.constitution.org/us_doi.pdf)
- KIDDER, Frederic, *History of The Boston Massacre March 5 1770: Consisting of The Narrative of The Town The Trial of The Soldiers: And A Historical Introduction, Consisting Unpublished Documents of John Adams And Explanatory Notes*, Joel Munsel, New York 1870.
- KOÇ, Akif Kemal, *Paradigmatik Devrim:1688 İngiliz Devrimi*, Yayına Hazırlanan Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2017.
- MACAULAY, Thomas, Babington, *The History of England*, Penguin Books, London, 1987.
- NISBET, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- OUTRAM, Dorinda, *Aydınlanma*, Dost Kitabevi, Çev. Sevda Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara 2007.
- PARKER, David, "Devrimle İlişkin Yaklaşımlar", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek*, der. David Parker, çev. Kemal İnal, Dost Kitabevi, Ankara 2003.
- RAMSEY, David, *The History of The American Revolution In Two Volumes*, Liberty Fund, United

States of America 1990.

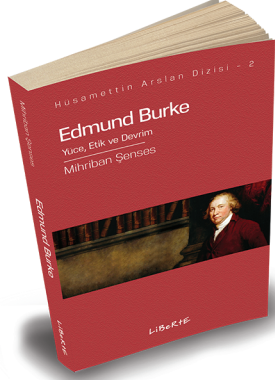
ROBESPIERRE, Maximilien, *Ayaklar Baş Olunca/Jakoben Söylevler*, çev. İlhan Erman, İlkeriç Yayımcılık, Ankara 2008.

RUDE, George, *Fransız Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

SPECK, W. A., "1688: Siyasal Bir Devrim", *Batı'da Devrimler ve Devrimci Gelenek 1560-1991*, der. David Parker, Ankara 2003.

STARK, James, H., *The Loyalists of Massachusetts And the Other Side of American Revolution*, The Salem Press Co. Boston 1910.

WEBER, Eugen, "Revolution? Counterrevolution? What Revolution?", *Journal of Contemporary History*, Sage Publications Ltd, Vol. 9, No. 2, (Apr., 1974) <http://www.jstor.org/stable/260045>.



## Edmund Burke Yüce, Etik ve Devrim

*Mihriban Şenses*



ISBN: 978-605-9823-35-7

1. Baskı, Ekim 2018

“Bizler, Rousseau’nun [mühtedileri] değiliz; Voltaire’in havarileri değiliz; Helvetius bizde pek ilerleme kaydedememiştir. Ateistler, bizim vaizlerimiz olamaz; deliler, kanun yapıcılarımız olamaz. Ahlak hususunda hiçbir keşifte bulunmadığımızı; esasen hiçbir keşifte bulunulamayacağını; keza bizler doğmadan çok önce idrakine varılmış olan devletin temel prensiplerinde ve özgürlük inancında da pek bir keşif yapmadığımızı biliyoruz. Bunların hepsi, mezarımız düşüncelerimiz üzerine toprak serdiğinde ve sakin bir mezar, kurallarını o civık lakırdımıza dayattığında düşünülecek mevzular. Biz İngiltere’de hala karnımızı deşip iç organlarımızı dışarı çıkarmadık. Hala, gayemizin sadık muhafızları ve aktif gözlemcileri olan doğuştan gelen o doğal duyguları ve tüm liberal ve insanî ahlağın gerçek destekçilerini seviyor ve geliştireyoruz. Tıpkı bir müzede tutulan dondurulmuş hayvanlar misali, insanhıkları konusunda önemsiz pespaye ve kıymetsiz donuk eski kağıt parçalarıyla dolduracak şekilde çekip bağlamadılar bizi. Bilgiçlik ve ihanetle bozulmamış hislerimizin hala doğallığını ve bütünlüğünü muhafaza ediyoruz. Sinelerimizde insana yakışır gerçek yürekler var. Tanrı’dan korkuyoruz; krallara saygıyla karışık bir korkuyla yaklaşıyoruz; parlamentolarımıza sevgiyle; sulh hakimlerine görev duygusuyla; papazlara saygıyla; soylulara hürmetle yaklaşıyoruz. Neden peki?..Çünkü..başka hisler sahte ve yapaydır ve zihinlerimizi yozlaştırma, ahlakımızı bozma, bizi rasyonel özgürlük açısından uygunsuz hale getirme; ve bize alçak, ahlaksız ve hayasız bir cüretkarlığı öğreterek

# Edmund Burke'ten Hareketle Devrim Eleştirisi\*

Mihriban Şenses

Dr. | Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi | mihrisenses@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 73-91.

Gönderim Tarihi: 20 Ekim 2018 | Kabul Tarihi: 7 Aralık 2018

## Öz

Bu bildiri ile Edmund Burke'ün genelde devrim, özelde Fransız Devrimi hakkındaki görüşlerinden hareketle devrim fikrini jakobenizm ve demokrasi ile ilişkilendirerek tartışmaya çalışacağım. Bu tartışmayı yürütürken "tarihsicilik, "ilerleme," "totaliteryenizm," "özgürlük," "hümanizm", "insan hakları," "ütopya," "binyılcılık" gibi kavramlara odaklanacağım.

Modern devrim fikri bir illüzyondur. Devrim fikri çizgisel zaman anlayışından, "ilerleme" fikrinden, tarihsicilikten, hümanizmden mülhemdir. Devrimler "doğası gereği" yıkımdır; devrimciler "doğaları gereği" jakobendir. Jakobenizm modern çağın kanlı katliamlarının müsebbibi, milliyetçiliğin, totaliter, otoriter rejimlerin öncü ideolojisidir. Burke, bizi jakobenizme ve neden olacağı sosyal ya da siyasî sıkıntılara veya bozukluklara karşı uyaran ilk düşünürdür.

**Anahtar Kelimeler:** Tarihsicilik, İlerleme, Jakobenizm, Demokrasi, İnsan Hakları.

## The Critique of Revolution with Reference to Edmund Burke

### Abstract

With this paper, I will try to discuss Edmund Burke's ideas about revolution in general and the French Revolution in particular by associating the idea of revolution with jacobinism and democracy. In conducting this discussion, I will focus on the concepts such as historicism, progress, totalitarianism, freedom, humanism, human rights, utopia, and millennialism.

The idea of modern revolution is an illusion. The idea of revolution is inspired by the understanding of linear time, the idea of "progress", historicism, and humanism. Revolutions are "by nature" destruction; revolutionaries are "by their nature" jacobin. Jacobinism is the pioneering ideology of nationalism, totalitarian, authoritarian regimes, and the reason of the bloody massacres of the modern age. Burke is the first philosopher who had warned against jacobinism and the social or political oppressions and disorders which are caused by jacobinism.

**Keywords:** Historicism, Progress, Jacobinism, Democracy, Human Rights.

\* Bu çalışma, yazarın Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda 2018 yılında tamamladığı doktora tez çalışmasından (*Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim*) üretilmiştir.

"Fransız Devrimi asla gerçekten meydana gelmedi. Sadece insanların hayal güçlerinde vuku buldu."<sup>1</sup>

"Devleti 'cehennem' haline getiren şey, insanın onu 'cennet' haline getirmeye kalkışmasıdır."<sup>2</sup>

"Eşitlemeye çalışanlar asla eşitleyemezler."

**Edmund Burke**

"Ama sakın Devrimin eşitlik sağlayan bir düzen kuracağını söyleme bana, insanlar hiçbir zaman eşit olamayacaklar çünkü; mümkünü yok bunun, boş yere ters yüz ediyorsunuz ülkeyi; yeryüzünde her zaman büyükler ve küçükler, şişmanlar ve zayıflar bulunacak."<sup>3</sup>

## Giriş

Edmund Burke günümüzde birçok teorisyenin, yorumcunun kabul ettiği üzere muhafazakârlığın ve liberal muhafazakârlığın en önemli kurucu babalarından biridir. Burke, Fransız Devrimi'ne eleştiri oklarını yönelten ilk düşünürdür. İngiltere dahil neredeyse bütün dünya halklarının devrimi onayladığı sırada Burke, akıntıya karşı yüzmeyi tercih etmiş ve Devrim'e savaş açmıştır. Peki neden? Çünkü ona göre genel olarak devrim, bir toplumda gerçekleşmesi gereken en son şey olabilir. Çünkü devrim zararlıdır; bir "organizma" olarak toplumu, toplumun dokusunu tahrip edici bir vak'adır. Biz bu metinde Burke'ün fikirlerinden de hareketle genelde devrimin, özelde Fransız Devrimi'nin toplum için neden yıkıcı olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Fakat Burke'ün Devrim'e ilişkin görüşlerine geçmeden önce kısa bir devrim tartışması yürütmemiz gerekir.

Devrim, Antik Yunan'dan itibaren aşına olduğumuz bir kavramdır. İlkçağda devrim, döngüsellik ya da devridaimle ilişkilidir. Çünkü ilkçağın zaman anlayışı çizgisel, lineer değil, döngüsel/çevrimsel zaman anlayışıdır. Aristoteles'te devrimlerin nedeni nüfus artışı, yoksulluk veya eşitsizliktir ve bu devrimler yeni bir anayasa ile sonlanır; bütünüyle yeni bir toplumla değil. Antik Yunan'da politik, Kopernik'te "bilimsel" olarak devrim "yenilik", "şid-

1 Graham Swift, *Su Diyarı*, çev. Aslı Biçen, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2007, s.135.

2 İktibas eden, Friedrich von Hayek, *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arsan, Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara, 2014, s.47.

3 Anatole France, *Tarılar Susamışlardı*, çev. Erdoğan Alkan, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1973, ss.26-27.



det” içeren, özgürlüğü veya ilerlemeyi temsil eden veyahut “kırılma” olarak algılanan modern devrimle ilgili değildir.<sup>4</sup>

Modern çağın devrimcileri devrime, kendi sınırsız güçleriyle toplumu ve dünyayı “eşit”, “özgür”, savaşın, hastalığın olmadığı bir yere dönüştürebileceklerine inanmıştır. Fakat bu “özgür”, “sınırsız” fail fikrinde bir sorun vardır. Çünkü Fransız Devrimi ile karşılaştığımız, özellikle Hegel ve Marx’ın geliştirdiği “devrimin kaçınılmazlığı” ya da “zorunluluğu” iddiası bireyin özgürlüğünü problematik hale getirir. Devrim, tarihsel bir zorunluluk ise bireylerin özgürlüğü nasıl mümkün olabilir?<sup>5</sup> Devrim kaçınılmaz ya da zorunlu bir olgu mudur, kırılma mıdır, süreklilik midir, ilerlemenin motoru mudur? Peki Burke’e göre devrim nedir?

Devrim, bilindiği üzere modern çağda “ilerleme” ile ilişkilendirilmiştir. Fakat “ilerleme” fikri, belirli bir tarih okumasının veya anlayışının ürünüdür ve günümüzde artık neredeyse bir “mit”tir; dogmadır. İlerleme, çok uzun zamandır acımasız eleştirilere tabi tutulmuştur. Kimi düşünürlere göre “ilerleme” binyılcılığın sekülerleşmiş versiyonu olarak da görülebilir. Aslında sosyal bilimler ve özelde tarih bize, tarihin sürekli veya mutlak ilerleme ya da sürekli kırılma olmadığını göstermiştir.<sup>6</sup>

Devrim söz konusu olduğunda ilerleme fikri ile birlikte tartışılması gerektiğini düşündüğümüz bir başka kavram “tarihsicilik”tir. Tarihsicilik tarihe bir amaç yüklemek, tarihin gidişatını belirlemeye veya ipotek altına almaya çalışmaktır. Tarihsicilere göre tarihin “kendinde” bir amacı vardır; tarih belirli bir yöne doğru yol almaktadır ve bu yolda failere düşen “tarihin amacı”nı ve “zorunluluğu”nu gerçekleştirmektir. Marx bir tarihsicidir; Hegel bir tarihsicidir. Marx için “insanlık tarihi sınıf çatışmalarının tarihidir.” Hegel’e göre “dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesidir.” Tarihsiciliğe yönelik en vurucu eleştiri ise şudur: Tarihsicilik, tarihin gidişatını tayin ettiği, tarihi bir noktada; “şimdi”de durdurduğu, değişime veya farklılığa kapalı olduğu için “kapalı toplum”lara, totaliter rejimlere giden yolu hazırlar. Tarihsicilerin

4 Larry Arnhart, *Siyasî Düşünce Tarihi/Plato’dan Rawls’a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 309; Mehmet Ali Ağaoğulları ve diğerleri, *Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler*, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, ss.148-149; Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s.53, 67.

5 Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M.Tunçay ve H. Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2013; Mihriban Şenses, *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim*, Yayına Hazırlanan Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2018, ss. 121-123.

6 Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden, O., Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s. 184; Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1996, ss.338-339; Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev.İsmet Zeki Eyupoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 48; Mihriban Şenses, *a.g.e.*, ss.119-120.

genelde devrime, özelde Fransız Devrimi'ne zorunluluk veya kaçınılmazlık perspektifinden bakışı bu nedenle problemlidir.<sup>7</sup>

Burke, “determinist” veya tarihsici değildir; o, İnanet'e inanır. Elinizdeki metinde bu noktadan hareketle ilkin Burke'ün bu Devrim'i kaçınılmaz bir vak'a olarak görmediği ortaya konulacaktır. Daha sonrasında onun Devrim'e yönelik eleştirileri, “felsefi fanatizm”, “burjuva devrimi”, “jakobenizm”, “özgürlük”, “demokrasi,” ve “insan hakları” kavramları üzerinden tartışılacaktır. Burada önemle belirtilmesi gereken husus Burke'te sistematik bir devrim teorisi bulunamayacağıdır. O, Devrim eleştirisinde aynı anda ekonomik gelişmelerin etkisine, dinin ve inançların önemini kaybetmesine, entelektüellerin devrimde oynadıkları role, yönetici tabakanın hatalarına ve zayıflıklarına odaklanmıştır. Ancak bizim açımızdan en önemli nokta, Burke'ün bu Devrim'i radikalliği, jakobenizmi ve “felsefi fanatizm”i nedeniyle eleştirmiş olmasıdır. Onun bu eleştirisi bizim açımızdan önemlidir, çünkü Burke bu eleştirileri veya Devrim'e ilişkin tespitleriyle yaklaşmakta olan “ideokrasi” çağını ve totaliter rejimleri haber vermiştir.

## Burke'ün Devrim Eleştirisi

Metin giriş kısmında belirttiğimiz üzere Burke tarihsicilerden, genelde devrimi, özelde Fransız Devrimi'ni zorunluluk ya da kaçınılmazlık perspektifinden yorumlayanlardan farklı olarak devrimi deterministik tarzda açıklamıştır. Çünkü o, İnanet'e inanır; İnanet, Tanrı'nın hikmeti, takdiri ya da lütfü demektir. İnanet düşüncesi, Tanrı'nın tarihsel olarak “yüce” ve “kaçınılmaz” rehberliğini ve “insanın seçme özgürlüğü”nü içerir. İnanet fikri “tarihsel determinizm”le neticelenmez. Burke'e göre tarihin yasaları yoktur; bu yasalar varsa bile yalnızca Tanrı'nın yasaları olabilir. Francis Canavan'ın ileri sürdüğü üzere Burke, on yedinci yüzyılda bilimsel alandaki dönüşümle birlikte “gerçekliğin fatalist(ik) manzarası”nın hazırladığına inanmıştır. Halbuki onun iman ettiği Hıristiyanlık ve İnanet düşüncesi “deterministik” ya da “fatalist” olarak yorumlanamaz; aksine Hıristiyanlık, “bireysel ruh doktrini ile ahlâkî söylemde bir tema olarak” “kişi sorumluluğu”nun önünü açar.<sup>8</sup>

Burke, Fransız Devrimi'ni bir zorunluluk olarak görmemiştir; Devrim, insanlar istemediği takdirde engellenebilirdi, fakat gerçekleşmesi nihai noktada Tanrı'ya bağlıydı. Mesela Rus düşünür Nicolay Berdyaev'e göre de devrimlerin sebebi İnanet'tir. Devrimlerin ekonomik, politik nedenlerle, dev-

7 Mihriban Şenses, *a.g.e.*, ss.121-123.

8 Dennis O'Keeffe, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, Ed. John Meadowcroft, Cilt 6, The Continuum International Publishing Inc., New York&London 2010, ss.116-117, s. 145.

rimcilerin aktivitesiyle gerçekleştiklerine inanılır, fakat aslında ona göre devrimler “yaratıcı aktivite” imkansızlaştığı için vuku bulur. Berdyaev, devrimi bir “hastalık”, “katastrof”, “rasyonalistik delilik” ya da “rasyonelleşmiş irrasyonelite” olarak görür. Rasyonelleşmiş irrasyonelite bir fanatizm formudur. Neredeyse her devrim doğası gereği fanatizm içerir. Burke de Fransız Devrimi’ni “felsefi fanatikler”in önderliğinde gerçekleşmiş bir devrim olarak nitelendirmiştir. Çünkü ona göre bu fanatikler on yedinci ve on sekizinci yüzyılın Akıl’a vurgusundan, “doğa durumu”, “toplum sözleşmesi” gibi doktrinlerinden, soyut özgürlük, eşitlik ve insan hakları anlayışından ilham alarak yola koyulmuştur.<sup>9</sup> Burada Burke’ün devrim eleştirisine geçmeden önce onun devrim teorisinin hangi hatlar üzerinden ilerlediğini ortaya koymalıyız.

Öncelikle Burke’ün devrime ilişkin görüşlerinin sistematik bir devrim teorisi şeklinde görülemeyeceğinin vurgulanması gerekir. Burke, sistematik bir devrim teorisi ortaya koymamıştır, çünkü aslında o, sistematik bir düşünür, bir “sistem düşünürü” ya da sistematik bir politika filozofu değildir. Ayrıca sistematik devrim teorileri, Burke’ün yaşadığı çağdan çok sonra geliştirilmeye başlanmıştır. Onun devrim teorisi “devlet merkezli” (no states no revolutions), “yapısal”, nüfus, ırk ya da kültüre odaklanan bir teori olarak değerlendirilemez. Aynı şekilde Burke, Fransız Devrimi’nde burjuvazinin rolünü görmüş olsa bile, Devrimi basitçe “burjuva devrimi” olarak nitelendirmemiştir. O, bu Devrim’i son derece kapsamlı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Bu nedenle Michael Freeman gibi yorumcular, Burke’ün devrim teorisinin mesela empirist devrim teorilerine nazaran çok daha zengin ve yaratıcı olduğunu ileri sürer. Burke, Devrim eleştirisinde aynı anda yapısal dönüşüme, çatışmaya, ekonomik büyümenin etkisine, değerlerin ve inançların çöküşüne, zayıflayan yönetici tabakaya ve elitlere, egemen tabakanın kendi içindeki çatışmaya, burjuvazinin ve “karşı elitler”in rolüne ve entelektüellerin yıkıcı boyutuna odaklanır. Bizim için vurgulanması gereken husus, bu Devrim’i “Akıl” ya da “kurucu Akıl”, “teorik dogma”, “doktrin”, “ideokrasi”, “jakobenizm” ve “radikalizm”i sebebiyle eleştirmesidir. Burke, eleştirisinde aynı zamanda Devrim’in felsefi ve ideolojik boyutunun ekonomik, dinî ve politik boyutuyla bağlantısını kurar.<sup>10</sup>

Mesela Burke’e göre Devrim’in nedenlerinden biri artan refah seviyesidir; ekonomik düzelme yozlaşmayı ve sınıf çatışmasını da beraberinde getirmiş-

9 Nicolay Berdyaev, İnsanın Yazgısı: Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği, s. 258, 259, 261; Edmund Burke, *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara 2016, s. 186; Şenses, a.g.e., s. 44, 50; ss. 125-129.

10 Şenses, a.g.e., ss.130-132; Michael Freeman, “Edmund Burke and the Theory of Revolution”, *Political Theory*, Vol. 6, No. 3, August 1978, ss.279-289.

tir. O, Devrim'in ekonomik açıklamasında burjuvazinin rolünün farkındadır; fakat buna rağmen Burke'e şöyle bir eleştiri de yöneltilmiştir: Burke doğmakta olan sınıfları görememiştir. Ancak bu eleştiri haksız bir eleştiridir. Çünkü o, Devrim'i "toprağa karşı paranın ve fikirlerin devrimi", "kasabanın ülkeye karşı savaşı anlamında da burjuva devrimi"<sup>11</sup> olarak yorumlamıştır. Ancak bu noktada ve daha sonraki Devrim yorumlarında sorun zaten tam da bu "burjuva devrimi" nitelemesidir. Fransız Devrimi'ni liberallerden ödünç aldığı "burjuva devrimi" kavramıyla değerlendiren sol geleneğin ve mesela Georges Lefebvre, Albert Soboul gibi tarihçilerin yorumu Alfred Cobban'ın *Fransız Devrimi Miti* (1955) çalışmasıyla sarsıntıya uğramıştır.<sup>12</sup>

Fransız Devrimi'nin ortodoks yorumu özetle şudur: Fransız Devrimi, feodal yapıyı ortadan kaldıran bir "burjuva devrimi"dir. Bu yorumu benimseyen, sol cemahta yer alan teorisyenler burjuvaziye hasmane tutumuna karşı Devrim'i eşitsizliklere savaş açan, tarihteki *zorunlu* bir aşamayı, kapitalizmi başlatan bir vak'a olarak onaylar. Devrim'in burjuva devrimi olarak yorumu aristokrasi ile burjuvazinin düşmanlığını varsayar. Fakat daha sonraki araştırmalar ve hatta solda yer alan tarihçiler bu sınıfların aslında birbirine düşman olmadığını ortaya koymuştur. Amaç feodal yapıyı ortadan kaldırmak değil, aristokrasinin hor görülen ortağına, burjuvaziye politik alanda söz hakkı vermektir. Ayrıca ileri sürüldüğünün aksine aristokrasi feodal, burjuvazi kapitalist değildir ya da burjuvazi mevcut düzeni birdenbire değiştirmemiştir.<sup>13</sup>

Bilindiği üzere Tocqueville de devrimin feodal düzeni birdenbire ortadan kaldırmadığını, sosyo-ekonomik alanda dönüşümün daha öncesinde başladığını savunmuştur. Ona göre Devrim, "kırılma noktası" ya da "kurucu olay" değil; bu değişimin son "sarsıntı"sıdır. Burke'ü bu "kaçınılmaz" değişimi anlamamakla suçlayan Tocqueville'e göre bu sarsıntı "kötü" bir sarsıntıdır<sup>14</sup>:

"[D]evrimcilerimiz genelleştirmelere, alışlageldik yasama sistemlerine ve ukalaca simetriye karşı [bir] düşkünlüğe; çetin olaylara karşı aynı küçümsemeye; kurumları yeni, saf, asıl çizgileri üzerine yeniden şekillendirme zevkine; bütün anayasayı hatalı bölümleri düzeltmek yerine mantık kurallarına ve önyargılı bir sisteme göre yeniden oluşturma isteğine sahipti. Sonuç ise felaketten başka bir şey değildi; zira bir yazarda erdem olan şey bir devlet adamında...kusur olabilir ve literatüre bir katkı yapacak şey feci devrimlere yol açabilir."<sup>15</sup>

11 Freeman, a.g.m., s.281, 289; Şenses, a.g.e., ss.133-134.

12 Şenses, a.g.e., s. 134.

13 George C. Comninel, *Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkan Yayınları, İstanbul, 2016, s.17; Şenses, a.g.e., ss.134-135; Niall Ferguson, *Uygurluk/Batı ve Ötekiler*, çev.Nurettin El Hüseyini, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012, s. 174.

14 Jacques-Livier Boudon, "Alexis de Tocqueville", *Tarihçiler*, der.Véronique Sales, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.41, 42, 44,45; Alexis de Tocqueville, *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara 2004, s.73.

15 Tocqueville'den aktaran, Robert Nisbet, *Muhafazakârlık/Düş ve Gerçek*, çev. M.Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara 2007, s. 57.

Fransız Devrimi'nin bildik yorumlarını ("burjuva devrimi" yorumu) sar-sıntıya uğratan bir başka isim, 1978 tarihli *Fransız Devrimi'ni Yorumlamak* adlı eserin sahibi François Furet'dir. Furet, Devrim'in son sarsıntı olduğu konusunda Tocqueville ile hemfikirdir. O, aynı zamanda verimli görünüyor olsa da burjuva devrimi yorumunun yeterli veya açıklayıcı olmadığını savunur. Çünkü 1789-1799 ya da 1789-1794 yılları arası Devrim süreci üretim tarzı veya sınıf mücadelesi okumasıyla anlaşılabilir. "Burjuva devrimi" okuması "Devrim'in jakoben boyutunu ve 'devrimci savaş'ın ortaya çıkardığı 'siyasî ve kültürel taşma'yı açıklamada kullanılamaz." Keza Furet'ye göre Devrim, burjuvazinin politik gücü ele geçirmek için kullandığı "sınıf stratejisi"nin sonucu olarak da görülemez. Ayrıca sanıldığı gibi öncü, homojen bir burjuvazi de yoktur. Avukatlar, savcılar burjuvazinin içinde yer alır ve devrimciler burjuvaziye dahil olsalar da kapitalizmin gelişiminde etkili değildir. Furet'nin yorumu aslında "sınıf çatışması"na değil, Burke'ün vurguladığı "ideolojik boyuta" odaklanır. Yani iki yüzyıl sonra yine Burke'e geri dönülmüştür. Burke, bu Devrim'i, "burjuva devrimi"nden ziyade "doktrin devrimi", "teorik dogma" devrimi olarak görmüştür.<sup>16</sup>

Ayrıca Burke'ün görüşlerinden hareketle bu Devrim, basitçe "burjuva devrimi" olarak yorumlanamayacağı gibi bir tür "halk devrimi" şeklinde de yorumlanamaz. Çünkü Burke, Fransız Devrimi'ni "ülkeye açılmış savaş" olarak nitelendirmiştir. Fakat Burke'ünkünden farklı Devrim yorumlarında "halk"ın veya toplumun Fransız Devrimi ile ortaya çıktığı, görünür hale geldiği iddiası karşımıza çıkar. Devrimi daima halk yapar; darbeyi ise cunta. Bu yoruma göre hem Fransız Devrimi hem de örneğin 1917 Bolşevik Devrimi "halk devrimi" olarak değerlendirilir. Fakat bu doğru mudur?

"Bir devrim tuhaf yönere gittiği gibi, sosyal konumu da değişkendir. Aç işçilerden bahsettin. Devrimi bunlar mı yapar? Yoksa aşırı vergilendirilmiş burjuvazi mi? Bir devrim sadece anlık, dışsal bir olay mıdır yoksa birilerinin bilinçli planı mıdır? Bir devrim daha eyleme dökülmeden bir *iradenin* ifadesi değilse ona devrim denemez kuşkusuz. Ama kimin iradesi? Devrimci iradeyi nerede görürüz? Küçük burjuvazide mi? Aç kitlelerde mi? Siyasî kulüplerde mi? Devrimi tanımlaya çalışırken tam da devrimin eylemlerini taklit eder insan –olamayacak ölçüde mutlak bir devrim kavramına uymayanları zihinsel bir giyotinle kesip atar. Devrim tam olarak nerede vücut bulmuştur? Danton'da mı? Her şeyin bittiğini ilan edip taşraya çekilmek istedi. Robespierre mi? Danton'un aksine yılmaz bir fanatikti. Böylece fazlasıyla belirsiz 'halk' kavramına geliyoruz – *Vox populi, vox Dei*. Birisi çevirsin. ...Halkın sesi, Tanrı'nın sesidir. Çok Güzel. Peki doğru mu? Hem bu vakada halk kimdi? Millet meclisine akın eden meslek erbabı mı? Onlar esasen kişisel hırsları ve iktidar ihtimaliyle harekete geçmişlerdi. Kitleler mi? Ayak takımı mı? Gerçek devrimciler onlar mı? 1789'dan 1795'e kadar Paris ahalesinin tarihini incerseniz bula-

16 François Furet, *Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimine Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyuş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013, s. 179, 186, 190; Mona Ouzouf, "François Furet: Devrimin Problemleri ve Demokrasinin İnkilemleri", *Tarihçiler*, s.386; Roger Price, *Fransanın Kısa Tarihi*, çev. Özkan Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2012, s.116; Şenses, a.g.e., ss.135-136.

çağınız tek istikrarlı öge, istikrarsızlıktır...Halk önce şu partiyi destekler, sonra bu partiyi ama özel ihtiyaçları karşılandığında, artık aç olmadığında Danton'un peşine düştüğü gibi kolayca Napolyon'un peşine de düşer. Belki halk olmadan devrim olmaz ama devrimciler halk değildir"<sup>17</sup> "Devrim...'kitleler' diye adlandırılan, özelliği olmayan insanlar tarafından yaratılmaz. Ateşlerin yangına dönüşmesini sağlayan yakıt, kesinlikle, baskı altındaki katmanlardan gelen ve radikal bir entelijansiya oluşturan militan azınlıktı. Geçmiş gezgin Yunan filozoflarına kadar giden köklü bir tabaka olarak entelijansiya, değişik muhalif grup ve çevrelerin örgütleyicileri, toplumsal eleştirmenler, kuşku tohumcuları, yayıncılar ve zaman zaman da güçlü teorisyenlerden oluşuyordu."<sup>18</sup>

Aslında Fransız Devrimi'nde veya Bolşevik Devrimi'nde devrimciler halk değildir. Mesela özgürlükçü sosyalist Cornelius Castoriadis'e göre Rus Devrimi bir halk devrimi olarak nitelendirilemez.<sup>19</sup> George Taylor'a (1905-2000) göre de 1789 "siyasal sonuçları olan toplumsal bir devrim" değil, "toplumsal sonuçları olan siyasal bir devrim"dir.<sup>20</sup> Burke ise Fransız Devrimi'ni "felsefi devrim" olarak nitelendirmiştir. Aslında o, Devrim'de ekonomik sıkıntıların veya yoksulluğun etkisini reddetmez, fakat devrimcilerin bu sıkıntıları, ticarete yönelik engelleri, yoksulluğu suiistimal ettiklerini savunur. Burke'e göre Devrim, yoksulluğu yok etme, *eşitlik*, *özgürlük*, *kardeşlik* kavgası değil, iktidar kavgasıdır; bu kavgada devrimcilerin pusulası ya da rehberi "teorik dogma"-lar, "felsefi spekülasyonlar"dır. Ona göre Devrimi *hazırlayan* diğer faktörler de şunlardır: Monarşi-soyluluk, ruhban-yargıçlar dengesinin bozulması ve tacın otoritesini kaybetmesi.<sup>21</sup>

Fakat Burke'ün Devrim eleştirisinde hepsinden fazla odaklandığı ya da vurguladığı nokta dinin, geleneğin, önyargıların, otoritenin reddidir. "Fransız Devrimi, 'önyargısız akıl yürütme' ile 'toplumun bünyesinde taş taş üstünde bırakmayan,' otoriteyi tahrip ettikleri kadar dayandıkları bütün otoriteyi de yıkan'<sup>22</sup> 'felsefi fanatikler'in 'doktrin imparatorluğu' kurma heveslerinin ürünüdür."<sup>23</sup> Burke'ün en kritik eleştirisi tam da burada ortaya çıkar; devrimin radikal ve jakoben boyutunda. Burke doktrinlere, felsefi spekülasyonlara dayanan, geleneğe, otoriteye, dine, önyargılara savaş açan "felsefi fanatikler"e acımasızca saldırır, çünkü onların amacı dini, Kilise'yi ortadan kaldırmak ve jakoben bir tutumla yeni yurttaşlar ve yeni bir toplum yaratmaktır.<sup>24</sup>

17 Swift, *a.g.e.*, ss. 134-135.

18 Murray Bookchin, *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine/ Devrimci Halk Hareketleri Tarihi*, çev. Sezgin Ata, Dipnot Yayınları, Ankara 2011. s. 39.

19 Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev.Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s.9, 190, 192.

20 Price, *a.g.e.*, s. 116.

21 Freeman, *a.g.m.*, s. 282; Şenses, *a.g.e.*, s.138.

22 Edmund Burke, "Appeal from The New to The Old Whigs", *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, Cilt. IV, s.173.

23 Burke'ten aktaran Şenses, *a.g.e.*, s.138.

24 Edmund Burke, *Reflections on The Revolution in France*, Penguin Books, London 1986. s. 256.

Burke'e göre jakobenizm "bütün iktidarı ve otoriteyi insanların zihinlerini aydınlatma kapasitesine nadiren sahip kişilerin eline vermek amacıyla, zihinlerdeki önyargının kökünü kurutma girişimidir (şimdiye kadar fazlasıyla başarılı). Jakobenler bu amaçla, dünyanın kadim toplumlarının bütün çatısını/yapısını (frame) ve dokusunu (fabric) imha etmeye ve kendi tarzlarına göre yeniden düzenlemeye azmetmiştir. Onlar, bu amaca ulaşmada gerekli orduyu oluşturabilmek için zenginlerden elde ettikleri ganimetten verecekleri rüşvet vaadiyle yoksulları kullanır."<sup>25</sup>

Genel anlamıyla jakobenizm, "halka yol göstermeyi, halkı aydınlatmayı amaç edinmiş ve bu yolda devlet terörünü meşrulaştırmış bir Aydınlanma ideolojisidir. Jakobenizm, bir 'aydın despotizmi'dir.<sup>26</sup> Mesela modern yasa koyucu, toplum mühendisi/jakoben Saint Simon kendi planlarına uymayanların "hayvan gibi muamele göreceklerini" söyler."<sup>27</sup> Şu ifadeler jakobenizmi daha iyi anlamamızı sağlayabilir:

"[Fransa'daki tüm kurumlar, halkın mutsuzluğunu taçlandırıyor; halkı mutlu etmek için halkı yenilemek lazım; fikirlerini değiştirmek lazım; kanunlarını değiştirmek lazım; alışkanlıklarını değiştirmek lazım;...insanları değiştirmek lazım; nesnelere değiştirmek lazım; kelimeleri değiştirmek lazım...her şeyi yıkmak; evet her şeyi yıkmak lazım...madem ki her şey yeniden yaratılacak ...]"<sup>28</sup>

Bu satırlardan da anlaşılabilceği üzere jakobenizm "temiz sayfa miti" ile ilişkilidir. Bu anlayışın ve mitin izlerini Bacon, Locke, Descartes gibi düşünürlere kadar sürmek mümkündür. Aslında Bacon'ın "temiz sayfa"sı, Locke'ın "Tabula Rasa"sı, Descartes'ın "ego cogito"susu "sıfır noktaları"dır. Devrimci jakobenlere göre bu sıfır noktalarından hareketle insan ve toplum hayatı biçimlendirilebilir. Onlar sıfır noktalarından yola çıkar; bu sıfır noktalarından biri, hatta en önemlisi büyük harfle Akıl'dır; geleneklerden, değerlerden, toplumdaki bağımsız ve arınık Akıl. Fakat Burke'e göre akıl, daima ahlâkî muhayyilenin içinde işleyen, geleneklere, tecrübeye bağlı ya da bağımlı, sosyal, politik akıl'dır; yani "reason değil, wisdom/hikmet"tir. Dolayısıyla jakobenlerin düşündüğü veya savunduğunun aksine sıfır noktalarından hareketle toplum inşa etmek imkansızdır; bu tür çaba yalnızca felaketle sonuçlanabilir.

25 Burke, "A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation", *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, Penguin Books, New York 1999, s. 356.

26 "Aydın despotizmi" konusunda bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları ve diğerleri, *Kral Devletten Ulus Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara 2005, ss. 328-338. "Aydınlanmış despotizm" için bkz., Christian Delacampagne, *Filozof ve Tiran/Yanılsamanın Tarihi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara 2003, s. 105. "Bazı teorisyenlere göre "aydınlanmış despot" "mit"inin mucidi Platon'dur. O, filozofun kendine demokraside değil, tek bir kişinin egemenliğinde yer bulabileceğini düşünmüştür. Delacampagne, a.g.e., s. 69. Platon bazen komünizmin bazen totalitarizmin babası olarak görülmüştür. Ancak Platon'un düşlediği "devlet" formu modern komünizmle uyuşmaz." Şenses, a.g.e., s.142.

27 Hayek, *Kölelik Yolu*, s. 48; Şenses, a.g.e., s.142.

28 Ulusal Meclis üyesi Rabaud de St. Etienne'nin bu ifadeleri için bkz., Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara 2016, s. 232.



Burke, jakoben projelerin sonunun felaket olacağını çok erken bir tarihte haber vermiştir. Gerçekten de Saint Just, Robespierre, Rousseau gibi jakobenlerden ilham alan Lenin, Stalin, Mao'nun eylemleri, Nazizm, faşizm denemeleri kan, gözyaşı ve zulümle sonuçlanmıştır. Fransız Devrimi ve ölümcül ideolojisi jakobenizm Stalinizmin, milliyetçiliğin, Nasyonal Sosyalizmin ve faşizmin mimarıdır.<sup>29</sup>

Burke'e referansla jakobenizmin viral bir modernite hastalığı olduğu ileri sürülebilir. Fransız Devrimi bu hastalığı bulaşıcı hale getirmiştir. İlerlemeye iman eden jakobenler veya jakoben devrimciler bu dünyada kurtuluşa ermek, cenneti bu dünyada kurmak ya da mükemmel bir toplum yaratmak için tarihteki en büyük katliamlara imza atmıştır. Aslında jakobenizmin iç mantığında bir tür tarihsicilik karşımıza çıkar.<sup>30</sup> Çünkü "jakobenler, tarihi, 'ütopya'larının gerçekleştiği anda, şimdide durdurmak ister. Tarihsel değişimin mantığını ütopya belirler. Ütopya, tarihsel değişimin mantığının ta kendisidir."<sup>31</sup> Burke ise, jakoben tarihsicilerin ilerleme anlayışına, jakobenlerin bu dünyada kurmak istediği Yeryüzü Krallığı'na değil, İnanç'te inanır.<sup>32</sup>

Burke'e göre Yeryüzü Krallığı'nı kurmak isteyen jakobenler dinî *dogmatizmi* reddederken "seküler dogmatikler"e dönüşmüştür. Onlar, Aydınlanma Projesi ile yeni bir din, bir "sivil din" yaratmışlardır.<sup>33</sup> Bu yeni dinin kutsalları ise "özgürlük," "eşitlik," "demokrasi," "insan hakları" vb.dir. Devrimcilerin özgürlük uğruna kan dökerken özgürlükten anladıkları şey "soyut özgürlük" anlayışıdır. Halbuki Burke'e göre özgürlük "soyut" değil, "geleneklere, sorumluluklara, mülkiyete, anayasaya bağlı bir özgürlüktür."<sup>34</sup> Bir başka deyişle "sosyal özgürlük"tür. "Burke'e göre 'disiplin,' 'askeri itaat,' 'kamu gücü,' din ve mülkiyet teminat altına alınmaksızın hedeflenen özgürlük, toplumu doğrudan 'özgürlüğün despotizm'ine götürecektir ve kuşkusuz 'özgürlüğün despotizmi' özgürlük değildir; 'özgürlüğün despotizmi' 'demokrasi' de değildir; keza 'özgürlüğün despotizmi'nin demokrasiyle, 'insan hakları'yla da uzaktan yakından ilgisi yoktur."<sup>35</sup> Peki Burke Fransız Devrimi ile ortaya çıkan demokrasi talebini nasıl karşılamıştır? Ona göre Devrim demokrasi getirmiş midir veya getirebilir mi? Devrimciler demokratik midir?

29 Şenses, *a.g.e.*, ss.142-145.

30 Şenses, *a.g.e.*, ss.147-148.

31 Şenses, *a.g.e.*, s.148.

32 Şenses, *a.g.e.*, s.148.

33 Burke, *a.g.e.*, s.159, 208, 209; Şenses, *a.g.e.*, ss.150-151.

34 Şenses, *a.g.e.*, s.151.

35 Şenses, *a.g.e.*, ss.151-152.

Aslında Burke'e göre "kusursuz bir demokrasi...dünyadaki en utanmaz... aynı zamanda en korkusuz şeydir."<sup>36</sup> Mutlak demokrasiden yalnızca mutlak despotizm ya da tiranlık doğabilir. Burke'ün demokrasi anlayışını değerlendirmeye başlamadan önce demokrasi konusundaki şu özlü ifadelerle göz atmakta ve demokrasiyle ilgili kısa bir tartışma yürütmekte fayda var.

"Yunan tarihçi Polybios'a (MÖ.200-MÖ.118) göre 'halk kitlesinin istediği veya kafasına koyduğu her şeyi yapmakta özgür olduğu bir devlet, demokrasi değildir [daha çok güruh yönetimidir]. Ama tanrıları yüceltmek, ebeveynlerimizle ilgilenmek, büyüklerimizi saymak, yasalara uymak ve böyle bir toplumda çoğunluk iradesinin geçerli olmasını sağlamak hem geleneksel, hem görenekssel ise- bu durum demokrasi olarak tanımlanabilir.' Oscar Wilde için demokrasi 'sadece halkın halk tarafından halk için ezilmesidir.'<sup>37</sup> İlk anarşist Pierre Joseph Proudhon için 'demokrasi, yalnızca n'inci gücüne ulaşan devletten başka bir şey değildir.'<sup>38</sup>

Buradan da anlaşılabilirce üzere düşünce tarihinde birçok düşünür, filozof aslında demokrasiye ciddi eleştiriler yöneltmiştir.

Demokrasi Antik Yunan'da halkın (aslında "yoksul halk"ın) yönetimini, özellikle on sekizinci yüzyıldan sonra soya, ayrıcalığı dayalı rejimlerin halk eliyle ortadan kaldırılmasını ifade etmiştir. Demokrasi, ulus devletin ortaya çıkışından sonra ulus, sınıf (özelde işçi sınıfı) veya halkın hakları ve talepleriyle ilişkilendirilmiştir. Günümüzde demokrasinin en önemli değerleri "insan hakları", "negatif özgürlük", "sınırlı ve sorumlu siyasî yönetim", "kuvvetler ayrımı", "anayasal yönetim," "hukukun egemenliği" "bağımsız ve adil yargı"dır.<sup>39</sup>

Yani demokrasi basitçe "halkın yönetimi" anlamına gelmiyor. Aynı şekilde demokrasi "halkın seçtiği milletvekillerinin, hükümet başkanının halkı temsil ettiği bir yönetim biçimi olarak cumhuriyet ile de özdeş değildir. Cumhuriyet, demokrasi anlamına gelmez; demokrasinin teminatı olamaz ya da önşartı sayılamaz."<sup>40</sup> Burke'e göre de cumhuriyet, demokrasi ile özdeşleştirilemez. Kaldı ki Fransa'daki devrimciler demokrasi kavramını 1794'e kadar kullanmamıştır. Kralın infazı (1793) sırasında bile "yaşasın cumhuriyet" diye haykırmışlardır. Doğal olarak Burke de bu Devrim'i bir "demokrasi devrimi"

36 Burke, *Reflections on The Revolution in France*, s.190.

37 İktibas eden Loren J. II Samons, *Demokrasinin Nesi Var?*, çev. Yosun Erdemli, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.

38 Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev.Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 156.

39 Cevat Okutan, *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 145, 146; Şenses, a.g.e., s.156.

40 Şenses, a.g.e., s.155.

olarak görmemiştir. Aslında devrimi demokratik bir vak'a olarak değerlendirmek neredeyse imkansızdır; bu devrim çoğunluğun devrimi olsa bile. Çünkü devrimciler, devrim sırasında veya sonrasında "zorunlu" olarak özgürlüğü, eşitliği, "insan hakları" nı askıya alır veya yok ederler. <sup>41</sup>

Burke'ün demokrasi anlayışı günümüz demokrasısından belirli ölçüde ayrılır. Çünkü bugün sözünü ettiğimiz demokrasi çok daha geniş kapsamlıdır. Fakat mesela Burke'ün yaşadığı çağda ortaya çıkan "temsili demokrasi" nin sıkıntıları veya "temsil sorunu" günümüz ile ortaktır. Burke, İngiltere'de temsil reformuna, "seçim bölgelerinin nüfusa dayalı eşitlik temelinde temsiline" karşı çıkmıştır. Ona göre temsilde liyakat ve mülk sahibi olmak önemlidir; liyakate dayalı temsil sistemi ülkenin çıkarları açısından çok daha sağlıklıdır. Burke, Fransa'daki temsil sistemini sorumluluk ve hesap verebilirlik açısından sorunlu bulmuştur. <sup>42</sup>

On sekizinci yüzyılda ortaya çıkan "temsili demokrasi" anlayışıyla birlikte şu sorular gündeme gelmiştir: "Halkı kim temsil edecektir ya da etmelidir? Halkı, halkın seçtiği kişiler mi temsil edecektir? Halkın seçtiği kişiler halkın iradesini temsil edebilir mi? Ya da temelde halkın iradesi nasıl bir iradedir? Halkın iradesi kuşkusuz 'simgesel bir konum'dur. Furet'nin ifadeleriyle '... Mayıs-Haziran 89'dan Thermidor 94'e kadar uzanan dönemin özelliği, Devrim ve karşı-devrim arasındaki çatışma değil, peşpeşe gelen Meclislerin temsilcileriyle klüp militanları arasındaki, halkın iradesi olan o üstün simgesel konumu ele geçirme kavgasıdır.'" <sup>43</sup> Fransız Devrimi sürecinde jakobenler bu "simgesel konumu" ele geçirmek için insanlık dışı yöntemlere başvurmuş- tur; çünkü halkı en iyi şekilde ve yalnızca kendilerinin "temsil" edebileceğine inanmışlardır.

Aslında Devrim ile bütün dünyanın diline pelesenk ettiği yalan şudur: "Egemenlik milletindir/ulusundur." "İktidar 'demokratik' olarak adlandırılan ülkelerin tümünde iktisadi-siyasal bir oligarşinin elindeyken, egemenlik, gerçekten de ulusun mudur acaba? Bu temsilciler her zaman ulusu mu temsil eder, yoksa, asıl temsil ettikleri başka bir şey midir?" <sup>44</sup> Bilindiği üzere temsil sistemini, liberal demokrasileri en acımasız şekilde eleştiren isimlerden biri Carl Schmitt'tir. Fakat Schmitt'ten çok daha öncesinde Burke, temsil sistemini hedef almış ve aslında cumhuriyetin demokrasinin sine qua non'ı olarak görülemeyeceğini, monarşinin de demokrasi için uygun olabileceğini iddia etmiştir. Aslında Genel İrade'nin mucidi Rousseau da katılımcı ya da doğru-

41 Şenses, *a.g.e.*, s.155.

42 Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, ss.257-259.

43 Furet, *a.g.e.*, s.87.

44 Castoriadis, *a.g.e.*, s.186; Şenses, *a.g.e.*, s.158.

dan demokrasinin neredeyse imkansız olduğunu düşünmüştür. Aynı şekilde Rousseau, monarşi ve aristokrasinin de demokrasi için uygun bir zemin oluşturabileceğini savunur. Aslında Fransız Devrimi'nde cumhuriyet (demokrasi değil) bir dogmaya, mite dönüşmüştür. Dolayısıyla Burke'ün cumhuriyet ve temsili demokrasi eleştirisi yerinde bir eleştiri olarak görülebilir. Monarşiyi desteklemesi onu despotizm savunucusu yapmaz. Çünkü Burke mutlak demokrasiye karşı çıktığı kadar mutlak monarşiyi de eleştirir.<sup>45</sup>

Burke'ün despotizm eleştirisi siyasî parti sistemine (“parti tiranlığı”) yönelik olduğu kadar aynı zamanda “ara kurumlar”ın yıkılmasına da yöneliktir. Ona göre Kilise, cemaatler, yerel örgütlenmeler vb. ara kurumlar ve otoriteler önemlidir, çünkü bunlar siyasî iktidarı sınırlandırır ve despotizmi engeller.

“Parlamentoların bağımsız yargılama hakkını elinden alan, mahkemeleri lağveden, soyululuğu ortadan kaldıran devrimciler aslında 'despotizmi hafifleten bütün dolaylı engelleri' yıkmıştır.<sup>46</sup> Mesela Fransa'da geç ortaçağda başlayan merkezileşmeyi dengeleyen amiller, lonca ve komün gibi kurumlardır. Fakat Devrim'le birlikte bütün ara kurumlar ya da otoriteler alaşağı edilmiş ve 'halk' daimi bir güçle donatılmıştır. Nitekim Jakobenler de halkın gerçek iradesini (“Genel İrade'yi) keşfetmenin yolunun merkezi yönetimden geçtiğini tespit etmiştir. Jakobenlerin eleştirdikleri monarşinin doğasında toplumun sosyal ve dinî otoritelerine yer varken, 'devrimci genel irade doktrini'ne dayalı demokraside bu otoritelere yer yoktur.”<sup>47</sup>

Burke, devrimcilerin mevcut düzeni yıkmasının, ara kurumları ortadan kaldırmasının, mülkiyete müdahalesinin sonucunun “yeryüzünde şimdiki kadar görülmemiş en keyfi/mutlak güç/iktidar”<sup>48</sup> olacağı tahmininde bulunmuştur ve bu tahmini de gerçekleştirmiştir.

Burke'ün Fransız Devrimi'ne yönelik bir diğer eleştirisi “insan hakları” talebiyle ilgilidir. Öncelikle ona göre devrimcilerin sözünü ettiği türde “soyut haklar” veya “soyut insan hakları” yoktur. Ayrıca devrimciler inandıkları bu hakları önceki sistemden çok daha fazla ve daha acımasız şekilde çığnemişlerdir. Burke için insan hakları daima siyasî ve sosyal haklar, sorumluluklar ve sınırlamalar ile anlamlıdır.<sup>49</sup>

“Bu beyefendilerin ellerinde tuttıkları insan hakları, var olduğu süre boyunca hiçbir hükümetin güvenlik ya da adil ve şefkatli bir idare peşinde koşmasına izin vermez...Devlet, varlığını devletten bağımsız sürdürebilen ve çok net bir şekilde ve son derece soyut bir mükemmellik içinde var olabilen; gel gör ki fiyatta kusuru da bu soyut mükemmellik olan doğal haklara bağlı olarak yaratılmamıştır. Ancak bu hakların soyut mükemmelliği, aynı zamanda pratik kusurlardır... [İnsan hakları kontekstinde]...insanoğluna ve özgürlüklerine getirilen kısıtlamalar da hesaba katılmalıdır. Ancak, özgürlük ve kısıtlamalar, zamana ve duruma göre değişiklik gösterdiği ve üzerinde sonsuz sayıda değişiklik yapılmasına imkan verdiği için, bu özgürlük ve kısıtlama-

45 Şenses, a.g.e., ss.159-160.

46 Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.173, 174, 255.

47 Şenses, a.g.e., s.160.

48 Burke, *Reflections on the Revolution in France*, s. 301.

49 Şenses, a.g.e., ss.166-167.

lar soyut bir kurala bağlanamaz; nitekim özgürlük ve kısıtlamaları soyut bir kural etrafında tartışmaktan daha ahmakça bir şey de yoktur...Bu teorisyenlerin yapmacık hakları, hep aşırı uçlardadır; ve...metafiziksel olarak doğru [oldukları kadar] ahlâken ve siyaseten yanıltırlar. İnsanoğlunun hakları, bir nevi arada kalmış, tanımı mümkün olmayan, ancak ayırt edilmesi de imkansız olmayan haklardır. İnsanoğlunun yönetimle ilgili hakları ise, kendi yararına olan haklardır; ve iyi ve kötü arasındaki uzlaşmalarda, bazen de kötü ile kötü arasındaki uzlaşmalarda, genel olarak farklı iyiler arasındaki dengelerde görülmektedir. Siyasî akıl yürütme, gerçek ahlâkî zümreleri, ahlâken ve metafizik haricinde ya da matematiksel olarak toplayan, çıkararak, çarpan, bölen bir hesaplama anlayışıdır...[İ]nsanın makul olmayanı ve yararına olmayanı istemeye hakkı yoktur.”<sup>50</sup>

Onun insan hakları konusundaki en büyük eleştirmenlerinden biri aynı isimli ünlü eserin sahibi Thomas Paine'dir. Ona göre Burke, hakları sorumluluklar ile ilişkilendirdiği için keyfi/mutlak iktidarı savunmaktadır. Fakat aslında daha önce de belirttiğimiz üzere Burke mutlak/keyfi iktidarı hiçbir zaman onaylamamıştır. Paine, Burke'ün eleştirdiği bu haklar uğruna devrimin gerçekleştiğini, devrimin amacının başından itibaren bu hakları elde etmek olduğunu ileri sürmüştür.<sup>51</sup> Fakat Paine bu durumda, “ılımlı” bir kral olarak gördüğü XVI. Louis'yi devrimcilerin niçin öldürdüğünü açıklayamaz; kral ile birlikte sayısız insanın giyotine gönderilmesinin insan haklarına aykırı olup olmadığı sorusuna cevap veremez.<sup>52</sup>

Hannah Arendt Burke ile Paine arasındaki insan haklarına ilişkin bu tartışmada Burke'ün haklı olduğunu ve Fransa'daki haklar ile Amerika'daki haklarının birbirinden farklılık arz ettiğini ileri sürmüştür:

“[Z]ira tarihte İnsan Hakları Bildirgesi'ne kaynak olabilecek hiçbir dönem yoktur. Önceki yüzyıllarda, insanların Tanrı ya da 'tanrılar' önünde eşit oldukları fikri kanıksanmış olabilirdi; çünkü bu kanıksamanın kökü Hıristiyanlığa değil, Roma'ya dayanıyordu: Romalı köleler, dinî kurumlara tam üyelik hakkına erişmişlerdi ve kutsal yasanın sınırları dahilinde yasal durumları da özgür insaninkiyile aynıydı. Gelgelelim insanların doğumla kazandıkları devredilemez siyasî hakları, bizden önceki bütün çağlarda, tıpkı Burke'e görüldüğü gibi görünmüş olmalıydı; zira bir kavram karmaşası söz konusuydu. Şu da ilginçtir ki, 'insan' (*man*) ile eş anlamda olan Latince *homo* sözcüğü, köken olarak, insandan başka bir şey olmayanı, dolayısıyla da hakları olmayan kişiyi, köleyi imliyordu...İnsan hakları'nın çeşitli çıkmazları vardır ve Burke'ün bunlara karşı meşhur savunması ne köhne ne de 'gerici'dir. İnsan Hakları Bildirgesi'nin kendine model almış olduğu Amerikan Haklar Bildirgesi'nden farklı olarak bu haklar, insanın siyasî konumundan ayrı olarak onun doğasına içkin olan öncelikli pozitif hakları ifade etmişti ve aslında bu şekilde, siyaseti doğaya indirgemeye çalışmıştı. [Amerikan] Haklar Bildirgesi ise, bütün siyasî iktidar üzerinde kalıcı kısıtlama kontrolleri kurmak demekti ve böylece siyasî topluluğun olduğunu ve siyasal iktidarın da işlediğini ön varsaymıştı. Devrim'in anladığı şekliyle Fransız İnsan Hakları Bildirgesi, siyasal iktidarın kaynağını oluşturmak, siyasî topluluğun kontrolünü sağlamak değil, onun temelini atmak anlamına geliyordu. Yeni siyasî topluluğun, insanın doğal haklarına, yani doğal bir varlık olmaktan başka bir şey olmaması dolayısıyla edindiği haklara, yani 'beslenme, giyinme

50 Burke, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, s.90, 92, 93, 95, 96.

51 Thomas Paine, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev.Faruk Gültekin, Doruk Yayınları, İstanbul 2013, ss.146-147.

52 Şenses, *a.g.e.*, s. 168.

ve türünü devam ettirme' gibi yaşamsal ihtiyaçları edinme haklarına dayandığı varsayılmıştı. Ayrıca bu haklar, hiçbir yönetimin ve siyasal iktidarın dokunmaya ya da ihlal etmeye hakkının olmadığı siyaset-öncesi haklar olarak değil, yönetim ya da iktidarın bizatihi özü ve nihai amacı olarak anlaşılmıştı. Ancien regime de kendi uyruklarını özgürlük ve yurttaşlık haklarından ziyade yaşam ve doğa haklarından mahrum etmekle suçlanmış olarak kalmıştı.<sup>53</sup>

Aslında insan hakları merkezli bu tartışmayı on beşinci yüzyılda gelişmeye başlayan önemli bir akımla birlikte düşünmek gerekir; bu akımın adı hümanizmdir. Hümanizm “insancılık” değil, “insancılık”tır; “insan merkezcilik”tir. Fransız Devrimi de aslında hümanist bir ütopyanın ürünüdür. “Bu hümanistik ütopya, rasyonalizmden mülhemdir; rasyonalizm, aynı zamanda bir hümanizm formudur. “İnsan doğası”na, Akıl’ın sınırsızlığına ve Akıl’dan yola çıkılarak “eşitliğe, özgürlüğe” kardeşliğe” dayalı mükemmel bir toplum yaratılabileceğine inanç devrimcilerin en önemli motivasyonu olmuştur.”<sup>54</sup> Modern çağda devrimciler hümanizme inançla “insan”a önem veriyor gibi görünseler de aslında “temiz”, “saf”, “masum” ve “uzak” olan insanlığa odaklanmışlardır. İnsanlığa odaklandıkları ve inandıkları için iyimser olabilmişlerdir; fakat aynı zamanda “insan”ı da rahatlıkla gözden çıkarabilmişlerdir.<sup>55</sup>

Modern devrim anlayışına göre insan, tarihin yönünü belirleyebilir; bu anlayış hümanist ütopyanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Ancak bu hümanistik ütopya ne yazık ki Burke’ün de tahmin ettiği gibi terörle ve daha despot rejimlerle sonuçlanmıştır. “Fransız Devrimi ve özellikle Bolşevik Devrimi örneğinde terörü ‘talihsiz bir sapma’ olarak değerlendirenler devrimin doğası gereği şiddet içerdiğini görmezden gelir. Fakat bu devrimlerde ‘talihsiz sapma(ları)’yı savunanların şu soruya cevap vermeleri gerekir? Devrim ne zaman başlamış, ne zaman bitmiştir? Devrimci terörü, devrimin dışında tutmak isteyenler için devrim 1789’da olup bitmiştir. Fakat devrim bir süreç ise devrimciler, ‘sapma’ olsun ya da olmasın Fransız Devrimi’nin terörünü de sahiplenmek zorundadır. Ayrıca devrimci terör gerçekten de sapma mıdır? Fransa’da, Rusya’da, Çin’de, Almanya’da terör sapma mıdır? Bu sapsmaları mesela, Hitler’in, Stalin’in, Mao’nun, Pol Pot’un ruh haliyle ya da psikolojik sorunlarıyla mı açıklayacağız? Ya da mesela devrimci terör ‘büyük ihanetler’in sonucu mudur?” Furet’ye göre aslında bu tür ihanetler vardır; ancak devrimcilerin sandığından çok daha azdır. Devrim, “doğası gereği” onları “icat eder”; çünkü “jakobenizm”, “terörizm” ve devrimdeki “şehvet” unsuru bunu gerektirir.<sup>56</sup>

İşte Burke, devrimlerin doğasındaki bu şehvet, şiddet ve terör unsurunu, Fransız Devrimi sonrasında lanetleyen ilk düşünürdür ve bu nedenle

53 Arendt, *a.g.e.*, ss. 57-58; 140-141.

54 Şenses, *a.g.e.*, s. 170.

55 Şenses, *a.g.e.*, s.171.

56 Şenses, *a.g.e.*, ss.172-173.

günümüzdeki önemini halen korumaktadır. “J.G.A. Pocock gibi teorisyenlerin ileri sürdüğü gibi Burke’ün Fransız Devrimi’nden beklediği de ‘yalnızca terör değil, Nazizm, Red Guards (Kızıl Muhafızlar), Kızıl Kmerler gibi canavarlıklar/gaddarlıklardı. Burke’ün insan idrakini bütün sosyal sınırlamalardan azat eden Devrim’in ‘dehşet verici enerjisi’ni tasvir eden *Kral Katili Barış Üzerine Mektuplar*’ı neslinin 1984’üydü.”<sup>57</sup> Pocock’a göre Burke, “totalitarizm teorisini keşfeden” bir “kahin”di.<sup>58</sup> O, devrimcilerin bir “doktrin imparatorluğu” kurmaya çalıştıklarını söyleyerek “ideolojik fanatizm çağının ilk ideolojisi”ni, “silahlı doktrini”ni, yani jakobenizmi hedef almıştır ve aslında bize totalitarizmi haber vermiştir.<sup>59</sup>

## Sonuç

Burke’ün de bize öğrettiği üzere jakobenizmin ve zikretmemiş olsa da totalitarizmin daha iyi bir toplum veya ilerleme ile ilgisi yoktur. Jakoben bir zihniyetle gerçekleştirilen devrimler “ilerici” veya “yaratıcı” değildir ve olmazlar. Samuel Taylor Coleridge’in “yazılarında bütün politik hakikatlerin tohumları”nın<sup>60</sup> bulunabileceğini söylediği Burke, dini reddeden “jakoben” devrimcilerin nasıl “dindar hümanist”lere veya “seküler dogmatik”lere dönüştüğünü tespit etmiş ve devrimin ilerleme veya yaratıcılıkla ilgisi olmadığını ortaya koymuştur. Aslında tarihsel bir ilerleme varsa bile, devrim ve özelde Fransız Devrimi ne yazık ki bu tür bir ilerlemenin öncüsü olamaz. Çünkü Fransa’da devrimcilerin zihnindeki doktrinler bütünüyle yeni değildir; onlar Roma Cumhuriyeti’ne, klasiklere, yani geçmişe dönmek istemişlerdir. Bu anlamda da devrimcilerin “ilerici” değil, “gerici” olduğu iddia edilebilir. Aynı şekilde daha iyi bir toplum yaratamadıkları için yaratıcı olmadıkları da ileri sürülebilir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak ilerlemeye veya teleolojik bir tarih anlayışına bağlı olarak ya da toplumda oluşmuş belirli şartlar sonucunda devrimin kaçınılmaz, zorunlu hale geldiğini savunmak mümkün değildir. Çünkü devrimin kaçınılmazlığı, zorunluluğu iddiası kanıtlanamaz. Devrim zorunlu bir fenomen değildir; yalnızca ihtimallerden biri olabilir.<sup>62</sup> Fransız edebiyat tarihçisi Emile Faguet

57 Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London, 2008, s.92.

58 Himmelfarb, a.g.e., s. 92.

59 Russell Kirk, “Why Edmund Burke is Studied”, *Modern Age*, Cilt: 30, Sayı: 3-4, 1986, ss. 237-244; Fatih Duman, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara 2010, s. 534.

60 Russell Kirk, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle&New York 1967, s. 33.

61 Şenses, a.g.e., ss. 174-175.

62 Şenses, a.g.e., ss. 176-177.



(1847-1916) Devrim'in "açlıktan öldüğü için" yapıldığını yazmıştı. Buna Bergson şöyle karşılık vermiştir: "İnsanların niçin belli bir andan sonra artık açlıktan ölmek istemediklerini de açıklamak gerekir."<sup>63</sup> Şüphesiz Devrim, sadece insanlar açlıktan öldüğü için yapılmamıştır. Fransa'da aristokratların devrimde oynadığı rol bunun tescilidir. Devrim, mevcut düzeni bütünüyle yıkmaya yönelik bir hamledir ve Burke bu tür bir hamlenin daha büyük bir krizle veya krizlerle sonuçlanmaya mahkûm olduğunu çok erken bir tarihte haber vermiştir. O, "korunamayacak olanı" korumaya çalışmakla suçlanmıştır ve "muhafazakâr bir ütopyacı" olarak görülmüştür. Fakat Burke, korunamayacak olanın korunması taraftarı değildir. Aksine o, toplumda fonksiyonunu yitirmiş kurumların reforme edilmesi gerektiğini savunur. Kadim gelenekleri, kurumları korumaya çalışması Burke'ü "muhafazakâr" yapar, ancak "ütopyacı" yapmaz.<sup>64</sup>

## Kaynakça

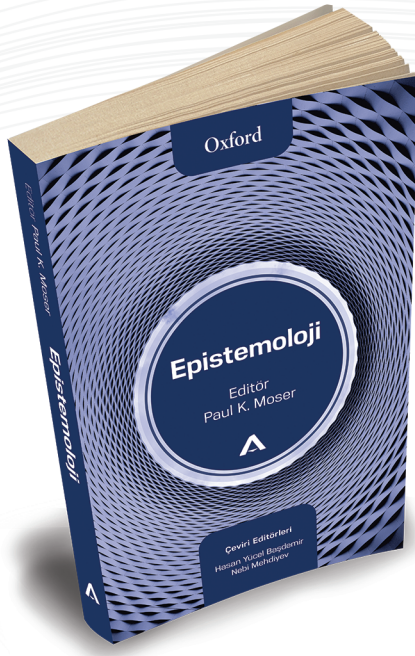
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; Çulha, Filiz; Ergün, Reyda, *Kral Devletten Ulus Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara 2005.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali; Türk, Duygu, vd., *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- ARENDR, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- ARNHART, Larry, *Siyasî Düşünce Tarihi/Plato'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- BERDYAEV, Nicolay, *İnsanın Yazgısı:Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği, Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2012.
- BOOKCHIN, Murray, *Köylü İsyanlarından Fransız Devrimine/ Devrimci Halk Hareketleri Tarihi*, çev. Sezgin Ata, Dipnot Yayınları, Ankara 2011.
- BOUDON, Jacques-Livier, "Alexis de Tocqueville", *Tarihçiler*, der. Véronique Sales, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- BURKE, Edmund, "A Letter to William Smith, Esq., on the Subject of Catholic Emancipation", Ed. Isaac Kramnick, *The Portable Edmund Burke*, Penguin Books, New York 1999.
- BURKE, Edmund, "Appeal from The New to The Old Whigs", *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, Cilt: IV.
- BURKE, Edmund, *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler*, çev. Okan Arslan, Kadim Yayınları, Ankara 2016.
- BURKE, Edmund, *Reflections on The Revolution in France*, Penguin Books, London 1986.
- DELACAMPAGNE, Christian, *Filozof ve Tiran/Yanılsamanın Tarihi*, çev. İnci Malak Uysal, Epos Yayınları, Ankara 2003.
- COMNINEL, George C., *Fransız Devrimini Yeniden Düşünmek*, çev. Ali Çakıroğlu, İmkan Yayın-

63 Henri Bergson'dan aktaran Gaston Bouthoul, *Sosyoloji Tarihi*, çev.Cemal Süreya, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016, s.90.

64 Senses, a.g.e, s. 177.

- ları, İstanbul 2016.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.
- DUMAN, Fatih, *Aydınlanma Eleştirisinden Devrim Karşıtlığına: Edmund Burke*, Liberte Yayınları, Ankara 2010.
- FERGUSON, Niall, *Uygarlık/Batı ve Ötekiler*, çev. Nurettin El Hüseyini, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2012.
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden-O. Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları 2016.
- FRANCE, Anatole, *Tanrılar Susamışlardı*, çev. Erdoğan Alkan, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1973.
- FREEMAN, Michael, "Edmund Burke and the Theory of Revolution", *Political Theory*, Vol. 6, No. 3, August 1978.
- FURET, François, *Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimine Üç Yaklaşım Biçimi*, çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2013.
- HAYEK, Friedrich von, *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arsan, Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara 2014.
- HAZARD, Paul, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1996.
- BOUTHOU, Gaston, *Sosyoloji Tarihi*, çev. Cemal Süreya, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2016.
- HIMMELFARB, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Vintage Books, London 2008.
- KIRK, Russell, "Why Edmund Burke is Studied", *Modern Age*, 1986, Cilt 30, Sayı 3-4, ss. 237-244.
- KIRK, Russell, *Edmund Burke: A Genius Reconsidered*, Arlington House, New Rochelle & New York 1967.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyupoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- NISBET, Robert, *Muhafazakârlık/Düş ve Gerçek*, çev. M. Fatih Serenli-Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara 2007.
- NISBET, Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- O'KEEFE, Dennis, *Edmund Burke, Major Conservative and Libertarian Thinkers*, ed. John Meadowcroft, Volume 6, The Continuum International Publishing Inc., New York & London 2010.
- OKUTAN, Cevat, *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- OUZOUF, Mona, "François Furet: Devrimin Problemleri ve Demokrasinin İkilemleri", *Tarihçiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- PAINE, Thomas, *Ortak Akıl, İnsan Hakları ve Tarımsal Adalet*, çev. Faruk Gültekin, Doruk Yayınları, İstanbul 2013.
- POPPER, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. M. Tunçay ve H. Rızatepe, Liberte Yayınları, Ankara 2013.

- PRICE, Roger, *Fransanın Kısa Tarihi*, ev.Özkan Akpınar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2012.
- ROSE, Margaret A., *Marx'ın Kayıp Estetiđi*, ev. Aydın avdar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.
- SAMONS II, Loren J., *Demokrasinin Nesi Var?*, ev. Yosun Erdemli, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013.
- SWIFT, Graham, *Su Diyarı*, ev. Aslı Biçen, Metis Yayıncılık, İstanbul 2007.
- ŞENSES, Mihriban, *Edmund Burke: Yüce, Etik ve Devrim*, Yayına Hazırlanan Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2018.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *Eski Rejim ve Devrim*, ev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi, Ankara 2004.



## Oxford Epistemoloji

*Paul K. Moser*



ISBN: 978-975-2500-59-4

1. Baskı, Ekim 2018

Oxford Epistemoloji , günümüzde bilgi felsefesi alanındaki çalışmalara öncülük eden on dokuz akademisyenin makalelerinden ve problemlere göre düzenlenmiş bir epistemoloji kaynakçasından oluşur. Bu makaleler, epistemolojinin ana noktalarını ve önemli sorunlarını ince ayrıntılarına kadar ele alır. Kavramlara duyarlı filozofların ellerinde bilginin doğası, kaynağı ve alanına odaklanılmakta; bilginin sınırları ve tanımın unsurları başta olmak üzere disiplinin tüm sorunları mükemmel bir çözümlenme yöntemiyle incelenmektedir. Tüm bu çaba, epistemolojinin şu can alıcı sorusuna cevap verebilmek içindir: Yüksek seviyede güvenli bir bilme standardı oluşturabilir miyiz?

Bu elbette mümkün, ama bunun yüksek bir maliyeti var. Bilmesüreçlerimizde bizi doğruluğa götürecektir olan veya yanılması muhtemel olan durumların dökümünü ince ayrıntılarına kadar ortaya koyabilmek; kanıtların ve bilme süreçlerinin güvenilirliğinden emin olmak.Bunları yapmak kolay olmayacak, çünkü her cevap, başka bir soruyu ortaya çıkaracak ve her soru da büyüleyici bir çeşitlilik ve karmaşa yaratacaktır. Moser, bu karmaşanın ardında derin bir akılcı birlik yattığını ve çözümlerin, bu birliğin dinamizminde ortaya çıktığı söyler.

# Hukuk Devleti ve Hukukun Üstünlüğü Kavramları: Albert Venn Dicey ve Hans Kelsen

Mustafa Yaylalı

Dr. | İstanbul Şehir Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi | mustafayaylalı@sehir.edu.tr

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 93-109.  
Gönderim Tarihi: 3 Kasım 2018 | Kabul Tarihi: 7 Aralık 2018

## Öz

Hukukun üstünlüğü (rule of law) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kavramları çoğu zaman eşit anlamda kullanılmaktadır. İkisinin de hukuka hâkim olan ilkelere dayanması, onların çoğu zaman birleştirilerek kullanılmasına neden olmaktadır. Hâlbuki hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) zannedildiği gibi aynı çatı altında kullanılamaz çünkü ikisi de temelleri bakımından farklı felsefî arkaplanlara sahiptir.

Bu metinde bu iki kavramın ait olduğu iki farklı hukukî-felsefî kültür karşılaştırılacaktır. Hukukun üstünlüğü Anglo-Sakson anlayışına tâbidir ve siyasidir. Oysa hukuk devleti (*Rechtsstaat*) anlayışı Alman ekolünden gelmektedir ve içerik olarak daha normatiftir (hukukidir). Bu sisteme göre hukuk kuralları tüm hayatımızı etkilemektedir ve hukuk kurallarına olan bağlılık bize özgürlük getirmektedir.

Sonuç olarak, bu iki kavram arasındaki farklılıklar ve benzerlikler, anayasa ve hukukun üstünlüğü veya hukuk devleti anlayışını temsil eden A.V. Dicey ve Hans Kelsen'in görüşleri ekseninde ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hukukun Üstünlüğü, Hukuk Devleti, A.V. Dicey, Hans Kelsen

## The Concepts of Rule of Law and Rechtsstaat: Albert Venn Dicey and Hans Kelsen

### Abstract

The concepts of rule of law and Rechtsstaat are used interchangeably, since they both address the same supremacy of law to a certain extent. However, the concepts of Rule of Law and the Rechtsstaat are not similar since they denote two different philosophies.

In this paper I want to compare the two different philosophical backgrounds of these two concepts. Rule of Law can be considered as Anglo-Saxon and political while the concept of Rechtsstaat as German and philosophical by nature. The German notion is more comprehensive in the application of the normative system

Conclusively, I will try to compare these notions and try to unravel the similarities and differences by analysing the theories of A.V. Dicey and Hans Kelsen.

**Keywords:** Rule of Law, Rechtsstaat, A.V. Dicey, Hans Kelsen.

## Giriş

Hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kavramları çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Oysa felsefî ve tarihi açıdan bu iki terim, hem anlamları hem de temelleri bakımından çok farklıdır. Hukuka hitap eden terimler olmasına rağmen iki kavram da gündelik hayatta anladığımız hukuksallıkla doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Yani, hukuki hükümlerden ziyade hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kavramları bir yaşam biçimi ve bir yaşam felsefesini anımsatmaktadır.<sup>2</sup>

Bu yüzden bu makalede değinilmek istenen konu, bu iki akımı açıklayan derin bir analiz ortaya koymaktır. Bu analiz ise hukuk filozofu Albert Venn Dicey (A.V. Dicey) ve anayasa hukukçusu Hans Kelsen üzerinden ortaya konulacaktır. Her ne kadar bu iki kişi hukukçu olsa da, değindikleri ve vurguladıkları konular bakımından doğrudan yürüttükleri tartışmalar hukukî değil; siyasî (Dicey) ve felsefî (Kelsen) boyuttadır.

Bahsi geçen her iki hukukçu da aynı zaman diliminde yaşadıkları için, görüşlerinin çoğu zaman aynı olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu yüzden hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) anlayışı ortak kullanılır. Oysa bu iki kavramın arkasında temel bir ayrışma vardır; o da bu iki kişinin de dayandığı diğer filozofların görüşleridir. Dicey, John Locke ve Jeremy Bentham'a dayanırken; Hans Kelsen, Immanuel Kant'a dayanmaktadır. Bu noktalardan yola çıkarak, bu iki kişinin ilk bakışta aynı görünen görüşlerinin aslında nasıl kökten ayrıştığı görülecektir.

İlk olarak, hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*), anlayışları aslında aynı anda iki farklı liberal anlayış ile, yani Anglo-Sakson ve Alman ekolünün anlayışı ile eşleşmektedir. Aralarındaki farklılık yalnızca bazı hukuki hükümlerden daha çok arkasında yatan felsefi görüş/dünya görüşü ile alakalıdır. Kanaatimce iki kavram egemenlik kavramı ile alakalı farklı görüşler barındırmaktadır. Anglo-Sakson ekolünde, realist bir yaklaşımla bireyin mülkiyet üzerindeki egemenliği ön plana çıkarırken; Alman ekolünde, idealist bir yaklaşımla bireyin davranışı üzerindeki egemenliği ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla burada iki ayrı bireyci ve liberal yaklaşım söz konusudur.

1 Nicholas W. Barber, "The Rechtsstaat and the Rule of Law", *The University of Toronto Law Journal*, Toronto 2003, Cilt: 53, Sayı: 4, s. 444.

2 Neil D. McCormick, "Der Rechtsstaat Und Die Rule of Law", *Juristenzeitung*, 1984, Cilt: 20, s. 66 vd.

## Hukukun Üstünlüğü ve A.V. Dicey

Modern devlet anlayışı, hukukun üstünlüğü görüşüne dayanır ve Thomas Hobbes'la beraber bu görüşün temel amacı, özgürleşmiş bireylerin iradelelerinin kontrolünü sağlamaktır. Yani devletin kuruluş amacı birbiriyle rekabet içinde olan iradeleri denetlemektir. Günümüzde hukukun üstünlüğü (*rule of law*) ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kavramları modern devlet anlayışı ile başlatılmaktadır. Çünkü modern devlet özgür iradelerin kontrolünü sağlaktan ibarettir ve bunu yapan egemen güç ise, üst bir irade veya Hobbes'un deyişiyle "yeryüzündeki bir Tanrı" veya "*Leviathan*"dır.<sup>3</sup> Ancak mutlak dünyevî gücü kullanan *Leviathan*'ın, amacına ters düşecek şekilde de davranma ihtimali bulunduğundan, kısıtlanması gerekmektedir. Bir başka deyişle, *Leviathan*'ın gelmesiyle beraber onun kontrol edilmesi gündeme gelmektedir. Mutlak ilahî gücün kontrolü gerekmezken; mutlak dünyevi gücün kontrol edilmesi gerekmektedir. Burada da öne çıkan konu hukukun üstünlüğüdür.

Anglo-Sakson temeline dayanan Hukukun üstünlüğü (*rule of law*) kavramı özgür veya otonom (davranan) bireye dayanmaktadır. Anglo-Sakson ekolüne dayalı felsefi görüşe göre birey, kendi kendine hükmetmeyi ve başka hükümdara ihtiyaç duymamayı öngörmektedir. Bu görüşün temeli modern devletin kurucularından Thomas Hobbes ve John Locke'a dayanmaktadır.<sup>4</sup> Bu yaklaşım birey karşısında devletin nasıl, neye ve kime dayanarak kısıtlanması gerektiğine açıklık getirmektedir.

Genel olarak Thomas Hobbes'un devlet ve egemenlik kavramı bölünmemiş mutlak iktidara sahip egemen anlayışını içerir. Ancak bu görüş tartışmalıdır. İlk önce Thomas Hobbes'un devlet anlayışı ilk defa bir devletin meşruiyetini insanın aklına dayandırmaktadır ve insan, aklından başka hiçbir akla muhtaç değildir.<sup>5</sup> Bu yüzden "*the uncommanded commander*" (hükmedilmeyen hükümdar) hitap<sup>6</sup> edilirken, önceki felsefecilere de değinerek, *Leviathan* özgür ve otonom olarak tasarlamıştır. Yani devlet kendi astına göre değil de üstündekine göre bölünmemiş ve güçlüdür.<sup>7</sup>

3 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Scientia-Verlag, London 1839, Ch.XVIII.

4 Hobbes, *a.g.e.*, Ch.XVIII.; John Laslett (Edit.), *Locke: Two Treatises of Government (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, s. 17 vd.

5 David Dyzenhaus, "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 2001, cilt: 24, sayı: 5, s.462; David Dyzenhaus, "Austin, Hobbes, and Dicey". *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, 2011, Sayı: 24, s.412; David Dyzenhaus ve diğerleri (edit.), *Hobbes and the Law*, Dyzenhaus, D.:

6 David Dyzenhaus, "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 2001, cilt: 24, sayı: 5, s.472.

7 Dyzenhaus, *a.g.m.*, s. 472-473.



Hukukun üstünlüğü kavramına değinirken Thomas Hobbes tabi ki akla gelen ilk kişi değildir.<sup>8</sup> Ama siyaset felsefesi tarihinde ilk defa siyasi bir kurumun meşruiyeti kendisinin dışında değil (papa veya doğa); bizzat kendisinden doğmaktır. Yani Hobbes egemenliği bizzat akla vermiştir ve aklın kendi meşruiyetini kendi kendine sağladığını iddia etmektedir. Bu yüzden *Levi-tahan*'ın XIV, XV ve XVI bölümleri okunduğu zaman Thomas Hobbes'un devlet kurmak için meşruiyet sebeplerini sağladığı ve devletin ilk defa, siyasi tarihte akli meşru sebeplere dayanmasıyla beraber barışın sağlandığı ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Bu yüzdendir ki, Hobbes devleti kurmak için oluşması gereken sözleşmeye feshetme veya karşı koyma hakkı sunmuştur.

Ayrıca Hobbes bir nominalist<sup>10</sup> olarak, varlığın sadece bir addan ibaret olduğunu ve onun dışında herhangi bir varlık ve gerçeklik olmadığına inanmaktadır. Bu Hobbes'un siyaset felsefesine yansımaktadır ve görünen o ki Hobbes, devlet felsefesini egemenlik kavramına dayandırmaktadır ve bu kavram ilk defa (Bodin'in ikili egemen anlayışından farklı olarak, bütün gücün tek bir egemen altında) toplanmasını sağlamaktadır.

Liberalizm hakkında da aynı şey söylenebilir. Thomas Hobbes ilk defa mülkiyet üzerindeki hakimiyeti koruyan ve sağlayan bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur ve bu felsefe de ilk defa bu kadar net bir şekilde ifade edilmiştir. Öte taraftan John Locke, bu yaklaşımı Thomas Hobbes'tan daha ileri götürerek liberalizmin temeli atan ilk kişi olarak anılmaktadır. Bu görüşler elbette tartışmaya açıktır ancak, kronolojik olarak bakıldığında zaman, bireyin mülkiyet üzerindeki hakimiyeti, ilk defa Hobbes'la birlikte kurulmuştur ve John Locke tarafından pekiştirilmiştir.

John Locke'a göre bireyin başkalarına ve nesnelere karşı olan davranışlarının temeli, bireyin iradesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı tarafından doğuştan verilen iradenin egemenliğiyle beraber bu haklar, yani doğuştan gelen haklar, kısıtlanamaz. Ancak bu hakların düzenlenmesi yani doğa ve doğa kurallarına uygun bir şekilde dağılması için devlet sadece yönlendirici bir unsur olarak yer alabilir. Fakat Locke'a göre devlet, hiçbir şekilde kısıtlayıcı veya doğal düzene aykırı olarak, bireylere dayanan düzeni etkileyemez.

8 Annekatrin Gebauer, "Rechtsstaatlichkeit Und Natürliche Gesetze Bei Thomas Hobbes", *Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie*, Stuttgart 2005, Cilt: 91, Sayı: 2, s.239ff.

9 David Dyzenhaus, "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 2001, cilt: 24, sayı: 5, s.462 vd.: Thomas Hobbes'un mutlak egemen anlayışı, bireye veya topluma karşı kullanımından ziyade, o egemenin üstünde herhangi bir egemen olmamasına değinmektedir. Bir siyasi nominalist olarak, Hobbes ilk defa devletin meşruiyetini akla dayandırdığı için, devletin meşruiyetini sağlayan da bizzat aklın kendisidir. Bu yüzden toplumsal sözleşmeye bu açıdan bakılması ve mutlak devletin sınırlandırılmasını sağlayan unsur olarak görülmesi gerekmektedir.

10 Kerry H. Whiteside, "Hobbes's Ultramonomialist Critique of Natural Right", Chicago 1988, *Polity*, cilt: 20, sayı: 3, s. 472.

Aslında modern devlette hukukun üstünlüğünün temelini atan kişinin John Locke olduğunu söyleyebiliriz.<sup>11</sup> Locke'a göre, modern bir devlet sisteminde, birey ve mülkiyet arasındaki ilişki herhangi bir aracı ile değil, bireyin kendisi tarafından bizzat belirlenir. Bu yüzden John Locke'a göre mülkiyet, birey egemenliğinin temelidir.<sup>12</sup> Çünkü her birey, Tanrıdan aldığı akılla kendi geleceğini mülkiyet üzerinde kurar ve biçimlendirir. John Locke'a göre birey, Tanrı tarafından verilen mülkiyeti, kendi davranışlarıyla alanına alan (*dominium*) bir varlıktır. Bu yüzden de Locke bireyi otonom kılar ve herhangi birinin bu otonomiye kısıtlama hakkının olmadığını savunur.

Modern devlet sisteminin amacı sadece bu gerçeği korumaktan ibaretir. Buna dayanarak Locke, insanlığının en temel üç tane hakkı olduğunu savunur. Bunlar yaşam hakkı, mülkiyet hakkı ve özgürlüktür (*liberty*).<sup>13</sup> Çalışmamız bakımından bu konulara ayrıntılı olarak değinilmesine gerek yoktur, ancak şunu da söylemek isterim ki, John Locke'un vurgulamak istediği konu; bireyin devlete karşı özgür bir varlık olması ve devletin de bireyin var olma hakkı, yani mülkiyeti üzerindeki hakimiyetini hiçbir şekilde kısıtlayamaması ve elinden alamamasıdır<sup>14</sup>. Bu yaklaşım modern hukukun ve A.V. Dicey'in hukukun üstünlüğü kavramının temelidir. John Locke'un temelini attığı hukukun üstünlüğü görüşü, Anglo-Sakson yaklaşımın temel unsurunu yani özgür ve otonom bireyi içermektedir. Hukukun üstünlüğü anlayışındaki en önemli unsur, bireyin hakimiyetidir. Bundan dolayı bireyin kendi üzerindeki hakimiyetinin kısıtlanması ve kısıtlamanın sınırlı olmasının yanı sıra, belirlenmesi de gerekmektedir. Bundan dolayı, Anglo-Sakson yaklaşımında hukukun üstünlüğü kavramının kökü siyasîdir ve mülkiyet egemenliği üzerinde kurulmuştur ve bu mülkiyet egemenliğinin bireye ait olduğu savunulmaktadır. Alman hukuk devleti ekolünde ise durum farklıdır ve hukukun üstünlüğü ile ilgili temel ayrışma noktası da bireyin mülkiyet egemenliği, yani birey otonomisinin siyasi bir karaktere sahip olmasıdır.

Birey otonomisinden devam edersek, İngiliz Liberal Ekolü'nde, bireyin mülkiyet üzerindeki hakimiyeti bizzat bireye ait olmakla beraber, bireyin davranışları da bu doğrultudadır. Yani bu liberal anlayış evrilerek, 19. Yüzyılda Jeremy Bentham'ın faydacılık görüşüyle farklı bir hal almıştır. Faydacılık anlayışı Anglo-Sakson liberal görüşüne liberal bir ahlak felsefesi ekleyerek bu görüşü normatifleştirmiştir (hukuki normativizm açısından). Başka bir

11 Laslett (Edit.), *a.g.e.*, s. 89 vd..

12 Locke, *a.g.e.*, s. 17 vd..

13 Laslett (Edit.), *a.g.e.s.* Ibid

14 Crawford B.Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Ontario 2010.

ifadeyle, şimdiye kadar Anglo-Sakson liberal anlayışı siyasî çerçevedeyken, Bentham'ın faydacılık anlayışı ile normatifleşmiştir. Dicey'in hukukun üstünlüğü kuramı da daha çok Bentham'ın faydacılık anlayışına dayanmaktadır. Jeremy Bentham, bireylerin ahlâkını onların davranışlarına dayandırmaktadır. Bireylerin kendi özgür iradeleriyle ortaya koyduğu davranışlar tespit edilebilir.<sup>15</sup> Bu yöntemle, yani "individuation" tekniğiyle Jeremy Bentham modern İngiliz Hukuk Sistemi'nin metodunu bulan hukukçu olarak tanınmıştır. İnsanların kendi arasında ortaya koyduğu davranışların motivasyonuna bakarak sebebini araştırmakta ve bu sebebini ahlakî kurallar değil; insanların kendilerine olan faydasından ibaret olduğunu savunmaktadır.

John Locke ve Jeremy Bentham'ı birleştiren unsur, bireylerin mülkiyet üzerindeki egemenliği yani hakimiyetidir. Ancak Bentham'ı John Locke ile ayırıştıran nokta ise, Jeremy Bentham'ın bunu otonom ahlak felsefesine, yani "faydacılık" teorisine, dayandırmasıdır. Bu iki ayrım söyle açıklanabilir. John Locke'un, yaşadığı yıllarda en önemli konu, devletin meşruiyetini sağlamaktır ve aynı anda, bireyin mülkiyet üzerindeki hakimiyetini korumaktır. Bunu sağlayabilmek için, onun zamanında yaşayan bütün siyaset felsefecilerine uygun olarak akıl ve irade arasındaki ilişkiye değinmektedir. John Locke, akıl ve irade arasındaki ilişkiye değinmektedir. Ancak Jeremy Bentham ve kısacası modern hukukçu veya hukuki pozitivist diye adlandırdığımız kesim, irade ve davranış arasındaki ilişkiye değinmektedir. Bu yüzdendir ki John Locke siyaset felsefeci, Jeremy Bentham ise hukuk felsefeci olarak tanımlanmaktadır.

İngiliz liberalizm anlayışı sosyolojik değil daha çok siyaset kavramı üzerinden inşa edilmiştir. Aslında böyle baktığımızda Jeremy Bentham'la beraber ve John Stuart Mill'in, Auguste Comte'a dayanarak oluşturduğu 'Sosyolojik Liberalizm'<sup>16</sup> anlayışı Dicey'nin<sup>17</sup> hukuk üstünlüğü ve hukuk anlayışını da şekillendirmiştir denilebilir.<sup>18</sup>

15 Bentham'ın kullandığı hukuk metot hakkında detaylı bilgi için bkz. Jeremy Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham* paragraf VII.

16 David Lewisohn, "Mill and Comte on the Methods of Social Science", *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 1972, Cilt: 33, Sayı:2, ss.315-321; Robert C. Scharff, "Positivism, Philosophy of Science, and Self-Understanding in Comte and Mill", *American Philosophical Quarterly* Illionis 1989, cilt: 26, sayı: 4, s:254 vd.; Alan C. Kors, "The Paradox of John Stuart Mill", *Social Philosophy and Policy*, Cambridge 2011, cilt: 28, sayı: 2, s:1ff; Linda C., John Stuart Mill and the Religion of Humanity, *University of Missouri Press*, Columbia 2002, s. 40 vd.; John S. Mill, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Henry Holt and Company, New York 1873, s.17; Mill, *John Stuart. A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation Third Edition. 2 Vols. 8vol.*, 1854.

17 Albert V. Dicey, *The Law of the Constitution. Vol. 1*, OUP Oxford, Oxford 2013, s. 96.

18 Auguste Comte bir liberal olmamasına rağmen, oluşturduğu yeni toplumsal bilim metodu, yani sosyoloji, John Stuart Mill'i çok etkilemiştir. John Stuart Mill, Auguste Comte'un oluşturduğu bu yeni metodu, ve sadece metodu, liberalizme katmıştır. Ne kadar Auguste Comte bir liberal değilse bile, onun sosyolojik metodu veya pozitivist metodu, toplumun 'gelişimini' tetiklemek için oluşturulmuştur. Auguste Comte ve Mill'i birleştiren yönü de bu 'gelişim felsefesidir'.

Bu konu üzerinde daha detaylı duracak olursak, John Stuart Mill'in diğer liberallerden farkı sadece onun "Zarar Prensibi"<sup>19</sup> değildir. Liberalizme bu kadar katkı sunan ve kitaplar yazmış olan John Stuart Mill, liberalizmin pozitivistleşmesine ve "sosyolojik toplum anlayışına" katkı sağlamıştır. Bunun sebebi de Auguste Comte'un ortaya koyduğu sosyal fizik teorisi ve pozitivism felsefesidir. Auguste Comte, "*The law of the three stages*" ile medeniyetin, önce ilahiyat, sonra metafizik, ve daha sonra pozitivist çağa evrileceğini savunur.<sup>20</sup> Bu görüşü, John Stuart Mill kabul etmekte, ancak bu üç aşamanın birbirini feshederek ilerlemesinin aksine birlikte aynı şekilde var olduğuna ve kendi içinde evrildiğine de inanmaktadır.<sup>21</sup> Ancak John Stuart Mill, ne kadar Comte'un toplumsallığı, yani toplum bilimini kabul etse de, onun kolektivizmi, yani "*Religion of Humanity*"'yi reddetmektedir.<sup>22</sup>

Auguste Comte, siyasetin, toplumu yönlendirdiği reddederek toplumun, pozitivism metoduyla, kendine has bir dinamizmi olduğunu kabul eder. Bu görüşten John Stuart Mill de etkilenmiştir. Ancak bireyselliğin vurgulanması gerektiğini ve pozitivismin ortaya koyduğu gelişim felsefesinin temelini, bizzat kolektivizmin değil, bireyin oluşturduğuna inanır.

Bu yüzden Dicey hem Jeremy Bentham hem de John Stuart Mill'den etkilenmiştir. Çünkü her ikisi, daha çok metafizik alanda kalmakla yetinmeyip, normatif-ampirik alana kaymaktadırlar ve bu A.V.Dicey'nin (hukuki pozitivist) normativist teorisini ortaya koymasını sağlamıştır. Ancak burada da, Dicey, Mill'den ziyade, Bentham'ı daha çok benimsemektedir, çünkü John Stuart Mill'e nazaran, Bentham bir hukuk felsefeci ve hukuki pozitivisttir. Bu yüzden de Bentham'ın hukuki normativist (pozitivist) metot ile çalışabilmesini sağlamaktadır.

Bu sebepten dolayı, Dicey'in, kendi deyimiyle, John Stuart Mill'den çok Jeremy Bentham'dan etkilenmiştir ve bu anlaşılabilir bir durumdur.<sup>23</sup> Çünkü

19 John Gray ve diğerleri (edit.), *On Liberty*, Routledge, London 1991, s: 30.

20 Lewisohn, a.g.m., ss: 321-323; Robert C. Scharff, a.g.m., ss: 263-265; William H. George, "Auguste Comte: Sociology and the New Politics", *American Journal of Sociology*, 1927, sayı: 33, s: 372 vd..

21 John S. Mill, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Henry Holt and Company, New York 1873, s. 265; David Lewisohn, a.g.m., s. 32 vd.; Auguste Comte 'unbireyselci olmadığı aşikardır, çünkü savunduğu tez otonom kolektivistçiliktir. Ancak o zaman yeni bilim dalı olan sosyoloji bilimi, ve pozitivist bilimsel metodunu, John Stuart Mill liberalizme ve bireyselciğe uygulamıştır. Comte'un ortaya koyduğu kolektivism, pozitivism metoduyla evrimseldir ve evrimsellikten Mill etkilenmiştir.

22 Linda C. Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, University of Missouri Press, Columbia 2002, s. 40 vd.

23 Bernard J. Hibbitts, "The Politics of Principle: Albert Venn Dicey and the Rule of Law", *Anglo-Am. L. Rev.*, 1994, cilt: 23ss.5-8; Haig, "The Author of Liberty: Dicey, Mill and the Shaping of English Constitutionalism", *Public Law Review*, 1997, cilt: 8, sayı: 4, ss.257-259; Mark, "Legality as Reason: Dicey, Rand, and the Rule of Law" *McGill Law Journal/Revue de Droit de McGill*, Montreal 2010, cilt: 55, sayı: 3, s.573: Dicey'den çok Bentham'ı veya Mill'ı bu konu belirtim makalelerde tartışmaya açık bırakıldı. Acak her ikisi Dicey'nin görüşlerine belirgin bir şekilde iz bırakmışlar.

Jeremy Bentham İngiliz hukuk sistemi hakkında birçok yazı yazmış ve İngiliz hukuk kuramına katkı sağlamıştır.<sup>24</sup>

Dicey'e göre anayasa hukuku aslında siyasettir ve demokrasi de bu vesileyle siyasî bir kurumdur. Ondokuzuncu asırdaki Viktoryen İngiliz Parlamento-su'nun, kendisini hukuk normlarından üstün kılan bir yapısı bulunmaktadır. Dicey tam olarak bu duruma itiraz etmektedir ve bütün devlet kurumlarının, bireyin oluşturduğu normatif hukuk sistemin bir parçası haline gelmesini savunmuştur. Bu aslında John Locke'un siyasî liberalizm görüşünden çok farklı değildir, sadece 19. asırda endüstrileşmeden dolayı oluşan (yeni) toplum yapısını liberal siyasete entegre etmiştir. Dicey ise, hukuk normunu vurgulamakla, hukukî normların sadece bireyleri değil aynı zamanda kurumları da kapsadığını savunur. Bu yüzden, Dicey'e göre:

"Devlet başkanından aşağıya doğru polis memuru veya vergi toplayan memurlara kadar her resmi görevli hukukî meşruiyeti olmadan yapılan her türlü faaliyetten vatandaş gibi sorumludur."<sup>25</sup>

Burada gördüğümüz sorun aynı zamanda Hans Kelsen'den ayrılan diğer bir unsurdur, çünkü Hans Kelsen'in ortaya koyduğu hukuk devleti anlayışında, bireyler zaten bütün normatif sistemin (aklı) bir parçasıdır, ayrı bir konumda değildir. Bu yüzden ki, Hans Kelsen'in anayasa ve siyaset teorisi aynı anda bir saf hukuk teorisi olarak nitelendirilebilir.<sup>26</sup> Ancak Dicey'nin hukukun üstünlüğü tanımı daha yüzeysel ve mekaniktir, toplum ve siyaset farklı unsurlardan oluşmaktadır. Bu tanım, Trambly tarafından net bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

"Buna göre, Dicey'in anayasa hukuku anlayışının, özel durumlarda mahkemelerin belirlediği şekilde, kişilerin haklarının bir sonucu olduğu iddiası, anayasa hukukunun 'şartlar'ının hükümet eyleminin sonucu olduğu şeklinde anlaşılmalıdır ve karar, özellikle davalarda mahkemeler tarafından belirlendiği üzere, siyasi olarak meşru kabul edilmek ve yargısal uygulama yetkisine sahip olmak için ikna edici olmalıdır. Bu bağlamda, Dicey'nin modeli, anayasa hukukunun hükümetin meşru eylem ve kararlarının (neyin kabul edilmesi gerektiği) bir sonucu olarak tasarlanması gerektiğini gerektirmektedir"<sup>27</sup>

24 Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century Edited and with an Introduction by Richard VandeWetering*.: bu kitapta A.V Dicey, Jeremy Bentham'ın hukuk felsefesi ve Liberalizm anlayışını ayrıntılı bir şekilde inceliyor ve tartışıyor.

25 "With us every official, from the Prime Minister down to a constable or a collector of taxes, is under the same responsibility for every act done without legal justification as any citizen." Dicey, *a.g.e.*, s.149.

26 Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*. Routledge, 2017, s.187 vd.; Hans Kelsen, *Pure Theory of Law*. University of California Press, Berkeley 1967, s.186 vd.: Hans Kelsen, Hukuk Devleti anlayışının, bir bütün olarak inanır. Dicey'nin yukarıda gösterdiği gibi bir (siyasi) mekanizma olarak değil. Toplumda var olan ve toplumu yönlendiren normlar, ayrıca devleti yönlendirir.

27 "Accordingly, Dicey's assertion that the law of the constitution was the consequence of the rights of private persons, as determined by the courts in particular cases, should be understood as meaning that the law of the constitution was the consequence of the 'conditions' governmental action and decision must satisfy in order to be accepted as politically legitimate and entitled to judicial enforcement, as determined by the courts in particular cases. In this sense, Dicey's model entails that the law of the constitution should be conceived as the consequence of (what should be accepted as) legitimate governmental action and decision." Luc B. Tremblay, *Rule of Law, Justice, and Interpretation*, McGill-Queen's Press-MQUP, Montreal 1997, s. 81.

Yani başka bir tabirle, hükümetin adımları toplumun dışında, normatif bir denetime tabi tutularak, hükümetin meşruiyetini denetlemektedir. Oysa Kelsen'in hukuk devleti anlayışında zaten denetim (hukuki-) normatif sistemin içinde mevcuttur. Hukuki-normatif denetimden geçmeden zaten sistemin bir parçası olması mümkün değildir.<sup>28</sup>

Dicey'nin hukukun üstünlüğü tanımına ve açıklamasına kısaca değinmek gerekirse, hukuk devleti bölümünün incelenmesi gerekmektedir. Hukukun üstünlüğü tanımının ve açıklamasının bize göstereceği en önemli unsur ise, hukukun üstünlüğü kavramı, ne kadar normatif olsa bile, kurumsal bir nitelik barındırır ve bunun, hukuk devleti gibi bütünsel bir yapısı yoktur. Kısacası Dicey'ye göre:

"Demek istediğimiz, ilk olarak, hiç bir insan kurulan hukuki düzene aykırı davranmadığı müddetçe cezalandırılmaz veya vücut bütünlüğü veya elde ettiği faydadan yoksun bırakılmaz. Bu anlamda, hukukun üstünlüğü, geniş, keyfi ya da takdir yetkisi olan yetkilerin, yetkileri olan kişiler tarafından tatbik edilmesine dayanan her hükümet sistemi ile çelişmektedir...İkincisi, ülkemizin bir özelliği olarak "hukukun üstünlüğü"nden, konuştuğumuz zaman, insan hiçbir zaman sadece hukukun üstünde değil, (başka bir şey nedir), rütbe veya koşulu ne olursa olsun alemin olağan hukukuna tabidir ve sıradan mahkemelerin yargı yetkisine tabidir...Hukukun üstünlüğü'nün ya da hukuk ruhunun baskınlığının, İngiliz kurumlarının özel bir niteliği olarak tanımlanabileceği üçüncü ve farklı bir his vardır. Anayasanın, anayasanın genel ilkelerinin (örneğin, kişisel özgürlük ya da toplantı hakkı) olduğu gibi, hukuk devletine dayandırıldığı söylenebilir. Özel kişilerin haklarının özellikle mahkeme huzurunda açılan davalarda, birçok yabancı anayasaya göre bireylerin haklarına verilen güvence (olduğu gibi), anayasanın genel ilkelerinden kaynaklanmaktadır."<sup>29</sup>

Aslında bu tanımlamaya bakıldığında Dicey'in İngiltere'de gerçekleşmekte olan hukuksallaşma sürecini, siyasî karakterde olan anayasaya dahil et-

28 Nicholas W. Barber, "The Rechtsstaat and the Rule of Law", The University of Toronto Law Journal, Toronto, 2003, cilt: 53, sayı: 4, s.444-445.; MacCormick, a.g.m., s.;Loammi C. Blaau, "The Rechtsstaat Idea Compared with the Rule of Law as a Paradigm for Protecting Rights", S. African L. J., 1990, sayı: 107, s.78.

29 "We mean, in the first place, that no man is punishable or can be lawfully made to suffer in body or goods except for a distinct breach of law established in the ordinary legal manner before the ordinary Courts of the land. In this sense the rule of law is contrasted with every system of government based on the exercise by persons in authority of wide, arbitrary, or discretionary powers of constraint. We mean in the second place, ll when we speak of the "rule of law" as a characteristic of our country, not only that with us no man is above the law, but (what is a different thing) that here every man, whatever be his rank or condition, is subject to the ordinary law of the realm and amenable to the jurisdiction of the ordinary tribunals. There remains yet a third and a different sense in which the "rule of law" or the predominance of the legal spirit may be described as a special attribute of English institutions. We may say that the constitution is pervaded by the rule of law on the ground that the general principles of the constitution (as for example the right to personal liberty, or the right of public meeting) are with us the result of judicial decisions determining the rights of private persons in particular cases brought before the Courts; whereas under many foreign constitutions the security (such as it is) given to the rights of individuals results, or appears to result, from the general principles of the constitution" Dicey, a.g.e., s.147.

"We mean in the second place, ll when we speak of the "rule of law" as a characteristic of our country, not only that with us no man is above the law, but (what is a different thing) that here every man, whatever be his rank or condition, is subject to the ordinary law of the realm and amenable to the jurisdiction of the ordinary tribunals". Dicey, a.g.e., ss: 147-150.

meye çalıştığı gözlemlenmektedir.<sup>30</sup> Bu süreçte ne kadar başarılı olduğu ise başka bir araştırma konusudur. Ama yapmaya çalıştığı şey ile kendisini ön plana çıkararak nokta ise modern hukuk dünyasında hukukun üstünlüğüne dair ilk kez böylesine kapsamlı çalışmış hukukçulardan biri olmasıdır.

## Hukuk ve Hukuk Devleti

Immanuel Kant, Alman Ekolünü yani hukuk devleti (*Rechtsstaat*) anlayışının temelini oluşturan bir felsefecidir. Kant'a göre akıl, bireyin kendisinin oluşturduğu ahlak ve normlarla hükmeder.<sup>31</sup> Yani aklın keşfettiği ahlak normları bireyin sadece iradesini değil aynı zamanda davranışlarını da etkiler. Bireyin iradesi, aklın keşfettiği ahlak normlarıyla şekillenir ve böylece hem hükmedilmiş olur hem de davranışlar evrensel bir niteliğe bürünmüş olur. Yani Kant'a göre aklın dünyadaki işlevi eşit olduğu için, tespit edilen ahlak normları da eşit olacaktır. Örneğin, öldürmek ve hırsızlık yapmak kötüdür ve şayet bütün evrende kabul görürse, geçerli olacaktır. Bireyin akli hem devletin hem de hukukun temelidir ve kısacası hukuk devleti anlayışının temelini Immanuel Kant oluşturmaktadır. Kant'ın deyimiyle:

“Zorunluluk taşıyan her kuralın biricik kaynağı olan akıl, bu buyurtusuna gerçi bir zorunluluk kazandırır (çünkü zorunluluğu olmasa buyruk olmazdı); ama bu zorunluluk yalnızca öznel koşullara bağlıdır ve bütün öznelerde aynı derecede varsayılmaz. Akın yasa koyucu olması için ise, yalnızca k e n d i k e n - d i n i varsaymakla yetinmesi istenir, çünkü kural, ancak bir akıl sahibi varlığı öbüründen ayıran rastlantısal, öznel koşullara bağlı olmaksızın geçerli olduğunda, nesnel ve genel geçerdir.”<sup>32</sup>

Yani Kant'ın yaşadığı dönemde siyaset felsefecilerinin odaklandığı nokta, bireylerin kendi davranışlarını akılla yönetmeye başlaması ve iradesiyle davranışlarına hakim olan bu bireylerin nasıl kontrol edileceği sorunudur. Erdem sistemi ise, doğruluğu ve geçerliliği transandantalizm tarafından objektif ve doğrulayıcı yöntemle oluşturulmaktadır.

Chroust, Kant'ın Hukuk tanımını Şöyle yorumlamıştır:

“Hukukun en yüksek ve nihai amacı insanın sosyal kişiliğinin ve beraberliğinin kusursuzluğu”dur. Sözde tarih okulu hukuk içtihadı hukukun tarihsel-organik gelişimini vurgular. O halde hukuk ve hak belirli insanların yasal dehasının ve fakat organik evriminin ürünüdür.”<sup>33</sup>

30 Hibbits, a.g.m., s.5. ;Mark Walters, “Legality as Reason: Dicey, Rand, and the Rule of Law” *McGill Law Journal/Revue de Droit de McGill*, Montreal 2010, cilt: 55, sayı: 3,ss: 577-578

31 Edward J. Eberle, “The German Idea of Freedom”, *Roger Williams University School of Law, Faculty Papers Paper 13*, 2007, [http://lsr.nellco.org/rwu\\_fp/13](http://lsr.nellco.org/rwu_fp/13), s. 4;Anton-Hermann Chroust “Some German Definitions of Law and Legal Philosophy from Kant to Kelsen”, *Notre Dame Law Review*, Indiana 1946, cilt: 22, sayı: 4, s: 367’.

32 Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, Ioanna Kuçuradi ve diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994, s.23.

33 Chroust, a.g.m.,s. 372.: “The ultimate and highest purpose of the law is “the perfection of human personality and human solidarity.” —“The so-called historical school of jurisprudence emphasized the



Kant'ın *Rechtsstaat* anlayışı, açık bir şekilde onun tarafından geliştirilmiş olmasa da, akılla yönlendirilen ve yönetilen doğal hukuk kavramı üzerine kurulmuştur. Aklın böylelikle herkesin kendi iradesini yöneten bir enstrüman olduğu ve her insanın bir ölçüde kendi siyasal iradesinin mimarı haline geldiği farz edilmesidir. Sonuç olarak (seküler) doğal hukuk, her şeyi ve siyasal sistem içinde bulunan herkesi kapsamıyla her şeye kadirdir. Yani Kant'ın *Rechtsstaat* kavramı *Rechtsstaat* takipçilerinin kavradığından daha da kapsamlıdır.

Bu kavramın temelinde yatan düşünce ise *self-legislation*, yani bir bireyin kendi yasa yapma kapasitesine dayalıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bireylerin var oluşu özgür akıl ve hür fikriyle gerçekleşir. Eberle'ye göre Kant'ın özgür akılcı yöntemiyle, özgür ahlak, yani içselini yöneten unsurlar, davranışlarımızı yönlendirmeye başlar:

"Ahlaka ilişkin köklü kanunlar da Almanya'da Grundgesetz (GG-anayasa) hazırlayanlar tarafından çalışılmaya başlanan Kant tasarımının bir parçasıydı. Kant'ın derslerini dikkatli olarak takip ettiler: Ahlakî öncüllere dayanan muhtemel soyut nedenleri tesis ettiler."<sup>34</sup>

Bu vesileyle, ilk defa bir birey, yani insan, kendi özgür aklına dayanarak bir davranış standardı oluşturabilmektedir. Şimdiye kadar davranışların standartlarını belirleyen unsurların çoğu zaman ya bireyin dışında (skolastik doğal hukuk çağında olduğu gibi) ya da Tanrısal unsurlardan oluşan veya, kral gibi, diğer unsurlar tarafından yönlendirildiğini veya yönetildiğini görüyoruz. İlk defa, insanın içinde otonom bir unsur, değer standartlarını koyabilme kapasitesine sahip olmuştur ve bununla beraber, normatif yani davranış standartını da beraberinde getirmiştir. Bu yüzdendir ki, Eberle'nin de ifade ettiği gibi:

"Temel olarak *Rechtsstaat*, aynı zamanda, kökleri hukukun, ahlakın ve doğanın sentezi olarak gören Kant'a dayanan, akıl temelli bir devlet anlamına gelir; *Rechtsstaat*, bu soyut fikirlerin pratik seçim ve ahlaki özgürlüğün gerçekleştirilmesi için pratik bir dışa vurumu idi."<sup>35</sup>

Buradaki amaç bir bireyin sadece kendi akıl ve mantığına dayanarak herkesin kabul edebileceği normatif davranışları sergileyebileceğini savunmaktır ve hukuk devletinin temeli de zaten budur. Kant'a göre:

"Pratik kural her zaman pratik aklın ürünüdür, çünkü pratik kural etkinin aracı olarak eylemi amaç olarak öngörür. Ama istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir irade için, bu kural bir buyruktur, yani eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir "gerek" ile belirlenen bir kuraldır ve akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala

---

*historico-organic growth of law. Law and right, then, are but the organic evolution and product of the legal genius of a particular people.*"

34 Eberle, a.g.m., s:20: "Rooting law in moral freedom was also part of Kant's design, which the drafters of the GG took up. They followed the lessons of Kant carefully: erecting a system of a priori abstract reason based on moral premises."

35 "Fundamentally, the *Rechtsstaat* means a state based on reason, the roots of which also lie in Kant, who saw law as the synthesis of morality and nature; the *Rechtsstaat* was a practical manifestation of these abstract ideas into practical choice and realization of moral freedom.", Eberle, a.g.m., s. 47.

göre olurdu anlamına gelir. Demek ki buyruklar nesnel olarak geçerlidirler ve öznel ilkeler olan maksimlerden büsbütün farklıdırar.”<sup>36</sup>

Ve bu yüzden:

“Demek ki maksimler gerçekten de ilkedirler ama buyruk değildirler. Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, yasa değil, pratik öğretiler olan koşullu buyruklardır.”

Başka bir deyişle hukuk:

“...arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?” diye bile sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olamazlar, çünkü pratik olabilmek için, tutkuların gelen, dolayısıyla istemeyle rastlantısal bir ilgisi olan koşullardan bağımsız olması gereken zorunluluktan yoksun olurlar, örneğin bir kimseye, yaşlılığında sıkıntı çekmesin diye çalışkan ve tutumlu olmasını söylemek, istemenin doğru ve önemli bir pratik öğretisidir.”<sup>37</sup>

Kısacası, Kant’a göre hukuk bireyin akli ile oluşur ve bu yüzden bütün bireyler hukukun hem kurucusu hem de uygulayıcısıdır. Yani egemen akıl olduğu için ve akla bireyin kendisi ile birlikte diğer bireyler sahip oldukları için hukuka uyulmaktadır. Hukuka uyulma nedeninin kaynağı; o hukukî normu ortaya koyan birey ve bireyin akli, ve onu uygulayan da aynı zamanda yine bireyin kendisidir. Çünkü bireyin davranışları, yukarıda Kant’ın da belirttiği gibi, bireyin iradesi ile oluşmaktadır.:

“Ancak bu öylesine bir irade değil, akıl tarafından hükmedilen iradedir. Demek ki pratik üstünlük koşulsuzdur, bundan dolayı da kesin bir pratik önerme olarak a priori tasarlanmıştır. Böylece irade (burada yasa olan pratik kuralın kendisi tarafından) mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur.”<sup>38</sup>

Kısacası burada ortaya çıkarttığımız temel unsur ve hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kuramının özü Immanuel Kant’ın Kategorik İmperatifidir. Ancak elbette bu hukuk devleti (*Rechtsstaat*) kuramını tamamen açıklamamaktadır. Hukukun temelini oluşturan unsurlardan biri, bireyde var olan akıldır ve bununla beraber akıl bireyin iradesini ve akabinde davranışını etkilemektedir. Kant’ın ahlak felsefesi ve onunla beraber hukuk devleti kavramını anlamak için, bu cevabın egemen kavramına bağlanması gerekmektedir.

## Kant, Kelsen ve Hukuk Devleti (Rechtsstaat) Kuramı

Kant, aklın temel (*basic*) evrensel geçerliliği olan ahlaki değerlere sahip olduğunu düşünürken; aklın bu ahlaki değerlerinde norm olarak insanların davranışlarını yönettiğini ve yönlendirdiğini de ifade eder. Hobbes’tan itiba-

36 Kant, *a.g.e.*, s. 22.

37 Kant, *a.g.e.*, s.22.

38 Kant, *a.g.e.*, s. 35.

ren, bireylerin kendi davranışlarını özgür iradeleriyle (*free will*) yönettiğine inanılır. Kant ise, özgür iradeyi, bireyin dışında değil, akılla kendi özünün içinde olduğuna inanır.

Yani başka bir deyimle, Kant'a göre devlet insanın aklının içindedir ve bu yüzden, aklın üstünlüğüne inanır. Akıl evrensel geçerliliği olan ahlaki değerler ve normlara ulaşabildiği için, Kant, bu normlara dayanarak insanları yönetebileceği görüşündedir. Elbette, siyasal kurumsallaşma sadece bunun dış tarafına olan yansımasıdır, yoksa içerik olarak egemenlik, yani siyasî yönetim aklın eriştiği normlarla olur ve bu vesileyle Kant aklın egemenliğine inanır. Bu yüzden, Kant'ın hukuk devleti anlayışı her bireyin devletin bir parçası olduğu görüşü ve her bireyin, aklın keşfettiği ve kabullendiği evrensel geçerliliği olan normlara uyarak, devleti oluşturduğudur. Hukuk devleti, devletin kontrol mekanizması olarak bireylerin dışında değil bizzat (akılla) içerisindedir ve bu yüzden de Kant'ın hukuk devleti görüşü siyasî değil, normatiftir.

Hans Kelsen'e göre ise hukuk normları kendine göre saf bir bilim dalıdır ve meşruiyeti kendisinden alır. Yani, Kant'a göre meşruiyet akıl ise, Kelsen'e göre meşruiyet hukuk sisteminin ta kendisidir. Bu yüzden çoğu zaman Kant'ın hukuk devleti anlayışı Hans Kelsen'le eşleşir ve hukuk devletin mantığı norm ve hukuk sisteminin üstünlüğü olarak görünür. Oysa bunun temeli Kant'ın, bireylerde var olan aklın ortaya çıkarttığı ahlakın ve normun üstünlüğüdür. Yani Kant'a göre halkın da (hukuk) normlarını uygulaması gerekir.

Kant'ta önemsememiz gereken unsur saf akıldır. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi (*Kritik der reinen Vernunft*) kitabının önsözünde belirttiği gibi saf aklın içeriği ve önemi böyle dile getirmiştir:

“Çünkü akıl, saf akıl olarak gerçekten pratik olduğunda, gerek kendi gerçekliğini, gerek kavramlarının gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlar; onun bu gerçek olma olanağına karşı çıkan bütün uydurma akıl yürütmeler de boşunadır.”<sup>39</sup>

Kant karakteristik olarak saf pratik akli irade olarak uygular. Böylece akıl ve irade kavramlarını kökten değiştirir. Akıl (veya rasyonalite), ilgi, motive edici bir güç, hatta kendi kendine yeten amaç olarak tasavvur edilir. Dahası, irade rasyonel bir güç olarak yani başlangıçta hukuk biçimi ile yapılandırılmış; hem içsel çalışması hem de dış dünyayı şekillendirmesi biçiminde evrensellik için çaba sarf ederek anlaşılır.<sup>40</sup> Böylece Kant'taki içkin insan

39 Kant, a.g.e., s. 3.

40 “At is characteristic of Kant that he interprets pure practical reason as will. He thereby revolutionizes the notions of both reason and the will. Reason (or rationality) is conceived as interest, a motivating power, even a self-sufficient telos. Moreover, the will is understood as a rational power, that is, as initially structured by the form of law, and striving for universality in both its inner operation and

iradesi, ahlaki, siyasî veya dini olsun ya da olmasın, normların ve değerlerin tek geçerli kaynağıdır. İradedeki pratik-rasyonel etkinlik, kendi evrensel yapısını varsayan ve onu nesnelere, değerler, niyetler üzerine yansıtan ve dış dünyanın sosyal geleneklerini de içeren, kültürel nesnelere, ahlaki bilinci ve dini kurumlarını da içerir.<sup>41</sup>

Böylelikle, Kant'ın modelinde, rasyonel akıl (1) iyiyi/menfaati meydana getirir ("kanun koyar") (2) Meydana getirdiği şeyi ortaya koyar ("hukuktan hareket eder") (3) Hayata geçirir, yani saf pratik rasyonelitenin kendi amacı olarak farkına varır. Bunun temel anlamı ise Kantçı "otonomi"dir.<sup>42</sup>

Hukukun üstünlüğü ise farklıdır ve hukuk devleti mantığına nazaran daha siyasîdir. Çünkü kısacası hukukun üstünlüğü, devletin egemenliğini hukukla kısıtlamaktır. Oysa egemen anlayışı, içinde sadece siyaseti değil, kanun koyucu unsuru da barındırdığı ve daha üstün olduğu için bunun kontrol edilmesi mümkün görünmemektedir. Ancak, Antik Yunan Felsefesi'nde, hukuk kavramı insanın varlığından üstün olduğu için (yani Tanrıdan, doğal hukuk) devleti bağlayan kuralların zaten Tanrısal bir niteliği var idi. Bu yüzden Antik Yunan'daki hukukun üstünlüğü modern hukukun üstünlüğüne benzememektedir. Günümüzde her birey kendi mantığına, yani özgür iradesine dayanarak adım attığı için, kontrol etmesi gereken de yine aynı bireylerdir. Buradaki problem bu meşruiyetin nasıl sağlanabileceğidir; diğer bir deyişle en büyük derecedeki kanun koyucunun kendi yükümlülüğünü nasıl sınırlandıracağıdır.

İşte egemenlik kavramı da bu yüzden ortaya çıkmıştır. Yasa yapımının işlevi egemenlik kavramında mündemiçtir (*the function of lawmaking is inherent in the concept of sovereignty*) ama bununla beraber egemen kavramının problemi kendisinin kontrol edilemez bir güç olmasıdır. Hukukun üstünlüğü, egemeni kontrol etmekle yükümlüdür ve bu vesileyle anayasayla eş olarak görünür. Anayasa, egemenin gücünün meşruiyetini oluşturur. Bununla beraber hukukun üstünlüğünü anayasayla sinonim olarak görmeye başladığımız zaman bazı karışıklıklar ortaya çıkar. Klasik anayasa kavramı bu yüzden siyasîdir, liberal ve de minimalisttir. Yani devletin kurumlarını belirler çok maddeden oluşmaz, kazuistik değildir.

---

*the way it ought to shape the outside world.*"Yovel Yirmiyahu, "Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice", *The Review of Metaphysics*, Richmond 1998, cilt: 52, sayı: 2, s. 268.

41 "The practical-rational activity consists in the will assuming its own universal structure and projecting it upon objects, values, intentions, and the very shape of the external world including social custom, cultural objects, moral awareness, political, and religious institutions.", Yirmiyahu, a.g.m., s: 268.

42 "Thus, in Kant's model, the rational will (1) constitutes the good ("legislates the law"), (2) adopts what it has constituted ("acts from the law"), and thereby (3) becomes actualized that is, realizes pure practical rationality as end-in-itself. This is the fundamental meaning of Kantian "autonomy" Yirmiyahu, a.g.m., s. 269.

Ancak 1921'den sonra Hans Kelsen tarafından oluşturulan anayasa kavramı ise, normatiftir ve bu yüzden hukukîdir. Hukuk devleti kavramı ve hukukun üstünlüğünün karışmasının sebebi Hans Kelsen'in hukuk felsefesidir. Hans Kelsen, normatif bir sistemi öne sürerek yeni bir devlet felsefesi icat etmiştir. Kant'a göre egemen akıl ise, Kelsen'e göre egemen hukuktur. Yani Hans Kelsen'in devlet felsefesi aynı anda hukuk felsefesidir, ve hukuk devletini yönetir. İşte biz bu yüzden hukukun üstünlüğü kavramını hem *Rechtstaat* kavramıyla karıştırıyoruz hem de, normatif ve siyasî olan iki kavramı birleştiriyoruz.

İlk olarak siyasî olan hukukun üstünlüğünün, nasıl kurulduğunun incelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla önce hukukî ve normatif olan hukukun üstünlüğünün ve bununla beraber hukukî anayasaya değinilmesi gerekmektedir. Joseph Raz (pozitif hukukçu ve Hans Kelsen'den etkilenen felsefeci) ve sosyalist Ferdinand Lasalle değişen toplumlarda hukukun üstünlüğü ve bununla beraber hukukî bir anayasa yapılabilmesi için, onu kuran normların ilk önce toplumda oluşması gerektiğini savunur.<sup>43</sup> La Salle'in görüşü daha sosyolojiktir ve toplumun evrilmesi gerektiğine inanır. Joseph Raz'ın görüşü ise daha çok hukuk bilimci yani teoriktir. Ancak ikisi de normların bir şekilde halktan oluşması gerektiğine inanır yoksa öbür türlü ne hukukî anayasa ne de hukukun üstünlüğü kurulabilir. Evrilen veya gelişen hukukun üstünlüğü kuramı normatiftir yani Kelsen ve Kant'a dayalıdır.

## Sonuç

Bu makalede iki ekolün yani Anglo-Sakson ve Alman felsefi ekolünün hukuk devleti ve hukukun üstünlüğünün temelini oluşturduğunu gösterilmeye çalışılmıştır. İki ekol de aynı zamanda, John Locke'un ve Kant'ın önderlik ettiği liberalizm anlamının da temelini oluşturuyor. Çalışmada ortaya konulmak istenen konu aslında hukuk devleti ve hukuk devleti kavramının iki farklı egemen kavramı üzerine kurulduğu birisi mülkiyet üzerine olan diğeri de davranış üzerinde olan egemenliktir. John Locke'un önderliğiyle mülkiyet üzerinde olan egemenlik bireye verilirken; Kant'ta davranış üzerinde olan egemenlik bireysel akla verilmiştir. Yani her bireyde var olan akıl, aynı anda davranışı yönlendirmektedir. Bu iki görüşün, yani hukukun üstünlüğü ve hukuk devletinin etkilenmesinde hukukun üstünlüğü daha mekanik (işlevsel), hukuk devleti ise daha çok içsel; yani (bütün insanlarda zaten var olan) *Normberufsein* (Norm farkındalığı)'dır. Bu yüzden Hobbes, John Locke ve Bentham'ın geleneğinden gelen Dicey de hukukun üstünlüğünü siyaseti kontrol

43 Ferdinand Lassalle, *Qu'est-Ce Qu'une Constitution?* Editions Sulliver, Arles 1999.

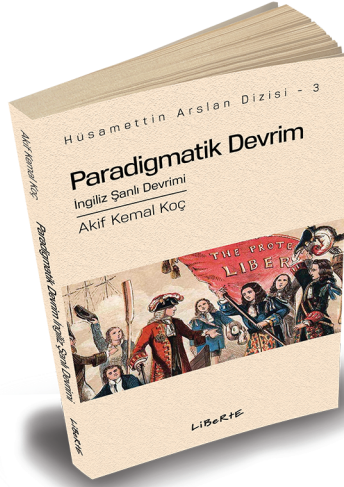
eden bir mekanizma olarak görmektedir. Dicey, hukuki normativizmin yapısal olarak siyasi olan Anglo-Sakson yapısına entegre etmeye çalışmıştır. Bu yüzden hukukun üstünlüğü siyasal-hukuki normativist bütünlüğünün bir parçası değildir. Ayrı bir mekanizma olarak denetleyici bir fonksiyona sahiptir. Oysa Hans Kelsen'in ortaya koyduğu hukuk devleti, zaten her bireyin içinde aklı sayesinde var olan normatif yapısının çatısıdır. Başka bir deyimle Kelsen'e göre hukuk devleti bir dış kontrol sistemi değildir, hukuki (siyasi) unsurların son halidir. Çünkü Kelsen'e göre siyaset zaten normatiftir. Hukuk devleti sadece devletin denetleme mekanizması değildir.

## Kaynakça

- BARBER, Nicholas W., "The Rechtsstaat and the Rule of Law", *The University of Toronto Law Journal*, Toronto, 2003, cilt: 53, Sayı: 4, ss: 443-454.
- BLAAU, Loammi C., "The Rechtsstaat Idea Compared with the Rule of Law as a Paradigm for Protecting Rights", *S. African LJ*, 1990, Sayı: 107, ss: 76-96.
- CHROUST, Anton-Hermann. "Some German Definitions of Law and Legal Philosophy from Kant to Kelsen", *Notre Dame Law Review*, Indiana 1946, cilt: 22, Sayı: 4, ss: 365- 399.
- COSGROVE, Richard A., *The Rule of Law: Albert Venn Dicey, Victorian Jurist*, UNC Press Books, North Carolina 2017.
- DICEY, Albert V., *The Law of the Constitution. Vol. 1*, OUP Oxford, Oxford 2013.
- DICEY, Albert V., *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, Liberty Fund, Indianapolis 2008.
- DYZENHAUS, David. "Austin, Hobbes, and Dicey". *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, 2011, Sayı: 24, ss: 409-430.
- DYZENHAUS, David, "Hobbes and the Legitimacy of Law", *Law and Philosophy*, 2001, cilt: 24, Sayı: 5, ss: 461-498.
- DYZENHAUS, David ve diğerleri (edit.), *Hobbes and the Law*, Dyzenhaus, D.: "Hobbes on the Authority of Law", pp. 186-209, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- EBERLE, Edward J. "The German Idea of Freedom", *Roger Williams University School of Law, Faculty Papers Paper 13*, 2007, [http://lsr.nellco.org/rwu\\_fp/13](http://lsr.nellco.org/rwu_fp/13)
- GEBAUER, Annekatrin, "Der, Unzählbare "Leviathan Rechtsstaatlichkeit Und Natürliche Gesetze Bei Thomas Hobbes", *Archiv Für Rechts-Und Sozialphilosophie*, Stuttgart 2005, Cilt: 91, Sayı: 2, ss: 239-255.
- GEORGE, William H., "Auguste Comte: Sociology and the New Politics", *American Journal of Sociology*, 1927, Sayı: 33, ss: 371-381.
- GRAY, John ve diğerleri (edit.), *On Liberty*, Routledge, London 1991.
- HIBBITTS, Bernard J., "The Politics of Principle: Albert Venn Dicey and the Rule of Law", *Anglo-Am. L. Rev.*, 1994, Cilt: 23, ss: 1- 31.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Scientia-Verlag, London 1839.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan (Longman Library of Primary Sources in Philosophy)*. Routledge, 2016.

- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, İoanna Kuçuradi ve diğerleri, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1994.
- KELSEN, Hans, *General Theory of Law and State*. Routledge, 2017.
- KELSEN, Hans, *Pure Theory of Law*. University of California Press, Berkeley 1967.
- KORS, Alan C., "The Paradox of John Stuart Mill", *Social Philosophy and Policy*, Cambridge 2011, Cilt: 28, Sayı: 2, ss: 1- 18.
- LASLETT, John (Ed.), "Locke: Two Treatises of Government (Cambridge Texts in the History of Political Thought)", Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- LASSALLE, Ferdinand, *Qu'est-Ce Qu'une Constitution?* Editions Sulliver, Arles 1999.
- LEWISOHN, David, "Mill and Comte on the Methods of Social Science", *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania 1972, Cilt: 33, Sayı: 2, ss: 315-324.
- MACCORMICK, Neil D., "Der Rechtsstaat Und Die Rule of Law", *Juristenzeitung*, 1984, Cilt: 20, ss: 65-70.
- MACPHERSON, Crawford B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Ontario 2010.
- MMILL, John S., *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. Henry Holt and Company, New York 1873.
- MISSNER, Marshall, *Thomas Hobbes: Leviathan (Longman Library of Primary Sources in Philosophy)*, Routledge, New York 2016.
- PATAPAN, Haig, "The Author of Liberty: Dicey, Mill and the Shaping of English Constitutionalism", *Public Law Review*, 1997, Cilt: 8, Sayı: 4, ss: 256-269.
- RAEDER, Linda C., *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, University of Missouri Press, Colombia 2002.
- SCHARFF, Robert C., "Positivism, Philosophy of Science, and Self-Understanding in Comte and Mill", *American Philosophical Quarterly* 1989, Cilt: 26, Sayı: 4, ss: 253- 268.
- TREMBLAY, Luc B., *Rule of Law, Justice, and Interpretation*, McGill-Queen's Press-MQUP, Montreal 1997.
- WALTERS, Mark, "Legality as Reason: Dicey, Rand, and the Rule of Law" *McGill Law Journal/ Revue de Droit de McGill*, Montreal 2010, Cilt: 55, Sayı: 3, ss: 563-586.
- WHITESIDE, Kerry H., "Hobbes's Ultrarationalist Critique of Natural Right", Chicago 1988, *Polity*, Cilt: 20, Sayı: 3 ss: 457-478.
- WRIGHT, Terence R., "The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain", Paperback, New York 1986.
- YOVEL, Yirmiyahu, "Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice", *The Review of Metaphysics*, Richmond 1998, Cilt: 52, Sayı: 2, ss: 267-294.





## PARADİGMATİK DEVRİM: İNGİLİZ ŞANLI DEVRİMİ

*Akif Kemal Koç*



ISBN: 978-605-9823-36-4

1. Baskı, Ekim 2018

Bize göre Şanlı Devrim, siyasi iktidara ya da otoriteye bir başkaldırı ise de, siyasi iktidarın ya da otoritenin hatalarını “yenilik” mefhumuna göre değil, reform anlayışına göre gidermeye çalışan “paradigmatik” bir hadise ya da siyasi değişimdir; Şanlı Devrim “devrim” olarak tanımlandığında bile bir “reform” örneği olarak görülebilir. Bu tespitten yola çıkarak şunları söyleyebiliriz: Toplumda değişiklikler yapmak gerektiğinde, dikkate alınması gereken husus bu değişikliklerin, radikalliği ölçüsünde yıkıcı olabileceği gerçeğidir. İngiliz Devrimlerini model aldığı iddia edilen Fransız Devrimi bu gerçeği gözler önüne sermiştir. Bizler de yaşanan hadiselerden dersler çıkarmakla yükümlüüz

Elinizdeki metnin yazarı bu tür bir toplum mühendisliği projesine ya da “jakobenizm”e ve sosyolojiyi halen “vülger” bir deyişle “toplum mühendisliği” olarak tanımlayan zihniyete karşı çıkmaktadır.

Bu nedenle sosyal bir fenomen olarak “devrim”e (özelde Şanlı Devrim’e) odaklanarak bu tür mühendislik projelerinin sosyal değişimle bağlamında ve “modernleşmekte olan” ülkeler açısından ne kadar zararlı olabileceğine dair ipuçları sunmaya çalışmıştır.

XVI Louis: Bu bir isyan mı?

Rochefoucauld: Hayır, efendim bu bir devrim

# Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi Üzerine

M. Erkut Ayvaz

Araştırmacı | SETA Berlin; Siyaset Bilimi doktora adayı, University of Bamberg; *TheNewTurkey.org* Köşe Yazarı |  
erkut.ayvaz@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 111-140.  
Gönderim Tarihi: 22 Ekim 2018 | Kabul Tarihi: 7 Aralık 2018

## Öz

Bu çalışmada geçmişte Türkiye'nin gündeminde yer almış olan "siyasî parti üyeliği bulunan cumhurbaşkanı/devlet başkanı" konusuna işaret edilecektir. Bu sebeple Türkiye'nin yeni sistem arayışında bir tercih olabileceğine yönelik geçmişte tartışılan, "partili cumhurbaşkanlığı" üzerinde durularak, karşılaştırmalı bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda Türkiye'deki "partili cumhurbaşkanlığı" meselesine tarihsel bir bakış açısıyla değinildikten sonra, üç demokratik hükümet sistemi olarak kabul edilen başkanlık, parlamenter ve yarı başkanlık sistemlerindeki devlet başkanı – siyasî parti ilişkisine yönelik genel bir çerçeveye işaret edilecektir. Son olarak ise partili cumhurbaşkanlığı mefhumunun yarı başkanlık sisteminin geçerli olduğu ülke örneklerindeki işlevselliği üzerinde durularak iki yarı başkanlık sistemi örneği ele alınacaktır. Zira devletin başı olan devlet başkanının siyasî partilerle olan ilişkisinin en dikkat çekici ve etkili olduğu örnekler –mevcut Türk tipi başkanlık sistemi şimdilik dikkate alınmadığı varsayılarak– yarı başkanlık sistemi uygulamalarıdır.

**Anahtar kelimeler:** Devlet Başkanı, Cumhurbaşkanlığı, Siyasî Parti İlişkisi, Yarı Başkanlık, Başkanlık, Başkanlaşma

## On the Relations Between the President and the Political Party

### Abstract

This paper will focus on one of Turkey's most debated topics based on the problem of its governmental system, namely the political party membership of the president. By this, firstly, Turkey's near past, during which the president has been a member of a political party, will be briefly addressed. Following this, a general framework regarding the three democratic systems of government will be drawn; parliamentary, presidential, and semi-presidential systems. In this sense, the president-party relations in those systems will be elaborated as well. Finally, two semi-presidential examples will be addressed due to the fact that the phenomenon of a president, who is a member of a political party, is most effective in a semi-presidential system –until detailed works on Turkey's current presidential system will be published.

**Keywords:** President-Party Relations, Presidentialism, Semi-Presidentialism, Presidentialization

## Giriş

Türkiye’de, 16 Nisan referandumunu ve 24 Haziran seçimleriyle birlikte parlamenter ve fiilî yarı başkanlık tecrübeleri geride bırakılarak yeni bir hükûmet sistemine geçilmiştir. Yeni sistem, esasen “Türk siyasetine uyarlanmış bir başkanlık sistemi” olarak tanımlanabilecekken, isim konusunda AK Parti ve MHP mutabakatının neticesinde “Cumhurbaşkanlığı Hükûmet Sistemi”nde karar kılınmıştır. Her ne kadar Türkiye diskurunda altı tam doldurulamamış olsa da “Partili Cumhurbaşkanlığı” kavramının da bu süreçte gündeme geldiği ve kısmî de olsa nostaljik bir kafa karışıklığına sebep olduğu gözlenmiştir.

Bu bağlamda bir takım soru işaretlerini ortadan kaldırmak ve yeni sisteme dair “partili cumhurbaşkanlığı” bağlamındaki bazı hususları hatırlatmak ve altını çizmek gerekmektedir.

Bu tebliğde geçmiş yıllarda da Türkiye’nin gündeminde yer almış olan “siyasî parti üyeliği bulunan cumhurbaşkanı/devlet başkanı” konusuna işaret edilecektir. Esas itibarıyla yeni sistemin en temel değişikliklerinden biri, çift-başlılık sorununun ortadan kaldırılması (başbakanlık kurumunun feshe-dilmesi) yanı sıra devletin (ve hükûmetin) başı konumundaki devlet başkanının siyasî parti üyeliği önündeki engelin kaldırılmasıdır. Türkiye örneğinde özellikle öne çıkan ve hükûmet sistemi tartışmalarında önemli başlıklardan birisi, cumhurbaşkanının bir siyasî parti ile ilişkisinin olup olmayacağı ve hatta daha yeni ve ileriye dönük olası bir tartışma konusu olabilecek olan devlet başkanının parti genel başkanı olması meselesidir. 2007’deki referandumun ardından cumhurbaşkanının doğrudan halk tarafından seçilmesi bu tartışmayı bir adım öteye taşımış, 10 yıllık geçici bir süreç sonucunda 2017 yılında anayasal bir çerçeve oluşmuştur.<sup>1</sup>

Bu tebliğde Türkiye’nin yeni sistem arayışında bir tercih olabileceğine yönelik geçmişte tartışılan, “partili cumhurbaşkanlığı” üzerinde durularak, karşılaştırmalı bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır. Böylelikle üç husus üzerinde yoğunlaşılması hedeflenmektedir:

1) Öncelikle Türkiye’deki “partili cumhurbaşkanlığı” meselesine tarihsel bir bakış açısıyla değinilecektir.

2) Daha sonraki bölümlerde ise, küresel ölçekte üç demokratik hükûmet sistemi olarak kabul edilen başkanlık, parlamenter ve yarı başkanlık sistemlerindeki devletin başının –yani devlet başkanı veya cumhurbaşkanının<sup>2</sup>– ko-

1 Burhanettin Duran ve Nebi Miş (edit.), *Türkiye’de Siyasal Sistemin Dönüşümü ve Cumhurbaşkanlığı Sistemi*, SETA Yayınları, İstanbul 2017.

2 Çalışmada, Serap Yazıcı’nın dünyadaki tüm ülkelerdeki devlet başkanlıkları için tercih ettiği “devlet baş-

numuna kavramsal bir çerçeve üzerinden (kısaca) açıklık getirilecektir. İlgili sistemlerdeki devlet başkanının siyasî parti(si)yle olan ilişki boyutu da irdelenerek genel bir çerçeveye işaret edilecektir.

3) Son olarak ise, partili cumhurbaşkanlığı mefhumunun yarı başkanlık sisteminin geçerli olduğu ülke örneklerindeki işlevselliği üzerinde durularak iki yarı başkanlık sistemi örneği ele alınacaktır. Zira devletin başı olan devlet başkanının siyasî partilerle olan ilişkisinin en dikkat çekici ve etkili olduğu örnekler –mevcut Türk tipi başkanlık sistemi şimdilik dikkate alınmadığı varsayılarak– yarı başkanlık sistemi uygulamalarıdır.

Her ne kadar Batı demokrasilerindeki uygulama örnekleriyle Türkiye’de farklı dönemlerde söz konusu olan bazı spesifik uygulamaların da karşılaştırılması yapılırken seçim sistemleriyle ilgili bir karşılaştırma da dikkate değer olsa da, bu tebliğ makalesinde bu hususa yer verilmeyecektir.

## “Partili Cumhurbaşkanlığı” Mefhumuna Dair Türkiye Odaklı Bir Yaklaşım

2007’de halk oylaması sonucu gerçekleşen anayasal reformla birlikte Türkiye’de cumhurbaşkanının seçilmesine ilişkin yöntem değişmiştir. Yapılan bu değişiklik sonrası 10 Ağustos 2014’deki cumhurbaşkanlığı seçimlerinin ilk turunda üç aday arasından Recep Tayyip Erdoğan, ilk defa doğrudan halk tarafından seçilen cumhurbaşkanı olmuştur. Bu tarihe kadar “*vesayetçi parlamentarizm*”<sup>5</sup> olarak adlandırabilecek olan Türkiye hükümet sistemini, genelde parlamenter ağırlıklı bir sistem olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak 2007’de Türkiye’nin hükümet sistemi, sistem tartışmalarında öne çıkan Elgie, Samuels ve Shugart gibi akademisyenlerin de işaret ettiği üzere, bir dönüşüm trendine girerek “yarı başkanlık sistemi” yönünde *fiilen* değişmiştir. Türkiye’deki hükümet sisteminin mevcut 1982 Anayasası bağlamında değerlendirilmesinde dahi yarı başkanlık sistemine yaklaşıldığı ve son olarak da cumhurbaşkanının da doğrudan halkoyu ile göreve gelmesiyle birlikte bu durumun pekiştirildiğine atıfta bulunulmuştur. 1982 Anayasasına göre cumhurbaşkanının uhdesinde örneğin referanduma başvurma ve çeşitli

kani” terimi tercih edilecektir. Burada başkanlık, parlamenter veya yarı başkanlık örneklerinde farklılık olmayacak, ancak Türkiye örneğinde “Cumhurbaşkanı” kelimesi kullanılacaktır. Serap Yazıcı, *Başkanlık ve Yarı-Başkanlık Sistemleri: Türkiye İçin Bir Değerlendirme*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013. İsim konusunda ülkeden ülkeye farklılıklara dair detaylı bilgi için bkz.: Kemal Gözler, *Devlet Başkanları: Bir Karşılaştırmalı Anayasa Hukuku İncelemesi*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2001. Daha güncel bir değerlendirme için ise ayrıca bkz.: M. Erkut Ayvaz, “Cumhurbaşkanlığına doğru kavramsallaştırmak”, *Yeni Şafak*, 2 Aralık 2016.

3 Ali Aslan, “Türkiye için Başkanlık Sistemi. Demokratikleşme, İstikrar, Kurumsallaşma”, *SETA Analiz*, Sayı: 122, Nisan 2015.

kurumlara atamalar yapma gibi pek çok yetkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla yarı başkanlık sistemlerinde sistemin merkezinde yer alan devlet başkanları ile bu anlamda benzerliklerin olduğu vurgulanırken, diğer taraftan bu tarzdaki yetkilerin hangilerinin tek başına hangilerinin karşı imza kuralına göre kullanılacağı meselesi hem uygulamada hem de anayasal bazda tartışmalara vesile olmuştur. Netice itibarıyla, Türkiye Cumhuriyeti Anayasa'nın 112. maddesi gereğince, hükûmetin genel siyasetinin yürütülmesi başbakan ve kabinesinin yetki ve sorumluluğunda olduğu gerekçesiyle, Türkiye'de 2017 yılına kadar anayasal olarak geçerli olan hükûmet sisteminin "zayıflatılmış parlamentarizm" (*parlementarisme attenué*) olarak değerlendirilebileceği ifade edilmektedir.<sup>4</sup>

Türkiye'de cumhurbaşkanının siyasî parti üyeliği dikkate alındığında ise, bunun, 1961'den bu 2017'ye kadar anayasal olarak mümkün olmadığı görülmektedir. Ancak cumhurbaşkanının parti üyesi olmasının önünde, 1930'lar ve 1940'ların tek partili Türkiye'sinde engel bulunmadığı gibi<sup>5</sup>, 1950'deki Demokrat Parti iktidarı döneminde de cumhurbaşkanının parti üyesi olması serbestliği devam etmiştir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Cumhuriyet Halk Fırkasınca ve hatta daha önce Mustafa Kemal Atatürk ve İsmet İnönü tarafından hem cumhurbaşkanlığı görevi hem de CHF/P genel başkanlığı bir arada yürütülmüş ve böylelikle parlamenter sistem temelli "partili cumhurbaşkanlığı" geçerli olmuştur. Zira böyle bir durum karşısında 1924 Anayasasının engel teşkil eden bir maddesi olmamıştır. Çok partili hayata geçiş sonrası DP'nin 1950 seçimlerini kazanarak iktidara gelmesi, Türkiye'de bir dönemin kapanmasını sağlamışsa da<sup>6</sup>, parlamenter sistemlerde olağan bir durumu teşkil eden cumhurbaşkanının siyasî parti üyesi olması hususuna henüz bir engel getirilmemiştir. Söz konusu döneme kadar DP'nin genel başkanlık görevini yürüten Celal Bayar, Meclis'te Türkiye Cumhuriyeti'nin üçüncü Cumhurbaşkanı seçildikten sonra –böyle bir anayasal zorunluluk söz konusu olmamasına rağmen– DP Genel Başkanlığı'ndan istifa etmiştir. Bunun gerekçesi ise DP'nin –CHP'ye kıyasla– tercihsel olarak savunduğu parti başkanlığı ile cumhurbaşkanlığının ayrılması ilkesidir. Bayar'ın DP Genel Başkanlığı'ndan istifası sonrası Adnan

4 Ergun Özbudun, "Başkanlık Sistemi ve Türkiye", *Liberal Perspektif Analiz*, Sayı: 1, Özgürlük Araştırmaları Derneği, Ankara 2015, ss. 11, 12.

5 Örneğin cumhurbaşkanının, tek parti olan CHP'nin veya 1950'den itibaren Celal Bayar'ın DP'nin bir üyesi olmasında anayasal bir engel bulunmamaktaydı.

6 M. Erkut Ayvaz, "How Do We Remember Adnan Menderes in Contemporary Turkish Politics?", *The New Turkey*, 19 Eylül 2018 <https://thenewturkey.org/how-do-we-remember-adnan-menderes-in-contemporary-turkish-politics/> (Erişim: 20.10.2018)

Menderes DP Genel Başkanı seçilmiş ve ilk defa Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana parti başkanlığı ile Cumhurbaşkanlığı birbirinden ayrılmıştır.<sup>7</sup>

Görüldüğü üzere Türkiye'deki anayasal düzen açısından "partili cumhurbaşkanlığı dönemi" M. Kemal Atatürk, İsmet İnönü ve Celal Bayar'ın cumhurbaşkanlığı dönemleri ile anılmaktadır. Darbe sonrası yürürlüğe giren 1961 Anayasasının 95. maddesi ile birlikte ise parlamenter sistem temelindeki "partili cumhurbaşkanlığı" modeline anayasal bir engel getirilerek, cumhurbaşkanı seçilen kişinin partisi ile ilişkisi kesilmiş, tarafsız olacağına altı çizilmeye çalışılmıştır. Yine bir darbe sonrası getirilen 1982 Anayasası da, 101. maddesinin son fıkrası ile –bu defa parlamenter sistemde alışık olunmayan, kapsamlı yetkilerle donatılan– cumhurbaşkanının parti üyeliğine yönelik bir yasağı sürdürmüştür. 1982'de kabul edilen Anayasada yer alan 101. maddedeki "Cumhurbaşkanı seçilen kişinin, eğer herhangi bir siyasi parti üyeliği varsa partisi ile ilişkisi kesilir" şartı 16 Nisan 2017'da kabul edilen hükümet sistemi değişikliği referandumuna kadar geçerliliğini korumuştur.

Yukarıda da bahsedildiği üzere, 2007 yılındaki cumhurbaşkanlığı seçim sistemini düzenleyen anayasa değişikliği referandumuyla Türkiye'de ilk defa bir cumhurbaşkanının halkoylamasıyla seçilebilmesinin önü açılmış, ancak sistemdeki muhtemel sorunları ortadan kaldırmamıştır. Fatih Arslan bu konuda şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"Yürütmenin başı olan Cumhurbaşkanının sorumsuzluğu ve geniş yetkilere sahip olması da konuyla ilgili tartışmaları farklı boyutlara taşımaktadır. Her ne kadar sembolik olarak görülse de geniş yetkilerle donatılmış olan mevcut Cumhurbaşkanlığı makamı, siyasal iktidarla-Cumhurbaşkanı arasında birçok anlaşmazlığın ve gerilimin de nedenleri arasında sıralanmaktadır."<sup>8</sup>

1982 Anayasasının cumhurbaşkanı seçilmekle ilgili bir "bağdaşmazlık" kuralı olarak gördüğü "partililik"; cumhurbaşkanının hem parlamento hem de doğrudan halk tarafından seçildiği karşılaştırmalı örneklerin önemli bir kısmından ayrılmıştır. Örneğin, Fransa gibi istikrarlı yarı-başkanlık uygulamalarında devlet başkanının parti üyesi olması olağan ve hatta gerekli bir durum olarak değerlendirilirken, İtalya ve Almanya'daki gibi daha az yetkilerle donatılmış devlet başkanlarına sahip parlamenter sistemlerde dahi devlet başkanının partisi ile ilişkisinin kesilmesine dair spesifik düzenlemelere yer verilmemektedir.<sup>9</sup> Türkiye'de ise, cumhurbaşkanının 2014 itibarıyla "halkın

7 Ali Arslan, "Türkiye'de Cumhurbaşkanlığı ile Siyasî Parti Üyeliğinin Birbirinden Ayrılması Süreci (1923-1961)", *atam.gov.tr*, [www.atam.gov.tr/dergi/sayi-34/turkiyede-cumhurbaskanligi-ile-siyasi-parti-uyeliginin-birbirinden-ayrilmasi-sureci-1923-1961](http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-34/turkiyede-cumhurbaskanligi-ile-siyasi-parti-uyeliginin-birbirinden-ayrilmasi-sureci-1923-1961) (Erişim: 21 Ekim 2018)

8 Fatih Arslan, "Partili Cumhurbaşkanlığı", *Hukukçular Birliği Dergisi*, 9 Haziran 2014 [www.hukukbir.com/partili-cumhurbaskanligi](http://www.hukukbir.com/partili-cumhurbaskanligi) (Erişim: 20 Ekim 2018)

9 Serdar Güleler, "Partili cumhurbaşkanlığı ne anlama geliyor?", *Sabah*, 12 Aralık 2015 ; Adnan Küçük, "Türkiye'de partili cumhurbaşkanlığı dönemi", *Hür Fikirler*, 4 Temmuz 2018 (Erişim: 25.11.2018) [www.hurfikirler.com/turkiyede-partili-cumhurbaskanligi-donemi/](http://www.hurfikirler.com/turkiyede-partili-cumhurbaskanligi-donemi/)

önüne çıkıp oy isteyeceği için partili kimliği olması kaçınılmaz” görüşü dil-lendirilirken, kimliksiz bir siyasînin seçilme ihtimali ve şansının da olmadığına yönelik realist değerlendirmelerde bulunulmuştur.<sup>10</sup>

2007 ve 2014 yıllarındaki gelişmeler sonrası sistemin dönüştüğü yönündeki görüşler daha sık tartışılmaya başlanmış, sistemin tam olarak bir “yarı başkanlık sistemi” olup olmadığı yönündeki ihtilâflar da 2017<sup>11</sup> yılına kadar geçerliliğini korumuştur. Her ne kadar Elgie (2011)<sup>12</sup> ve Samuels/Shugart (2010) Türkiye’yi bir “yarı başkanlık sistemi” olarak dikkate almışsa da, genel olarak sistem değişikliğinin ve özelde de yarı başkanlık veya başkanlık sisteminin Türkiye’de 1 Kasım 2015 parlamento seçimleri sonrasında daha sık tartışılmaya başlandığı<sup>13</sup> ve 15 Temmuz darbe girişimi sonrası nihâf olarak çözüme kavuşturulmak için kapsamlı adımların atıldığı<sup>14</sup> bilinmektedir.

Ancak Türkiye’nin siyaset gündemine bilhassa “cumhurbaşkanının partili olması” bağlamında dâhil edilen bilhassa yarı başkanlık kavramı ile neyin kastedildiği, örnek ülkelerde devlet başkanlarının ne gibi yetki, sorumluluk ve siyaset alanlarının bulunduğu soruları öne çıkmıştır. Türkiye şartlarında ise özellikle “partili cumhurbaşkanlığı” bağlamında konuya yaklaşanlar, yarı başkanlık sistemine işaret etmişlerdir:

“Türkiye’de dile getirilmekte olan “partili cumhurbaşkanı” önerisi de, esas itibarıyla, cumhurbaşkanının sahip olduğu ve tipik parlamenter sistemlerdekinden çok daha geniş olan yetkileri bağlamında düşünüldüğünde, sonuçta “yarı başkanlık sistemi” ile örtüşecek olan bir öneridir. Bu bağlamda, nasıl Fransa General de Gaulle’ün güçlü siyasi kişiliğinin biçimlendirdiği bir anayasal sisteme tarihî nedenlerle sahip olmuş ve sistem sonradan yarı başkanlık olarak adlandırılmış ise, Türkiye’de de tarihî şartlar, yakın gelecekte Türkiye’ye özgü bir yarı başkanlık sisteminin “partili cumhurbaşkanı” adıyla hayata geçirilmesine yol açabilir.”<sup>15</sup>

Bir sonraki bölümlerde, üç temel hükümet sistemlerindeki devlet başkanları ve siyasî parti ilişkileri genel anlamda ele alınacaktır. Burada bilhassa her sistemin kendine has dinamikleri ve sistemsel farklıları yanı sıra, uygulamada da değişikliklerin olabileceği vurgulanmaya çalışılacaktır.

10 Utku Çakırözer, “Prof. Kalaycıoğlu: Başbakan’ın İsteği Demokrasiye Aykırı”, *Cumhuriyet*, 8 Haziran 2012.

11 “Cumhurbaşkanı Erdoğan AK Parti’ye Üye Oldu”, AA, 2 Mayıs 2017 <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-ak-partiye-uye-oldu/809584> (Erişim Tarihi: 20 Ekim 2018) ; “Cumhurbaşkanı Erdoğan Resmen Yeniden AK Parti Genel Başkanı”, *Sabah*, 21 Mayıs 2017 <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/05/22/erdogan-yeniden-genel-baskan> (Erişim: 20 Ekim 2018) ; Nebi Miş, “Erdoğan’ın AK Partiye Dönüşünün Anlamı”, *TürkiyeGazetesi*, 29 Nisan 2017.

12 Robert Elgie, *Semi-Presidentialism. Sub-Types and Democratic Performance*, Oxford University Press, New York 2011, s. 29.

13 “Türkiye’nin yönetim sistemi fiilen değişmiştir”, *Hürriyet*, 15 Ağustos 2015 ; “Türkiye bunu konuşuyor: Partili cumhurbaşkanı”, *A Haber*, 4 Aralık 2015 ; Turan Yılmaz, “Başkanlıkta Fransız modeline dönüş”, *Hürriyet*, 22 Şubat 2016 ; “Anayasa Komisyonu Başkanı Şentop: Fransa modeline yakınız, ‘yarı başkanlık’ tartışılabilir”, *Diken.com.tr*, 22 Şubat 2016.

14 Serdar Gülen ve Nebi Miş, “Cumhurbaşkanlığı Sistemi”, *SETA Analiz*, Sayı: 190, Şubat 2017.

15 Levent Köker, “Yeni Anayasa Sürecini İzleme Raporu: Yeni Anayasada Temel İlkeler ve Hükümet Sistemi Tercihi”, *TESEV Raporu*, Ekim 2013, s. 22.



## Parlamente Sistemde Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi

İngiltere gibi parlamente monarşilerde veya demokratik parlamente cumhuriyetlerin hükümet sistemleri, parlamente sistem olarak adlandırılmaktadır. Bu ülkelerde yürütme erkindeki ana aktörü meclis çoğunluğu tarafından seçilerek göreve gelen, dolayısıyla yasamaya karşı sorumlu olan, hükümet ve başındaki başbakanlıktır. Diğer taraftan parlamente monarşilerde ve cumhuriyetlerde devletin başını temsil eden kral/kraliçe ve devlet başkanının/cumhurbaşkanının da yürütme erkine dahil olduğu, ancak sorumsuzluk ve tarafsızlık ilkeleriyle muhatap olduğu üzerinde durulmuştur. Ancak bu husus anayasal olarak çeşitlilik arz eden ülke çeşitliliği yanı sıra uygulamadaki farklılıklardan da ötürü tartışılmalı bir husustur. Genel olarak bakıldığında ve sadece demokratik cumhuriyetlerdeki devlet başkanları dikkate alındığında, parlamente sisteme uyumlu bir şekilde ülke yönetiminin meclis çoğunluğu tarafından göreve getirilen veya görevden alınan hükümet ve başbakan tarafından icra edildiği görülmektedir.

Meşrutî monarşileri dikkate almayarak yalnızca demokratik parlamente cumhuriyetlerin baz alındığı değerlendirmelerde, devlet başkanının görevi daha çok temsilî ve sınırlı bir çerçeve içerisinde. İlgili ülkelerde parlamento veya benzer bir denklem vasıtasıyla göreve seçilen, dolayısıyla doğrudan halkoyuyla göreve gelmeyen devlet başkanları, ülkeden ülkeye farklılıklar arz etse de, sistemin doğası gereği güncel siyasete mesafelidirler. Demokratik parlamente tecrübenin ve burada devlet başkanının geleneksel bir işlevinin net örneklerinden bazıları olarak Federal Almanya, İtalya, Yunanistan ve hatta -90'lı yıllarda sistemsel deneylere başvurulmuş olsa da- İsrail gibi ülkeler öne çıkmaktadır. Buna, 1982 Anayasasına kadar geçerli olan Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı makamı da - şerh koyarak da olsa- dahil edilebilmektedir. Nitekim bu tarihten itibaren son derece kapsamlı ve güçlü yetkilerle donatılmış olan Cumhurbaşkanlığının, Fransa tecrübesine benzer bir yol izleyerek yarı başkanlık sistemine dönüşüm süreci başlamıştır.

Parlamente sistemlerde devlet başkanları her ne kadar ülkenin birliğini ve devletin başı konumunu temsil etseler de, genellikle siyasî bir sembol figür olmaktan kurtulamamışlardır. Aynı şekilde her ne kadar göreve gelişleri sonrası üye oldukları siyasî parti ve güncel siyaset ile aralarına mesafe koysalar da, bu durum, parti üyesi olmalarına ve hatta zaman zaman siyasî pozisyonlarını belirgin kılan açıklamalardan kaçınmalarını da gerektirmektedir.

Evrensel açıdan anormallik teşkil etmeyen bu durumun Türkiye'de kısmî bir şaşkınlıkla karşılanması, 1961-2017 arası geçerli olan ve Cumhurbaşkanlığı

nın siyasî parti üyeliğini yasaklayan anayasal maddenin toplumsal ve siyasî hayata sirayet etmesinden kaynaklanmaktadır. Parti üyeliği önünde engel bulunmayan devlet başkanı, buna rağmen başında bulunulan makamın kısıtlı anayasal yetkileriyle de gerekçelendirilebilecek şekilde sembolik bir çerçevenin dışına çıkmamakta, tarafsız ve partilerüstü hareket etme eğilimindedir. Güncel siyasetin ve yürütmenin yönü başbakan ve hükümet tarafından belirlenirken, başkan, arka planda durmaktadır.<sup>16</sup> Aksi bir duruma yeltenme isteği oluşsa dahi makamın hem toplum nezdinde hem de siyaset ve devlet katındaki sembolik itibarının da yıpratılma tehlikesiyle karşılaşabilmektedir. Aynı şekilde parlamenter sistemdeki devlet başkanlığı, makamın başındaki kişiyi temsilî ve sembolik yetkiler ile sınırlandırması sebebiyle ciddi bir siyasî motivasyon ve zemin sağlamamakta, böylelikle bir “devlet başkanı-başbakan uyumsuzluğunun” oluşmasını önlemektedir.<sup>17</sup>

Diğer yandan bazı Batılı parlamenter sistemlerde devlet başkanının gelir sağlayıcı bir kamusal veya özel görevin üstlenilmesine de anayasal engeller getirilmiştir. Bazı yorumlar, bu şerhe siyasî parti üyeliğini de müdahil etse de, genel olarak uygulamada bunun karşılığı olmadığı ve devlet başkanlarının parti üyeliklerinin devam ettiğini ancak aktif bir şekilde bundan yararlanılmadığı görülmektedir. Örneğin Almanya Federal Cumhuriyeti’nde böyle bir durum geçerlidir.<sup>18</sup>

Öne çıkan diğer parlamenter sistemlerde de devlet başkanları parlamentodan kaynaklı siyasî krizlerin ve hükümet anlaşmazlıklarının ortaya çıktığı durumlarda uzlaştırıcı bir aktör olarak devreye girmişlerdir. Ancak bu durum da siyasî parti üyelikleri bağlamında bir işlevsellikten öte, yukarıda da zikredilen sembolik ve birleştirici çerçevenin tahkimi anlamına gelmiştir.<sup>19</sup>

## Başkanlık Sisteminde Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi

İngiliz parlamenter sistemine alternatif bir hükümet sistemi olarak oluşan, ABD haricinde Latin Amerika ülke tecrübeleriyle de yıllar içerisinde çeşit-

16 Nebi Miş ve M. Erkut Ayvaz, “Demokratik Hükümet Sistemlerinde Devlet Başkanı/Cumhurbaşkanı Siyasal Parti İlişkisi”, içinde: Burhanettin Duran ve Nebi Miş (ed.), *Türkiye’de Siyasal Sistemin Dönüşümü ve Cumhurbaşkanlığı Sistemi*, (SETA Yayınları, İstanbul 2017, ss. 281-319.

17 Thomas Sedelius, “The Tug-of-War between Presidents and Prime Ministers. Semi-Presidentialism in Central and Eastern Europe”, (Örebro Studies in Political Science 15, 2006), s. 20.

18 Nebi Miş ve diğerleri, “Demokratik Hükümet Sistemlerinde Devlet Başkanı/Cumhurbaşkanı Siyasal Parti İlişkisi”, Ed. Burhanettin Duran ve Nebi Miş, *Türkiye’de Siyasal Sistemin Dönüşümü ve Cumhurbaşkanlığı Sistemi*, SETA Yayınları, İstanbul 2017, ss. 281-319, s. 289.

19 Jürgen Hartmann ve Udo Kempf, *Staatsoberhäupter in Demokratien*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, s. 176.

lenen ve bilhassa 90'lı yıllardaki adımlarla da demokratikleşme yönünde önemli yol kat eden başkanlık sistemi, keskin bir kuvvetler ayrılığını öngörmektedir. Uygulamadaki realite bir yana, yürütme ve yasama erklerinin net bir şekilde ayrılması öngörülmektedir. Ancak son yıllarda sistem içerisinde devlet başkanlarının öne çıkması sebebiyle devlet başkanı-siyasî parti ilişkisinin de önemi artmış, akademik bir ilgi konusu olmuştur.

Devlet başkanı, doğrudan –veya kısmen dolaylı olarak “seçiciler kurulu” yoluyla– seçilmektedir. Böylelikle yürütmenin tek sorumlusu ve icraî yetkilisi konumuna seçilen devlet başkanı, parlamenter sisteme kıyasla ne bir çift-başlılık ile karşı karşıya kalmakta ne de –teoride– yasama erki ve parlamentodaki çoğunluk dengesiyle mevcudiyetini sağlamak zorundadır (*siyasî sorumsuzluk*)

Devlet başkanlarının bir siyasî partiye üye olmaları önünde yasal engel bulunmamaktadır. Hatta ABD gibi yüksek nüfuslu ve büyük yüzölçümüne sahip bir ülkede başkanlık seçimlerine girebilmek ve seçmen kitlelerini mobilize etmek, ulusal parti örgütlenmeleri olmaksızın mümkün değildir.

Spesifik olarak ABD örneğinde devlet başkanları hem günümüzde hem de geçmişte üye oldukları siyasî partide aynı anda genel başkanlık görevini üstlenmemişler, göreve gelmeden önce de böyle bir görevde bulunmamışlardır. Dolayısıyla ilgili siyasî partinin genel başkanlığı farklı ve genelde düşük profilli bir siyasetçi tarafından yürütülürken<sup>20</sup>, ki bu durum ABD'nin kendi ulusal ve tarihî-siyasî tecrübesiyle ilgili tercihsel bir faktördür, devlet başkanlarının ise bilhassa Ronald Reagan döneminden itibaren bârizleşen bir eğilimle partinin doğal lideri olmaya başladıkları söylenebilir.

Siyasî parti genel başkanlarının devlet başkanlığına aday olarak dahi gösterilmediği ABD'de, devlet başkanlığı için adaylar ABD Kongre üyeleri veya eyalet valilerinden tercih edilmişlerdir.<sup>21</sup> Burada da ABD'nin kendi ulusal, federal ve tarihî dinamiklerinin etkisi bu doğal sürecin gelişmesinde önemli bir faktördür. Dolayısıyla, parlamenter sistemlerde alışık olunduğu şekliyle bir partinin genel başkanının ülkenin başbakanı olması gibi bir siyasî kariyer söz konusu değildir. Buna rağmen başta ABD olmak üzere başkanlık sistemlerindeki devlet başkanı, her ne kadar resmî olarak mensup olduğu siyasî partide bir makâm veya örgütsel bir fonksiyon sahibi olmasa da partisinin doğal li-

20 Utku Çakırözer, “Prof. Kalaycıoğlu: Başbakan'ın İsteği Demokrasiye Aykırı”, *Cumhuriyet*, 8 Haziran 2012, [http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/348644/Prof.\\_Kalaycioglu\\_\\_Basbakan\\_\\_8217\\_in\\_istegi\\_Demokrasiye\\_Aykiri.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/348644/Prof._Kalaycioglu__Basbakan__8217_in_istegi_Demokrasiye_Aykiri.html) (Erişim: 11.12.2018).

21 Murat Belge, *Militarist Modernleşme – Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2012, s. 60.

deri, söz sahibi, ülke ve partinin siyaset gündemini belirleyen kişi ve toplum nezdinde parti ile özdeşleştirilen sembol/marka isim konumundadır.<sup>22</sup>

ABD haricinde örneğin Brezilya ve Meksika gibi başkanlık sisteminin geçerli olduğu tüm ülkelerde de devlet başkanları da siyasî parti üyesidirler<sup>23</sup> ve son 50 yıl dikkate alındığında da bu durum –askerî darbe dönemlerindeki süreçler hariç– geçerliliğini korumaktadır. Başkanlık sisteminin uygulandığı çoğu ülkede devlet başkanı seçilen kişiler, parti üyesi olsun veya olmasın, ilgili ülkelerde güçlü parti yapılarının varlığı sebebiyle, partileriyle olan ilişkileri fiilî bir olgu olarak devlet başkanı seçildikten sonra da farklı şekillerde devam ettirmektedirler.

Örneğin Arjantin’de başkanlık görevinde bulunan Bay ve Bayan Kirchner çifti, aynı zamanda partiye de hâkim olmuşlardır. Örneğin, Bay Kirchner başkanlık görevini Bayan Kirchner’e bırakmasını müteakip, mensup olunan siyasî partinin başına geçmiştir. Böylelikle Bayan Kirchner başkan seçilmiş, Bay Kirchner de parti genel başkanı olarak siyasete devam etmiştir. Şili, Meksika ve Brezilya örneklerinde de başkanlar resmî olarak aynı zamanda partilerinin genel başkanlık görevini yürütmemişlerdir. Ancak, geçmişte genel başkanlık görevini yürütmüş, sonra ise devlet başkanlığına seçilmiş olan eski parti liderleri mevcuttur. Örneğin Meksika’da Başkan Felipe Calderón buna dair bir örnektir. Bir diğer dikkate değer kısmî örnek ise başkan yardımcılığı görevi yanı sıra parti genel başkanlığı yapmış olan Michel Temer’dir (Brezilya). Aynı şekilde Meksika devlet başkanlarından Felipe Calderón (2007-2012) veya Brezilya devlet başkanlarından Lula da Silva (2003-2011), her daim mensup oldukları siyasî partiyle yoğun ilişkiler içerisinde bulunmuşlardır.<sup>24</sup> 1945 ilâ 2007 yılları baz alındığında, tüm demokratik başkanlık sistemlerinde göreve gelen 151 devlet başkanının yüzde 19’u başkan olmadan önce bir siyasî partide liderlik, yüzde 12’si bakanlık ve yüzde 27’si milletvekili veya senatör pozisyonunda bulunmuştur.<sup>25</sup>

Yarı başkanlık sistemlerinde olduğu gibi, başkanlık sistemlerinde de devlet başkanı, teorideki keskin kuvvetler ayrılığı ilkesine rağmen ve giderek belirginleşen bir eğilimle, siyasî ajandasını yasalar vasıtasıyla da hayata geçirmektedir. Bu sebeple parlamentoda –veya çift-kamaralı parlamentonun her iki meclisinde– siyasî çoğunluğun desteğine başvurma eğilimindedir. Bu

22 Jürgen Hartmann ve Udo Kempf, *Staatsoberhäupter in Demokratien*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011, s. 306.

23 Nebi Miş ve diğerleri, *Dünyada Başkanlık Sistemi Uygulamaları*, SETA Rapor, 2. Baskı, İstanbul 2016.

24 David J. Samuels ve diğerleri, *Presidents, Parties and Prime Ministers*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 66.

25 Samuels v.d., a.g.e., s. 74.

durum, aşağıda detaylandırılacak olan yarı başkanlık sisteminde daha fazla önem arz ederken, başkanlık sisteminde de devlet başkanı ve partisinin yakın bir ilişki ve etkileşim sürecine girmesini sağlamaktadır. Nitekim devlet başkanı mensup olduğu siyasî partide resmî bir liderlik pozisyonuna sahip olmasa da, ülkenin en önemli makamının başında olması, doğrudan halkoyu meşruiyetine dayanması ve siyasete bu makamın yön vermesi gerçeğinin de yadsınamayacak etkisinden ötürü, partisine doğal liderlik etmektedir.<sup>26</sup>

Aynı şekilde diğer siyasî partilerin yasama desteğine de başvurarak arzulan yasaların parlamentodan geçirilmesini sağlamak, başkanlık sisteminin ve devlet başkanlığının sahip olduğu esneklikle de ilgilidir. Parlamenter sistemin aksine başkanlık sistemindeki parti disiplini hususundaki esneklik, başkanın gerekli gördüğü veya mecbur kaldığı durumlarda farklı siyasî partileri de ikna etme, safına çekme veya belli bir pazarlık sonucunda yasama sürecinde geçici de olsa destek görme olasılığını artırmaktadır. Ayrıca, başkan, dilediği kişilere bakanlık görevi verebilmekte ve bu yönde siyasî pazarlıkları dahi doğrudan belli grup veya partilerle hayata geçirebilmektedir.<sup>27</sup> Devlet başkanının siyasî partisinden de belli konularda otomatikman destek görmemesi ihtimali, başkanlık sistemlerinin önemli ve dikkate alınması gereken bir karakteristiğidir. Bu sebeple devlet başkanının siyasî partiyle olan ilişkisinde –yasal bir dayanağın olmaması ve teamülün bu yönde gelişmiş olması neticesinde– önemli bir denge ve siyasî kabiliyete sahip olması gerektiğine de işaret etmek gerekmektedir.

Partilere ilişkin serbestliğin temelinde ise yasama ve yürütme erkinin karşılıklı bağımlılığının olmaması ve kuvvetler ayrılığının keskinliği hususu yatmaktadır. Örneğin, parlamenter temelli sistemlerdeki meclislerde yer alan siyasî parti gruplarının ve haliyle siyasî partilerin, bir hükümetin ve başbakanın oluşturulmasında ana aktör ve söz sahibi olmaları söz konusudur. Başkanlık sisteminde böyle bir denklem mevcut değildir. Zira hem yürütme (devlet başkanı) ve yasama (parlamento) erklerinin ayrı ayrı seçimlerle göreve gelmeleri söz konusudur (*origin*), hem de görev süresinin sonlandırılmasına yönelik karşılıklı bağımlılık söz konusu değildir (*survival*). Dolayısıyla devlet başkanının bakanları belirlemesi veya değiştirmesi konusunda tek söz sahibi bizzat kendisinin olması, her iki erkin ve uzantılarının birbirlerine resmî olarak müdahale etmesini de zorlaştırmaktadır.<sup>28</sup> Yasamanın devlet başkanını

26 Neal Riemer ve diğerleri, *The New World of Politics: An Introduction to Political Science*, Collegiat Press, San Diego 1997, s. 264.

27 Scott Mainwaring, "The Presidentialism, Multipartism, and Democracy: The Difficult Combination", *Comparative Political Studies*, 07/1993; Cilt: 26, Sayı 2, s. 221.

28 ABD'de veya diğer bazı örneklerde bakanların atanması Senato onayına da sunuluyorsa da bu durumun geçmiş örneklerden de yola çıkarak daha çok prosedürel bir işleyişe dönüştüğü söylenebilir.

çok ağır suçlar sebebiyle azletme (*impeachment*) yetkisinin dışında başka bir yetkisinin de olmaması, karşılıklı bağımlılık eksikliğini pekiştirmektedir.<sup>29</sup>

Mukayeseli ve tarihî perspektiften bakıldığında, Latin Amerika Ülkele-  
rinde Başkan hakkında *impeachment* soruşturmasının yapılması, yasama ve yürütme organları aralarındaki ihtilaflarda müracaat edilebilecek yollardan biridir. Dolayısıyla, “başkanlık krizi”nden kaynaklanan birçok muhtemel sonuçlardan biri *deimpeachment* soruşturması kapsamında Başkan’ın görevden alınmasıdır. Bu vesileyle, başkanlık krizinin bir diğer sonucu da, Başkan’ın *impeachment* usulü yoluyla görevden alınmasıdır.<sup>30</sup> Latin Amerika ülkelerinde de, *impeachment* yargılaması usulü yoluyla Başkan’ın görevden alınması, bazı farklılıklar göz ardı edilecek olursa, ABD’ndekine benzer şekilde, yargılama boyutu yanında, Başkan’ın siyasî sorumluluğunun baskın olduğu bir sorumluluk mekanizması olarak işletilmektedir.<sup>31</sup>

Ancak tüm bu yasal ve teorideki hususlara rağmen, örneğin ABD’deki devlet başkanlarının partilerüstü uyguladıkları siyasî eğilim, bilhassa 1980’lerden itibaren değişmiş, devlet başkanı Reagan, Bill Clinton ve bilhassa George W. Bush dönemlerinde *partisan presidency* olarak adlandırılan bir trende yaklaşmıştır.<sup>32</sup> Bu dönemin önemli karakteristiği, devlet başkanlarının siyasî partiler ekseninde daha fazla kutuplaşmış olan ABD denklemine, yasama sürecinde de ağırlıklı olarak yalnızca mensup olunan siyasî parti üyesi Kongre mensuplarının desteğine başvurulmasıdır.<sup>33</sup>

Başkanlık –ve hatta yarı başkanlık– sistemlerinde devlet başkanı ve siyasî parti ilişkisi açısından akademide artan bir ilgiye sebep olan bir diğer husus, “*coattails effects*” adlı mefhumdur. Buna göre, devlet başkanının toplum ve kamuoyu nezdinde sistemin en etkili ve en önemli siyasî parti mensubu olarak kabul görmesi, kendisinin sergilemiş olduğu performansın mensup olduğu siyasî partiye de olumlu –veya olumsuz– bir etki sağlamaktadır. Nitekim baş-

29 Samuels v.d., a.g.e., s. 52.

30 Aníbal, PÉREZ-LIÑÁN, *Presidential Impeachment and the Political Instability in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 7, [http://www.academia.edu/2310737/Presidential\\_Impeachment\\_and\\_the\\_New\\_political\\_Instability\\_in\\_Latin\\_America](http://www.academia.edu/2310737/Presidential_Impeachment_and_the_New_political_Instability_in_Latin_America), (Erişim: 11.10.2017).

31 Bolivya hükümeti beş eski Başkana ve çok sayıda muhalif kişilere karşı cezaî suçlamaları içeren suç duyurularında bulundu; bu davaların çoğu siyasî amaçlı idi. Scott MAINWARING & Aníbal PÉREZ-LIÑÁN, “Cross-Currents in Latin America”, *Journal of Democracy*, Vol. 26, Number 1, January 2015, s. 116, [https://www.researchgate.net/publication/273352913\\_Cross-Currents\\_in\\_Latin\\_America](https://www.researchgate.net/publication/273352913_Cross-Currents_in_Latin_America), (Erişim: 14.08.2018).

32 Jonathan Bernstein, “Obama Is Partisan. So What?”, *BloombergView*, 11 Eylül 2015, <https://www.bloomberg.com/view/articles/2015-09-11/obama-is-partisan-so-what-> (Erişim: 20 Ekim 2018)

33 Richard Skinner, “Barack Obama and the Partisan Presidency”, Ed. John C. Green ve Daniel J. Coffey, *The State of the Parties: The Changing Role of Contemporary American Parties*, Lunham: Rowman & Littlefield Publ., 2011, s. 313. Ayrıca bkz.: Richard M. Skinner, “George W. Bush and the Partisan Presidency”, *Political Science Quarterly*, Cilt. 123, No. 4, ss. 605-622 ; Richard M. Skinner, “Barack Obama and the Partisan Presidency: Four More Years?”, *Society*, Vol. 49, No. 4, ss. 423-429.

kanın sergilemiş olduğu performans neticesinde seçmenin, devlet başkanının partisi lehinde oy kullanması (örn. parlamento seçimlerinde), bu etki türünün tezahürü olarak değerlendirilmektedir.<sup>34</sup> Bu durumda siyasî parti, medya araçlarının artması ve devlet başkanının da görsel olarak öne çıkmasıyla, başkanın başarısına eklenerek parlamento seçimlerinde de bir oy artışı hesap etmektedir. Haliyle, ABD’de görev süresinin ilk iki yılı sonunda başkana yönelik memnuniyetsizliğin artması ihtimalinde de tam tersi bir etki söz konusu olabilmektedir. Zira ABD’de devlet başkanının dört yıllık görev süresinin ortasında Senato’nun üçte biri, Temsilciler Meclisi’nin de tamamına yönelik “*midterm*” seçimleri gerçekleştiği için, buradan çıkan sonucun da devlet başkanının performansına dair bir değerlendirme olarak okunduğu bilinmektedir. Böylelikle, teoride keskin bir kuvvetler ayrılığına rağmen, pratikte bunun bilhassa devlet başkanının da kişisel yatınlıkları ve toplum ile ilişkisi neticesinde mensup olduğu siyasî partiye yönelik ilişki ve etki boyutunu da etkilediğini söylemek mümkündür.

## Yarı Başkanlık Sisteminde Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi

Türkiye’de hükümet sistemi tartışmaları ve arayışları bağlamında parlamenter sisteme alternatif olarak başkanlık sistemi sıklıkla gündeme gelmiştir. Bunun yanı sıra siyaset ve akademi dünyası tarafından zaman zaman işaret edilen yarı başkanlık sistemi<sup>35</sup>, devlet başkanı ve siyasî parti ilişkisi açısından da evrensel bağlamda önemli bir modeldir.<sup>36</sup> Yarı başkanlık sisteminin ilgi çekmeye başlamasıyla birlikte<sup>37</sup> devlet başkanının, yürütme, yasama ve özellikle siyasî partilerle olan ilişkileri de literatürde son yıllarda ele alınmaya başlanan bir konu olmuştur.<sup>38</sup>

34 “*Voters Can Be Persuaded By the Attractiveness of the President to Vote for His or Her Party in Legislative Elections.*” Bkz.: Margit Tavits, *Presidents with Prime Ministers. Do Direct Elections Matter?*, Oxford Univ. Press, New York 2008, s. 142.

35 Murat Somer, “Muhalefet alternatif başkanlık modelini önermeli”, *Al Jazeera Türk*, 30 Kasım 2015. <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/muhalefet-alternatif-baskanlik-modelini-onermeli> (Erişim: 20 Kasım 2018) ; Nuray Babacan, “Mustafa Şentop: Yarı Başkanlık bize daha uygun”, *Hürriyet*, 30 Ocak 2015 [www.hurriyet.com.tr/gundem/mustafa-sentop-yari-baskanlik-bize-daha-uygun-28081587](http://www.hurriyet.com.tr/gundem/mustafa-sentop-yari-baskanlik-bize-daha-uygun-28081587) (Erişim: 20 Kasım 2018) ; “Anayasa Komisyonu Başkanı Şentop: Fransa modeline yakınız, ‘yarı başkanlık’ tartışılabilir” ; *Diken*, 22 Şubat 2016 [www.diken.com.tr/anayasa-komisyonu-baskanisentop-fransa-modeline-yakiniz-yari-baskanlik-tartisilabilir/](http://www.diken.com.tr/anayasa-komisyonu-baskanisentop-fransa-modeline-yakiniz-yari-baskanlik-tartisilabilir/) (Erişim: 20 Kasım 2018).

36 M. Erkut Ayvaz, “Sistem sorununun çözümünde yarı başkanlık modeli”, *Star Açık Görüş*, 29 Mayıs 2016.

37 Robert Elgie, “Three waves of semi-presidential studies”, *Democratization*, Cilt 23, Sayı 1, 2016, s. 49-70 ; Florian Grotz ve diğerleri, “Präsidenten und Regierungen in der Vergleichenden Politikwissenschaft”, Ed. Lauth, Hans-Joachim, Kneuer, Marianne, Pickel, Gert, *Handbuch Vergleichende Politikwissenschaft*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2016, s. 483-495 ; Jenny Aberg ve diğerleri, “A Systematic Review of Semi-Presidential Studies: Struggling to Move beyond Linz”, *ECPR Conference Paper*, 2016.

38 Cristina Bucur, “Cabinet Ministers Under Competing Pressures: Presidents, Prime Ministers, and Political Parties in Semi-presidential Systems”, *Comparative European Politics*, Mart 2017, Cilt 15, Sayı 12, s. 180-203. Cristina Bucur ve diğerleri, “Presidential Partisanship in Government



Genel olarak bakıldığında yarı başkanlık sistemleri, başkanlık ile parlamenter sistemlerin bir karışımı<sup>39</sup> olarak, 1919'daki Finlandiya ve Weimar Almanyası'ndaki yarı başkanlık tecrübeleri baz alınarak değerlendirilmiştir.<sup>40</sup> Yarı başkanlık sistemi, 1958 Fransız Anayasası ile birlikte Fransa'da son derece etkili bir şekilde hayata geçirilmesi ve ciddi bir kurumsallaşma sürecinin de yaşanması sonrası dünyada da bir karşılık bulmuştur. Haliyle bu süreç çeşitli uygulama biçimlerinin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu doğrultuda parlamenter bir sistem olarak kabul edilen fakat pratikte yarı başkanlık sistem türüne benzer bir uygulamayı içeren ülke tecrübeleri, kendi içinde de farklı varyasyonlara ayrılmaktadır.<sup>41</sup>

Yarı başkanlık sistemi bağlamında akademik çevrelerde gözlemlenen temel görüş ayrılıklarının yanı sıra yarı başkanlık sisteminin oluşması için asgari kriterlere yönelik örneğin Türkiye'de şu tanımlama yapılmaktadır:

- (1) Doğrudan halkoyu ile işbaşına gelen ve parlamenter sistemdeki sembolik konumunun çok ötesinde icraî yetkilere sahip bir cumhurbaşkanı (devlet başkanı – M.E.A) ile birlikte;
- (2) parlamenter sisteme göre oluşmuş, başbakan ve bakanlardan oluşan ve varlığı cumhurbaşkanının (devlet başkanının – M.E.A) değil parlamentonun güvenine dayanan bir "bakanlar kurulu" bulunmaktadır ve ayrıca
- (3) cumhurbaşkanının (devlet başkanının – M.E.A) parlamentoya yönelik fesih yetkisi mevcuttur.<sup>42</sup>

Böylelikle parlamenter ve yarı başkanlık sisteminde yürütme erki hükümet ve devlet başkanı olmak üzere iki başlı bir erk olarak tasavvur edilmektedir. Yarı başkanlık sistemini parlamenter sistemden ayırt edici temel farkıysa, parlamenter sistemde hükümet baskın bir konumda iken, devlet başkanlığının pasif, sembolik ve partilerüstü bir çerçevenin dışına çıkmamasıdır. Yarı başkanlık sisteminde ise devlet başkanı –parlamentodaki siyasal çoğunluk kendisiyle aynı çizgide olması durumunda– son derece aktif, hükümet ise pasif veya devlet başkanının yönlendirmeleri doğrultusunda uygulayıcı konumdadır.

Yarı başkanlık sistemlerinde de devlet başkanının siyasî partisiyle ilişkisini kısıtlayan yasal engeller mevcut değildir. Ayrıca, başkanlık sistemine benzer

Formation: Do Presidents Favor Their Parties When They Appoint the Prime Minister?", *Political Research Quarterly*, 2017, Cilt 70, Sayı 4, s. 1-15.

39 Literatürde geleneksel başkanlık ve parlamenter sistemleri "pure systems" olarak tanımlayanların olduğuna da bu vesileyle işaret edilebilir.

40 Cindy Skach, *Borrowing Constitutional Designs: Constitutional Law in Weimar Germany and the French Fifth Republic*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2009.

41 Oleg Zaznaev, "Understanding Semi-Presidentialism in Political Science: A Review of the Latest Debate", *World Applied Sciences Journal*, 2014, Cilt 30, Sayı 2, s. 195-198.

42 Levent Köker, "Yeni Anayasa Sürecini İzleme Raporu: Yeni Anayasada Temel İlkeler ve Hükümet Sistemi Tercihi", *TESEV Raporu*, Ekim 2013, s. 22.

bir şekilde ve hatta daha yoğun/aktif bir şekilde, devlet başkanının siyasî parti üyesi olması, sistemin işleyişi açısından önemli ve işlevseldir. Burada da kitlesel mobilizasyon ve seçim çalışmalarına yönelik örgütlülük gibi parti gerekliliğini belirginleştiren hususlar öne çıkmaktadır. Buna ilaveten, yürütme ve yasama erklerinin sistemin spesifik tasarımı gereği zorunlu bir etkileşimi de beraberinde getirmesi, bu durumu daha da anlaşılır kılmaktadır.

Diğer geleneksel hükümet sistemlerine kıyasla yarı başkanlık sisteminde sağlıklı bir siyasî etkileşimin ve bunun da ötesinde devlet başkanı-siyasî parti ilişkisinin mevcudiyeti, istikrarlı bir yönetimin sürdürülebilirliği açısından nispeten daha fazla önem arz etmektedir.

Yarı başkanlık sistemlerinde devlet başkanı ve siyasî parti ilişkisine dair önemli bir yapısal etken, devlet başkanı ve başbakan/hükümetin aynı siyasî partiden geliyor olmaları veya olmamalarıdır. Nitekim yarı başkanlık sistemi başkanlık ve parlamenter sistemlerden ayırt edici temel özelliklerden biri, doğrudan halkoyu ile göreve gelen devlet başkanının parlamento çoğunluğu tarafından oluşturulan veya bu denkleme ihtiyaç duyan bir hükümetle birlikte çalışma mecburiyetidir. Böylelikle ideal bir birlikte çalışma olasılığı, hem devlet başkanının hem de hükümetin/başbakanın aynı siyasî partiden veya aynı siyasî çizgiden gelmesidir. Aksi bir denkleme ise “*cohabitation*” denilen ve zorunlu yan yana var olma anlamı taşıyan bir süreçten bahsetmek gerekmektedir.<sup>43</sup>

Yukarıda da işaret edildiği üzere, son yıllarda devlet başkanı ve siyasî parti ilişkilerine kısmen de olsa yoğunlaşan yenilikçi çalışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda bilhassa “*presidentialization*” kavramına özel bir ilgidir bahsetmek mümkündür. Esasen bu alanda 90’lı ve 2000’li yıllarda da bazı çalışmalar yapılmıştır.<sup>44</sup> İlginç bir şekilde, “*presidentialization*” kavramı ile “*personalization*”<sup>45</sup> mefhumunu eşitleme yanlılığına tevessül edenler de olmuştur.

Ancak son yıllarda literatürde “*presidentialization*” mefhumuna dair iki temel eser öne çıkmıştır. Bunlardan ilki David J. Samuels ve Matthew S. Shugart’a ait 2010 tarihli “*Presidents, Parties and Prime Ministers*” eseriyle diğerleri,

43 Robert Elgie ve diğerleri, “Proximity, Candidates, and Presidential Power: How Directly Elected Presidents Shape the Legislative Party System”, *Political Research Quarterly*, 09/2014, Cilt 67, Sayı 3, s. 467-477.

44 David J. Samuels, “Presidentialized Parties”, *Comparative Political Studies*, 2002, Cilt 35, Sayı 4, s. 461-483.

45 Marina Costa Lobo, “Personality Goes a Long Way, in: Government and Opposition”, Ocak 2018, Cilt 53, Sayı 1, s. 159-179 ; Lauri Karvonen, “The Personalization of Politics: A Study of Parliamentary Democracies”, Colchester, ECPR Press, UK 2010.

riyşe Thomas Poguntke ve Paul Webb'in 2005 tarihli "*The Presidentialization of Politics*" adlı derleme eseridir.<sup>46</sup>

İlk eserde adından tam anlaşılmasa da yarı başkanlık sistemlerindeki devlet başkanı ve siyasî partilerin ilişki boyutuna da yoğun olarak odaklanılmıştır. Öne çıkan saptama ise, öncelikle başkanlık ve sonrasında fakat daha çeşitlenmiş bir şekilde yarı başkanlık sistemlerindeki siyasî partilerin, parlamenter sistemlerdeki siyasî partilere kıyasla "*presidentialized*" (başkanlaşmış) olmalarıdır. Buradaki temel faktörün ise hükûmet sisteminin, yani anayasal geçerliliğin, siyasî partileri de etkilemesi, dönüştürmesidir. Böylelikle siyasî partiler, "*parliamentarized*" (parlamenterleşmiş) ve "*presidentialized*" (başkanlaşmış) olarak iki uç model şeklinde kavramsallaştırılmışlardır.<sup>47</sup> Samuels ve Shugart, öne sürdükleri bu yapıya göre sistemin bir siyasî partinin hangi ölçüde başkanlaştıracığını ortaya koymaktadırlar. Örneğin, başkanlık ve yarı başkanlık sisteminde başkanlaşmış bir siyasî parti (*presidentialized party*), devlet başkanlığına aday olarak belirlediği kişiye genel anlamda geniş takdir alanı bırakmak durumundadır. Zira anayasa gereği yürütme erki ile yasama erkinin ayrı seçimler yoluyla belirlenmesi ve devlet başkanının görevden kolay azledilemeyişi, başkanın konumunu güçlendirmektedir. Dolayısıyla doğrudan halkoyuyla gerçekleşen devlet başkanlığı seçimini kazanan bir devlet başkanı, siyasî ve kurumsal konumunu pekiştirerek ilaveten partisi üzerinde de bir etki alanı oluşturabilmektedir. Yasama ve yürütme erklerinin görev sürelerinin birbirinden bağımsız olması ve yasama erkinin yürütmeyi görevden alma yetkisinin bulunmayışı, yürütmenin hükûmeti belirlerken bile parlamentodaki partisel çoğunluğa karşı sorumlu olmayarak hareket etmesine imkân tanımaktadır.<sup>48</sup>

Bununla birlikte devlet başkanı adayı olarak belirlenen bir kişinin kendi partisine karşı sorumlu olmasını sağlayacak mekanizmaların olmayışı, siyasî partiyi başkanlaştırmaktadır ve başkanın tercihlerine bağlı kılmaya zorlamaktadır. Zira, başkanlık (ve yarı başkanlık) sistemindeki devlet başkanlığı, mensup olunan siyasî parti üzerindeki yönlendirici gücü –başkanın anayasal yetkileri haricinde toplum nezdindeki domine edici karşılığı ve siyasî otoritesi de dikkate alındığında– anlaşılır olmaktadır.<sup>49</sup>

46 Thomas Poguntke ve diğerleri, "The Presidentialization of Politics in Democratic Societies: A Framework for Analysis", Ed. Thomas Poguntke ve Paul Webb, *The Presidentialization of Politics*, Oxford University Press, New York 2005, ss. 1-25.

47 David J. Samuels ve diğerleri, *Presidents, Parties and Prime Ministers*, Cambridge University Press, New York 2010, s. 16.

48 Robert Elgie ve diğerleri, "Presidentialisation: One Term, Two Uses – Between Deductive Exercise and Grand Historical Narrative", *Political Studies Review*, 2018, Cilt 66, Sayı 3. ss. 646-654.

49 Thomas Poguntke ve diğerleri, "The Presidentialization of Politics in Democratic Societies: A Framework for Analysis", Ed. Thomas Poguntke ve Paul Webb, *The Presidentialization of Politics*,

Poguntke ve Webb'in derleme eserinin ilk bölümünde kavramsallaştırdıkları ve diğer bölümlerde farklı akademisyenlerce çeşitli ülke örnekleri üzerinden uygulanmaya çalışılan mefhumu göre ise “siyasetin başkanlaşması”, Samuels ve Shugart'ın aksine, anayasal bir çerçeveye sınırlı tutulmamaktadır. Buna göre, devlet başkanı ve hatta hükûmetin başında bulunan başbakanın dahi “siyaseti” başkanlaştırabildiği ileri sürülmektedir. Buradaki etkenler ise örneğin liderin otonom hareket edebilmesi –yani geniş yetkilerin kendisine tanınmış olması–, seçmenle iletişimi ve seçim sürecinin kendisine yoğunlaşarak kişiselleşmesi olarak değerlendirilmektedir. Ancak Poguntke ve Webb'in bazı parlamenter ülke örneklerinde “kişiselleşme” (*personalization*) yönünde bir trend geliştiren başbakanları dahi “*presidentialized*” olarak dikkate almaları, eleştirileri de beraberinde getirmiştir.<sup>50</sup>

Bir diğer dikkate değer eser ise Gianluca Passarelli tarafından 2015'te derlenen “*The Presidentialization of Political Parties*” adlı eserdir. Burada da çeşitli ülke örnekleri üzerinden parti odaklı çalışmalar yürütülerek, bilhassa Poguntke ve Webb'in eksik bıraktığı yere değinildiği ileri sürülmektedir.<sup>51</sup> Temel tez ise, siyasî partilerin de anayasal düzeni taklit ederek başkanlaştığı, dolayısıyla partilerdeki başkanlaşma derecesinin anayasal karakteristiklere ve bizzat “partinin genetiğine” bağlı olduğudur. Parti genetiği olarak ise partinin kurumsal karakteristiği, yapısı, vb. hususlar kast edilmektedir.

Türkiye'de cumhurbaşkanı Özal ve Demirel dönemleriyle de “fiilî” başkanlaşma yönünde bir trende girildiği<sup>52</sup>, ancak o dönem parlamenter ve yarı başkanlık sistemlerine sıkışmışlığın da getirdiği yapısal sebeplerden dolayı tam anlamıyla bir dönüşümün sağlanamadığı dikkate alınmalıdır. Diğer taraftan, yarı başkanlık sisteminin ve sistemdeki başkanlaşma yönündeki eğilimin Recep Tayyip Erdoğan'ın başbakanlık döneminden ziyade<sup>53</sup> esasen ilk cumhurbaşkanlığı döneminde fiilen ve etkili bir şekilde uygulamaya konulduğu belirtilmelidir. Genel olaraksa, başkanlaşma trendinin Özal, Demirel ve Erdoğan dönemi cumhurbaşkanlığı dönemleriyle birlikte fiilen şekillendiği ve son olarak 16 Nisan 2017'de Türkiye tipi bir başkanlık sistemi olan “cumhurbaşkanlığı hükûmet sistemi” ile anayasal bir çerçevenin (Samuels/Shugart tezi baz alındığı takdirde) oluşturulduğu gözlenmektedir.

---

Oxford Univ, Press, NY 2005, s.5.

50 Keith Dowding, “Beneath the surface: Replies to three critics”, *Parliamentary Affairs*, 2013, Sayı. 63, ss. 663–672.

51 Gianluca Passarelli (edit.), *The Presidentialization of Political Parties. Organizations, Institutions and Leaders*, Palgrave Macmillan, New York 2015.

52 Abdurrahman Abulaban, *The Presidentialisation of Turkish Parliamentary Democracy*, ECPR Conference Paper, 2000.

53 Hasan Faruk Uslu, *De Facto Presidentialization in Turkey Under Erdoğan's Leadership*, Doktora Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.

Türkiye'nin kendi dinamiklerinin şekillendirdiği cumhurbaşkanı-siyasî parti ilişkilerine yönelik çalışmalar da, uzun vadede küresel ölçekte karşılaştırmalı akademik araştırmalar bağlamında önemli bir ilgi alanı oluşturacaktır.

## Fransa Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi

Fransa'da siyasî partiler, devlet başkanlığına seçilmek gibi siyasî hedefler için en önemli ve birincil enstrümanlardan birine dönüşmüşlerdir.<sup>54</sup> İki turlu devlet başkanlığı seçimlerinde ikinci turda yalnızca iki adayın karşı karşıya kalmasıyla birlikte Fransa'daki siyasî parti sistemi –2017'deki son seçimlerdeki görece fiilî dönüşüm haricinde– sağ ve sol partilerden müteşekkil iki partili bir sisteme evrilmiştir.<sup>55</sup> Bu eğilimin en nihayetinde siyasî parti sistemini istikrarlı bir yapıya dönüştürdüğü söylenebilir. Bunun sebebi ise 1958 öncesi Fransa'da son derece parçalanmış bir parti sisteminin varlığı ve bu sebeple oluşan sayısız ve başarısız/kısa vadeli koalisyon hükûmet denemeleridir. Diğer taraftan, mevcut devlet başkanı Emmanuel Macron ve “Yürüyüş” (*La République En Marche!*)<sup>56</sup> adlı yeni partiyle birlikte siyasî parti sisteminin de bir nevi yeni bir değişim trendine girdiği ileri sürülmektedir. Ancak bu konuda keskin saptamalar yapmak için henüz erkendir.

Doğrudan halk tarafından seçilen ve güçlü yetkilerle donatılmış olan bir devlet başkanının seçim kampanyaları yürütmesi ve –hayata geçirilmesi konusunda şüphelerin olmadığı– vaatlerde bulunması gerekmektedir. Haliyle bu vaatler ile seçim yarışına girmiş olan bir aday, devlet başkanı seçilmesini müteakip vaatleri yerine getirme sorumluluğu taşımaktadır; hatta bir sonraki seçimlerde yeniden seçilebilmek için bunları özellikle yerine getirme hedefi bulunmaktadır.<sup>57</sup> Devlet başkanlığı seçimlerinde aday bizzat ön plandadır ve arka plandaki siyasî partisinin geniş imkânlarıyla desteklenmektedir. Diğer yandan parlamento seçimlerinde başbakan adayı muhtemel hükûmet kadrolarına –resmiyette– öncülük etmekte ve seçim kampanyası bu şekilde yürütülmektedir. Elbette arka planda bilhassa sağ tandanslı Fransız devlet

54 Christine Pütz: “Rolle und Funktion der Parteien in der V. Republik”, Ed. Ruf, Sabine / Schild, Joachim / Schmidt, Jochen / Stephan, Ina, *Parteien in Frankreich, Kontinuität und Wandel in der V. Republik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2000, s. 77-98 ; Christine Pütz, *Parteienwandel in Frankreich, Präsidentschaftswahlen und Parteien Zwischen Tradition und Anpassung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2004.

55 Ercan Eyüboğlu, “Fransa: Parlamenter Bir VI. Cumhuriyete Doğru”, Ed. İhsan Kamalak, (Yarı) Başkanlık Sistemi ve Türkiye: Ülkeler, Deneyimler ve Karşılaştırmalı Analiz, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2014, s. 178.

56 M. Erkut Ayvaz, “Ulusal Meclis Seçimleri ve Macron'un İlk ‘partili’ Sınavı”, AA, 24 Mayıs 2018 <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/ulusal-meclis-secimleri-ve-macronun-ilk-partili-sinavi/825008> (erişim: 19.10.2018)

57 Robert Elgie, “France”, Ed. Robert Elgie, *Semi-Presidentialism in Europe*, Oxford Univ. Press, New York 1999, s. 69.

başkanlarının bu konuda da ağırlıklı olarak esas karar mercii oldukları belirtilmelidir. Bu bağlamda tekrar hatırlatılması gereken husus, geleneksel parlamenter sistemlerin aksine Fransa hükümet sistemindeki devlet başkanının, nötr veya her partiye eşit mesafede bir duruş benimsememesidir. Burada elbette kişiden kişiye farklılıklar arz eden eğilimlerden de bahsetmek mümkündür ancak genel olarak devlet başkanının parlamento seçimlerinde de doğal olarak kendi partisi veya kendi siyasî çizgisindekiler lehinde destek talep etmesi alışıl gelmiş bir uygulamadır.

Fransa'da devlet başkanları gayrı resmî olarak sürdürdükleri parti liderlikleri yanı sıra, devlet başkanlığı görevine gelmeden resmî parti genel başkanlığı veya parti genel sekreterliği görevlerinde bulunmuşlardır. Örneğin Beşinci Cumhuriyetin ilk devlet başkanı Charles de Gaulle, kurucusu olduğu UNR'nin (*L'Union pour la nouvelle République / Yeni Cumhuriyet için Birlik*) kurulduğu 1958'den feshedildiği 1968 tarihine kadar fiilî liderlik görevini yürütmüştür. Bu süre zarfında elbette parti genel sekreterleri değişmiş, ancak de Gaulle parti genel başkanlığını devlet başkanlığı makâmı yanı sıra fiilen sürdürmüştür. 1968 yılında de Gaulle, UNR ve başka partilerin birleşmesiyle kurulmasına öncülük ettiği UDR'de (*Union of Democrats for the Republic / Cumhuriyet İçin Demokratlar Birliği*) ise resmî bir görevde bulunmamıştır.

1969'da devlet başkanlığı görevinden ayrılan de Gaulle sonrası devlet başkanlığına yine Charles de Gaulle çizgisini sürdüren Georges Pompidou seçilmiş ve bu görevi 1974'deki ölümüne kadar sürdürmüştür. Ancak Pompidou'nun UDR üyesi olmasına rağmen partide resmî bir görevi olmamıştır.

1974'de devlet başkanı seçilen Valéry Giscard d'Estaing, bu görevi 1981'e kadar sürdürmüştür. 1966'dan devlet başkanı seçildiği 1974 yılına kadar FNRI (*Fédération nationale des républicains et indépendants / Bağımsız Cumhuriyetçilerin Ulusal Federasyonu*) genel başkanlığını yürüten "Giscard", devlet başkanı seçildikten sonra bu görevini resmî olarak sürdürmemiştir. Lâkin devlet başkanlığı dönemince partinin ve daha sonra kurulacak olan ardılı partinin de doğal lideri olarak hareket etmiştir.

Beşinci Fransız Cumhuriyeti'nin ilk Sosyalist Parti'li (PS) devlet başkanı 1981'de seçilen François Mitterrand olmuştur. Mitterrand, 1969 yılında kurulmuş olan PS'de 1971 ile 1981 yılları arasında resmî olarak "birinci sekreter" (*Premier secrétaire du Parti Socialiste*) görevini yürütmüştür.

1995'de Mitterrand'ın 14 yıllık devlet başkanlığı sonrası yeniden de Gaulle çizgisinden bir siyasetçi olarak Jacques Chirac devlet başkanı seçilmiştir. Mitterrand döneminde (1986-1988 yılları arasında) başbakanlık görevinde de

bulunmuş olan Jacques Chirac, Mitterrand öncesi devlet başkanı olan Giscard ile yaşanan anlaşmazlıklar sonrası 1976 yılında UDR'den ayrılarak RPR'yi (*Rassemblement pour la République / Cumhuriyet için Birlik*) kurmuştu. 1976 ile 1994 yılları arasında Chirac, RPR'nin genel başkanlığını yürütmüş, devlet başkanı seçildiği 1995'den önceki yıl ise partideki resmî görevini Alain Juppé'ye bırakmıştır. Chirac ayrıca, devlet başkanı Mitterrand döneminin 1974-1975 yılları arasında UDR genel sekreterliği görevini de yürütmüştür. 2002 yılında RPR'nin başka merkez-sağ partileriyle birleşmesi sonucu oluşan UMP'ye (*Union pour un mouvement populaire / Halk Hareketi Birliği*) geçen devlet başkanı Chirac, 2007'deki seçimlerde devlet başkanlığı görevini –aynı partiden olan ve 2004-2007 yılları arasında UMP genel başkanlığını da yürütmüş olan– Nicolas Sarkozy'e bırakmıştır.

Nicolas Sarkozy, Mayıs 2007'de devlet başkanı seçilmesini müteakip UMP genel başkanlığından resmî olarak ayrılmıştır. Ancak Sarkozy'nin devlet başkanı olmasıyla birlikte UMP'de genel başkanlığı makamının tüm yetkileri ortadan kaldırılmış, zira parti tarafından UMP'nin lideri hâlâ devlet başkanı Nicolas Sarkozy'dir açıklaması yapılmıştır. Dolayısıyla Sarkozy'nin devlet başkanlığı döneminde UMP yalnızca Sarkozy tarafından yönlendirilmiş, yönetilmiştir. Bu süreçte zaman zaman parti toplantılarının devlet başkanlığı resmî yerleşkesi olan Élysée Sarayı'nda gerçekleştirildiği ve böylelikle bu süreçte de bir kurumsallaşmanın yaşandığı söylenebilir.<sup>58</sup>

2012'de göreve gelen Fransa devlet başkanı ise uzun bir aradan sonra yine Sosyalist Parti'den seçilmiştir. François Hollande, 1997-2008 arasında uzun yıllar partisinin birinci sekreterliği görevini yürütmüş, fakat devlet başkanı iken partide resmî bir yönetici pozisyonuna sahip olmamıştır. Sosyalist Parti'deki yönetim ve parti makamlarına ilişkin 2008'de bir reform gerçekleşmiş ancak beklenen bir kurumsal karşılık alınamamıştır. Zira Hollande döneminde de görüldüğü üzere, devlet başkanı çıkardığı takdirde partiye fiilen yön veren kişi yine devlet başkanının kendisi olmuştur.

Mevcut devlet başkanı Emmanuel Macron ise, 2017 devlet başkanlığı seçimi için kendisi tarafından bir siyasî hareket olarak kurulan, fakat sonrasında Haziran 2017'de gerçekleşen Ulusal Meclis seçimleri öncesinde partileşme sürecine giren LREM (*La République en Marche* veya *En Marche!* / Yürüyüş) üyesidir. Ancak LREM'in tam anlamıyla diğer geleneksel partilerle aynı kurumsal çerçeveye sahip olduğu tartışmalıdır. Partinin tartışmasız ve tek fiilî

58 Carole Bachelot ve diğerleri, "The Presidentialization of Dominant Parties in France", Ed. Gianluca Passarelli, *The Presidentialization of Political Parties*, ss. 99-100.



lideri ise devlet başkanı Macron'dur. Genel olarak ise kendisine yönelik eleştirilerin yönetildiği zaman zaman kamuoyuna yansımaktadır.<sup>59</sup>

Fransa'da siyasî partilerin "başkanlaşmasında", sağ parti liderlerinden Charles de Gaulle ve Jacques Chirac yanı sıra solun önemli liderlerinden François Mitterrand gibi başat siyasetçilerin konumu ve partilerine domine etmeleri etkili olmuştur.<sup>60</sup> 2000 yılındaki anayasal reform sonrası Ulusal Meclis seçimlerinin devlet başkanlığı seçimlerini müteakip yakın bir zamanda gerçekleşiyor olması ve devlet başkanlığı görev süresinin de beş yıl ile sınırlandırılması, devlet başkanının, genelde siyasî partilerin etkisinde olan parlamentoya yönelik önemli bir mekanizmanın da yine devlet başkanı lehine tahkim edilmesini sağlamıştır (*coattail effect*). Her ne kadar bu durum ilk bakışta uyumun sağlanabileceği bir düzenleme gibi değerlendirilse de, ki 2002, 2007, 2012 ve 2017'deki seçimlerden bu yana durum bunu göstermektedir, devlet başkanı her an bir "uyumbozanlık" yaparak Ulusal Meclisi feshedip her iki erkin görev sürelerinin ayrışmasını da sağlayabilmektedir.<sup>61</sup>

Fransa'da yarı başkanlık sistemiyle birlikte devlet başkanlığı ve parlamento seçimlerinin ayrı ayrı gerçekleşmesi ("*separation of executive origin*"), siyasetin "kişiselleşmesine" de katkı sağlarken, partilerin katı ideolojik pozisyonlarının daha az önem arz eder hale gelmesine yol açmıştır. Fransız anayasasının 20. maddesinde her ne kadar "hükûmet ulusal politikayı belirler ve yürütür" cümlesi yer alsada dahi, fiilî olarak seçmen, devlet başkanı adaylarının programını merkeze alarak seçimlere katılmaktadır.<sup>62</sup> Bu toplumsal beklenti sebebiyle devlet başkanlığı seçimlerinin Fransa siyasetindeki en önemli konuda yer almasının payı büyüktür.

Devlet başkanının en ideal ihtimalle güçlü ve yönlendirici bir pozisyonda bulunması, eski devlet başkanlarından de Gaulle döneminde olduğu gibi güçlü lider kişiliklerin mevcudiyetinde ve hükûmetin de aynı partiden/siyasî çizgiden olması durumunda gerçekleşmektedir. Aksi takdirde devlet başkanının etkinliğinden ziyade yürütme üstünlüğünün (kohabitasyonun türü ve konjonktüre göre) önemli yetkileri bulunan başbakanıya dönmesi müm-

59 Georg Blume, "Ein Jahr Macron: Die Kritik am König wächst", *Spiegel Online*, 7 Mayıs 2018 [www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-emmanuel-macron-ein-jahr-im-amt-viel-kritik-a-1206649.html](http://www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-emmanuel-macron-ein-jahr-im-amt-viel-kritik-a-1206649.html) (Erişim: 19.10.2018)

60 David J. Samuels ve Matthew S. Shugart, *Presidents, Parties and Prime Ministers*, Cambridge University Press, New York 2010, ss. 172-173.

61 Ercan Eyüboğlu, "Fransa: Parlamenter Bir VI. Cumhuriyete Doğru", Ed. İhsan Kamalak, *(Yarı) Başkanlık Sistemi ve Türkiye: Ülkeler, Deneyimler ve Karşılaştırmalı Analiz*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2014, s. 181.

62 Ercan Eyüboğlu, "Fransa: Parlamenter Bir VI. Cumhuriyete Doğru", Ed. İhsan Kamalak, *(Yarı) Başkanlık Sistemi ve Türkiye: Ülkeler, Deneyimler ve Karşılaştırmalı Analiz*, Kalkedon Yayınları, İstanbul 2014, s. 172.

kündür. Örneğin, 1962 ile 1986 yılları arasında parlamentodaki çoğunluk ile görevde bulunan devlet başkanları arasında bir uyum sözkonusu iken, 1986 yılındaki Ulusal Meclis seçim sonuçları ile bu durum değişmiştir. Jacques Chirac ve sağ yelpazede yer almakta olan partisi UDF, 1981’de devlet başkanı seçilen Sosyalist Parti’li François Mitterrand’un başbakanı olarak görev almış ve ilk kohabitasyon dönemi 1986’da başlamıştır. Bu dönemde başbakanın daha etkin bir siyasal aktör olarak öne çıktığı söylenebilir.<sup>63</sup>

Sonuç olarak bakıldığında Fransa devlet başkanı, son derece ön planda olan, güçlü yetkilerle donatılmış ve parlamenter dengelerin de lehine olduğu bir konjonktürde partisi üzerinde oldukça etkili bir siyasî aktördür. Devlet başkanının halk tarafından seçilmesi ve bilhassa geçmişteki örneklere baktığımızda –Charles de Gaulle gibi– “hükûmet partisinin genel başkanlığını veya –Jacques Chirac gibi– gayrı resmî liderliğini de yürütmüş olması en önemli faktörler olarak değerlendirilebilir. Devlet başkanının hükûmette veya hükûmet koalisyonunda yer alan en büyük siyasî partinin üyesi olması sebebiyle aynı partinin üyesi başbakan üzerinde hakimiyet kurması, olağan bir durum haline gelmiştir. Kohabitasyon dönemlerindeyse başbakanın siyasî etkinliğini arttırması muhtemeldir. Böyle bir konjonktürde devlet başkanı, parti liderliği vasıtasıyla başka bir siyasî partili olan başbakan üzerinde etkili olamayacağı gibi parlamentodaki çoğunluk da başbakan tarafından kontrol edilebilmektedir.<sup>64</sup>

## Finlandiya Devlet Başkanı ve Siyasî Parti İlişkisi

2000’de yürürlüğe girmiş olan yeni anayasa öncesindeki Finlandiya hükûmet sisteminde devlet başkanı oldukça güçlü yetkilerle donatılmıştı. 2000 sonrası hükûmet sistemi, başbakanın ülke yönetiminde öne çıktığı bir sisteme dönüşmüş ancak en nihayetinde hâlâ bir yarı başkanlık sistemi (parlamenter-başkanlık) olarak tanımlanabilmiştir. Bununla birlikte bilhassa devlet başkanının yetki ve konumu kısıtlanmış ve hükûmetin yalnızca parlamentoya karşı sorumlu olması sağlanarak parlamentarizm lehinde bir değişime gidilmiştir.

2000 öncesi Finlandiya devlet başkanlarına baktığımızda, özellikle parlamentodaki partilerin dağılımı dikkate alınmaksızın, parlamentoyu feshedebilmek gibi güçlü yetkilere de dayanarak, hükûmetleri belirleme ve devlet başkanının kendi siyasî partisinden birini başbakan olarak belirleme eğilimi

63 Ben Clift, “Dyarchic Presidentialization in a Presidentialized Polity: The French Fifth Republic”, Ed. Thomas Poguntke ve Paul Webb, *The Presidentialization of Politics*, Oxford University Press, New York 2005, s. 223.

64 Cüneyt Yüksel, “Türkiye’nin Gelecek Siyasî Sistem Tercihi Rasyonelleştirilmiş Parlamenterizm, Yarı-Başkanlık ve Başkanlık Sistemleri”, *Yasama Dergisi*, 2013, Sayı 25, s. 55.

mümkün olmuştur. Bununla birlikte siyasî kriz dönemlerinde devlet başkanını tarafından sık sık başvurulmuş parlamento ve hükûmeti fesih yetkisi de önemli bir anayasal mekanizma olarak öne çıkmıştır. Dolayısıyla devlet başkanı, parlamento seçim sonuçlarına bağlı bulunmamış ve özellikle 1970'li yıllarda devlet başkanlığı görevinde bulunmuş olan Urho Kekkonen döneminde ilginç tercihlerde bulunulmuştur. Örneğin, Kekkonen, kendi mensup olduğu siyasî partinin parlamento seçimlerinde muhafazakâr partiler karşısında zemin kaybetmiş olmasına rağmen birçok kez hükûmeti kurma görevini merkez-sol koalisyonlara vermiştir.<sup>65</sup> Devlet başkanı Kekkonen'in üçüncü kez göreve gelmesiyle (1968-1974), devlet başkanının hem dış politikayı hem de iç politikayı domine eden tek siyasal aktör haline geldiği söylenebilir. Devlet başkanına tanınan geniş yetkileri aktif bir şekilde kullanan Kekkonen birçok kez parlamentoyu da feshetmiş, hükûmetleri istifaya zorlamış ve farklı başbakan tercihlerinde bulunmuştur.<sup>66</sup> Bu bağlamda 1971'de görevde bulunan koalisyon hükûmetini, hükûmetin parlamento çoğunluğuna sahip olmasına rağmen, feshetmiş olması dikkat çekici bir örnektir.

Dolayısıyla Kekkonen'in devlet başkanlığı döneminde iki otoriteli bir yürütme dengesinin devlet başkanı lehine döndüğünü ve "kabinenin devlet başkanına bağımlı" hale geldiğini söylemek mümkündür. Kekkonen'in siyasî aidiyetine baktığımızda, Finlandiya Merkez Partisi (*Suomen Keskusta / KESK*) üyesi olduğu ve devlet başkanlığı görevine gelmeden önceki altı yıl boyunca merkez, sol ve liberal partilerden oluşan koalisyonlarda başbakanlık görevini yürüttüğü tespit edilmektedir. Dolayısıyla hükûmet ve siyaset eğilimindeki tercihsel arka plana ve siyasî partisiyle olan yakın ilişkisine de da bu çerçevede yaklaşmak gerekmektedir.

Genel olarak Finlandiya'daki siyasî partilerin ideolojik ve fikirseller konularına bakıldığında ise, yıllar içerisinde bir dönüşüm geçirildiği gözlemlenmektedir. Parti rekabetinin zaman zaman partizan ve düşmanca bir seviyede had safhaya ulaşmış olması kırılmalı koalisyon hükûmetlerini de beraberinde getirmiştir. Etkili bir koalisyon hükûmetinin çoğu zaman parti platformunda müzâkere edilerek oluşturulamaması, tahmin edileceği üzere güçlü yetkilere sahip Finlandiya devlet başkanının hükûmeti oluşturma sürecindeki önemini ("*a pivotal player in government formation*") artırmıştır.<sup>67</sup>

65 Martin F. Farrell, "Republic of Finland", Ed. Neil Schlager and Jayne Weisblatt, *World Encyclopedia of Political Systems and Parties*, 4. Baskı, Infobase Publ., New York 2006, s. 434.

66 David Arter, "Finland", içinde: Robert Elgie (edit.), *Semi-Presidentialism in Europe*, Oxford Univ. Press, New York 1999, s. 60.

67 Jih-Wen Lin, "The Rules of Electoral Competition and the Accountability of Semi-Presidential Governments", Ed. Robert Elgie, Sophia Moestrup, Yu-Shan Wu, *Semi-Presidentialism and Democracy*, Palgrave Macmillan, Hampshire 2011, s. 78.

2000'e giden süreçte ve devlet başkanı Kekkonen dönemi sonrasında hükûmet sisteminde gerçekleşen parlamenterleşme eğilimi ve devlet başkanının yetkilerinde kapsamlı bir kısıtlanmaya gidilmesi, örneğin 2006 yılında ikinci kez göreve gelmiş olan sosyal-demokrat devlet başkanı Halonen ile genelde muhafazakâr-liberallerden oluşan koalisyon hükûmetleri arasında da gerilime sebebiyet vermiştir.

Çeşitli partilerin bir araya gelerek oluşturulan büyük koalisyon hükûmetlerinin sayısı, devlet başkanının 1982'den itibaren yetkilerinin kısıtlanmasıyla birlikte artmıştır. Daha önceki süreçlerde birçok azınlık hükûmetinin oluşması ve bu çerçevede parlamenter krizlerin de kaçınılmaz bir aşamaya ulaşması neticesinde, devlet başkanı tarafından kendisine sunulan yetkiler ışığında olağanüstü şartlarda müdahale edilmiş, ve kendisinin domine ettiği geçiş hükûmetleri devreye sokulmuştur.<sup>68</sup> Ancak bugün dahi parlamentonun benzer nitelikteki siyasal krizlere ve partilerin koalisyonlar bağlamında tikanıklıklar ile karşılaşması olası ihtimaller arasındadır. Parlamenterleşen Finlandiya siyasal sistemi içerisinde sorunsallaştırılmış olan bu durum karşısında devlet başkanının ise etkisi –eskiye kıyasla– son derece kısıtlanmış durumdadır.

Finlandiya'da devlet başkanları geçmişteki siyasî hayatlarında her ne kadar resmî olarak parti genel başkanlıkları görevlerinde bulunmuş (örneğin devlet başkanı Urho Kekkonen bir zamanlar Finlandiya Merkez Partisi'nin, Sauli Niinistö de Ulusal Koalisyon Partisi'nin genel başkanlık görevini üstlenmiştir) ve bununla birlikte başbakanlık döneminde de bu görevi sürdürmüş olsalar da, devlet başkanlığı görev sürecinde parti liderliğini resmî olarak yürütmemişlerdir. Ancak bu durum, bilindiği ve yarı başkanlık sistemlerinin de olağanlaşmış bir karakteristiği olmak üzere, devlet başkanının partisinin hükûmette güçlü olması durumunda, kendisinin de partisi üzerinde son derece etkili bir konuma dönüşürmüştür.

Çeşitli partilerin bir araya gelerek oluşturulan büyük koalisyon hükûmetlerinin sayısı da, devlet başkanının 1982'den itibaren yetkilerinin kısıtlanmasıyla birlikte artmıştır. Daha önceki süreçlerde birçok azınlık hükûmetinin oluşması ve bu çerçevede parlamenter krizlerin de kaçınılmaz bir aşamaya ulaşması neticesinde, devlet başkanı tarafından kendisine sunulan yetkiler ışığında olağanüstü şartlarda müdahale edilmiş ve kendisinin domine ettiği geçiş hükûmetleri devreye sokulmuştur.<sup>69</sup> Ancak bugün dahi

68 Sven Jochem, *Die politischen Systeme Skandinaviens*, VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien, 2012, s. 59.

69 Sven Jochem, *Die politischen Systeme Skandinaviens*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2012, s. 59.

parlamentoyu benzer nitelikteki siyasî krizlere ve partilerin koalisyonlar bağlamında tıkanıklıklar ile karşılaşması olası ihtimaller arasındadır. Parlamenterleşen Finlandiya hükûmet sistemi içerisinde sorunsallaştırılmış olan bu durum karşısında devlet başkanının ise etkisi –eskiye kıyasla– son derece kısıtlanmış durumdadır.

Gelinen noktada, Finlandiya yarı başkanlık sisteminin geleceğinde “güçlü bir devlet başkanlığı” için şartların mevcut olmadığı, sistemin dönüşümüne ilişkin tercihin parlamentarizm lehinde gerçekleştiği söylenebilir (“*The conditions for a strong presidency no longer exist.*”).<sup>70</sup> Dolayısıyla Finlandiya’da başkanın öne çıktığı, devlet başkanının giderek sembolik bir konuma dönüşmesiyle siyasî parti ilişkisi de azalara başbakana kaymıştır. Bu sonuçları birlikte, Fransa benzeri bir yapıdan ayrışarak parlamenter bir sistem oturmuştur.

## Sonuç

Bu tebliğde, Türkiye’nin hükûmet sistemi sorununu sonlandırmak düşüncesiyle hayata geçirilen “Cumhurbaşkanlığı Hükûmet Sistemi”yle yeniden siyasî hayatımıza giren “Partili Cumhurbaşkanlığı” meselesi ele alınmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda ilk olarak Türkiye’nin geçmişteki partili cumhurbaşkanlığı serüvenine değinilerek, esasen Türkiye’de bu tecrübenin –farklı ve parlamenter bir denklemde de olsa– 1961’e kadar var olduğuna işaret edilmiştir. Daha sonra ise, dünyadaki diğer demokratik cumhuriyetler baz alınarak, parlamenter, başkanlık ve yarı başkanlık sistemlerindeki “devlet başkanları”nın konumlarına yoğunlaşmıştır. Burada özellikle başkanlık ve yarı başkanlık sistemlerinde devlet başkanlarının siyasî parti üyesi olmalarına, mensup olunan siyasî partiyle yoğun etkileşim ve ilişki içerisinde bulunmalarına ve hatta fiilî siyasî partinin lideri konumunda hareket ettiklerine işaret edilmiştir.

Ayrıca, Türkiye’nin hükûmet sistemi dönüşümü ve devlet başkanı-siyasî parti ilişkisi açısından geriye dönük dikkate değer iki örnek ülkeye temas edilmiştir. Burada Fransa örneğine kıyasla her ne kadar Finlandiya örneğinin uygunsuzluğu ileri sürülebilecek olsa da, yarı başkanlık sisteminden parlamentarizm yönünde bir dönüşümü tercih etmesi sebebiyle Finlandiya da ilginç bir örnek olarak dikkate alınmıştır. Fakat esas itibarıyla Fransa örneğindeki devlet başkanı-siyasî parti ilişkisinin Türkiye dinamikleri açısından dikkate değer bir karşılaştırma örneği olduğu vurgulanmak istenmiştir.

70 David Arter, “Finland”, Ed. Robert Elgie, *Semi-Presidentialism in Europe*, Oxford Univ. Press, New York 1999, s. 66.

Bu vesileyle son olarak altı çizilmesi gereken husus, mevcut Türkiye örneğinin de çalışmada ele alınan “başkanlaşma” mefhumu bağlamında ileriye dönük kapsamlı akademik çalışmalara konu olacağıdır. Zira yarı başkanlık sistemlerinde daha belirgin olarak ortaya çıkan ve araştırmalar yapılan bu mefhumun demokratik başkanlık sistemlerinde pek fazla detaylandırılmadığı, örneğin ABD başkanlık sistemi bağlamında dahi konunun yüzeysel kaldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla devlet başkanı (cumhurbaşkanı)–siyasî parti ilişkisinin bilhassa “Cumhurbaşkanlığı Hükûmet Sistemi”yle birlikte küresel akademik camianın da ilgisini çekeceği ve bu yöndeki çalışmalar için Türkiye tecrübesinin elverişli bir saha teşkil edeceği tahmin edilmektedir. Türkiye’de geçmişte Cumhurbaşkanı’na yönelik her ne kadar bazı önemli çalışmalar<sup>71</sup> yapılmış, son yıllarda yeni tezler<sup>72</sup> de ortaya konulmuşsa da, örneğin Cumhurbaşkanı–siyasî parti ilişkisi gibi spesifik konulara ilişkin hâlâ kapsamlı çalışmalar bulunmamaktadır.

## Kaynakça

- ABERG, Jenny ve Thomas Sedelius, “A Systematic Review of Semi-Presidential Studies: Struggling to Move beyond Linz”, *ECPR Conference Paper*, 2016.
- ABULABAN, Abdurrahman, *The Presidentialisation of Turkish Parliamentary Democracy*, ECPR Conference Paper, 2000.
- ARSLAN, Ali, “Türkiye’de Cumhurbaşkanlığı ile Siyasî Parti Üyeliğinin Birbirinden Ayrılması Süreci (1923-1961)”, [atam.gov.tr](http://atam.gov.tr), [www.atam.gov.tr/dergi/sayi-34/turkiyede-cumhurbaşkanligi-ile-siyasi-parti-uyeliginin-birbirinden-ayrilmasi-sureci-1923-1961](http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-34/turkiyede-cumhurbaşkanligi-ile-siyasi-parti-uyeliginin-birbirinden-ayrilmasi-sureci-1923-1961) (Erişim: 21 Ekim 2018)
- ARSLAN, Ali, “Partili Cumhurbaşkanlığı”, *Hukukçular Birliği Dergisi*, 9 Haziran 2014 [www.hukukbir.com/partili-cumhurbaşkanligi](http://www.hukukbir.com/partili-cumhurbaşkanligi) (Erişim: 20 Ekim 2018)
- ARTER, David, “Finland”, Ed. Robert Elgie, *Semi-Presidentialism in Europe*, Oxford Univ. Press, New York 1999, s. 48-66.
- ASLAN, Ali, “Türkiye için Başkanlık Sistemi. Demokratikleşme, İstikrar, Kurumsallaşma”, *SETA Analiz*, Sayı: 122, Nisan 2015.

71 Şule Özsoy, *Başkanlı Parlamenter Sistem: Cumhurbaşkanının Halk Tarafından Seçildiği Parlamenter Hükümet Modeli ve Türkiye için Tavsiye Edilebilirliği*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2009; Ergun Özbudun, “The Status of the President of the Republic under the Turkish Constitution of 1982: Presidentialism or Parliamentarism?”, *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, Ed. Metin Heper ve Ahmet Evin, Walter de Gruyter, Berlin ve New York 1988; Kemal Gözler, *Cumhurbaşkanı Hükümet Çatışması*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2000; Hikmet Özdemir, *Devlet Krizi: TC Cumhurbaşkanlığı Seçimleri*, AFA Yayınları, İstanbul 1989; Metin Heper ve Menderes Çınar, “Parliamentary Government with a Strong President: The Post-1989 Turkish Experience”, *Political Science Quarterly*, Güz 1996, Sayı 111, ss. 483-503; Metin Heper, “The Executive in the Third Turkish Republic, 1982-1989”, *Governance*, 3, Temmuz 1990, ss. 299-319.

72 Zeyneb Çağlıyan İçener, *Presidents, the State and “democracy” in Turkey the Ideas and Praxis of Süleyman Demirel*, Basılmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2010; Serap Gür, *Presidentialism: What it Holds for the Future of Turkey*, Basılmamış Doktora Tezi, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Dept. of Political Science, 2015.

- AYVAZ, M. Erkut, "How Do We Remember Adnan Menderes in Contemporary Turkish Politics?", *The New Turkey*, 19 Eylül 2018 <https://thenewturkey.org/how-do-we-remember-adnan-menderes-in-contemporary-turkish-politics/> (Erişim: 20.10.2018).
- AYVAZ, M. Erkut, "Sistem sorununun çözümünde yarı başkanlık modeli", *Star Açık Görüş*, 29 Mayıs 2016.
- AYVAZ, M. Erkut, "Cumhurbaşkanlığını doğru kavramsallaştırmak", *Yeni Şafak*, 2 Aralık 2016.
- AYVAZ, M. Erkut, "Ulusal meclis seçimleri ve Macron'un ilk 'partili' sınavı", *AA*, 24 Mayıs 2017 <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/ulusal-meclis-secimleri-ve-macronun-ilk-partili-sinavi/825008> (Erişim: 19.10.2018).
- BABACAN, Nuray, "Mustafa Şentop: Yarı Başkanlık bize daha uygun", *Hürriyet*, 30 Ocak 2015 [www.hurriyet.com.tr/gundem/mustafa-sentop-yari-baskanlik-bize-daha-uygun-28081587](http://www.hurriyet.com.tr/gundem/mustafa-sentop-yari-baskanlik-bize-daha-uygun-28081587) (erişim: 20 Kasım 2018).
- BACHELOT Carole ve Florance Haegel, "The Presidentialization of Dominant Parties in France", içinde: Gianluca Passarelli (ed.), *The Presidentialization of Political Parties*, ss. 88-106.
- BELGE, Murat, *Militarist Modernleşme – Almanya, Japonya ve Türkiye*, İletişim Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2012.
- BERNSTEIN, Jonathan,, "Obama Is Partisan. So What?", *BloombergView*, 11 Eylül 2015, <https://www.bloomberg.com/view/articles/2015-09-11/obama-is-partisan-so-what> (Erişim: 20 Ekim 2018)
- BLUME, Georg, "Ein Jahr Macron: Die Kritik am König wächst", *Spiegel Online*, 7 Mayıs 2018 [www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-emmanuel-macron-ein-jahr-im-amt-viel-kritik-a-1206649.html](http://www.spiegel.de/politik/ausland/frankreich-emmanuel-macron-ein-jahr-im-amt-viel-kritik-a-1206649.html) (Erişim: 19.10.2018)
- BUCUR, Cristina, "Cabinet ministers under competing pressures: Presidents, prime ministers, and political parties in semi-presidential systems", *Comparative European Politics*, Mart 2017, Cilt 15, Sayı 12, ss. 180-203.
- BUCUR, Cristina ve Jose Antonia Cheibub, "Presidential Partisanship in Government Formation: Do Presidents Favor Their Parties When They Appoint the Prime Minister?", *Political Research Quarterly*, 2017, Vol 70, Issue 4, ss. 1-15.
- ÇAKIRÖZER, Utku, "Prof. Kalaycıoğlu: Başbakan'ın İsteği Demokrasiye Aykırı", *Cumhuriyet*, 8 Haziran 2012.
- CLIFT, Ben, "Dyarchic Presidentialization in a Presidentialized Polity: The French Fifth Republic", Ed. Thomas Poguntke ve Paul Webb, *The Presidentialization of Politics*, Oxford University Press, New York 2005, ss. 221-245.
- "Cumhurbaşkanı Erdoğan AK Parti'ye Üye Oldu", *AA*, 2 Mayıs 2017 <https://www.aa.com.tr/tr/gunun-basliklari/cumhurbaskani-erdogan-ak-partiye-uye-oldu/809584>. (Erişim: 20 Ekim 2018) ;
- DİKEN, "Anayasa Komisyonu Başkanı Şentop: Fransa modeline yakınız, 'yarı başkanlık' tartışılabilir." 22 Şubat 2016 [www.diken.com.tr/anayasa-komisyonu-baskani-sentop-fransa-modeline-yakiniz-yari-baskanlik-tartisilabilir/](http://www.diken.com.tr/anayasa-komisyonu-baskani-sentop-fransa-modeline-yakiniz-yari-baskanlik-tartisilabilir/) (Erişim: 20 Kasım 2018).
- DOWDING, Keith, "Beneath the surface: Replies to three critics", *Parliamentary Affairs*, 2013, Sayı: 63, ss. 663–672.
- DURAN, Burhanettin ve diğerleri (edit.), *Türkiye'de Siyasal Sistemin Dönüşümü ve Cumhurbaşkanlığı Sistemi*, SETA Yayınları, İstanbul 2017.



- ELGIE, Robert, "France", Ed. Robert Elgie, *Semi-Presidentialism in Europe*, Oxford Univ. Press, New York 1999, ss. 67-85.
- ELGIE, Robert ve diğerleri, "Proximity, Candidates, and Presidential Power: How Directly Elected Presidents Shape the Legislative Party System", *Political Research Quarterly*, 2014, Cilt 67, Sayı 3, ss. 467-477.
- ELGIE, Robert ve Gianluca Passarelli, "Presidentialisation: One Term, Two Uses – Between Deductive Exercise and Grand Historical Narrative", *Political Studies Review*, 2018.
- ELGIE, Robert, *Semi-Presidentialism, Sub-Types and Democratic Performance*, Oxford University Press, New York 2011.
- ELGIE, Robert, "Three waves of semi-presidential studies", *Democratization*, Cilt 23, Sayı 1, 2016, ss. 49-70.
- EYÜBOĞLU, Ercan, "Fransa: Parlamenter Bir VI. Cumhuriyete Doğru", içinde: İhsan Kamalak (ed.), *(Yarı)Başkanlık Sistemi ve Türkiye: Ülkeler, Deneyimler ve Karşılaştırmalı Analiz*, Kalcedon Yayınları, İstanbul 2014, ss. 111-221.
- FARREL, Martin F., "Republic of Finland", Neil Schlager and Jayne Weisblatt (edit.), *World Encyclopedia of Political Systems and Parties*, 4. Baskı, Infobase Publ., New York 2006, ss. 433-445.
- GÖZLER, Kemal, *Cumhurbaşkanı Hükûmet Çatışması*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2000.
- GÖZLER, Kemal, *Devlet Başkanları: Bir Karşılaştırmalı Anayasa Hukuku İncelemesi*, Ekin Kitabevi Yayınları, Bursa 2001.'
- GROTZ, Florian ve Ferdinand Müller-Rommel, "Präsidenten und Regierungen in der Vergleichenden Politikwissenschaft", Ed. Lauth, Hans-Joachim, Kneuer, Marianne, Pickel, Gert, *Handbuch Vergleichende Politikwissenschaft*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2016, ss. 483-495.
- GÜLENER, Serdar ve Nebi Miş, "Cumhurbaşkanlığı Sistemi", *SETA Analiz*, Sayı: 190, Şubat 2017.
- GÜLENER, Serdar, "Partili cumhurbaşkanlığı ne anlama geliyor?", *Sabah*, 12 Aralık 2015.
- GÜR, Serap, *Presidentialism: What it Holds for the Future of Turkey*, Doktora Tezi, Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College, Dept. of Political Science, 2015.
- HARTMANN, Jürgen ve Udo Kempf, *Staatsoberhäupter in Demokratien*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011.
- HEPER, Metin ve Menderes Çınar, "Parliamentary Government with a Strong President: The Post-1989 Turkish Experience", *Political Science Quarterly*, Sayı 111 (Güz 1996), ss. 483-503.
- HEPER, Metin, "The Executive in the Third Turkish Republic, 1982-1989", *Governance*, 3, 3 (Temmuz 1990), ss. 299-319.
- HÜRRİYET, "Türkiye'nin yönetim sistemi fiilen değişmiştir", 15 Ağustos 2015.
- İÇENER, Zeynep Çağlıyan, *Presidents, the State and "democracy" in Turkey the Ideas and Praxis of Süleyman Demirel*, Basılmamış Doktora Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2010.
- JOCHER, Sven, *Die politischen Systeme Skandinaviens*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2012.
- KARVONEN, Lauri, "The Personalization of Politics: A Study of Parliamentary Democracies", Colchester, UK: ECPR Press, 2010.
- KÖKER, Levent, "Yeni Anayasa Sürecini İzleme Raporu: Yeni Anayasada Temel İlkeler ve Hükümet Sistemi Tercihi", *TESEV Raporu*, Ekim 2013.

- KÜÇÜK, Adnan, "Türkiye'de Partili Cumhurbaşkanlığı Dönemi", *Hür Fikirler*, 4 Temmuz 2018 (Erişim: 25.11.2018) [www.hurfikirler.com/turkiyede-partili-cumhurbaşkanligi-donemi/](http://www.hurfikirler.com/turkiyede-partili-cumhurbaşkanligi-donemi/)
- LIN, Jih-wen, "The Rules of Electoral Competition and the Accountability of Semi-Presidential Governments", Ed. Robert Elgie, Sophia Moestrup, Yu-Shan Wu, *Semi-Presidentialism and Democracy*, Palgrave Macmillan, Hampshire 2011, ss. 61-79.
- LOBO, Marina Costa, *Personality Goes a Long Way*, in: *Government and Opposition*, Ocak 2018, Cilt 53, Sayı 1, ss. 159-179.
- MAINWARING, Scott, "The Presidentialism, Multipartism, and Democracy: The Difficult Combination", *Comparative Political Studies*, 07/1993; 26(2), ss. 198-228.
- MAINWARING, Scott ve Aníbal Pérez-Liñán, "Cross-Currents in Latin America", *Journal of Democracy*, Vol. 26, Number 1, January 2015. [https://www.researchgate.net/publication/273352913\\_Cross-Currents\\_in\\_Latin\\_America](https://www.researchgate.net/publication/273352913_Cross-Currents_in_Latin_America) (Erişim: 14.08.2018)
- MİŞ, Nebi Ali Aslan, M. Erkut Ayvaz ve Hazal Duran, *Dünyada Başkanlık Sistemi Uygulamaları*, SETA Rapor, 2. Baskı, İstanbul 2016.
- MİŞ, Nebi, "Erdoğan'ın AK Partiye Dönüşünün Anlamı", *TürkiyeGazetesi*, 29 Nisan 2017.
- MİŞ, Nebi ve M. Erkut Ayvaz, "Demokratik Hükümet Sistemlerinde Devlet Başkanı/Cumhurbaşkanı Siyasal Parti İlişkisi", Ed. Burhanettin Duran ve Nebi Miş, *Türkiye'de Siyasal Sistemin Dönüşümü ve Cumhurbaşkanlığı Sistemi*, SETA Yayınları, İstanbul 2017, ss. 281-319.
- ÖZBUDUN, Ergun, "Başkanlık Sistemi ve Türkiye", *Liberal Perspektif Analiz*, Sayı: 1, Özgürlük Araştırmaları Derneği, Ankara 2015.
- ÖZBUDUN, Ergun, "The Status of the President of the Republic under the Turkish Constitution of 1982: Presidentialism or Parliamentarism?", *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, içinde: Metin Heper ve Ahmet Evin (edit.), Walter de Gruyter, Berlin ve New York 1988.
- ÖZDEMİR, Hikmet, *Devlet Krizi: TC Cumhurbaşkanlığı Seçimleri*, AFA Yayınları, İstanbul 1989.
- ÖZSOY, Şule, *Başkanlı Parlamenter Sistem: Cumhurbaşkanının Halk Tarafından Seçildiği Parlamenter Hükümet Modeli ve Türkiye için Tavsiye Edilebilirliği*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul 2009.
- PASSARELLI, Gianluca (edit.), *The Presidentialization of Political Parties. Organizations, Institutions and Leaders*, Palgrave Macmillan, New York 2015.
- PÉREZ-LIÑÁN, Aníbal, *Presidential Impeachment and the Political Instability in Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge 2007. [http://www.academia.edu/2310737/Presidential\\_Impeachment\\_and\\_the\\_New\\_political\\_Instability\\_in\\_Latin\\_America](http://www.academia.edu/2310737/Presidential_Impeachment_and_the_New_political_Instability_in_Latin_America) (Erişim: 11.10.2017)
- POGUNTKE, Thomas ve Paul Webb, "The Presidentialization of Politics in Democratic Societies: A Framework for Analysis", Ed. Thomas Poguntke ve Paul Webb, *The Presidentialization of Politics*, Oxford University Press, New York 2005, ss. 1-25.
- PÜTZ, Christine, *Parteienwandel in Frankreich, Präsidentschaftswahlen und Parteien zwischen Tradition und Anpassung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2004.
- PÜTZ, Christine, "Rolle und Funktion der Parteien in der V. Republik", Ruf, Sabine / Schild, Joachim / Schmidt, Jochen / Stephan, Ina (edit.): *Parteien in Frankreich. Kontinuität und Wandel in der V. Republik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2000, ss. 77-98.
- RIEMER, Neal ve Douglas W. Simon, *The New World of Politics: An Introduction to Political Science*, Collegiat Press, San Diego 1997.

- SABAH, "Cumhurbaşkanı Erdoğan Resmen Yeniden AK Parti Genel Başkanı", 21 Mayıs 2017 <https://www.sabah.com.tr/gundem/2017/05/22/erdogan-yeniden-genel-baskan>. (Erişim: 20 Ekim 2018)
- SAMUELS, David J., "Presidentialized Parties", *Comparative Political Studies*, 2002, Vol.35(4), ss. 461-483.
- SAMUELS, David J. ve Matthew S. Shugart, *Presidents, Parties and Prime Ministers*, Cambridge University Press, New York 2010.
- SEDELIUS, Thomas, "The Tug-of-War between Presidents and Prime Ministers. Semi-Presidentialism in Central and Eastern Europe", (*Örebro Studies in Political Science* 15, 2006), s. 20.
- SKACH, Cindy, *Borrowing Constitutional Designs: Constitutional Law in Weimar Germany and the French Fifth Republic*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2009.
- SKINNER, Richard M., Barack Obama and the Partisan Presidency: Four More Years?, *Society*, Vol. 49, No. 4 (2012), ss. 423-429.
- SKINNER, Richard M., "Barack Obama and the Partisan Presidency", Ed John C. Green ve Daniel J. Coffey, *The State of the Parties: The Changing Role of Contemporary American Parties*, Lunham: Rowman & Littlefield Publ., ABD 2011, ss. 309-322.
- SKINNER, Richard M., "George W. Bush and the Partisan Presidency", *Political Science Quarterly*, Cilt: 123, Sayı: 4, Kış 2008-09, ss. 605-622.
- SOMER, Murat, "Muhalefet alternatif başkanlık modelini önermeli", *Al Jazeera Türk*, 30 Kasım 2015. <http://www.aljazeera.com.tr/gorus/muhalefet-alternatif-baskanlik-modelini-onermeli> (erişim: 20 Kasım 2018).
- TAVITS, Margit, *Presidents with Prime Ministers. Do Direct Elections Matter?*, Oxford Univ. Press, New York 2008.
- USLU, Hasan Faruk, *De Facto Presidentialization in Turkey Under Erdoğan's Leadership*, Basılmamış Doktora Tezi, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- YAZICI, Serap, *Başkanlık ve Yarı-Başkanlık Sistemleri: Türkiye İçin Bir Değerlendirme*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- YILMAZ, Turan, "Başkanlıkta Fransız modeline dönüş", *Hürriyet*, 22 Şubat 2016.
- YÜKSEL, Cüneyt, "Türkiye'nin Gelecek Siyasi Sistem Tercihi Rasyonelleştirilmiş Parlamenta-rizm, Yarı-Başkanlık ve Başkanlık Sistemleri", *Yasama Dergisi*, 2013, Sayı 25, ss. 38-70.
- ZAZNAEV, Oleg, "Understanding Semi-Presidentialism in Political Science: A Review of the Latest Debate", *World Applied Sciences Journal*, 2014, Cilt: 30, Sayı: 2, ss. 195-198.
- "1924 Anayasası", <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm> (Erişim 3 Mayıs 2016).

# Locke'un Siyasal Zoolojisi: Yasa, Hayvan ve Egemen

Sever Işık

Dr. | Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi | severquista@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 141-159.  
Gönderim Tarihi: 21 Mayıs 2018 | Kabul Tarihi: 29 Temmuz 2018

## Öz

İnsanlığın siyasal tahayyülü devasa bir hayvanat bahçesidir. Siyasal düşünce çoğunlukla negatif veya pozitif olarak hayvanı içeren metaforik bir dil üzerinden inşa ve ifade edilmiştir. Klasik siyasal yazında egemen kudretli hayvanlarla temsil edilmiştir. Bir çeşit yasadışı orman olan doğa durumunu düzene dönüştüren bu kudretli hayvanlar daima olumlanmışlardır. Düzen/yasa varlığını egemenin kudretine borçlu iken egemen ise varlığını salt kudretine borçludur. Bu yazıda öncekilerden farklı olarak John Locke'ta kudretli hayvanların negatif bir imgeye dönüştüğünü gösterecek ve bunu onun siyasal teorisiyle ilişkilendireceğim. Anayasal düzenin savunucusu olan Locke'ta kudretin simgesi olan hayvanlar yasa dışılığın ve vahşiliğin simgesi olarak negatif bir imgeye dönüşürler. Salt kaba güce istinat ederek akıllı terk eden ve yasaya tâbi olmayan bu hayvanlar insan yaşamı için daima tehdit ve tehlike oluşturacağından hukuk ile tanımlanan siyasal düzenin dışına itilirler. Egemen hayvan, hukukun egemen olduğu siyasal/sivil düzende kendine yer bulamaz.

**Anahtar Kelimeler:** Locke, Zooloji, Monarşi, Hayvan, Yasa, Egemen

## Locke's Political Zoology: Law, Animal and the Sovereign

### Abstract

The political picture of humanity is a giant zoo. Political thought has often been constructed and expressed through a metaphorical language including animals negatively or positively. In the classical political discourse, the sovereign has been represented by powerful animals. A jungle-like state of nature ordered by animals has always been affirmed. Whereas the law/order owes its presence to the power of sovereign, the sovereign owes its presence to his own power. In this article, I will demonstrate the idea that the powerful animals in John Locke's analogies turn into a negative symbol and I will relate this idea with his political theory. In Locke's political philosophy, which rigorously defends the constitutional order, animals which are allegedly the symbol of power transform into a negative image as the symbol of savagery and unlawfulness. Animals are excluded out of the political and jurisdictional order because animals that are not subject to the law and leave the reason by appealing to the brute force pose a threat to and danger for human life. This absolute image of the sovereign cannot take any place in the political/civic order in which the law occupies the role of sovereign.

**Keywords:** Locke, Zoology, Monarchy, Animal, Law, Sovereign

## Giriş

İnsanlığın siyasal tahayyülü devasa bir hayvanat bahçesidir. Hayvan ve hayvani olan daima insan ve insani olana dair bir şeyler söyler. Bu sebeple insan, kendisini, kendi(si)nde olanı ya da olmayanı anlamak için neredeyse daima hayvana (hayvanı içeren figüratif bir dile) başvurmuştur. Onun için hayvana dair tanımlama (sınır çizmeler) ve tasvirler aynı zamanda insan ve insani olanın ne olduğuna dair bir inşa girişimidir. Hayvan insani olanın sınırını belirler; insan, insanlığından çıkınca hayvanlık âlemine dâhil olur/düşer. İnsanın tüm edimlerinin figüratif bir dil içerisinde inşasında olduğu gibi siyasal eylemler ve siyasal örgütlenmeye dair açıklama denemeleri adeta hayvanların geçit törenine dönüşür. Doğudan Batıya siyasala ilişkin tarafgir, muhalif ve tasviri tüm açıklamalar hayvanlar/canavarlar vb. yaratıklarla doludur. Geçmişten günümüze siyasal yazın ormanların kralı kudretli hükümler aslanlar, kuzu postuna bürünen adi kurtlar, akıllı kurnaz tilkiler, denizlere egeyen devasa balinalar, göklerde/yükseklerde süzülen/uçan ihtişamlı kartallar, meleyen itaatkâr zavallı koyunlar, düşkün sürüngenler, acımasız domuzlar vb. hayvanlarla doludur.

İlk zamanlardan günümüze dek yöneticileri ve halkı eğitmek, nasihat etmek (bazense yermek) için yazılan eserlerde, fabllarda insanlardan çok hayvanlar konuşur. Siyasal dünya doğal dünyanın temsili olarak görüldüğünden siyasal gerçeklik tüm çıplaklığıyla doğa dünyasında, hayvanlar âleminde mevcut ve cari olduğundan siyasal gerçekler hayvanların dilinden ifade edilir. Hayvan dolayimsız konuşur, çünkü siyasalın gerçeğini bilfiil deneyimlemektedir. Eğretilen ancak insan için söz konusu olabilmektedir. Siyasal dünyadaki iktidar ilişkileri doğa dünyasındaki iktidar ilişkileriyle örtüştüğünden hayvanların (ister hükümler olsun ister tebaa olsun) insana söyleyecek çok şeyi vardır. Bu sebeple insan binlerce yıl hayvanların sesine kulak kesilmiş ve onların (siyasal ilişki ve örgütlenme biçimlerini) öğütlerini aleni veya zımni olarak çoğunlukla siyasal hakikat olarak kaydetmiştir. Hayvani olanın aslında insani olanı temsil ve resmettiği düşünüldüğünde, siyasal zoolojide hayvan, insan suretine büründüğü gibi siyasal yaşamda insan da hayvana dönüşür, antropomorfizm ile zoomorfizm arasında daimi bir geçirgenlik yaşanır. Bazen beşer insanlaşmak için hayvanını alt etmeye çağrılırken bazen yaşamda kalmak için hayvanlaşmaya davet edilir. Hayvan insan değilse de insan hayvandır. Akıl ve dil yoksunluğu sebebiyle insan-altı olan hayvan, kendi insan-üstüne, hayvan-ı nâtik'a (eyleyerek) bir şeyler söyler. Ontolojik farkı aşmak, ortak dil içinde iletişim kurmak için hayvan insanlaş(tırıl)ır, ya

da insan, hayvan suretine bürünür. Böylece doğal/hayvani dünya ile siyasal/insani dünya arasında köprü kurulur.

Konuyu somutlaştırmak için başvuracağımız örneklerdeki hayvanların seçimi ve simgesel kullanımları rastlantısallık içermez. Bu örneklerdeki hayvanlar onu istihdam eden kişinin siyasal tutumunu temsil, siyasal tahayyülünü ifade eder. Hayvan, mecazi olarak metnin bağlamı içinde farklı anlamları (örneğin hem insanın statüsündeki yükselişi hem de alçalışı) ifade edecek şekilde kullanılabilir. Aslan örneğinin güç ve adalet imgesi olabileceği gibi acımasızlık ve vahşet imgesi de olabilir.<sup>1</sup> Bazen kullanılan hayvan metaforları aracılığıyla egemen nesnelleştirilerek aşağılanır, mizah konusu kılınır ve gayri meşrulaştırılır. Bazense tersine yüceltilir ve meşrulaştırılır. Yani imge/metafor yüceltmeye ilahileştirmeye hizmet ettiği gibi demonize etme işlevi de görür.

İlkçağdan itibaren özellikle egemen olan monarşi yönetimlerinin savunucuları, monarşinin meşruiyetini temin etmek için sıklıkla siyasal örgütlenme ve ilişkilerin bir örneği olarak hayvanlar âlemine başvurmuşlardır. Çünkü siyasi dünyanın gerçeğinin doğa dünyasında hayvanlar tarafından temsil edildiği düşünülmekteydi. Hayvanların bir lider etrafında toplanması bir siyasallığın doğal bir örneğini oluşturmaktaydı.. Nasıl ki evrende tek tanrının, hayvan topluluklarında tek bir hayvanın yönetimi var ise insanlar için de ideal/doğal olan yönetim yasayı koyan ve düzeni temin eden tek kişinin (“egemen hayvan”ın) yönetimiydi.

“Hayvanlar olmasaydı, insan doğası daha da anlaşılmaz olurdu” der Georges-Louis Buffon.<sup>2</sup> Düşünce tarihi boyunca insan doğası kadar politik olanın doğasını kavramak ve tanımlamak için de daima hayvana (hayvani olana) bakılmış ve hayvan(lar) politik metaforlar olarak kullanılmıştır. Söz konusu kullanım ve konumlandırma siyasalın doğası kadar onu yapan kişinin siyasal muhayyilesini anlama açısından son derece verimli sembolik alandır. İnsan ve hayvan yaşamlarının kesişim ve ayrışım noktaları politik olanın tanımlanmasında önemli bir ölçü olmuştur. Onun için hayvanın, insani (dolayısıyla politik) olanla etkileşimi son derece anlamlıdır. Bu etkileşim, hayvanın imgesel olarak konumlandırılma tarihi, bu tarihin insanlığın siyasal

1 Yunanlılar hayvanların bazı karakteristik özelliklerin sürekli taşıyıcısı olduklarını düşünmekteydiler. “Eski Yunanlılar hayvanların yalnızca kimi nitelikleri simgelemekle kalmayıp sürekli olarak bu nitelikleri gösterdiklerine inanıyorlardı.” Bkz. Jean P. Darmon, “Hayvanlar ve Mitoloji: Yunan Mitolojisinde Hayvanların Anlamsal Değeri”, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* I. Cilt (A-K), (yöneten Yves Bonnefoy; yay. haz. Levent Yılmaz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, s. 383.

2 Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev.: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009, s. 7.

bilincine paralel olarak evrilmesi, siyasal olanın sınırlarına ve içeriğine dair yapılan tanımlamaların tarihsel olarak takip edilmesi açısından son derece önemlidir.

Parlamentocuların safında mücadele eden Locke'un amacı siyasal gücün (kralın yetkilerinin) sınırlandırılması olduğundan, hiyerarşik olarak örgütlenmiş monarşinin dayandığı teorik dayanakları yıkmaya, sözleşme temelinde iktidarı yeniden kurmaya ve güçler ayrımı yoluyla iktidarı sınırlamaya dayanan anayasal bir düzen inşa etmeye çalışır. Locke'un klasik siyasal söyleminin hükümler hayvanlara ilişkin yaklaşım ve değerlendirmelerini de onun monarşiye yönelik eleştirileri ve yasal düzen savunusu bağlamında okumak gerekir. Onun anayasal devletinde hayvanlar âleminin siyasal egemenine denk düşecek yasa üstü bir siyasal egemen/hükümler (hükümler) yoktur. Herkes yasalarla çevrelenmiş bir kafeste yaşarken bir kişinin onun dışında kalması kabul edilemez.

Bu yazıda John Locke'un siyasal düşüncesi bağlamında bir siyasal imge/metafor olarak hayvan imgesine nasıl başvurduğunu ortaya koymaya çalışacağım. Hükümlerliğin sembolü olarak görülen ve yüceltilen kudretli hayvanların sınırlandırılmış anayasal bir düzenin sıkı müdafisi olan Locke tarafından nasıl olumsuz bir bağlama ve konuma taşındığını göstererek bunu onun siyasal düşüncesiyle ilişkilendireceğim. Söz konusu hayvan karakterlerinin olumsuzlanmasının sebebi onların (hayvanlar âleminin hükümlerleri olarak) temsil ettiği düşünülen egemenin yasaya tabi olmayışı başka bir ifadeyle yasadışı olmalarıdır. (Tabii ki her daim cari olan doğa yasası bir kenara bırakılırsa). Oysa Locke için yasadışılık ancak doğa durumuna mahsus bir husustur. Sivil topluma geçişle birlikte hiç kimse yasanın dışında kalmaz. Sözleşmeyle birlikte herkes gibi yönetici de yasanın uyruğu haline gelir. Locke'un siyasal evreninde her şey kanuna tabii olduğundan egemen, artık bir kişi-hayvan değil, genel ve sürekli olan yasalardır: Egemenlik kanunudur. Bu sebeple kudretli hayvanları temsil ettiği yasa üstü bir figüre/hükümlere Locke'u düzende yer yoktur. Kanuna tabi olmayan ve boyun eğmeyen toplumsallık vasfına haiz olmadığından toplumsalın dışına itilecek, anormal ilan edilecek ve cezalandırılacaktır. Yasaya tabi olmayan kişi/ler akıllı varlıklara değil, hayvanlara mahsus bir yol olan kaba güç/şiddet kullanımına başvurarak insan yaşamını tehlikeye atacağından tehlikeli ve zararlı hayvanlar gibi öldürülebilirler.

Buradan anlaşılacağı gibi Locke için hayvani olan iki şeyle tanımlanmaktadır: 1, ussal/rasyonel olmayış; 2, yasadışı güç kullanımı. Dolayısıyla siyasal yaşamda ussallıktan kopan, gücü yegâne meşruiyet ve iktidar kaynağı yapan



kişi(ler) ve siyasal rejimler doğal olarak hayvaniliği ikame edeceklerdir. Bu aynı zamanda insani olan ile araya mesafe koymak demektir. Hayvani vasıfların cari olduğu yaşam bir çeşit siyasal ormandır. Burada düzen varlığını ve istikrarını kudretli egemenin yırtıcı pençelerine ve parçalayıcı dişlerine borçludur; haliyle yasa da kudretin eseridir. Özgürlük salt güce istinat ettiğinden “aslan kral” (egemen) hariç herkesin kafeste olduğu böylesi bir yaşamın siyasal izdüşümü ise insanlık âleminde daima görülen bir olgu olmuştur.

## Egemen Olarak Siyasal Hayvanın Tarihine Kısa Bir Bakış

Politik düşünce tarihinde insan, hayvan ve politik olanın bağlantısı söz konusu olduğunda akla ilk gelen ismin Aristoteles olacağı açıktır. Politik olanla “canlılık” (zoe), yaşam (biyos) arasındaki ilişkiyi fark etme hususunda düşünce tarihinde öncü bir konuma sahip olan Aristo, “zoon politikon” olarak tanımlar.<sup>3</sup> Bunun sebebi ise insanın logosa sahip olmasıdır. Logos iyi ve kötü, doğru ve yanlış, adil olan ve adil olmayana karar vermemize sağlayan akli ifade ettiği kadar akli/mantıklı/anlamalı konuşma yetisini de ifade eder.<sup>4</sup> Doğası gereği sosyal bir varlık olan insan<sup>5</sup> devletsiz bir yaşam sürdüremez. İnsanın kendi amacına ulaşması ve kemale ermesi ancak bir devlet içinde mümkün olabilir. Devletsiz yaşam ancak Tanrılara ve hayvanlara mahsus bir yaşam olabilir.<sup>6</sup> Tanrı yüceliğiyle politik olanı aştığından (çünkü zaten mükemmeldir), hayvan ise aşağı olduğundan (çünkü onun için kemale erme söz konusu olamaz) politik olamazlar. Ancak politik bir hayvan olan insan, devlet (polis) içinde “en iyi”ye, kemale erebilir. Hayvan(lar)ın politik eylemle kemale ulaşamayacak olması onların doğal halde sosyo-politik sayılabilecek bir kısım karakter özelliklerine ve yapılarına sahip olmadığını anlamına gelmez.

*Historia Animalium*'da yaşam tarzları, etkinlikleri, sosyal becerilerini ve iletişim alışkanlıklarını dikkate alarak hayvanları sınıflandıran Aristo'ya göre bazı hayvanlar toplu halde (sosyal) bazıları ise yalnız yaşarlar. Sokulgan hayvanların bazıları dağınıkken bazı daha sosyaldir; güvercin ve turna gibi kuşlar buna örnek olarak verilebilir. Birçok balık türü ve bazı göçmen kuş türleri de bunlara dâhildir. Ona göre “toplumsal hayvanlar ortak aktivitelere sahiptirler. Arılar, karıncalar, turnalar bunlara örnektir. Bunların bazıları bir yönetici/hükümdarın idaresi altında yaşarken bazılarının ise bir hükümdarı yoktur. Örneğin arılar bir hükümdarın yönetimi altında yaşarken karınca ve sayılamayan diğerleri bir yönetim altında yaşamazlar”.<sup>7</sup> Aslında söz konusu hayvanların

3 Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 9.

4 Aristoteles, *a.g.e.*, 9-10.

5 Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik*, çev.: Saffet Babur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, 1097b, s.10.

6 Aristoteles, *Politika*, s. 10.

7 Sabine Kalf, “Are Cranes Republicans? A Short Chapter in Political Ornithology”, Karl A. E. Enekenl & Paul J. Smith (ed) *Zoology in Early Modern Culture: Intersections of Science, Theology, Philology, and*

politik oluşunu belirleyen en önemli unsur onların bir kısım ortak amaçlara sahip olmalarıdır. Aristo'nun bu görüşlerinin içimleri tartışılabilir. Fakat doğada en azından bazı türler arasında hiyerarşik bir ilişki gördüğü açıktır.

Hiyerarşik örgütlenme doğal olarak bir altlık-üstlük, yöneten yönetilen ilişkisini beraberinde getirecektir. Ona göre doğa, üstün olanla aşağı olan arasındaki zıtlıkla yönetilir. Üstün olan aşağı olanı yönettiğinden, egemenlik esas olarak üstün olanın ast olanı idare etmesidir. Bu durumda insanın hayvana, erkeğin dişiye, ruhun bedene, aklın ihtirasa yani üstün asta hükmetmesi doğanın ve dolayısıyla adaletin gereğidir.<sup>8</sup> İnsanlar kendi aralarında doğaları gereği yöneten veya yönetilen konumundadır. Devletin doğal olduğunu söyleyen Aristo'nun kimin yönetmeye ehil olduğuna dair söyledikleri incelendiğinde bunun savaşta galip gelen olduğu görülür. Bu durumda Aristo insanların doğalarındaki eşitsizliklerin siyasal eşitsizliklere dayanak teşkil ettiğini düşünür. Başka bir ifadeyle siyasal eşitsizlikleri doğal eşitsizlikler üzerinden temellendirir ve rasyonalizasyona çalışır. Oysa bu rasyonalizasyonun haklı tarafı yoktur, savaşta galip gelene egemenlik hakkını tanımak, insan ve hayvanın doğası arasında bir fark olmadığını kabul etmek anlamına gelir<sup>9</sup> ki bu tartışmaya açıktır.

Gerçekte doğal dünyada bir hükümlanlık, astlık üstlük ilişkisinin var olduğu, bunun doğal yaşamın istikrarı ve sürekliliği için elzem olduğu düşüncesi yüzyıllarca egemen yönetim biçimi olan monarşinin temellendirmesinde ve meşrulaştırılmasında başlıca kaynaklardan biri olmuştur. Hiyerarşik yapılanma da egemeni belirleyen şey kudrettir. Doğa dünyasında, hayvanlar âleminde hükümlan olan (karada) aslan, (havada) kartal, (denizde) balina gibi hayvanların ortak özelliği hepsinin kudretli hayvanlar olmalarıdır. Siyasal zoolojinin lügati bu hayvanlarla sınırlandıramayacak kadar zengin olsa da diğer hayvanların kuvvet ve kudretin timsali olan bu hayvanlarla boy ölçüşmeyeceği açıktır. Onların hükümlanlığının, ihtiyaçlarının kaynağı kendi kuvvet ve kudretleridir. Yönetme haklarını sadece kendilerinde bulunan kudretle temin etmişlerdir. Sürü/yönetilenler tarafından sorgulanmaları ve yasaya tabi kılınmaları düşünülemez. Ancak onlar diğer hayvanları kontrol edebilir ve yaşamlarına son verebilirler. Güçle geldiklerinden gitmeleri de ancak güçle mümkün olacaktır. Onun için (herkesin herkesin kurdu olduğu) doğa dünyasındaki mücadele kudretle belirlenen sürekli amansız bir savaştır. Ve daha önemlisi pozitif/rasyonel bir yasaya tabi değildir. Kanun/düzen akıl

---

*Political and Religious Education* içinde, Brill Academic Publishers, 2014, s. 337.

8 Neşet Toku, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003, s. 55.

9 Toku, *a.g.e.*, s. 56.

ile idame etse de asla akılla kurul(a)maz. Düzen varoluşa gelişi itibarıyla irasyoneldir/hayvanidir.

Onun için tüm tarih boyunca neredeyse tüm kültürlerde hükümdar/taht/güç kahir ekseriyetle kuvvet ve kudret timsali olan hayvanlarla sembolize edilmiştir.<sup>10</sup> Bunların başında ise kibir/gurur, cesaret, azamet ve ihtişamın sembolü olan aslan gelir. Simge hiyerarşisinde en ayrıcalıklı konumu işgal eden aslan daima “ormanların kralı” olarak görülür. Aslanın doğa dünyasının, “ormanların kralı” olması gibi “egemen” de siyasal dünyanın aslanıdır/kralıdır. Bu konumu ona sağlayan akılı değil, kudretidir. Hükümranlık, akıl ve uzlaşım ile değil, güçle tesis edilir. Devlet hükümranının kılıç hakkıdır; fatihin mülküdür. Tüm klasik siyasal söylemde egemen rasyonel/ussal olanı değil, ussal olmayanı yani hayvani olanı (kaba kuvveti) temsil eder.

Ortaçağ bu anlayış ve algının tümüyle revaçta olduğu bir dönem olarak okunabilir. Ortaçağa egemen olan söz konusu siyasal zoolojinin monarşilerin yükselişe geçtiği dönemde dahi tüm ihtişamıyla hüküm sürdüğü görülebilir. Modern siyasal düşüncenin birçok kurucu isminde bu siyasal zoolojinin izlerine sürmek mümkündür. Locke'un farkını anlamak için de önemli ve gereklidir. Örneğin sözleşmeyle insanı doğa durumundan dolayısıyla birbirinin kurdu olmaktan çıkaran Hobbes, onların başına yine hiçbirinin asla güç yettiremeyeceği bir canavar/hayvan dikmekten kendini alamaz. Hayvani olan ancak daha büyük bir hayvan tarafından sınırlandırabilmektedir. Dolayısıyla o, insanın hayvana mahsus yasadışı kaba kuvvetten ancak başka bir hayvanın kudretiyile kurtulabileceğini düşünür. Doğa durumunda özgür ve eşit hayvanlar iken birbirlerinden (kaba kuvvetinden, şiddetinden) emin olamayan (kurt) insanlar şimdi sözleşme ile girdikleri medeni toplumda egemenin yasasıyla kayıt altına alınmışlardır. Egemen güç yetirilmez bir hayvandır/devdir: Leviathan.<sup>11</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta tüm insanlar medeni duruma geçerken egemenin doğa durumunda kalması hususudur. Çünkü doğa durumunu tanımlayan şey (pozitif) yasanın yokluğudur. Dolayısıyla Hobbescu yönetimde uyruklar, tebaa yasaya tabi iken Levithan yasanın üstündedir (dışındadır). Yasa ona uzan(a)maz; zira yasa onun buyruğudur/iradesidir. İnsanın hayvani karakteri/doğası ancak başka bir hayvan tarafından baskı altında tutulmak-

10 Söz konusu hayvanların diğer kültürlerdeki egemenliğe ilişkin metaforik anlamlarına ve kullanımlarına dair örnekler için bkz. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2002, aslan (s. 136-137), kaplan (s. 137-139), kurt (s. 134-136), kartal (s. 133-134). Yunan mitolojisinde aslan ve diğer bazı hayvanların simgesel anlamı için bkz. Darmon, a.g.e., s. 381-386. İran mitolojisindeki aslan sembolü için bkz. Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2008, özellikle “şir u hurşid” maddesi (s. 464-466). İncil ve Tevrat'ta kullanımları için bkz. John Worcester, *Correspondences of the Bible: The Animals*, New Edition Boston: Massachusetts New Church Union 1926.

11 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

ta; düzen ancak böyle sağlanmaktadır. Burada Hobbes tutarlıdır; çünkü insanı akıllıyla değil, esas olarak (konumuz bağlamında hayvaniliği temsil eden) “güç arzusu”yla tanımlamaktadır. Akıl ise ancak arzu ve nefretin muhasebecisidir.

Politik zooloji ve hayvanın sembolik değerini sonuna kadar kullanan bir diğer filozof ise kendisine modern siyasal düşüncenin kurucusu payesi biçilen Niccolo Machiavelli’dir. Machiavelli, egemenin yönetimi elinde tutmak için sahip olması gerek özellikleri ifade etmek için yine hayvanları metafor olarak kullanır. Machiavelli insanlığı, insani olanı daima yasalara itaat eden insanlarla ilişkilendirirken hayvanlığı kaba kuvvet ve güçle/iktidarla ilişkilendirir. Zira yöneticiler yasayı eğmek bükme zorunda kaldıklarından genellikle hayvani yönlerini (yasa ve ahlaka tabi olmayan kaba/çıplak güç) kullanırlar. Onun hükümdarlara örnek olarak seçtiği hayvanlar aslan ve tilkidir. Buna göre basiretli ve ihtiyatlı bir hükümdar tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak içinde aslan gibi davranmalıdır. Tilki, “kurtlara karşı savunmasız” iken aslanlar “tuzaklara karşı savunmasız”dır.<sup>12</sup> Bir hükümdar farklı tehlikelerin ve zayıflıkların (fiziki ve siyasi) hakkından gelmek için her iki her iki hayvanın karakter özelliklerini kendinde cem etmelidir. O, iktidarını devam ettirmek için uyruklarına ve düşmanlarına karşı fiziki gücünü kullanırken (aslan) tuzaklardan kaçınmak ve idare etmek için kurnaz olup diplomasiyi kullanmalıdır (tilki). Yani fiziki gücünü diplomasiyle tahkim etmeli, hem güçlü hem de uyanık olmalıdır. Egemeni güçlendirecek olan şey bu çift karakterin kombinasyonudur. Machiavelli’in hükümdarı artık ahlaki yücelik ve adalet timsali biri değildir. Bilakis o, ahlaki kayıtlardan sıyrıldığından başarı kazanan, egemenliğini sürekli kılan çifte tabiatlı bir dünyevi hayvandır.

Monarşinin ünlü teorisyeni Jean Bodin de temsil kabiliyeti güçlü diğer önemli örnek olarak anılabilir. Bütün doğanın yasalarının monarşiye işaret ettiğini dolayısıyla monarşinin en doğal ve güvenilir yönetim biçimi olduğu düşünen Bodin’e göre evrendeki tüm varlıklar gibi hayvanlar da doğal monarşi düzenini temsil ederler. Ona göre monarşi devletin en iyi formudur; zira devletin doğal bir sureti (image) olan aileye baktığımızda sadece bir şef/baş (head) görürüz. Doğanın tüm yasaları da monarşiye işaret etmektedir. İster mikro-kozmosa ister makro-kozmosa bakalım. Mikro kozmos olan bedenin tüm organları bir başa (onun irade arzu ve isteklerine bağlı) tabi iken makro kozmos olan dünya kadir-i mutlak bir Tanrı’ya (almighty God) tabidir. Göğe baktığımızda yalnız bir güneş görüyoruz. Toplu yaşayan hayvanlar dahi ne kadar iyi olursa olsun kesinlikle çok sayıda lider kabul etmezler. En eski çağ-

<sup>12</sup> Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev.: Nevin Yeni, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 107.

lardan beri tüm halklar doğal aklın ışığıyla devletin, monarşist formunu benimsemişlerdir.<sup>13</sup>

Evreni yöneten tek tanrının olması gibi toplu halde yaşayan hayvanların da tek bir yönetici edinmeleri insanın takip etmesi gereken doğal ve ideal örnekler olarak görülmektedir. Çokluk (ve hatta genel eşitlik) düzeni tehdit eden unsurlardır. Bir arı kolonisinde tek yönetici vardır. Burada doğal olarak, üstün olan alttakileri yönetmektedir. Arılar daima bu hiyerarşik ve monarşik doğal yönetimin popüler bir örneği olarak anılmışlardır. Ancak zamanla bu manzarada değişimler yaşanmaya başlar. Örneğin 16. ve 17. yüzyılda Zuccolo (1568-1630) gibi zoologlar karınca, turna, leylek gibi daha eşitlikçi hayvanları örnek alarak bu yaklaşıma karşı çıkarlar.<sup>14</sup> Bodin'in egemenlik yaklaşımına, bu yaklaşımı evren ve doğada temellendirmesine anlayışına karşı çıkan Zuccolo'ya göre Tanrı'nın yönetimiyle insanın yönetimi birbiriyle ilgisiz şeylerdir. Çünkü Tanrı ve insan farklı türlerdir. Bir kısım mantıksal yetilerden mahrum olan bazı mutlakiyetçilerden başka hiç kimse yöneticilerin genellikle uyruklarıyla aynı türden olduğundan şüphe etmez. Dolayısıyla yeryüzündeki yönetim de zorunlu olarak ilahi olandan olarak farklı olacaktır. Ona göre eğer insanın örgütlenmesine örneklik teşkil edecekse pekâlâ başka hayvanlara da bakılabilir. Zuccolo taklit edilecek hayvanlar olarak turna ve leylekleri örnek verir. Şöyle der: "Eğer bir hayvanı kesinlikle bir model olarak almamız gerekiyorsa, karıncalar, turnalar ya da leyleklerin hükümetini taklit etmek daha münasip olacaktır. Ki onlar doğal olarak [aralarında] eşit ve eşit değerdedir ve aynı zamanda bir monarşide (monarşist bir yönetimde) yaşamazlar".<sup>15</sup>

Böylece Zuccolo "monarşik hayvanlar"ın (monarchic animals) karşısına "demokratik hayvan" olarak niteleyebileceğimiz hayvanları koyar. Turna figürünü ön plana çıkarır. Daha önce siyasi hayvan olarak, siyasal örgütlenmenin popüler simgesi olan arıların gölgesinde kalan turna 17. yüzyılda demokrasinin sembolü haline gelmiştir.<sup>16</sup> Zuccolo'nun turnaların 'demokratik eğilimi'ne dair varsayımları ağırlıklı olarak doğal felsefeye dayanmaktadır. "Bir aslanın diğer aslanlara, bir balinanın diğer balinalara komuta eğine benzer olarak bir leyleğin diğerlerine hükümranlık ettiği bir örnek yoktur".<sup>17</sup> Zuccalo'ya göre bunun sebebi hayvanlar arasındaki itaat ve bağımlılıktan çok işbirliğinin olmasıdır. Söz konusu dönemde turna ve kartal arasında bir düş-

13 Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*. Abridged and translated by M. J. Tooley. Oxford: Blackwell's Political Texts, Pp. xlviii + 212, 1955, s. 207. [http://www.yorku.ca/cominel/courses/3020pdf/six\\_books.pdf](http://www.yorku.ca/cominel/courses/3020pdf/six_books.pdf)

14 Kalff, a.g.e., 438-439.

15 Kalff, a.g.e., s. 339.

16 Kalff, a.g.e., s. 440, 446.

17 Kalff, a.g.e., s. 440, 446.

manlık olduğu varsayılmaktadır. Aldrovandi, turnaların kartallarla düşman olduğunu, çünkü kartalların ahlaki açıdan mükemmelliği sembolize ettiğini söyler. Bu gözlem siyasi sembolizme dayanmaktadır. Rönesans döneminde kartal, aslan gibi diğer “monarşik hayvanlar”la birlikte bazen mükemmelliğin (superbia) sembolü olarak tasvir edilmiştir. Fakat kartal sadece kibir ve mağrurluğun değil aynı zamanda tiranlığın da sembolü ve mükemmel temsilcisi olarak görülmüştür. Kartalların tiranlarla eşitlenmesi, popüler ifadesini Erasmus’un *Institutio Principis Christianide* (1516) bulmuştur. O şöyle der: “Şimdi eğer zorba-tiran için bir benzerlik/karşılık/kıyas bulmak istiyorsan, hepsi de avlarını keserek ve parçalayarak (ve yağmalayarak) yaşayan aslan, ayı, kurt veya kartalı düşün”.<sup>18</sup>

Yukarıda yapılan değerlendirmelerden de anlaşılacağı gibi mükemmelliğin sembolü olarak görülen kudretli hayvanlar Rönesans, Reform ve bu süreçte yaşanan siyasal mücadelelerle birlikte siyasal algının değişimine paralel olarak herhangi bir yasaya tabi olmayışları, tiranik oluşları sebebiyle vahşi, muzır hayvanlar olarak görülmeye ve yerilmeye başlanmışlardır. Hayvanın egemenliğinin kaynağı olan kaba kuvvet aynı zamanda onun tehlikeli ve toplumdışı sayılmasının, yasa tabi kılınmasının zorunluluğunun sebebi olacaktır. Kudret hepten olmasa da giderek egemenliğin yegâne kaynağı olmaktan çıkacaktır. Çünkü kaba kuvvet insanın hayvani boyutuna denk düşmekte, onu insan kılan akli melekelerini dışlamaktadır. Artık doğmakta olan yeni rasyonel devlet ve toplum doğal olarak hayvana (usdışına) özgü bir kaba kuvvete değil, ussal olan “sözleşme”ye dayanacaktır.

Hayvan meselesi ve onun politik olan ile ilişkisi üzerinde önemle duran Derida’da *Hayvan ve Egemen*’de egemen ve hayvan figürlerini “yasadışı” çerçevesinde birlikte düşünür. Derida’ya göre hayvan ve egemenin ortak yönü ikisinin de “yasadışı”lık (outlaw) statüsünü paylaşmalarıdır. Yani ister altında olsun ister üstünde ikisi de bir şekilde yasanın dışındadırlar. Bu sebeple hayvan ve egemen figürleri kriminal kimlikle birleştirilir.<sup>19</sup> Kurt başta olmak üzere tilki, bekçi köpeği, Thmomas Hobbes’in sözleşme ile vücuda getirdiği seküler devleti, canavar olan Leviathan’ı ve Carl Schmitt’in saldırgan ulus-devleti, Derida’nın kralık ve egemenin hayvani imgeleri olarak tartıştığı temalardır.<sup>20</sup>

18 Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince*, Edited and translated by Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 30.

19 David Farrell Krell, *Derrida and our animal others: Derrida’s final seminar, the beast and the sovereign*. Bloomington: Indiana University Press, 2013, s. 10.

20 Krell, *a.g.e.*, s. 1.

## John Locke'un Siyasal Zoolojisi ya da Sivil Toplumun Hayvanî Olandan Arındırılması

Locke hem *Birinci Denemede* hem de *İkinci Denemede* hayvanları sürekli olarak “ast (alt düzeydeki) yaratıklar” (inferior creatures) olarak isimlendirir.<sup>21</sup> Bu isimlendirmenin aynı zamanda hiyerarşik bir konumlandırma da olduğu açıktır. Kendisinden önce yapılan genel-geçer ve klasik ayırım çerçevesinde Locke, hayvanı “üst(ün) varlık” olan insana nispetle bir ast yaratık/varlık olarak konumlandırmaktadır. Peki, insan ile hayvan arasına fark koyan ve hiyerarşiyi mümkün kılan şey nedir? Locke için bunun cevabı açıktır: Akıl/ussallık. İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Denemede Locke hayvanların belirli bir düzeyde *algılama*<sup>22</sup> ve *belleğe* sahip olduklarını<sup>23</sup> fakat esas itibariyle *soyutlama* düzeyinden yoksun olduklarını ifade eder.<sup>24</sup> Soyutlama gücü bulunmadığından hayvanlar asla *genel ideler* edinemezler. “Hayvanla insanı tümüyle ayırt eden ve araya böylesine bir uzaklık koyan ayırım” budur.<sup>25</sup> Tümel ideler edinme yetkinliğine ulaşamama insan ile hayvan arasındaki büyük farktır. Hayvanlar duyumu aldıkları tikel ideleri birleştiremezler.

Girişte bahsettiğimiz gibi üstün olanın ast olanı idare etmesi Tanrı'nın/doğanın yasası olduğundan Locke, hayvanların insanın emrine verilmiş olduğunu düşünür. İnsanın üstünlüğünün ve de ast düzeydeki yaratıklar üzerinde hükümlerlik hakkına sahip oluşunun sebebi ise akıllı oluşu ve Tanrı'nın onu kendi suretinde yaratmasıdır.<sup>26</sup> İnsan Tanrı'nın kendisindeki sesi olan akliya yaşamı için yararlı olduğunu düşündüğü şeyleri kullanmaya dair bir hakka/

21 John Locke, “The First Treatise: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer”, Ian Shapiro (Ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (s. 7-99) içinde, Yale University Press, New Haven, Conn. 2003, s. 28/22, 67-68/44-45, 87/56, 92/59; John Locke, “The Second Treatise on Government”, Ian Shapiro (Ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (ss. 100-214) içinde, Yale University Press, New Haven, Conn. 2003, s. 27/111, 79/132, 163/173. Locke'un *Birinci Deneme* ve *İkinci Denemesine* atfı yapılan numaraların ilki paragraf, ikincisi ise sayfa numarasıdır.

22 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev.: Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s. 114-115.

23 Locke, *a.g.e.*, s. 118.

24 Locke, *a.g.e.*, s. 121.

25 Locke, *a.g.e.*, s. 122. Locke için hayvanlar Kartezyen düşüncede savunulduğu gibi mekanik/makine varlıklar değildi. Öyle ki alay yolluyla Kartezyenleri kasten bir defasında defterine şöyle yazmıştı: “Dileğim şu” demişti Locke, (hayvanların salt makine olduğuna inanan) Kartezyenciler öyle bir at icat etsin ki “insan, atın boş durduğu zamanlarda saman ve yulaf vermeksizin dilediği zaman binebilsin”. Bkz. Roger Woolhouse, *John Locke*, çev.: Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 183. Başka bir defasında ise bir filin teşrih edilmesi meselesinde “Locke'un, bu iş bu kocaman hayvanın beyin epifizisinin, bedeni oranında büyük olduğunu ortaya çıkaracak olursa Kartezyencilerin bu hayvanın büyük bir ruhu olduğunu söylemek zorunda kalacakları yolunda latifeler etmesine yol açmıştı: “Ama fillerin yazı yazabilecekleri doğrusu eğer, onlara kağıt ve mürekkep verilmesini hiç istemem; yoksa bizden sonraki kuşaklara, biz insanların makineden ibaret olduğunu ve yalnızca kendilerinde anlık bulunduğunu söylerler anılarında”. Bkz. Woolhouse, *a.g.e.*, s. 191.

26 Locke, “The First Treatise: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer”, s. 30/23.



mülkiyete sahiptir.<sup>27</sup> Tanrı, lütuf ve inayetiyle insana “hareket eden her canlı varlık” üzerinde ortak hükümlanlık ve mülkiyet hakkı tanımış, onları insanın hükümlanlığı altına koymuştur (Tekvin 28). Locke’a göre Kutsal Kitap’ta (Tekvin 28. ayette) bahsedilen bu canlı varlıklar yeryüzüne ait “ussal olmayan” hayvanlar olup yerleşim yerlerine göre üç türdürler: Denizlerde yüzen balıklar, göklerde uçan kuşlar ve yeryüzündeki hayvanlardır ki bunlarda üç kısma ayrılırlar: Sığırlar, vahşi hayvanlar ve sürüngenler. İnsan tüm bu ast varlıklar üzerinde ortak bir hakka sahiptir. Söz konusu hükümlanlık hakkı kesinlikle insanı içermez.<sup>28</sup> Bir insanın/egemenin veya bir insan grubunun hemcinsi bir diğer “canlı varlık” olan insan üzerinde hükümlanlığı söz konusu olamaz.

Locke’un hem *Birinci Denemede* hem de *İkinci Denemede* hayvanlardan çoğunlukla insanın mülkiyeti kapsamında bahsettiğini vurgulamak gerekir ki, zaten mülkiyet hükümlanlık ilişkisinin doğal bir unsuru olarak görülebilir. Ast olanlar üst olanların ortak hükümlanlığına bırakılmıştır. Locke, *Birinci Deneme*’de mülkiyetin krala hasredilemeyeceğini ve insanın mülk olarak görülemeyeceğini özenle ve mükerreren vurgular. Ancak insan kendinden alt türler üzerine bir mülkiyete sahiptir. Ve bu da yine sadece krala değil, tüm insanlığa ait olan ortak bir mülkiyettir. İnsan bu ortak mülkü emek yoluyla bireysel mülke dönüştürülebilir. Locke için toprak ve yeryüzündeki yemişlerle birlikte hayvanlar da mülk edinebilir varlıklar statüsündedir.<sup>29</sup> Ast düzeydeki bu varlıkların yiyecek olarak<sup>30</sup> insanın mülkiyetine verilmesi insanın yaşamını/varlığını devam ettirmesi zorunluluğa dayanmaktadır. Gerçekten ihtiyaçların zorunlu kılması halinde insan bu şeyleri (konu kapsamında hayvanları) kullanım yoluyla tüketebilir, yok edebilir.<sup>31</sup> *Birinci Deneme*’de Locke’un temel kaygısı insanın hayvan üzerindeki hükümlanlığını ve ortak mülkiyetini temellendirmekten çok Filmer’in savunduğu “kralın ilahi haklar doktrini” çerçevesinde iddia ettiği şekliye kralların yeryüzündeki bir canlı varlık olarak kendi hemcinsleri olan insanlar üzerinde (özel) hükümlanlık ve mülkiyet hakkı olduğu iddiasını çürütmektir. Yani insanın insan üzerinde ilahi hakka istinat eden bir hükümlanlığı söz konusu olamaz. Hükümlanlık ve bunun sonucu olan mülkiyet ilişkisi ancak bir tür olarak insan ile ontolojik olarak daha alt düzede bir varlık arasında söz konusu olabilir. Tabiiyet de yasaya tabi olmayan bir egemene değil, toplumun rıza ve iradesine istinat eden yasayadır.

27 Locke, *a.g.e.*, s. 86/56.

28 Locke, *a.g.e.*, s. 25-28/20-22, 30/23, 86/56.

29 Locke, “The Second Treatise on Government”, s. 48/120, 27/111.

30 Locke, “The First Treatise: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer”, s. 28/112.

31 Locke, *a.g.e.*, s. 92/59, 86/56.

Locke, yukarıda bazı örneklerini andığımız siyasal yaşamı kudretli bir egemenin etrafında oluşan bir düzen olarak tasarlayan monarşiye meyilli klasik siyasal düşünceden ayrılarak egemen olarak kudretin yerine kanunu ikame eder. Ve sözleşme ile vücuda gelen yönetim dâhil herkesi kanunla sınırlandırır. Lockecü siyasal kuramda sözleşme herkes için bağlayıcıdır ve Hobbes'ta olduğu gibi toplumun gücünün de kendinde temerküz ettiği sözleşme dışı kalan bir hükümlan yoktur. Onun için yasadan bağışık fiziksel kudretine istinaden kendi kanunu koyan ve icra eden kudretli hayvan figürü kaçınılmaz olarak Locke için anti-sosyal (toplumdışı ve karşıtı) bir figüre dönüşür. Çünkü yasallıkla tanımlanan medeni topluma dahil olmayan, dahil olduğunda ise sürekli medeni yasayı çığneyen veya ilga eden kişi vatandaşlıktan vahşi (yırtıcı) hayvan statüsüne düşer. Bireyin ve toplumun yaşamını tehdit ettiklerinden birlikte yaşamın mümkün olmadığı bu kişiler kendilerini saldırdıkları kişi ve toplumla savaş durumuna koyduklarından onlara zararlı hayvan muamelesi yapılabilir.

Kudreti sembolize eden hayvanlara çok az atıf yapan Locke, İkinci Denemede aslan, kaplan, kurt vb. kudreti sembolize eden hayvanları sürekli yasadışı monarşist egemenlik bağlamında düşünür, hükümlanın insanların hükümlanı olması gibi aslanda "hayvanların kralı"dır.<sup>32</sup> Dolayısıyla yasaya tabi olmayan hükümlan düşüncesi, "yasadışılık" Locke'un aklına bazen aslanı bazen de onunla birlikte kaplan ve kurt gibi hayvanları getirmektedir. Bu hayvanların ortak özelliği "vahşi" ve "yırtıcı" hayvanlar olmalarıdır.<sup>33</sup> Locke, kudretin ve mükemmeliyetin sembolü olan bu hayvanlardan politik bağlamda bahsettiğinde onları daima olumsuz bir şekilde konumlandırır. Söz konusu kudretli hayvanlar politik zoolojinin negatif imgelerine dönüşürler. Bu sebeple de onlar insanın güven ve refah arzusuyla oluşturduğu siyasal bir düzende asla ayrıcalıklı bir konum teşkil etmezler. Dahası sosyal varlıklar olmadıklarından ehlileşip yasaya tabi kılınmadıkça daima kendilerinden emin olun(a)mayacak tehlikeli varlıklar olarak görüleceklerdir. Bilfiil sahip oldukları yasadışı kuvvet sebebiyle başkalarının hayatını tehlikeye soktukları kadar kendilerini tehlikeye atmış olacaklardır. Artık onlar insanların kudretleri dolayısıyla itaat edecekleri varlıklar değildir. Çünkü yeni siyasal tahayyülde kuvvet ve meşruiyet artık fiziksel/kaba güce değil, sözleşmeye yani rasyonel bir edime dayanmaktadır. Güce ise kanunun yetki verdiği kişi veya kişilerce ancak "kanun namına" başvurulabilir. Hayvani olanı temsil eden fiziksel güç ve ona dayanan hak anlayışının Lockecü zoolojide yeri yoktur. Onun için monarşik siyasal imgelemin/zoolojinin kudretli, azametli egemen hayvanları

32 Locke, *a.g.e.*, s. 15/15.

33 Locke, *a.g.e.*, s. 56/37; Locke, "The Second Treatise on Government", s. 11/104.

sivil toplum için tehlike arz ederler. Herkesle eşitlenmek için gerektiğinde pençelerinin, diş ve tırnaklarının sökülmesi gerekmektedir. Şayet buna razı olmazlarsa ölümle cezalandırılabilirler. Lockecu sivil toplumda artık aslanların kaplanların ve kurtların kendisine denk gelecek bir siyasal makam, bir hükümlerlik yoktur. Herkes sınırlandırılmış ve yasayla mukayyet kılınmıştır. Başka bir ifadeyle yasanın zincirine vurulmuştur. Zincirin uzunluğu her bir hayvanın tekinin diğeri için tehlike ve tehdit arz ettiği yere kadardır.

Locke, bu hayvanlardan aslan ve kaplandan İkinci Denemede ilk olarak doğa durumunu açıkladığı bölümde “insanın birlikte ne toplum kurabildiği ne de güvende de olabildiği vahşi hayvanlar” olarak bahseder. Burada Locke, insanın doğa durumunda doğa yasası gereğince kendindeki cezalandırma iktidarını kullanarak haksız yere şiddet uygulayarak kan döken ve böylece telafisi mümkün olmayan bir zarara sebep olan kişiyi-kişileri öldürebileceğini söyler ve bu kişileri hayvanlara benzetir. Söz konusu kişiler haksız şiddet uygulayarak Tanrı’nın bağıışı olan aklın/doğanın yasasını reddettiklerinden, tüm insanlara savaş açmış ve kendilerini onlarla savaş durumuna koymuş olduklarından Locke’a göre doğa yasası gereğince zararlı hayvanlar gibi öldürülmeleri meşrudur. Zira doğa yasası gereğince “insan kanı döken kişinin kanıda (insan tarafından) dökülecektir”.<sup>34</sup> Savaş durumu ise bir “düşmanlık ve yok etme/yıkım hali” olduğundan insan, “insanın, mümkün olduğu ölçüde çok korunması”nı buyuran doğa yasası (law of nature) gereğince kendisini yok etmekle tehdit edeni yok etmek hakkına sahiptir. İnsan kendisine savaş açmış, düşmanlık ilan etmiş bir insanı aslan ya da kurt gibi vahşi hayvanları hangi gerekçelerle öldürüyorsa öldürebilir. Çünkü bu insanlar tıpkı hayvanlar gibi ortak akıl yasasına tabi olmadıklarından güç ve şiddetten başka kural tanımazlar. Bu sebeple bu insanlara güç yetirdiklerini yok etmeleri kesin olan tehlikeli ve zararlı av hayvanları olarak muamele edilebilir.<sup>35</sup>

İnsan hangi gerekçeyle başka bir hayvanın yaşamına son verebilir? Yukarıda belirttiğimiz gibi insan yaşamının sürdürme zorunluluğu dolayısıyla hayvanları tüketebilir/öldürebilir. Fakat burada Locke, beslenme/yaşama amaçlı bir öldürmeden değil, yaşamın tehlikeye atılmasından mütevellit bir öldürmekten bahsetmektedir. Onun için burada bahsedilen vahşi ve yırtıcı hayvanlardır. Zaten Locke mülkiyet, beslenme ve üretim söz konusu olduğunda daha çok evcil hayvanları örnek olarak seçer. Fakat burada seçtiği hayvanların vahşi-yırtıcı dolayısıyla saldırgan ve ölümcül

34 Locke, *a.g.e.*, s. 11/104. Locke, burada Tekvin’in 9. bölümünün 6. ayetinin hükmünü doğa yasası olarak konumlandırmaktadır. Bu dini bir hüküm olmakla beraber aynı zamanda aklın da yasasıdır. Çünkü ona göre insan doğa yasasını aklıyla kavrayabileceği gibi vahiy yoluyla da ondan haberdar olabilir.

35 Locke, *a.g.e.*, s. 16/107.

olduklarına dikkat etmek gerekir. İnsan yasadışı bir şiddetle yaşamına veya mülkiyetine tasallut eden bu hayvanları öldürebilir. Vahşi hayvanların öldürme iktidarı onların kaba kudretinden kaynaklandığından hiçbir yasaya ve sınırlamaya tabi değildir. Dolayısıyla Locke için söz konusu hayvanlar zincire vurulmamış olduklarından diğer hayvanlarda onların şerrinden emin olmayacaklardır. Zira kendilerindeki güçle daima diğerlerini köleleştirme, itaat ettirme ve hatta yaşamına son vermeye muktedir olacaklardır. Kudretli ve yırtıcı hayvanların başköşeyi işgal ettiği bu monarşik siyasal zooloji Locke için kurtulması gereken bir siyasal tahayyülün temsilidir. Locke'un zoolojisinde sınırlandırılmamış, zincire vurulmamış hayvana mahsus bir yol olan kaba kuvvet düzen ve adaleti tesis etmez, bilakis tehdit eder. Onun için yapılması gereken bizzat sorunun kaynağı olan gücün tahdit edilmesidir. Güç temerküzünün önüne geçmek onun düşüncesinin özüdür. Kendisi pek bahsetmese de Locke'un Zuccalo'nun bahsettiği türden sosyal, eşitlikçi, ussal/ uysal, uyumlu hayvanları daha çok yeğleyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Locke, aslan figürü üç kez anar, bir defasında ona diğer bir yırtıcı olan kaplan bir kez de kurt eşlik eder. Sadece aslanın adını andığı yer ise monarşiden bahsettiği pasajdır ki burada kastı doğrudan kraldır. Çünkü monarşik düzende herkes eşit ve yasaya tabi iken hükümler üstün ve yasaya tabi olmayandır, yasa da onun buyruğudur. Uyruklar güvenlikleri için onun buyruklarına sadakatle itaat etmelidir. Söz konusu anlayış devleti sözleşmeden türeten Hobbes'un anlayışı ile de uyumludur. Zira onun sözleşmesiyle hükümler (herkesin onayıyla) yasanın dışında kalan tek kişi olarak mutlak egemendir. Dolayısıyla işini kudretle gören bir hayvandır/Levitahan'dır ve yasaya tabi değildir. Oysa Hobbes'tan farklı olarak Locke'ta hiç kimse sözleşmenin dışında kalmaz.

Rıza ve oydaşım esasına istinat eden sözleşmeyle herkes eşit hak ve yetkiye sahiptir. Bu noktada doğa durumunda dolayısıyla toplum dışı ve yasadışı kalan ve gücün kendinde temerküz ettiği monark tehlikenin bizzat kendisidir. Herkese istediğini buyuran bir egemen tam da Locke'un siyasetten çekip almak istediği figürdü. Onun için yasadışı/hukuk dışı güce istinat eden, yaşam için tehlike ve tehdit oluşturan hükümler hayvanlar daima olumsuz ve ortadan kaldırılması gerekeni sembolize ederler. Başka bir ifadeyle Lockecu siyasal zoolojide aslanlara kaplanlara kurtlara (ismini anmasa da biz ekleyebiliriz kartallara, balinalara, fillere) yer yoktur.

Tekrar sözleşme ve "aslan kral" ilişkisine dönersek, Locke, kralın ne klasik monarşist kuramlarda olduğu gibi doğal olarak ne de Hobbesvari bir sözleşme temelinde yasanın dışında veya üzerinde kalmasını kesinlikle onaylamaz.

Zira bu sözleşmenin ve dahi onu yapan akıl sahibi bir varlık olan insanın doğasına aykırıdır. Hobbes yasanın dışında kalan Levitahan'ın yönetiminin özgürlüklerine mal olmakla beraber diğerlerinin de yararına olacağını, bunun uyrukların güvenlik ve refahına hizmet edeceğini düşünür. Oysa Locke'a göre sadece kendi kudret ve menfaatini seven insanın, kendi memnuniyeti için çalışan diğer hayvanları incitmekten alıkoyması gerçekte bu hayvanlara gösterilen bir özen ve ihtimam değil, bizzat efendinin ben/menfaat sevgisinden kaynaklan bir davranıştır.<sup>36</sup>

Sivil toplumda hiç kimseyi yasalardan muaf tutmayan<sup>37</sup> Locke'un siyasal zooloji perspektifinden, sivil toplum ormanın (herkesin herkese karşı savaşını tanımlayan doğa durumunun) alternatifidir.<sup>38</sup> Locke'a göre insanlar sözleşmeyle oluşturdukları sivil toplumda yasaya başvurma, birbirleriyle olan çatışmalarını sınırlandıran uzlaşmazlıklarını karara bağlayan hâkimlere ve bu hâkimlerin takip ettiği yasalara sahiptirler. Oysa mutlak bir hükümranın/Leviathan'ın baskı ve şiddetine karşı uyrukların başvurabileceği herhangi bir koruyucu ya da yargı mercii yoktur. Sivil toplumda uyrukların kendi aralarına barış güvenliğini sağlamak için yasalar konmuştur. Ancak yasaların üstünde olduğundan bu yönetici eylemleriyle herkesten daha fazla zarar-zıyan verme imkânına sahiptir. Fakat onu sorgulamak bile nifak ve isyan sayılır. Locke'a göre sözleşme mantığı içerisinde böyle bir kudretli hayvanın/egemenin varlığı kabul edilemez. Sanki tüm toplum sözleşmeyle yasaya tabi olmak konusunda anlaşmışken tek kişi doğa durumundaki tüm özgürlük, hak ve salahiyetlerini (dokunulmaz bir şekilde) elinde tutmaya devam etmektedir. Bu durum hiçte rasyonel değildir; çünkü küçük tehlikelerden bile kaçan insanların daha büyük tehlikelere kucak açtığını varsaymaktadır. Ona göre bu tilki ve kokarcanın zararlarından dahi kaçınmaya ihtimam gösteren insanların bir çeşit güvenlik gerekçesiyle aslanlar tarafından yutulmaya razı olacaklarını düşünmek kadar aptalcadır.<sup>39</sup> Oysa insanlar bir efendinin keyfi ve yararı için topluma giren akıldan mahrum hayvanlar (ast yaratıklar sürüsü) değil, kendi yaraları için topluma giren akıllı yaratıklardır.<sup>40</sup>

Söz konusu iktidar tümüyle güce dayanan, yaşama son vermeyi dahi içeren despotik, mutlak ve keyfi bir iktidardır. Bu doğal bir iktidar da değildir. Doğa insana ne kendi yaşamı ne de başka insanın yaşamı üzerinde böyle bir iktidar vermediğinden bu iktidar sözleşme kaynaklı da olamaz. Bu

36 Locke, *a.g.e.*, s. 93/140.

37 Locke, "The First Treatise: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer", s. 94/60.

38 Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984, s. 20.

39 Locke, "The Second Treatise on Government", s. 93/140.

40 Locke, *a.g.e.*, s. 163/173.

iktidar saldırganın kendisini başkası ile savaş durumuna koyması sebebiyle yaşam hakkını kaybetmesine sebep olan bir iktidardır. Böyle bir egemen Tanrı'nın verdiği ortak kurallar koyan, insanların birleşmesini ve bir arada barış içinde yaşamasını mümkün kılan akli terk etmiştir. Haksız bir şekilde güce başvuran kişi kendi türüne isyan etmiş ve ondan ayrılarak hayvan türüne dahil olmuş olacağından zarara uğrayan kişi, insanların geri kalanı ve adaletin icrası/ifası için ona katılacak kişilerle birlikte toplumda güvenliği sağlamak için insanoğlunun ne birlikte toplum kurabileceği ne de güvenlik içinde olabileceği kişiyi/kişileri vahşi hayvanlar ve muzır/tehlikeli (noxious) canavarlar gibi yok edilebilir. Kendisinin ve yaşamının sahibi olan kişi yaşamını korumak için gerekli olan araçları edinme hakkına da sahiptir.<sup>41</sup> Çünkü kişiyi başkasıyla savaş durumuna koyan şey adaletsiz/yasasız/hayvani güç kullanımudur. Zararımı telafi edecek bir yasa ya da ortak yargı (common judge) merciinin olmayacağı bir durumda suçlu kişi bedel/ceza olarak kendi yaşam hakkını kaybedecektir. Zira o, hayvanlara mahsus bir yol/usul (the way of beasts) olan salt, haksız güç kullanımı yoluyla insan ile insan arasında kural koyan ve düzen tesis eden akli terk ettiğinden kendisine karşı güç kullandığı kişi tarafından kendi varlığı için tehlikeli vahşi ve yırtıcı herhangi bir hayvan gibi yok edilmeye (destroyed) maruz hale gelir.<sup>42</sup> Söz konusu eylemler salt intikam alma eylemleri değildir. Zorbalaşarak tehlikeli hayvanlara dönüşen kişileri yok etme eylem(ler)inin bireysel zararların telafisi kadar sivil toplumu koruma görevi de bulunmaktadır.<sup>43</sup> Barış adına da olsa egemenin yasasız güç kullanımı mazur görülmez. Kuzunun boynu kesmek isteyen kurda direnç göstermeden teslim olması şeklindeki yasasız şiddetin egemenin lehine (zayıf ve güçlü arasında) tesis edeceği barış da takdir edilesi bir barış değildir.<sup>44</sup> Böylesi bir barıştan masum insanlar değil, şiddet uygulayan yağmacılar, baskıcılar, hırsızlar yarar görür.

Locke'a göre monarşik tasavvurda dünyadaki tüm mevcut yönetimler gücün ürünü olarak kabul edilmekteydi ve insanlar da tıpkı hayvanlarda olduğu gibi en güçlü olan tarafından yürütülen yasalarla yönetilmekte ve bir arada tutulmaktaydı. Bu düşüncenin doğal uzantısı olarak insanlar sürekli ihanet, isyan ve kaosa eğilim gösterecek kişiler olarak düşünülmekteydiler. Çünkü insanlar en güçlü hayvanın kudretli pençesiyle kontrol altında tutulmaktadır. Kontrolün zayıfladığı an düzenin hemen kaosa döneceği düşünülmekteydi. Şayet insanların sürekli olarak böyle olduğu düşünülme istenmiyorsa Lo-

41 Locke, *a.g.e.*, s. 172/177.

42 Locke, *a.g.e.*, s. 181/181.

43 John Dunn, *Locke*, çev.: Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara 2009, s. 100.

44 Locke, *a.g.e.*, s. 228/201.

cke'a göre iktidarın kökenini, doğuşunu ve egemeni (iktidara sahip kişileri) belirlemek için yeni bir yol ve yöntemin ortaya konulması gerekmektedir.<sup>45</sup> Locke'un siyasal kuramı tam da bu çabasının somut bir örneğidir. Locke'un yapmak istediği şey siyasetten bu hayvani olan şeyin dışlanmasıdır.

## Sonuç

Klasik siyasal düşünce ve yazında hükümler daima üstün karakter özellikleri ile ön plana çıkan kudretli hayvan olarak resmedilir. Siyasi düzen varlığını ve devamlılığını ona borçludur. Doğa dünyasının örneği olan hayvanlar âleminde hüküm süren iktidar ve örgütlenme biçimi insan dünyasında da takip edilmesi gereken siyasallığın doğal bir örneği olarak görülür. Aslında hayvanlar kendileri için konulmuş olan hiyerarşik bir düzen içinde yer almaktadırlar. Dolayısıyla o bir yerde Tanrı'nın yaratıkları için uygun gördüğü ve evrene yerleştirdiği bir siyasallık/düzen/yasa formudur. Kudretli hayvanların doğal dünyanın hükümlerleri olması gibi siyasal dünyada da bir tek hükümler olmalıdır. Kudret, düzenin dolayısıyla güvenliği temin eden "siyasal"ın özüdür ve yasadan bağımsızdır.

Locke'a göre insanın hayvanlardan ayıran ve üstün kılan en temel vasfı rasyonel olmasıdır. Rasyonel varlık olarak kendi altı olan canlılar üzerinde bir hükümlerliği bulunmakla beraber insanın insan üzerinde egemenliğinin hiçbir rasyonel ve doğal temeli yoktur. Rasyonel olan insanlar başkasının yararı için değil, kendi yararları için kendi rızalarıyla topluma dâhil olmuşlardır. Ve toplumda yönetim toplumun iradesine istinat eden yasama organının yaptığı, yürütmenin icra ettiği açık ve ilan edilmiş yasalarla gerçekleştirilir. Dolayısıyla artık kudret sahibi olan herhangi bir kişisel egemenden ve kurumdan bahsedilemez. Eğer bir egemenden bahsedeceksek oda kanunlardır. Hiç kimse kaynağını yasadan almayan bir güç kullanamaz. Sivil toplum mevcudiyetini bir egemenin yasadışı kudretine borçlu değildir. Yasaya tabi olmayan güç kullanımı hayvanlara mahsus bir yol ve yöntem olduğundan sivil toplumun dışına itilir. Artık fiziksel kudret meşruiyeti temin, düzeni tesis edemez.

Egemeni simgeleyen hayvan figürleri Locke'ta negatif anlam kazanırlar. Kudretli hayvanlar onun zoolojisinde artık yasa dışılık, vahşilik, yırtıcılık, saldırganlık ve yabaniğin simgesi haline gelirler. Vahşi hayvan imgelerin ön plana çıkarılmasının, olumsuzlanmasının sebebi egemenin siyasal kuramdan izole edilmesi arzusudur. Onun için hayvani/hayvanca olanın sivil toplumda yeri yoktur. Sivil toplum güçlü havyaların egemen olduğu (ve ka-

45 Locke, *a.g.e.*, s. 1/100-101.



fes dışında kaldığı) ormanın alternatifidir. Burada hiç kimse yasanın dışında kalamaz. Yasadışı alanda eyleyen kişiler insanın yaşamını için daimi tehlike oluşturacaklarından bunlarla birlikte yaşanılmaz. Bu yola başvuran kişilere zararlı hayvan muamelesi yapılabilir. Locke açıkça hayvani olanı sivil/politik olanın tam karşı kutbuna yerleştirir. Medeni bir faaliyet olarak siyaset ancak ussal ve yasal olan olarak insan tarafından icra edilen bir faaliyettir; onda hayvani olana yer yoktur.

## Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev.: Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2009.
- ARİSTOTELES, *Politika*, çev.: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev.: Saffet Babur, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.
- BARBER, Benjamin R. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1984.
- BODİN, Jean, *Six Books of the Commonwealth*. Abridged and translated by M. J. Tooley. Oxford: Blackwell's Political Texts, Pp. xviii + 212, 1955. [http://www.yorku.ca/cominel/courses/3020pdf/six\\_books.pdf](http://www.yorku.ca/cominel/courses/3020pdf/six_books.pdf)
- ÇORUHLU, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- DARMON, Jean P., "Hayvanlar ve Mitoloji. Yunan Mitolojisinde Hayvanların Anlamsal Değeri", *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü I. Cilt (A-K)*, (yöneten Yves Bonnefoy; yay. haz. Levent Yılmaz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.
- DUNN, John, *Locke*, çev.: Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara 2009.
- ERASMUS, Desiderius, *The Education of a Christian Prince*, Edited and translated by Lisa Jardine. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.
- LOCKE, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev.: Meral Delikara Topçu, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.
- LOCKE, John, "The Second Treatise on Government", Ian Shapiro (Ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (ss. 100-214) içinde, Yale University Press, New Haven, Conn. 2003.
- LOCKE, John, "The First Treatise: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer", Ian Shapiro (Ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (s. 7-99) içinde, Yale University Press, New Haven, Conn. 2003.
- KALFF, Sabine, "Are Cranes Republicans? A Short Chapter in Political Ornithology", Karl A. E. Enekel & Paul J. Smith (ed) *Zoology in Early Modern Culture: Intersections of Science, Theology, Philology, and Political and Religious Education* içinde, Brill Academic Publishers, 2014, s. 437-459.
- KRELL, David Farrell, *Derrida And Our Animal Others: Derrida's Final Seminar, The Beast And The Sovereign*. Bloomington:Indiana University Press, 2013.
- MACHIAVELLİ, Niccolo, *Prens*, çev.: Nevin Yeni, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2005.

WOOLHOUSE, Roger, *John Locke*, çev.: Akın Terzi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.

WORCESTER, John, *Correspondences of the Bible: The Animals*, New Edition Boston: Massachusetts New Church Union, 1926.

TOKU, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara 2003.

YILDIRIM, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2008.

# Mısır'da İhvan-ı Müslimin'in İktidara Geliş Süreci ve Temmuz Darbesinin Nedenleri Üzerine

Selim Öztürk

Dr. | Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Öğretim Üyesi | selimthe4th@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 161-177.  
Gönderim Tarihi: 3 Aralık 2018 | Kabul Tarihi: 11 Aralık 2018

## Öz

Makalede İhvan-ı Müslimin hareketinin Mısır'da hangi koşullarda doğduğu ve geliştiği üzerinde durulmakta olup, modern Mısır tarihi boyunca Arap Baharına kadar olan süreçteki konumu analiz edilmektedir. Aynı zamanda Arap Baharı ile birlikte Mısır'da meydana gelen Ocak 2011 Devriminin sonrasında İhvan'ın iktidara gelişi ve bir yıllık hükümet sürecinde karşılaştığı sorunlara değinilmektedir. Bunlarla birlikte iktidarı boyunca İhvan'ın içine düştüğü gerek dış politika ve gerekse iç politika alanındaki hatalarına odaklanılmıştır. İhvan'dan Mısır'ın demokratikleşmesi adına önemli adımlar beklenirken, hareketin bunları sağlayamaması ve üstüne ülkedeki siyasî gerilimin tırmanması, ekonominin daha da kötüleşmesi durumlarının askerî darbeyi beraberinde getirdiği analiz edilmektedir. Bu konular irdelenirken diğer taraftan modern Mısır'ın siyasî tarihi de kısaca incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İhvan-ı Müslimin, Müslüman Kardeşler, Arap Baharı, Muhammed Mursi, Ocak Devrimi.

## The Course of the Rise to Power of Ikhwan-i Muslimin and the Reasons of July Coup in Egypt

### Abstract

The article analyzes in which conditions Ikhwan-i Muslimin emerged and developed, and the movement's position throughout the modern Egyptian history and until the Arab Spring. In addition, it points out the Ikhwan's coming to power just after the January Revolution in the Arab Spring and the problems that the Ikhwan faced during its one-year rule. And, it focuses on the faults that the Ikhwan fell in regarding the foreign and internal politics during its rule. The article also reviews that while important steps were expected about democratization from the Ikhwan, it could not fulfill these expectations; as a result the escalation of the political tension and the worsening of economic situation caused a coup. In addition to analyzing these cases, the political history of modern Egypt is reviewed briefly.

**Keywords:** Ikhwan-i Muslimin, Muslim Brotherhood, Arab Spring, Mohammad Morsi, January Revolution.

## İhvan'ın Ortaya Çıkışı ve Siyasî Serüveni

İhvan-ı Müslimin Hareketi, kurulduğu 1928 yılından itibaren, Mısır'ın Kavalalı hanedanı tarafından yönetildiği dönemlere de şahit olarak günümüze kadar gelmiş İslam dünyasının en büyük siyasal ağına sahip harekettir. 'İhvan', Arapçada kardeşler demek olup 'Müslimin' de Müslüman kelimesinin çoğul formudur. Yani İhvan-ı Müslimin denildiğinde Müslüman Kardeşler anlamına gelmektedir. Makale içerisinde her iki terim de birbirinin yerine ara ara kullanılmıştır. Makalede genel olarak **Müslüman Kardeşler/İhvan-ı Müslimin**'in kısa süreli iktidarları boyunca hangi hataları yaptıkları ve bu siyasal hataların nasıl darbeye sebebiyet verdiği üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bunların yanında Müslüman Kardeşlerin Mısır'da iktidar olmadan önceki siyasî yolculuğu, Arap Baharının gelişi, Mısır'da Ocak devriminin neden ve sonuçları üzerinde de durulmaya çalışılmıştır.

Siyasal İslam kavramının ortaya çıkışı da Müslüman Kardeşler hareketi ile birlikte olmuştur. Genellikle siyasal İslam terminolojisi Müslüman Kardeşler ile özdeşleştirilmekte, farklı ülkelerdeki siyasal İslamcı siyasî partiler de Müslüman Kardeşlerin bir kolu veya versiyonu olarak kabul edilmektedir. İhvan-ı Müslimin, İslam'ın sadece bireyin kişisel ibadeti veya cami cemaati ile sınırlı olamayacağı; buna mukabil ülke siyasetinde, sosyal, ekonomik ve kültürel anlamda devletin tüm alanlarında söz sahibi olması gerektiğini savunan politik ideolojiyi hâkim kılma hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Bunlar tabii ki bireye yönelik ideolojik açıklamalardır. Örgütsel anlamda Müslüman Kardeşlerin ilk ortaya çıkışı sosyal yardımlaşma ve dayanışma örgütü şeklinde olmuş ve Birinci Dünya Savaşı sonrası dünyayı kasıp kavuran Büyük Buhran'ın Mısır'daki halk üzerinde sosyal ve ekonomik etkilerinin bir sonucu olarak Hasan el Benna tarafından temelleri atılmıştır.<sup>1</sup> İlk başlarda yardımlaşma ve eğitim hareketi olarak faaliyet yürüten yapı daha sonraları siyasî alana da nüfuz etmeye başlamıştır. İlk olarak Mısır milliyetçilerinin Vafd partisi ile mücadele eden yapı, II. Dünya Savaşı sonrasında Krallık rejimine karşı bayrak açmış ve ülkedeki İngiliz egemenliğini hedef almaya başlamıştır.<sup>2</sup> 1936 yılında Arap isyanıyla birlikte Filistin melesinin patlaması ile İsrail karşısı bir ideolojik hüviyet kazanarak hem İngiliz varlığına hem de İsrail'e karşı gerilla kampları örgütlemeye başlamıştır. Ardından 1948 Arap-İsrail Savaşı için Mısır Krallığında geniş çaplı bir propaganda faaliyeti yürütmüştür.<sup>3</sup>

- 1 Samir Amin, "An Arab Springtime?", *Monthly Review*, 1 Ekim 2011 (Erişim: 1 Aralık 2018) <https://monthlyreview.org/2011/10/01/an-arab-springtime> ; Recep Boztemur, "Mısır'da Halk Hareketleri, Müslüman Kardeşler ve Demokrasinin Geleceği", *Adam Akademi*, Ankara 2011, Sayı: 2, ss.63-64.
- 2 Recep Boztemur, a.g.m., s. 64 ; Samir Amin, "An Arab Springtime?", *Monthly Review*, 1 Ekim 2011 (Erişim: 1 Aralık 2018) , <https://monthlyreview.org/2011/10/01/an-arab-springtime> ).
- 3 Robert C Goldston, *The sword of the prophet: a history of the Arab world from the time of Mohammed to the present day*, Dial Press, New York 1979, ss.157-159.

İhvan, 1952 yılında Cemal Abdünnasır'ın başını çektiği Hür Subaylar Cemiyetinin monarşiyi deviren askeri ihtilalini büyük bir coşku ile desteklemiştir. Fakat Nasır'ın iktidarı İhvan ile paylaşmak istememesi üzerine askeri rejim ve İhvan çatışma içine girmişlerdir. Anlaşmazlık aslında Mursi döneminde Selefî Nur partisi ve İhvan anlaşmazlığına çok benzerdir. Nasır'ın İhvan'a sunduğu bir bakanlık ve bir genel müdürlük kadrosu maalesef İhvan lideri Hasan el Hedaybi tarafından beğenilmemiş ve iki grup arasındaki gerilim giderek büyümüştür. Aslında İhvacılar da Krallığa karşı olduğu ve Hür Subaylar darbesini desteklediği için Nasır yönetiminden daha fazla beklenti içerisine girmişlerdir.<sup>4</sup> Fakat umduklarını bulamamışlardır. 1954 yılında Nasır'a yönelik suikastın ardından Mısır devleti sorumlu tuttuğu İhvan-ı Müslimin hareketine yönelik geniş çaplı kovuşturma ve tutuklama dalgasını başlatacaktır. Bu durum İhvan'ın yıllar boyunca devlet ve bürokratik yapıdan uzak kalmasına ve merkeze yaklaşamamasına neden olacaktır. Tutuklama kamplarında işkence gören İhvan üyelerinin bir kısmı daha radikalleşecek ve 1980 ve 1990'lı yıllarda da radikal örgütlenmelere bürüneceklerdir.<sup>5</sup>

## Enver Sedat Rejiminde İhvan'la Yumuşama Dönemi

Fakat İhvan'ın ana gövdesi yıllar boyu çatışmadan ve gerginlikten uzak durmayı tercih edecek ve Nasır'ın 1970 yılında ani ölümünden sonra iktidara gelen Enver Sedat ile iyi geçinme politikasını benimseyecektir. Mısır'daki asker kökenli rejim Müslüman Kardeşleri sistematik bir biçimde devlet bünyesine almamış fakat periferide örgütlenmesine de ses çıkartmamıştır. Özellikle Sedat rejimi, Nasır döneminin siyasî kalıntılarından kurtulmak için Müslüman Kardeşler yönetimi ile işbirliğine gitmeyi tercih etmiştir.<sup>6</sup> Bu süreçte Müslüman Kardeşlerin özyönetimi, Sedat'ın Camp David antlaşmasını imzalamasına da çok fazla ses çıkartmayacaklardır. Hatta bir nevi el altından Mısır-İsrail yakınlaşmasını destekleyeceklerdir. Müslüman Kardeşlerin orta ölçekli işletme sahipleri, tüccar, esnaf ve zanaatkâr tipi orta sınıf halk zümrelerinde örgütlenmesi, Sedat'ın intifah (açık kapı) politikaları döneminde başarılı bir ivme yakalamıştır.<sup>7</sup> Devlet Başkanı Enver Sedat, Nasır'ın müttefiki olan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ile müttefiklik ilişkilerini bitirmiş

4 Boztemur , a.g.m., s.64.

5 Shadi Hamid, "Muslim Brothers: The Rivalry That Shaped Modern Egypt", *Foreign Affairs*, Eylül-Ekim 2018 ( Erişim: 2 Aralık 2018), <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2018-08-14/muslim-brothers> .

6 Gilles Kepel, *The prophet and pharaoh: Muslim extremism in Egypt*, Saqi Books, Londra 1985, ss.105-108.

7 Kepel, a.g.e.,ss. 108-109 ; Arife Pehlivan, *The Factors for the Rise of Political Islam: Muslim Brotherhood in Egypt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, ss. 70-72.

ve ABD'ye yanaşmayı seçmiştir. Nasır döneminin azılı düşmanı olarak görülen Suudi Arabistan, Sedat döneminin finansörlüğü rolüne soyunmuştur.<sup>8</sup> Ülkedeki İslami oluşumların da bu dönemde önünün açılması ile İhvan hareketi de rejim ile barışık bir siyaset tarzı benimseyerek periferide oldukça güç kazanmayı başarmıştır.<sup>9</sup>

Sedat döneminde başlayan Müslüman Kardeşlerle iyi ilişkiler politikası aynı şekilde Mübarek döneminde de sürmüştür. O yıllarda İhvan hareketinin arası Suudilerle de iyi olduğu için Mısır'daki İslamcı hareketler Mısır ve Körfez ülkeleri arasında da köprü vazifesi görüyordu. Özellikle Nasır döneminde Suudi Arabistan'a ve Körfez ülkelerine siyasî sürgün olarak gidip yaşayan çok sayıda İhvan üyesi bulunmaktaydı.<sup>10</sup> Mübarek tarafından 1984 yılında Nasır döneminden beri devam eden farklı siyasî partilerin kurulmasının önündeki engel kaldırılmıştır. İhvan hareketi bağımsız adaylarla girdikleri seçimlerden Mısır Parlamentosunda da yerlerini almıştır.<sup>11</sup> İhvan hareketinin kuruluşu ve yaşadığı siyasal sürece baktığımızda tek problem yaşadığı dönem Nasır ile ters düştükleri 1956 ve 1965 yıllarındaki karanlık dönem olmuştur. Bu dönem 1956 yani İhvan üyelerinin Nasır'ın emri ile tutuklatılıp yargılandığı ve cezaevlerine gönderilmeye başlandığı yıl ile Enver Sedat'ın iktidara geldiği 1970' e kadar olan dönemdir. Bunun dışında Krallık döneminde İhvan hareketi monarşinin desteğini görmüş, Nasır'ın ilk dönemlerinde Hür Subayların yaptığı darbeye destek vermiş, hatta Nasır ile işbirliğine gitmiş, Enver Sedat döneminde de devlet ve İhvan ilişkileri yumuşamıştır. Bu süreç Mübarek döneminde de devam etmiştir. Her ne kadar Cemaat el İslamiye, Tekfir ve Hicret Cemaati, Tanzim el Cihat gibi küçük İslamcı yapılanmalar Mübarek rejiminin hışmına uğrasa da Müslüman Kardeşler ılımlı siyasî duruşlarından ötürü devlet tarafından büyük ölçüde hedef alınmamışlardır.<sup>12</sup>

1973 yılında Enver Sedat'ın Yom Kippur Savaşından sonra ABD ve Suudi Arabistan'la yakınlaşma siyasetine girişmesi sonucu Amerikan finansal yardımını Mısır'a akmaya başlamıştır. Fakat 2000'li yılların başından itibaren bu yardım gitgide azalma eğilimi gösterecektir. Soğuk Savaş yıllarında Mısır'ın

8 Golstone, a.g.e., ss. 197-199 ; Recep Boztemur, a.g.e., s.61 ; "King Faisal of Saudi Arabia - يقي فائسور", YouTube video, 1:30:32, Eylül 2017 (Erişim: 5 Aralık 2018), <https://www.youtube.com/watch?v=8Y6M8sePvgU>.

9 Recep Boztemur, a.g.m., 65 ; Samir Amin, "An Arab Springtime?", *Monthly Review*, 1 Ekim 2011 (Erişim: 1 Aralık 2018), <https://monthlyreview.org/2011/10/01/an-arab-springtime>).

10 Madawi Al-Rasheed, *Kingdom without borders: Saudi political, religious and media frontiers*, Hurst & Company, Londra 2008, s.186.

11 Boztemur, a.g.m.,s. 62 ; "Profil: Müslüman Kardeşler", *BBC News Türkçe*, 5 Temmuz 2013, [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130705\\_musulman\\_kardesler\\_profil](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130705_musulman_kardesler_profil) ( Erişim: 4 Aralık 2018); Arife Pehlivan, a. g.e., ss. 74-75.

12 Shadi Hamid, "Muslim Brothers", *Kepel*, a.g.e., ss. 128 ve 202.

ABD ekseninde kalması önem arz ettiğinden ekonomik yardımlar düzenli bir şekilde devam ediyor ve Mısır'ın ayakta kalmasına yardımcı oluyordu. Bu yardımlardan asıl amaç Mısır'ı bir ABD uydusu yapmak değildi. Ancak buradaki amaç 1948, 1967 ve 1973'te olduğu gibi muhtemel bir Arap-İsrail Savaşının önüne geçilmesinin, SSCB ile müttefik olan Arap rejimlerinin İsrail ile barışı tesis etmesinin, kaybedilen toprakların geri alınmasının ve bozuk ekonomilerinin finanse edilebilmesinin sadece ABD desteği ile olabileceğini göstermekti. Fakat önce SSCB'nin dağılması ardından Filistin Kurtuluş Örgütü'nün İsrail ile Oslo'da masaya oturması, yine akabinde süreç içerisinde Saddam Hüseyin ve Kaddafi rejimlerinin çökmesi, Suriye'nin iç savaşa sürüklenmesi artık Mısır'ın finansal yardımlarla ayakta tutulması gerekliliğini ortadan kaldırmıştır.<sup>13</sup> Bunun sonucunda ABD'nin ekonomik desteği giderek azalmış ve azalan ekonomik yardımlar ülke ekonomisinin de türbülansa girmesine yol açmıştır. Bu finansal açmazın oluşturduğu türbülans Mübarek döneminin son yılları, Mursi dönemi ve halihazırdaki Sisi rejimini de etkileyen bir faktördür. Üç ayrı rejimin de en ciddi problemi ekonomik yardımlarla iktidarlarını ayakta tutmaya mahkûm olmalarıdır.

## Arap Baharı, Mısır'da Ocak Devrimi ve 2012 Seçimleri

Sadece Mısır ekonomisinin değil aynı zamanda Kuzey Afrika ve Arap dünyasındaki rejimlerin ekonomilerinin kötü gidişatı 2010 yılında Arap Baharının fitilini ateşlemiştir. Arap dünyasındaki otoriter rejimlerin keyfi yönetim anlayışı, yolsuzluklar, işsizlik, enflasyon, demokratik temsilin kitlelere yansımaması, istihbarat devletlerinin baskıları, insan hakları ihlalleri ve hukukun üstünlüğü prensibinin yokluğu memnuniyetsiz kitleleri sokağa dökmüş ve meydana gelen halk isyanlarında ilk devrilen rejim Tunus'taki Zeynel Abidin bin Ali olmuştur.<sup>14</sup> Zeynel Abidin bin Ali ülkesinde seyyar satıcı Muhammed Buazizi'nin kendisini yakmasından sonra halkın sokaklara dökülüp kitlesel protesto gösterilerinde bulunmalarına direnememiş ve yönetimi bırakarak Suudi Arabistan'a sürgüne gitmiştir. Tunus'taki geçiş kansız olmuş ve iktidara Müslüman Kardeşlerin Tunus'taki kolu olan el Nahda hareketi gelmiştir. Arap Baharı domino etkisi gösterecek ve ardından olaylar Mısır, Yemen, Bahreyn ve Suriye'ye sıçrayacaktır.

13 Barak Barfi, "Why the Brotherhood Failed", *World Affairs*, (Erişim: 3 Aralık 2018), <http://www.worldaffairsjournal.org/article/why-brotherhood-failed>.

14 Onn Winckler, "The 'Arab Spring': Socioeconomic Aspects", *Middle East Policy Council*, , Aralık 2013 (Erişim: 6 Aralık 2018), <https://www.mepc.org/arab-spring-socioeconomic-aspects> ; "The Causes of the Arab Spring", *The Arab Spring*, <http://ledainformativewebsite.weebly.com/the-causes.html> (Erişim: 1 Aralık 2018) ; John Simpson, "Who are the winners and losers from the Arab Spring?", *BBC News*, 12 Kasım 2014 (Erişim: 4 Aralık 2018), <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-30003865>.



Mısır'daki meydana gelen protesto gösterileri Mübarek rejimi tarafından bastırılmamış, her ne kadar Mübarek direnmeye çalışsa da 25 Ocak 2011'de Mısır ordusunun saf değiştirmesi ile otuz yıllık dikta rejimi son bulmuştur. Göstericiler devrim sırasında Tahrir meydanında toplanmışlar ve bu nedenle Tahrir göstericileri olarak anılmışlardır. Tahrir'de toplanan milyonların talepleri siyasal hak ve özgürlüklerin sağlanması, siyasetin üzerinde hukukun üstünlüğünün hâkim olması, siyasî rejimin bir avuç eliten elinden alınması, ekonomik sorunların giderilmesi, gerçek bir demokratik temsil sisteminin kurulması gibi daha çok demokrasi ve ekonomi içerikli taleplerdi. Örneğin kitlelerin belirgin bir ideolojisi yoktu. Özellikle genç kesim, sol ve sosyalist gruplar, demokratik ve ekonomik beklentileri olan orta sınıf, sendikalar, sol ve liberal tandanslı sivil toplum örgütleri gösterilerdeki örgütleyici lokomotif gücü sağlıyorlardı. Bu esnada Tahrir olaylarında, ilginç bir şekilde, İhvan hareketi ve Selefi gruplar gösterilere katılmaktan uzak durmuştur.<sup>15</sup> Bunun nedeni bahse konu protesto eylemlerinin sonunun nereye varacağını bilmediği, rejimin de bunları bastırabilme ihtimalinin olduğu ya da gösterilerin radikal sol gruplar tarafından organize edildiği söylentileri olabilir. İhvan hareketi önceki tecrübelerinden resmi rejim tarafından, özellikle Nasır döneminde, baskı ve kovuşturmalara maruz kalmasından dolayı bu kez daha temkinli davranmaya gayret göstermiştir. Fakat şu bir gerçektir ki meydanlara toplanan kitleler 'İslamcı bir rejim değişimi' talebinde bulunmuyor; daha ziyade liberal bir sistem talebini dile getirmeye çalışıyorlardı. Mısır'ın ilk demokratik seçimleri olan Mayıs 2012 seçimlerinden bir yıl evvel 2011 yılında, Müslüman Kardeşlerin siyasî parti organı olarak kurulan Hürriyet ve Adalet Partisi en örgütlü güç olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Tahrir'deki gösterilerde önemli ölçüde rolü olan el Tagammu (Milli İlerici Birlik Partisi), Vafd, diğer sol ve liberal partiler de seçimlere katılmışlar, fakat kitlesel destekleri İhvan kadar güçlü olmamıştır. İhvan hareketi seçimlerin ilk turunda % 25'lik bir oranla birinci olmasına rağmen yüze elli barajını geçemediği için seçimler ikinci tura kalmıştır. İkinci turda ise birkaç ay evvel yapılan parlamento seçimlerinde %22 gibi bir oy oranına ulaşan Selefilerin Nur Partisi, Mursi'yi destekleme kararı almış ve İhvan % 51.73 gibi bir oranla seçimlerin galibi olmuştur. Mursi'nin en yakın rakibi olan Mübarek döneminin başbakanı Ahmet Şefik ise % 48.3 oranında kalmıştır.<sup>16</sup> Liberal ve sol gruplar da Mübarek dönemini temsil ettiğinden ötürü Ahmet Şefik'e cephe alıp se-

15 Boztemur, a.g.m., ss.58-59.

16 "Presidential Election in Egypt", *The Carter Center*, Mayıs - Haziran 2012, s.5 ; "Mısır'da İhvan'ın gerçek oy potansiyeli" , *Dünya Bülteni*, 12 Temmuz 2016, <https://www.dunyabulteni.net/haber-analiz/misirda-ihvanin-gercek-oy-potansiyeli-h370157.html> ( Erişim: 5 Aralık 2018).

çimlerde gönülsüz de olsa Mursi'yi destekleme kararı almışlardır.<sup>17</sup> Tabi ki seçim sürecinde Muhammed Mursi'nin son derece liberal içerikli açıklama ve vaatleri de İhvan'ın zaferinde etkili olmuştur. Mursi, demokratik ilkelerin iktidarları döneminde tatbik edileceğini, kadın hakları konusunda hükümet politikalarının duyarlı olacağını, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve serbest piyasa ekonomisi gibi konularda özen gösteren bir siyaset tarzı ortaya koyacağını açıklamalarında özellikle belirtmiştir.<sup>18</sup> Aslında Hürriyet ve Adalet Partisi Türkiye'deki muadiline benzer bir siyaset ortaya koymaya çalışmıştır. İhvan'ın siyasî organı Hürriyet ve Adalet Partisi ismi ve siyasî anlamda açıklımları itibariyle de Türkiye'deki Adalet ve Kalkınma Partisini örnek aldığı bilinmektedir. Fakat iktidara geldikten sonraki süreç Ak Parti'den ziyade Refah Partisinin başına gelenlerle daha fazla benzerlik taşıyacaktır. İhvan, hükümet olma sürecini idare edemeyecek, kendini topluma ve devlete anlatamayacak, iktidarda kaldığı süre zarfında pek çok hataya da imza atarak askeri darbeye maruz kalacaktır.

## İhvan İktidarı ve Dış Politika

Hâlbuki İhvan iktidara geldiği ilk günlerde başta ABD olmak üzere Batı desteğini de arkasına almıştır. Özellikle ABD'nin İhvan'dan beklentisi Mısır'ı ve İslamcılarını Batının serbest piyasa sistemine entegre etmesi, Mısır'da ve Arap dünyasındaki Batı karşıtlığının önünü alarak Batı ile giriştiği işbirliğinden hareketle ABD lehine sempati yaratması, Irak Savaşının akabinde bölgede yayılan İran'ın nüfuzuna karşı Arap Baharı ile birlikte diğer Arap coğrafyasındaki ülkelerde iktidara gelen Müslüman Kardeşler iktidarlarıyla dengeleyici bir güç olmasıydı.<sup>19</sup> Kısacası İhvan'dan beklenen, ABD ile Arap dünyası arasındaki stratejik dengeyi yeni dönemde yani Arap Baharı sonrasında sağlayacak bir partner olmasıydı. İhvan bu beklentiyi maalesef karşılayamamıştır. Bunu karşılayamamasındaki en önemli etken de içerisindeki dinamikleri kontrol edememesi, yıllardır biriken ve kemikleşen siyasal İslamcı idealizmin reelpolitığın önüne geçmekte gecikmemesi, güç sarhoşluğu, Batı'nın kendisinden tatbik etmesini beklediği yasal düzenlemelere karşı daima grup içinde var olan şüpheli bakış açısı olarak sıralanabilir.

Bu süreçte Mursi'nin 1979'dan sonra ilk defa bir Mısır devlet başkanı olarak Tahran'a resmi ziyarette bulunması alarm zillerini çaldırmaya yetmiş-

17 Edmund Blair ve diğerleri, "Special Report: How the Muslim Brotherhood lost Egypt", *Reuters*, 26 Temmuz 2013 (Erişim: 3 Aralık 2018), <https://www.reuters.com/article/us-egypt-mistakes-specialreport-idUSBRE96007H20130726>.

18 Boztemur, a.g.m., ss.66 -67.

19 Boztemur, a.g.m.,s. 68.

tir. İran dinî lideri Ayetullah Ali Hamaney'in Mübarek rejiminin protestolar ve gösteriler sonucu devrilmesinin ardından "İşte bu büyük İran ulusunun İslami Devrimle başardığı İslami uyanış olayının bugün kendini (Mısır'da) göstermesidir." ifadelerini kullanması özellikle Körfez ülkelerinde şüpheleri artırmaya yetmiştir. Bu ifadeler birtakım çevrelerde korku yaratırken; Mübarek'in devrilmesinin hemen ardından 1979'dan sonra ilk defa İran savaş gemilerinin Süveyş'ten geçmesi, Mursi ve Ahmedinejad arasında karşılıklı ziyaretlerin peş peşe yapılması, dışişleri bakanları düzeyinde de bu ziyaretlerin tekrarlanması, 1979'dan sonra ilk defa İran'ın Mısır'a büyükelçi ataması, bir dizi ekonomik, ticari ve diplomatik anlaşmaların imzalanarak iki ülkenin yakınlaşmaya başlaması başta Suudiler olmak üzere Körfez ülkelerini tedirgin etmeye başlamıştır.<sup>20</sup> Körfez basını Mursi yönetimi ile İran'ın yakınlaşmasını haftalarca gündeme taşımışlardır. Bu yakınlaşma Batı tarafından da pek hoş karşılanmamıştır. Bu durum da Türkiye'de Refahiyol iktidarı sırasında Başbakan Necmettin Erbakan'ın ilk resmi yurtdışı gezisini İran'a yapmasına ve bu nedenle hem ülke içinden hem de Batı'dan tepki çekmesine benzemektedir. İhvan hareketi 2012'deki iktidarı sonrası Refah Partisi tecrübesini hiç okuyamamış; pek çok konuda da aynı hataları yapmıştır. İhvan'ın Batı tarafından iktidar yürüyüşüne pas verilmesi olayı İran'a karşı oluşturması beklenen demokratik Sünni blok projesi iken İhvacılar İslamcılık dürtülerine yenik düşerek İran ile yakınlaşma siyasetine başlama yönünde bulunmuşlardır. Dönemin İran cumhurbaşkanı Ahmedinejad'ın Şubat 2013'teki Kahire ziyareti esnasında kötü giden Mısır ekonomisi için kredi paketi açıklaması ile uluslararası çevrelerde ve Körfez ülkelerinde Müslüman Kardeşlere yönelik düşmanlık iyice körüklenmeye başlamıştır.<sup>21</sup>

Her ne kadar İhvan iktidarda olduğu sırada ABD'de yönetimde bulunan Demokratlar, Ortadoğu'daki siyasal İslamcı hükümetlerle yakın işbirliği içerisinde bulunsa da darbeyi önleyebilmeye güçleri yetmemiştir. ABD Mısır'daki askeri müdahaleyi kınamış fakat Sisi rejimini tanımama gibi bir hamlede de bulunmamıştır. Aslında darbenin hemen öncesinde ordu ve Mursi yönetimi arasındaki gerginlik büyürken ABD, tarafları ortak bir noktada buluşturma girişimlerinde de bulunmuştur. Hatta darbeden hemen önce, Mısır ordusuna darbeden uzak durması yönünde çağrıda dahi bulunmuştur. Açıkçası darbe olduktan sonra Obama yönetimi hem Mursi taraftarları hem de muhalifleri tarafından eleştiriye tutulmuş olması bölgedeki ABD politikasının artık iflasın eşiğinde olduğunu göstermektedir.<sup>22</sup> ABD yönetimi yeni yönetimle de

20 Yasmine Farouk, *More than Money: Post-Mubarak Egypt, Saudi Arabia, and the Gulf*, Gulf Research Center, 2014, ss. 4-6.

21 Farouk, a.g.e.,s. 6.

22 Kim Ghattas, "Mısır: ABD dış politikasının iflasi", *BBC News*, 16 Ağustos 2013 (erişim: 7 Aralık 2018), [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130816\\_abd\\_misir\\_politikasi\\_darbe](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130816_abd_misir_politikasi_darbe).

arasını bozmamak adına darbeye darbe diyememiş, bunun yerine "violence (şiddet)" terimini kullanmaya özen göstermiştir. Hatta bu durum Kongrede tartışma konusu bile olmuştur.<sup>23</sup>

## İhvan İktidarı ve İç Politik Gelişmeler

İhvan hareketinin en önemli hatalarından biri de komplo teorilerine olan zaafiydi. Mısır'da bir derin devletin var olduğu ve bu derin devletin daima İhvan'a karşı faaliyetler içerisinde olduğu inancı İhvan'ı orduya, medyaya, bürokrasiye, devlet kurumlarına karşı tavır almaya ve bir anlamda onlarla mücadele etmeye itmiştir. Bu yanılğı İhvan'ın devlet kurumları gözünde olumsuz bir algıya sahip olmasına neden olmuştur. Bu durum İhvan hareketinin tamamen devlet aygıtının dışında örgütlenmiş olması ve yıllarca devletle diğer politik gruplar gibi temas etmemiş olmasından kaynaklanmaktaydı. Örneğin Vafd Partisi lideri Saad Zaglül monarşi döneminde bakanlık görevinde ve Nasır, Sedat ve Mübarek üçlüsü ise silahlı kuvvetlerde subay olarak yer almış bürokrasiyi ve devleti tanıyan kimselerken; İhvan politbürosu yıllarca hep bürokrasinin ve devlet aygıtının dışından kişilerden oluşmaktaydı. İhvan'ın iktidara geldikten sonra karşısına aldığı kitlenin toplam sayısı 6 milyon kişiyi geçiyordu. Bu kitle, bürokrasi, medya, dışişleri, ordu, yargı, polis gibi kurumların toplam personeline tekabül ediyordu. İhvan yönetimi bu kurumları yapacağı anayasal değişikliklerle reforme etmek yerine direk kavgaya girişmeyi ve bunları Mısır derin devletinin uzantıları olarak görmeyi tercih etmiştir.<sup>24</sup>

İhvan çok kısa bir süre içerisinde ülkeyi ve devlet mekanizmasını domine etmeye çalışmıştır. Fakat bunu yapacak altyapısı, gücü, donanımı, kalifiye bir ekibi yoktur. Çünkü İhvan hareketi "core" yani merkezde ve devlet aygıtının içinde değil, periferide yani çevrede örgütlenmiştir. Halkın demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü bazlı liberal taleplerini kendi siyasal İslamcı gündemi ile bağdaştırıp Ocak 2011 Devriminin hedeflerinden çok farklı bir yönde siyasî yol haritası izlemeye çalışmıştır. Bu siyaset biçimi tedirgin ve muhalif kitlelerin acaba Mursi ve İhvan 1979 İslam devrimi tarzı bir değişimi mi amaçlıyor endişesine kapılmalarına neden olmuştur. Esasında

23 "Obama's Remarks on Violence in Egypt", *The New York Times*, 15 Ağustos 2013 (Erişim: 7 Aralık 2018), <https://www.nytimes.com/2013/08/16/world/middleeast/obamas-remarks-on-violence-in-egypt.html>; Kim Ghattas, "Mısır: ABD dış politikasının iflası".

24 Amr Mahmoud Al Shobaki, "The End of Muslim Brotherhood Rule in Egypt", *Carnegie Middle East Center*, 1 Ağustos 2013( Erişim: 7 Aralık 2018), <https://carnegie-mec.org/2013/08/01/end-of-muslim-brotherhood-rule-in-egypt-pub-52757>; Ashraf el Sherif, "The Egyptian Muslim Brotherhood's Failures", *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 Temmuz 2014 ( Erişim: 7 Aralık 2018), <https://carnegieendowment.org/2014/07/01/egyptian-muslim-brotherhood-s-failures-pub-56046>.

Mursi'nin Şeriat devletini empoze etme ve toplumu dinî öğreti ve kurallara göre İran İslam Cumhuriyeti tarzı bir değişime götürme gibi bir gündemi de yoktu. Fakat İhvan'ın problemi, kendini halka ve devlet kurumlarına, özellikle de orduya anlatamama ve genellikle komplo teorileri üzerine bina edilen siyaset tarzının ve İhvan'ın politbürosunun ileri gelenlerinin söylem ve demeçlerinin kitleleri korkutması olmuştur. İhvan'ın siyaset dili toplumu ve devlet kurumlarını bir yerde provoke etmiştir de diyebiliriz. Devlet kurumlarının kritik pozisyonlarına İhvan'ın yaptığı dışarıdan atamalar bürokraside rahatsızlıklara ve İhvan'ın devleti olası bir Şeriat devletine dönüştürmek için hamleler olarak görülmüştür.<sup>25</sup> Mursi çıkarttığı kanunlarla kendisini yargı tarafından yargılanamayacak bir duruma getirmiş; bu da Tahrir'deki öfkeli kitlelerin talep ettiği hukukun üstünlüğü ve demokratik ve çoğulcu yönetim ilkeleri ile tamamen ters düşen bir görüntü çizmiştir. Bunun yanında toplam sayısı üç bin beş yüzü bulan yüksek mahkemelerin yargıçlarının direk erken emekliliğe sevk edilmesi korkuları artırmıştır.<sup>26</sup> Acaba İhvan devleti kontrol altına mı almaya çalışıyor izlenimi artmıştır.

Muhammed Mursi seçim döneminde vermiş olduğu demokratikleşme ve Batı sistemi ile entegrasyon gibi söylemlerini iktidara geldikten sonra bir kenara bırakmayı tercih etmiştir. IMF'den gelecek olan kredinin demokratik reform paketi açıklama şartı ve anayasada demokratikleşme ile ilgili kanunlar çıkartılması şartı taşımasından dolayı reddetmiştir.<sup>27</sup> Mursi hükümeti böylelikle kolaycılığa kaçmaya başlamıştır. Katar'ın açıkladığı 8 milyar dolarlık kredi ve ardından Türkiye'nin 2 milyar dolarlık ekonomik paket açıklaması Mısır'ı IMF'ye muhtaç olmaktan kurtarmıştı. Ancak IMF yardımı ile birlikte zorunlu tutulan demokratikleşme yasalarının çıkarılması, Mısır'da siyasî nizamın ve iç barışın inşası, kitlelerin demokratik taleplerinin karşılanması ve ülkeye Batı kaynaklı dış yatırımların gelmesi gibi fırsatlar da kaçırılmıştı. Bu şekilde Mursi kolaycılığı tercih ederek zor yolda yürümekten kaçınmıştır. Bu durum belki de Ortadoğulu lider profillerinin genel özelliklerinden biri olarak da görülebilir. Gücü eline alıncaya kadar çoğulcu söylemlerde bulunma ve toplumun tüm kesimlerine mesaj verme ancak iktidarın tüm gücünü

25 Amr Mahmoud Al Shobaki, "The End of Muslim Brotherhood Rule in Egypt"; Ashraf el Sherif, "The Egyptian Muslim Brotherhood's Failures".

26 Amr Mahmoud Al Shobaki, "The End of Muslim Brotherhood Rule in Egypt"; Richard Spencer ve Magdy Samaan, "Mohammed Morsi grants himself sweeping new powers in wake of Gaza", *The Telegraph*, 22 Kasım 2012 (Erişim: 5 Aralık 2018), <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/egypt/9697347/Mohammed-Morsi-grants-himself-sweeping-new-powers-in-wake-of-Gaza.html>.

27 Sultan Al Qassemi, "The Gulf and Egypt: Long transitions and Marshall plans", *Madamasr*, 20 Ocak 2014 (Erişim: 2 Aralık 2018), <https://madamasr.com/en/2014/01/20/opinion/u/the-gulf-and-egypt-long-transitions-and-marshall-plans/>.

elinde topladıktan sonra ise otoriter eğilimlere kayma sıklıkla görülen bir durumdur.

Muhammed Mursi, 2012'nin yaz aylarında kendisine karşı başlayan ve durdurulamayan kitlesel gösteriler esnasında, Avrupa Birliği'nin muhalif kesimlerle İhvan arasında arabuluculuk teklifini direk reddetmiştir. AB'nin teklifine göre genel seçimlerin yenilenerek ulusal birlik hükümeti kurulması ve ülkedeki yükselen tansiyonun düşürülmesi hedeflenmiştir. Hatta AB bu teklifin kabul edilmesi halinde ülkenin ekonomik durumunun iyileştirilmesi için yatırım sözü ve ekonomik paket taahhüdünde de bulunmuştur.<sup>28</sup> Ancak İhvan cephesinden olumlu bir yanıt bulamamıştır. İhvan'ın kendisine duyduğu özgüven ve Avrupa ülkelerine karşı grup içinde gelişen komplo teorileri ve güvensizlik, İhvan'ı adım atmaktan alıkoymuştur.

Mursi, Mısır'daki devlet yapılanmasının da dışından olması ve devlet aygıtını çok da iyi bilmemesinden dolayı yaptığı pek çok atamada da yanlış olduğunu sonradan fark edecektir. Örneğin Abdülfettah Sisi'nin amcasının eski bir İhvan üyesi olması ve eşinin de başörtülü olması sebebiyle genelkurmay başkanlığına atandığını görüyoruz. Sisi'nin İhvan'a yakın olduğu görüşüne dayanılarak yapılan bu atama beklenen sonucu vermeyecektir. Sisi, Mısır Ordusunun kendi içerisindeki dinamiklerine bağlı kalarak hareket edecek ve darbenin liderliğini yapacaktır.

Bunun yanında Mursi yönetimi kendi İslamcı koridorlarında da müttefikleri ile kavgaya tutuşmayı başarmıştır. Ocak 2011 Devriminin akabinde İhvan'ın Hürriyet ve Adalet Partisinin yanında Selefilere de Nur Partisini kurarak parlamento seçimlerine girmişler ve %22'lik bir oy oranına ulaşmışlardır. Mursi'nin başkanlık seçimlerinde ikinci turda seçimi göğüslemesi Selefilere Mursi'ye destek vermeleri ile mümkün olabilmiştir. Fakat Mursi iktidarında Selefi Nur Partisi ile Müslüman Kardeşlerin arası gitgide açılmıştır. Bakanlıkların ve bürokratik kadroların bölüşümü konusunda aralarında tartışma çıkmıştır. Eğitim bakanlığını talep eden Selefilere bunun yerine çevre bakanlığının verilmesi ve ardından da cumhurbaşkanlık danışmanlığı görevindeki Selefi Nur Partisi üyesi Halid Alem el Din'in Cumhurbaşkanı Mursi tarafından görevden alınması iki grubun örtülü ittifakının Mursi iktidarda iken bitmesine neden olmuştur. 3 Temmuz 2013'te darbe olduğunda Selefilere destek açıklamasında bulunmuşlardır. İhvan kendi müttefikleri ile yaşadığı anlaşmazlıklar neticesinde kendini yalnızlaştırmıştır.<sup>29</sup>

28 Farouk, a.g.e., s.12 ; Edmund Blair ve diğerleri, "Special Report: How the Muslim Brotherhood lost Egypt".

29 Barak Barfi, "Why the Brotherhood Failed", *World Affairs* (Erişim: 3 Aralık 2018), <http://www.worldaffairsjournal.org/article/why-brotherhood-failed>.

Mısır'da Mursi karşıtı gösteriler arttığında bunlara karşı İhvan taraftarları da mitingler organize etmeye başlamışlardır. Aslında bu hamle de toplumu geren başka bir yanıdır. 2013 Haziran'ında Mursi taraftarlarının düzenlediği gösterilerde Saffet Hicazi gibi İhvan sözcülerinin, taraftarları ve partizanları coşturmak amacıyla Suriye'ye silah gönderildiğini ifade etmeleri, İsrail'e karşı savaş sloganlarının atılması, "Mursi'ye su dahi püskürtülmeye karşılık kan püskürtüleceği" biçiminde açıklamaları gerginliği iyice tırmandırmıştır. Bu hatiplerin ifadeleri tıpkı doksanlı yıllarda Refah Partisi'nin hatipleri Şevki Yılmaz ve Hasan Hüseyin Ceylan'ın konuşmaları gibi pek çok yanlış anlaşılmaya sebep olmuşlardı. Yaşanan bu gelişmeler ve bu arada durdurulamayan Mursi karşıtı kitlesel gösteriler ülkeyi Mursi taraftarları ve Mursi karşıtları olarak neredeyse ikiye bölmüştür. Mısır Ordusu, hükümete 48 saat içerisinde önlem almasını aksi takdirde müdahalede bulunacağı ültimatını vermiştir. Ardından 3 Temmuz 2013 günü askeri darbe Mursi'nin atadığı genelkurmay başkanı Abdülfettah Sisi tarafından gerçekleştirilecektir.<sup>30</sup> Mursi'nin atamaları bürokrasiyi ve ekonomiyi zora soktuğu gibi Sisi örneğinden görüleceği üzere darbeye de dolaylı yollarla sebebiyet vermiştir. Mursi'nin politikaları Batı ve Arap dünyası ile Mısır'ın irtibatını koparmış, Tahrir'de daha iki yıl evvel toplanan gençlik ile bağlantı hiç kurulamamış, İhvanlı olmayanlara karşı, hatta buna Selefiler de dâhil, bir güvensizlik tavrının sürdürülmesi ülkedeki tüm muhalif grupların İhvan'a karşı birleşmesine neden olmuştur.<sup>31</sup> Diğer bir ifade ile Mursi yanlış politikalar sonucu kendi gündeminde davasına hizmet ettiğini umarken rejimin tıkanmasına neden olmuş ve Mısır'ın sadece bir yılı bulan demokrasi deneyimi iflas etmiştir.

Mursi'nin en büyük hatası özellikle Batı ve Avrupa Birliği ile temas konusunda ve IMF'den Kasım 2012'de alınması umulan kredi meselesinde ilk başta niyetli olmasına rağmen, İhvanı Müslimin'in Rehberlik Konseyi'ndeki aksaklıkların etkisinde kalarak AB'nin reform taleplerine mesafeli durmaya başlaması olarak görülebilir. Ülke içinde pek çok çevreden Mısır'ı Mursi değil, İhvan'ın rehberlik konseyi lideri Muhammed Bedi yönetiyor söylentileri yayılmıştır.<sup>32</sup> Bu durum demokratik bir Mısır'ı değil tıpkı bir yanda ruhani dinî lider diğer yanda da cumhurbaşkanlığı sistemi olan İran'ı akıllara getir-

30 Abigail Hauslohner, "Egypt's military threatens to step in to resolve political crisis", *The Washington Post*, 2 Temmuz 2013 (Erişim: 6 Aralık 2018), [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/protesters-ransack-muslim-brotherhood-hq-demand-morsis-resignation/2013/07/01/f3f79698-e23c-11e2-a11e-c2ea876a8f30\\_story.html?utm\\_term=.ae7aa31972ab](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/protesters-ransack-muslim-brotherhood-hq-demand-morsis-resignation/2013/07/01/f3f79698-e23c-11e2-a11e-c2ea876a8f30_story.html?utm_term=.ae7aa31972ab).

31 Moha Ennaji, "Why Did the Muslim Brotherhood Fail in Egypt?", *Morocco World News*, 27 Ağustos 2013 (Erişim: 1 Aralık 2018), <https://www.morocoworldnews.com/2013/08/102217/why-did-the-muslim-brotherhood-fail-in-egypt/>.

32 "Mısır'da İhvan'ın gerçek oy potansiyeli", *Dünya Bülteni*, 12 Temmuz 2016, <https://www.morocoworldnews.com/2013/08/102217/why-did-the-muslim-brotherhood-fail-in-egypt/> (5 Aralık 2018).



miştir. Mursi demokrasi adına da iyi bir tablo çizememiştir. Özellikle kadın hakları ve Hristiyan Kıpti azınlığın hakları ile ilgili kendisinden beklenenleri yerine getirmemiştir. Bu da medya ve muhalefetin Mursi'ye yönelik başlattığı propagandanın elini güçlendirmiştir.

Mursi, ekonomik sorunlara bir çare bulamamış bu da gösterilerin Mübarek döneminde olduğu gibi devam etmesine yol açmıştır. Üstüne üstlük Mısır'da İhvan Şeriat rejimi mi kuracak gibi yeni bir problem daha ülkenin gündemine eklenmiştir. Ayrıca ülke 8 milyar doları bulan enerji borcunu ödeyecek durumda da değildir. Akaryakıt ve gaz kuyrukları halkın İhvan yönetimine karşı meydanlara dökülmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>33</sup> Mursi, Katar'dan gelen ekonomik paket taahhüdünü kolaycılık olarak görmüştür. Diğer yandan IMF ile anlaşması halinde kredinin demokratik reformları gerçekleştirme şartına bağlı olması İhvan'ın işine gelmemiştir. Kendinden önceki Mübarek rejiminin siyasî tavrını sergilemiş, kendisinden beklenen demokratikleşme ve çoğulcu bir sistem inşasını gerçekleştirme konusunda başarısız olmuştur. Aynı şekilde Sisi rejimi de aynı hataya düşmekte ülkenin finansal desteğini Körfez ülkelerinden özellikle Birleşik Arap Emirliklerinin finansör-lüğünden sağlamaya çalışmaktadır.<sup>34</sup> Bu da ülkenin Körfez sermayesine bağlı bir rant devleti olarak işlemesine neden olmaktadır. Kötü giden ekonomik göstergelerin devamı, Sisi rejiminin de olası bir halk ayaklanması ile karşı karşıya kalabileceği ihtimalini hatırlatmaktadır.

## Sonuç

Özetle İhvan-ı Müslimin her ne kadar 20.yy'ın başından beri Mısır siyasetinde aktif halde yer almasına rağmen kısa süreli iktidarı boyunca gerek ülke içi dinamikleri ve gerekse uluslararası dengeleri doğru hesaplayamamıştır. Mısır'ın İslam dünyasındaki yerini sağlamlaştırmak için önce Suudi Arabistan'a ve ardından da İran'a ziyarette bulunmuş fakat bu ziyaretler olay olmuştur. Parlamenter rejimle yönetilen bir Arap ülkesinde şeffaf demokratik seçimlerle iktidara gelen bir Müslüman demokrat parti hem Suudi Arabistan'ı hem de Körfezdeki monarşileri korkutmaya yetmiştir. Müslüman Kardeşlerin ideolojisinin monarşi ile yönetilen Körfez ülkelerine sıçrama korkusu ve ardından Arap Baharının Suudi Arabistan, Yemen ve Bahreyn'de halk gösterilerine neden olması kısa sürede İhvan yönetimine duyulan bölgesel nefreti artırmıştır. Mısır, Arap dünyasının kalbi idi ve oradaki herhangi bir

33 Edmund Blair ve diğerleri, "Special Report: How the Muslim Brotherhood lost Egypt".

34 Katzman, Kenneth, "The United Arab Emirates (UAE): Issues for U.S. Policy", *Congressional Research Service*, 25 Ekim 2018, s.11.

gelişme tüm Ortadoğu'ya yayılabilecek etkiye sahip olabiliyordu.<sup>35</sup> Mursi'den Batılı uluslararası aktörlerin beklediği İran'a karşı yeni bir eksen oluşturması olmasına rağmen tam tersi gelişmeler olmuş, Mısır ve İran birbirine yakınlaşmıştı.

Ayrıca Mursi'nin esasında olası bir erken seçim ilan etmesi gayet mümkün iken bir daha iktidara gelebilecek oyu alamama endişesi ile bu girişimde bulunmaması gerilimin iyice tırmanmasına neden olmuştur. Mursi'nin daha önceden demokratikleşme adına verdiği sözlerin aksine yeni anayasada tüm yetkileri elinde toplaması ve kendisini yargılanamaz bir konuma getirmesi 30 yıllık Mübarek iktidarında bıkılan otoriter rejimin, İslamcı bir kimlikle yeniden mi kuruluyor endişesini akıllara getirmiştir. Esasen Mursi iktidarı kendisini halka anlatmakta zorluk çekmiş, yapılan pek çok icraat da duyulan şüphelerden ötürü yanlış anlaşılmaya müsait olmuştur. Mursi seçimlerden önce verdiği demokratikleşme söylemlerinin hiçbirini uygulamaya koymamış; Mübarek döneminden bıkan yığınların taleplerine cevap verememiştir.

Mısır'ın iki büyük önemli geliri bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi turizm diğeri de Körfez ülkelerinde çalışan emek gücünün ülkeye transfer ettiği finansal katkıdır. Fakat uzun süren kaos atmosferi ülkenin turizmını önemli ölçüde baltalamış, devrim sonraki dönemde turizm gelirleri oranı iyice düşmüştür.<sup>36</sup> Mısır ekonomisi için hayati önem taşıyan turizm gelirlerinin de dengeye gelebilmesi için ülkeye barış ve düzenin hâkim olması gerekmektedir.

Mısır'da ordu önemli bir konuma sahiptir. Ordunun Mısır siyasetinde temel belirleyici konumu Firavunlar Mısır'ında, Fatimilerde, Memlûklerde ve bir Osmanlı askeri olan Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminde de benzerdir. Mısır ordusunun durumu 1990'lı yıllardaki Türk Silahlı Kuvvetlerinin durumu ile aynı düzlemde değerlendirilemez. Ordunun ideolojik ve seküler bir duruşunun ya da Türkiye'dekine benzer bir laikliğin savunucusu durumunda olduğunu düşünmek de yanlış bir bakış açısıdır. Mısır ordusu, toplumdaki dinî ve muhafazakâr değerleri de bünyesinde barındıran bir yapı arz etmektedir. Buradaki ordunun müdahalesi ülkede var olduğunu zannettiğimiz, aslında olmayan, laik değerleri korumak amaçlı da değildir. Zaten şeri yasalar

35 Bruce Riedel, "Saudi Arabia Cheers the Coup in Egypt", *Brookings*, 7 Temmuz 2013 ( Erişim: 3 Aralık 2018), <https://www.brookings.edu/opinions/saudi-arabia-cheers-the-coup-in-egypt/> ; Yasmine Farouk, a.g.e., ss. 12-13.

36 Patrick Kingsley, "Egypt 'suffering worst economic crisis since 1930s' ", *The Guardian*, 16 Mayıs 2013 ( Erişim: 4 Aralık 2018), <https://www.theguardian.com/world/2013/may/16/egypt-worst-economic-crisis-1930s>.

Sedat döneminde anayasanın kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Ancak ordunun tavrı, ülkenin giderek büyüyen siyasî kaosu, siyasî gerilimine ve ekonomik kötüleşmeyi durdurması beklenen Mursi'nin bunda başarısız olmasına karşı olmuştur.<sup>37</sup> Bir diğer açıdan İhvan'ın uzlaşmaz tutumu İhvan hareketinin anayasal olarak yasaklanması ve yer altına çekilmesi, binlerce kişinin hayatını kaybetmesi, demokrasi adına Mısır tarihine utanç olarak geçecek vakaların yaşanması, demokratik yollarla iktidara gelmiş yöneticilerin yargılanarak hapsedilmesi sonuçlarını doğurmuştur. Mısır halkı tarafından estirilen demokrasi baharı siyasî hataların sonucunda hiç beklenmedik biçimde son bulmuş ve ülke belki de yüzyıl geriye sürüklenmiştir. Müslüman Kardeşler hareketi devrim ile birlikte gelen demokratik kazanımları siyasî tecrübesizlik yüzünden maalesef koruyamamış; demokrasi dışı güçlerin ülke siyasetine hâkim olmasını da engelleyememiştir.

## Kaynakça

- AL QASSEMI, Sultan, "The Gulf and Egypt: Long transitions and Marshall plans". *Madamasr*, 20 Ocak 2014. <https://madamasr.com/en/2014/01/20/opinion/u/the-gulf-and-egypt-long-transitions-and-marshall-plans/> (Erişim: 2 Aralık 2018)
- AL-RASHEED, Madawi, *Kingdom without Borders: Saudi Political, rReligious and Media Frontiers*, Hurst & Company, Londra, 2008.
- AL SHOBAKI, Amr Mahmoud, "The End of Muslim Brotherhood Rule in Egypt", *Carnegie Middle East Center*, 1 Ağustos 2013. <https://carnegie-mec.org/2013/08/01/end-of-muslim-brotherhood-rule-in-egypt-pub-52757> ( Erişim:7 Aralık 2018)
- AMIN, Samir, An Arab Springtime?, *Monthly Review*, 1 Ekim 2011. <https://monthlyreview.org/2011/10/01/an-arab-springtime> (Erişim: 1 Aralık 2018)
- BARFI, Barak, "Why the Brotherhood Failed", *World Affairs*. <http://www.worldaffairsjournal.org/article/why-brotherhood-failed> (Erişim: 3 Aralık 2018)
- BBC NEWS TÜRKÇE, "Profil: Müslüman Kardeşler", 5 Temmuz 2013. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130705\\_musluman\\_kardesler\\_profil](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/07/130705_musluman_kardesler_profil) (Erişim: 4 Aralık 2018)
- BLAIR, Edmund ve diğerleri, "Special Report: How the Muslim Brotherhood lost Egypt", *Reuters*, 26 Temmuz 2013. <https://www.reuters.com/article/us-egypt-mistakes-specialreport-idUSBRE96O07H20130726> (Erişim: 3 Aralık 2018)
- BOZTEMUR, Recep, "Mısır'da Halk Hareketleri, Müslüman Kardeşler ve Demokrasinin Geleceği", *Adam Akademi*, Ankara 2011, Sayı:2, ss. 55-70.
- DÜNYA BÜLTENİ, "Mısır'da İhvan'ın gerçek oy potansiyeli" . 12 Temmuz 2016. <https://www.dunyabulteni.net/haber-analiz/misirda-ihvanin-gercek-oy-potansiyeli-h370157.html> (Erişim: 5 Aralık 2018)
- EL SHERİF, Ashraf, "The Egyptian Muslim Brotherhood's Failures", *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 Temmuz 2014. <https://carnegieendowment.org/2014/07/01/>

37 Amr Mahmoud Al Shobaki, "The End of Muslim Brotherhood Rule in Egypt"; Boztemur, a.g.m.,s. 65.

- egyptian-muslim-brotherhood-s-failures-pub-56046 (Erişim:7 Aralık 2018)
- ENNAJI, Moha, "Why Did the Muslim Brotherhood Fail in Egypt?", *Morocco World News*, 27 Ağustos 2013. <https://www.moroccoworldnews.com/2013/08/102217/why-did-the-muslim-brotherhood-fail-in-egypt/> (Erişim: 1 Aralık 2018)
- FAROUK, Yasmine, "More than Money: Post-Mubarak Egypt, Saudi Arabia, and the Gulf", *Gulf Research Center*, 2014.
- GHATTAS, Kim, "Mısır: ABD dış politikasının iflasi", *BBC News*,16 Ağustos 2013. [https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130816\\_abd\\_misir\\_politikasi\\_darbe](https://www.bbc.com/turkce/haberler/2013/08/130816_abd_misir_politikasi_darbe) (Erişim: 7 Aralık 2018)
- GOLDSTON, Robert C, *The sword of the prophet: a history of the Arab world from the time of Mohammed to the present day*: Dial Press, New York, 1979.
- HAMID, Shadi, "Muslim Brothers: The Rivalry That Shaped Modern Egypt", *Foreign Affairs*, Eylül/Ekim 2018 <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2018-08-14/muslim-brothers> (Erişim: 2 Aralık 2018)
- HAUSLOHNER, Abigail, "Egypt's military threatens to step in to resolve political crisis", *The Washington Post*, 2 Temmuz 2013. [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/protesters-ransack-muslim-brotherhood-hq-demand-morsis-resignation/2013/07/01/f3f79698-e23c-11e2-a11e-c2ea876a8f30\\_story.html?utm\\_term=.ae7aa31972ab](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/protesters-ransack-muslim-brotherhood-hq-demand-morsis-resignation/2013/07/01/f3f79698-e23c-11e2-a11e-c2ea876a8f30_story.html?utm_term=.ae7aa31972ab) (Erişim:6 Aralık 2018)
- KATZMAN, Kenneth,"The United Arab Emirates (UAE): Issues for U.S. Policy", *Congressional Research Service*, 25 Ekim 2018.
- KEPEL, Gilles, *The prophet and pharaoh: Muslim extremism in Egypt* , Saqi Books, Londra 1985.
- KINGSLEY, Patrick, "Egypt 'suffering worst economic crisis since 1930s' ", *The Guardian*, 16 Mayıs 2013. <https://www.theguardian.com/world/2013/may/16/egypt-worst-economic-crisis-1930s> (Erişim: 4 Aralık 2018)
- PEHLİVAN, Arife, *The Factors for the Rise of Political Islam: Muslim Brotherhood in Egypt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013.
- RIEDEL, Bruce, "Saudi Arabia Cheers the Coup in Egypt", *Brookings*, 7 Temmuz 2013. <https://www.brookings.edu/opinions/saudi-arabia-cheers-the-coup-in-egypt/> (Erişim: 3 Aralık 2018)
- SIMPSON, John, "Who are the winners and losers from the Arab Spring?", *BBC News*, 12 Kasım 2014 <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-30003865> (Erişim: 4 Aralık 2018)
- SPENCER, Richard ve diğerleri. "Mohammed Morsi grants himself sweeping new powers in wake of Gaza", *The Telegraph*, 22 Kasım 2012. <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/egypt/9697347/Mohammed-Morsi-grants-himself-sweeping-new-powers-in-wake-of-Gaza.html> (Erişim: 5 Aralık 2018)
- THE ARAB SPRING, "The Causes of the Arab Spring" <http://ledainformativewebsite.weebly.com/the-causes.html> (Erişim: 1 Aralık 2018)
- THE CARTER CENTER, "Presidential Election in Egypt", Mayıs - Haziran 2012.
- THE NEW YORK TIMES" Obama's Remarks on Violence in Egypt", 15 Ağustos 2013 <https://www.nytimes.com/2013/08/16/world/middleeast/obamas-remarks-on-violence-in-egypt.html> (Erişim: 7 Aralık 2018)

WINCKLER, Onn, "The "Arab Spring": Socioeconomic Aspects", *Middle East Policy Council*. Aralık 2013. <https://www.mepc.org/arab-spring-socioeconomic-aspects> (Erişim: 6 Aralık 2018)

YOUTUBE, "King Faisal of Saudi Arabia - زيزع لادبع نب لصيف لمل انع يقئائشو", YouTube video, 1:30:32, 5 Eylül 2017 <https://www.youtube.com/watch?v=8Y6M8sePvgU> (Erişim: 5 Aralık 2018)



## Hür Fikirler Dergisi



ISBN: 978-605-9823-41-8

1. Baskı, Aralık 2018

“Devrin totaliter rejim istidatları ve propaganda hücumları karşısında iyi niyetli insanların birleşmesi ve hak, hürriyet müdafaaı uğrunda tek bir fikir cephesi teşkil etmesi bugün artık medenî ve insanî bir vazife olmuştur. İşte “Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti” bu vazifeyi yerine getirmek isteyen vatandaşlara bir hizmet kadrosu ve bir faaliyet muhiti olmak üzere kurulmuştur.”  
Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Beyannamesi, 1947

Bekçi, gecenin neresindeyiz ?

Hürriyetsizlik içinde adalet aramak adaletsizlik içinde saadet ummaktır.

Hürriyeti diktatör bile sever, fakat yalnız kendisi için.

Hürriyeti sevipte müdafadan çekinen, istipdat altında onun hasretini duyar.

Dile tahakküm, hakikatte fikre ve vicdana tahakkümdür.

Bu ise, tahakkümlerin en ağırıdır.

Hürriyet bir kişinin değil, herkesin hakkıdır. (H. Spencer)

İnsan hür olmadan, mesut olamaz. (Dante)

Bütün nimetler, hattâ fazilet bile hürriyetsiz hiçtir. (La Boétie)

İnsanları yalnız ve ancak adalet tatmin edebilir. (G. Emerson)

Hayat gibi hürriyete de, onu ancak hergün fethetmek mecburiyetinde olanlar lâyıktır. (Goethe)

# Schmitt'in Hayaleti ve Parlamentarizmin Krizi

Ebuzer Karaaslan

Doktorant | Gazi Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Enstitüsü | ebuzerkaraaslan@gmail.com

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 179-200.  
Gönderim Tarihi: 6 Eylül 2018 | Kabul Tarihi: 28 Kasım 2018

## Öz

Bu çalışma, Carl Schmitt'in "parlamentarizmin krizine" ilişkin belirli açılardan yaklaşık bir asra meydan okuyan düşüncelerini odağına almakta ve Schmitt'in parlamentarizm üzerinden çağdaş siyasete dair söz söyleme kapasitesini problem edinmektedir. Çalışmada genel olarak Schmitt'e göre parlamentarizmin, içi boş liberal bir sistem olduğu, parlamentonun temel ilkeleri olarak kabul ettiği "müzakere" ve "aleniyet" ilkelerinin, siyasal kararların parlamentoda alınmaması nedeniyle işlevsiz kaldığı, demokrasi, liberalizm, rasyonalizm ve çoğulculuk gibi unsurlarla yüzeysel bir biçimde eklemlenen karma bir yapı olarak parlamentonun ebedî sohbetlerin yapıldığı bir vitrine dönüştüğünden söz edilmiş ve Schmitt'in çözüm önerisi tartışmaya açılmıştır. Bu kapsamda Schmitt'in parlamentarizme dair düşünceleri ve bu düşüncelere yönelik eleştiriler, çağdaş-demokratik siyasetin gelişimi adına önemli ve verimli bir tartışma olarak görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Carl Schmitt, Parlamentarizm, Demokrasi, Liberalizm

## Schmitt's Spectre and the Crisis of Parliamentarism

### Abstract

This study focuses on the Carl Schmitt's ideas regarding "the crisis of parliamentarism", which managed to go beyond nearly a century from certain respects; and also discusses the Schmitt's capacity of expression about contemporary politics in the context of parliamentarism. Generally, this study analyzes Schmitt's ideas that the parliamentarism is a hollow liberal system, and the parliament's main principles of "discussion" and "openness" remain dysfunctional due to the fact that the political decisions could not be adopted in the parliament, and also the parliament, as a composite structure embedded superficially with elements such as democracy, liberalism, rationalism and pluralism, is converted into a show case where perpetual discussions are made; and discusses Schmitt's solution proposal. In this context, it is acknowledged that the Schmitt's ideas regarding the parliamentarism and the critiques against them constitute an important and fruitful discussion for the development of contemporary democratic politics.

**Keywords:** Carl Schmitt, Parliamentarism, Democracy, Liberalism



## Giriş

*Carl Schmitt* (1888-1985), hayatı boyunca kaleme aldığı elliye yakın eserde ortaya koyduğu kışkırtıcı tezler ve yeni tartışma konularıyla XX. yüzyılın belki de en çok tartışılan siyaset teorisyeni ve hukukçusu olmayı başardı. Dahası XXI. yüzyılın siyaset ve hukuk dünyasında hâlen Schmitt'in adından sıkça söz edilmekte ve etkisi giderek ağırlaşmaktadır. Öyle görünüyor ki Schmitt'in ha-yaleti daha uzunca bir süre bu dünyayı terk etmeyecek. Peki nedir bu Schmitt etkisi? Başta siyaset bilimciler ve anayasa hukukçuları olmak üzere sosyal bilimcileri hayranlık ve nefret duyguları arasında bir yerde, düşünsel konfor- dan uzaklaştıran bu istisna düşünürün kaleminden taşan cümleler, şeytanî bir zekânın ürünü mü, yoksa kaynağı hikmet pınarı olan bereketli bir su mu? Elbette ikisi de değil.

Kısa boyu ve çelimsiz bedeniyle, akşamları piyanosunun başına oturup Mozart ve Beethoven bestelerini çalmaktan keyif alan, sanat tarihinden ede-biyata kadar oldukça geniş bir ilgi alanını eserlerine yansıtmış, dili ve düşün-celeriyle döneminin birçok entelektüelini etkileyen önemli bir fikir adamıdır Carl Schmitt. Böylesi bir anlatımda insana oldukça sempatik gelen bu min-yon tipli yazarın aslında kötücül bir zekâyâ sahip olabileceğine, dahası ölüm döşegindeyken her gece kâbuslar içinde uyanarak bir yaratığın sesine benzer bir nidayla «Hayır yapmayın!» diye haykırdığına inanmak insana bir hayli zor geliyor.<sup>1</sup>

Schmitt'i anlamak ilk bakışta basit görünse de sanıldığı kadar kolay değil. Kavramları ve süreçleri adeta tersyüz eden, döneminin ideolojileri ve ondan türeyen kurumlarını kıyasıya eleştiren bu düşünürün düşünce dünyasına nü-fuz etmek, aynı zamanda 1920'li yıllardan başlayarak dönemin Weimar Cum-huriyetini, Hitler Dönemi Nazi Almanya'sını ve II. Dünya Savaşı sonrası 'yeni dünya düzenini' de beraberinde bilmeyi gerektirir. İdeolojik bakış açıları ve yüzeysel okumalar üzerinden Schmitt'i savunmak da eleştirmek de kolaydır. Ancak burada her ikisinden daha önemli olan Schmitt'in yaşadığı düşünsel ve fiilî dünyayı anlamaktır. Schmitt'i anlama çabası, bizlere bu dünyanın insanlık adına oluşturduğu tehditler ve sunduğu fırsatlar açısından önemli bir imkân kapısını aralamaktadır.

Dilersek, Schmitt'i Hitler dönemi Nazi Almanya'sının başhukukçusu ola-rak görebilir ve onu Nazizmin insanlık adına utanç verici uygulamalarının suç ortağı olmakla suçlayabiliriz. Ancak bu aynı zamanda, XX. yüzyılın ufuk

1 Aykut Çelebi, "Sunuş: Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı", *Siyasal Kavramı*, C. Schmitt, Çev. E. Göztepe, 2. Baskı, Metis Yayınevi, İstanbul 2012, s. 9-10.

açıcı düşünürünü tarihin çöp tenekesine terk etmemiz anlamına gelir. Faşizmin hayaleti dünyamızı henüz terk etmemişken, terörizm ve savaş tehdidi insanlığın önünde önemli bir risk olarak duruyorken yapmamız gereken, Schmitt'i hukukî suçlama konusu yapmak yerine onu akademik ve entelektüel anlamda yargılamayı sürdürmektir.

Bu çalışma, Schmitt'in parlamentarizm üzerinden çağdaş siyasete dair söz söyleme kapasitesini problem edinmektedir. Çalışmada genel olarak Schmitt'e göre, parlamentarizmin içi boş liberal bir sistem olduğu, parlamentonun temel ilkeleri olarak kabul ettiği müzakere ve aleniyet ilkelerinin siyasal kararların parlamentoda alınmaması nedeniyle işlevsiz kaldığı, demokrasi, liberalizm, rasyonalizm ve çoğulculuk gibi unsurlarla yüzeysel bir biçimde eklenilen karma bir yapı olarak parlamentonun ebedî sohbetlerin yapıldığı bir vitrine dönüştüğünden söz edilmiş ve Schmitt'in bu konudaki çözüm önerisi tartışmaya açılmıştır. Literatür tarandığında, Schmitt'in konuya ilişkin yaklaşımını kısmen ortaya koyan çalışmalar tespit edilmekle birlikte, onun bu düşüncelerini bütünlüklü bir biçimde açıklımlayan, tartışan ve çağdaş siyasetle ilişkilendirmeye çalışan bir esere rastlanmamıştır.

Çalışmanın amacı, Schmitt'in parlamentarizme yönelik ortaya koyduğu vizyonun kazanımlarını ve somut risklerini tartışmaya açmaktır. Çalışma nitel bir desene anlamaya ve tartışmaya yönelik olarak betimlenmiştir. Temel sav, Schmitt'in, parlamentarizmin sorunlarına yönelik bir asır önceki tespitlerinin yerinde olmakla birlikte, ortaya koyduğu çözüm önerisinin kabul edilemez olduğu şeklindedir. Bu kapsamda Schmitt'in parlamentarizme dair düşünceleri ve bu düşüncelere yönelik eleştiriler, çağdaş siyasetin gelişimi adına verimli bir tartışma olarak görülmektedir.

Schmitt'in parlamentarizme ilişkin eleştirileri, onun siyasal olan, egemenlik ve demokrasiye dair düşünleri ile liberalizme yönelik eleştirilerinden bağımsız ele alınamaz. Bu nedenle öncelikle Schmitt'in bu konudaki düşünceleri aktarılacak, daha sonra bu temel üzerinden parlamentarizmin krizini zihninde nasıl anlamlandırdığı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Düşünürün parlamentarizme eleştirileri ele alındıktan sonra bu konuda ona yöneltilmiş eleştirilerle çalışma sonlandırılacaktır.

## Siyasal Olan Nedir?

Schmitt, siyaset teorisine bu alana dair ortaya konan önemli kavramların yanlış anlamlarda kullanıldığını iddia eden dikkat çekici bir tez ile başlar. Bu anlamda siyasal olan, egemenlik, devlet, liberalizm, demokrasi, parlamento

gibi kavram ve kurumlara yönelik yeni tanım, yorum ve bağlamlar geliştirir. Schmitt'in siyasal olana dair kavrayışının, egemenlik teorisiyle güçlü bir ilişkisibulunmaktadır. Egemenlik teorisi de liberalizm ve parlamentarizme yönelik eleştirilerine kaynaklık eder.

Schmitt, siyasal olana dair kavrayışını ilk defa 1927 yılında *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dergisinde yayımlanan makalesinde ortaya koyar. Makale, Schmitt'in 1925-1926 yıllarında üniversitede verdiği dersin notlarından derlenmiştir. 1932, 1933 ve 1963 yıllarında yeniden basılan eserin her defasında hacmi genişletilmiş ve içeriği kısmi anlam değişikliklerine uğramıştır. Schmitt'in bu eserde siyasal olana dair ortaya koyduğu tezin temeli, *Baltasar Aemos de Barrientos'a (ölüm tarihi: 1644)* aittir.<sup>2</sup> Schmitt, çalışmaları arasında üzerinde en çok değişiklik yaptığı<sup>3</sup> bahse konu eserin daha ilk cümlesinde konuya doğrudan bir giriş yapar ve şu önemli ifadeyi kullanır: “*Siyasal kavramı, devlet kavramından önce gelir.*” Böylece çalışma, devletin doğasının ne olduğu sorusu yerine doğrudan siyasalın doğasının ne olduğuna yönelik bir keşfe yönelir.<sup>4</sup>

Tarih ile sosyal antropolojinin bu konuda bizlere söyledikleri, Schmitt'in yukarıdaki savıyla bire bir örtüşmektedir. Gerek kavram gerekse yapı olarak ‘devlet’ ezeli ve evrensel bir niteliğe sahip değilken yöneten-yönetilen ayrırımı üzerinden anlaşılan ‘siyaset’ ezeli ve evrensel bir olgu olarak karşımıza çıkar. Konuya ilişkin yapılan teorik çalışmalar bir yana, Orta Doğu coğrafyası ile Afrika ve Amerika kıtalarında yapılan somut incelemeler göz önünde bulundurulduğunda bir toplumun devlete sahip olmadan var olabilmesi kanıtlanmış olmasına rağmen siyasî iktidarın, dolayısıyla siyasetin var olmadığı bir toplumdan söz etmek mümkün değildir.<sup>5</sup> Schmitt burada siyasal olanı, devletle özdeş gören klasik yaklaşıma adeta meydan okur. Antik Yunan felsefi geleneğinden XX. yüzyıla uzanan ve siyasal olanı devletin faaliyetlerine indirgeyen yaklaşımlara karşı siyasalın kavramsal önceliğini vurgulayarak kavramın özerkliğine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda onun sınırlarını da genişletir.

2 Çelebi, a.g.m., s. 12.

3 Ece Göztepe, “Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in ‘Anayasa Öğretisi’”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul 2015, Cilt: 73, Sayı: 1, s. 136.

4 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, Çev. E. Göztepe, 2. Baskı, Metis Yayınevi, İstanbul 2012, s. 49 & Toros Güneş Esgün, *Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi S.B.E., Ankara 2010, ss. 57-59.

5 Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 6. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul 2008, ss. 35-37.

Diğer taraftan Schmitt, XX. yüzyılın ikinci yarısında kurulan yeni dünya düzeninin klasik devletler çağına ait bir sistem olarak anlamlandırılmayacağını savunur. Ona göre, devlet bugün siyaseti tekelinde bulundurma ayrıcalığına sahip değildir. Dahası, devletler çağı artık son bulmaktadır.<sup>6</sup> Yeni durum; yeni savaş ve düşman kavramlarını da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle yeni duruma özgün kategoriler ile kavramların geliştirilmesi gerekmektedir. Schmitt, bu dramatik tablonun kendi açısından anlamını ise öğrencisi *Julien Freund*'a yazdığı mektupta tüm yoğunluğu ve çıplaklığıyla gözler önüne serer: “*Ben Avrupa Kamu Hukuku’nu savunan son kişiyim, onu son kez öğretenim ve onun tıpkı Benito Cereno’nun korsan gemisindeki macerasında tanıklık ettiği gibi yıkılışına tanıklık ediyorum.*”<sup>7</sup>

Schmitt, siyasal olanın tanımının ancak kavramın kendine has kategorilerinin belirlenmesiyle yapılabileceğini savunur. Ziraher kavram gibi siyasal kavramının da kendine has ölçütleri vardır. Ahlak için kendine özgü ve kesin ayırım iyi ve kötü iken, estetik için güzel ve çirkin, iktisat için ise kârlı ve zararlı ayırımları mevcuttur. Siyasal kavramı da, her türden siyasal eylemin kaynağı olarak kendine özgü ve kesin ayırımlar üzerinden tanımlanmak durumundadır. Schmitt, buradan hareketle siyasal eylem ve amaçları açıklayan nihai ayırımın dost-düşman (Freund und Feind) ayırımı olduğunu açıklar. Ona göre dost-düşman ayırımı, siyasala ilişkin nihai bir tanım değildir, kavramın içeriğine ilişkin hiçbir açıklayıcılığı yoktur fakat bu ayırım siyasal olana ilişkin net bir kavramsal ölçüt ortaya koyar.<sup>8</sup> Bu bağlamda, dost-düşman ayırımı üzerinden anlamlandırılabilen her eylem ya da amaç siyasala özgüdür. Siyasalın diğer alanlardan farkı ve sahip olduğu özerkliği de kendine has bir ayırım olan dost-düşman ikililiği üzerinden ele alınması nedeniyledir.<sup>9</sup>

Biz-onlar karşıtlığı üzerinden algıladığımız düşman kategorisi, Schmitt’e göre genel anlamda bizde nefret hissi uyandıran kişisel bir hasım değildir. Esasında düşman, yalnızca birçok insandan meydana gelen ve bizimle mücadele içindeki kamusal bir bütünlüktür.<sup>10</sup> Bireysel hasım ilişkisi siyasalın konusunu oluşturmaz. Siyasal anlamda düşman kategorisi, özel olarak kendisinden nefret edilen değil -düşmandan bireysel olarak nefret etmenize gerek yoktur- kendisiyle mücadele içinde olunan bir bütünlüğe verilen addır. Bir

6 Hasan Demir, *Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi S.B.E., Ankara 2013, s. 127.

7 M. Ertan Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, ss. 27, 44.

8 Schmitt, *a.g.e.*, s. 57.

9 Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, Çev. M. Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 19.

10 Funda Günsoy Kaya, *Carl Schmitt ve LeoStrauss’ta ‘Politik Olan’ Kavramı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi S.B.E., İzmir 2009, s. 59.

ilişki biçiminin siyasallaşması, onun dost-düşman kategorileri ekseninde radikalleşen bir ilişki biçimine evrilmesiyle mümkün olabilir. Bu bağlamda siyasal karşıtlık, kategorik ve içerik olarak en yoğun ve uç noktadaki somut karşıtlıklar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>11</sup>

Schmitt'e göre dost-düşman kategorileri üzerinden gelişen siyasal alan, genel anlamda devletlerarası düzene özgü bir alandır. Ancak iç politikada partiler arasında ya da devlet içinde farklı gruplar arasındaki karşıtlık, yoğunluk kazanarak biricik karşıtlığa dönüşürse, ülkede siyasal birlik çökmüş, dost-düşman kategorileri ekseninde bir iç savaşın oluşum şartları gerçekleşmiş demektir. Dost kategorisinin içinde oluşabilecek bir çoğulculuk siyasal birliğin yok oluşu anlamına gelir. Bir topluluğu toplum yapan unsur, kendi bünyesinde kurduğu siyasal birliktir. Devlet ise siyasal birliğin ete kemiğe bürünmüş formudur. Bu durum siyasal alanın çoğulculuğa fırsat tanımadığı anlamına gelmez. Ancak siyasal alana has çoğulculuk tek bir siyasal birliğin içinde gelişen çoğulculuk değil, dost-düşman ayrımı çerçevesinde şekillenen siyasal birliklerin çoğulculuğudur.<sup>12</sup> Bu kapsamda çoğulculuk, devletlerarası ilişkiler dünyasına has bir kavramdır. Çoğulculuğun yegâne kategorisi de devletlerarası çoğulculuktur.

Schmitt'e göre siyasal olan bir kriz örgütlenmesine karşılık gelmektedir ve bu nedenle öngörülmesi zordur. Siyasal olana yalnızca bir kriz esnasında tanıklık edilebilmektedir. Toplumsal alanda dost-düşman karşıtlığını sivrildiği yer ve zamanlarda siyasal olan kendisini gösterir. Çünkü yalnızca böylesi bir durumda gerçek anlamda siyasal bir karar ortaya çıkabilmektedir.<sup>13</sup>

## Egemen Kimdir?

Schmitt, egemenlik teorisine ilişkin düşüncelerini ilk kez 1922 yılında yayımlanan *Siyasi İlahiyat* adlı kitabında ortaya koyar ve 1933 tarihli ikinci baskıda, metinde hiçbir değişiklik gerçekleştirmez. Kitapta egemenliğe dair alışlagelmiş kalıpların dışına çıkan Schmitt, burada kendine özgü bir egemenlik tanımı geliştirir. Egemenliği en üstün güç olarak ele alan yüzeysel ve içi boş yaklaşımlara karşılık Schmitt, egemenliğin genel karakterini ortaya çıkarma çabasındadır.

Schmitt, egemeni 'olağanüstü hâle karar veren' olarak tanımlar. Ona göre bu tanım, popüler literatürün kirli terminolojisinden türeyen belirsiz bir tanım değil, egemenliğin etki alanını ortaya koyan bir sınır-kavramdır. Ege-

11 Schmitt, *a.g.e.*, s. 60.

12 Schmitt, *a.g.e.*, ss. 62, 74.

13 Kardeş, *a.g.e.*, s. 51.

menlik kavramının doğrudan olağanüstü hâl durumu ile ilişkisi olduğunu savunan Schmitt, olağanüstü hâl hakkında verilen kararın kelimenin tam anlamıyla bir 'karar' olduğunu savunur. Tanım içinde geçen 'olağanüstü hâl', anayasal doktrinde ifade edilen OHAL veya sıkıyönetimi değil egemenin sınırsız yetkilere sahip olduğu ve mevcut düzenin askıya alındığını ifade eden bir durumdur. Olağanüstü hâl, diğer bir deyişle mevzu hukukta öngörülme- yen hâl, yalnızca devletin varlığına yönelik üst düzey tehdit durumu olarak ortaya konabilir fakat gerçeğe uygun bir biçimde ifade edilemez. Olağanüstü hâl ayrıca kaostan veya anarşi durumundan da farklıdır. Zira bu durumda, diğerlerinden farklı olarak hukuk düzeni olmasa bile hukukî manada bir dü- zenden söz etmek mümkündür.<sup>14</sup>

Egemenlik kavramı, Schmitt için aynı zamanda devlet teorisi için de önemli bir kavramdır.<sup>15</sup> Ona göre egemenlik kavramını devlet teorisi ve ola- ğanüstü hâl ile ilişkilendiren ilk düşünür Bodin'dir.<sup>16</sup> Bodin, devletin mutlak ve daimi iktidarı olarak egemenliği modern devlet kuramı bağlamında ele alır, egemenin ne ölçüde yasalara bağlı olduğunu ve halka karşı nereye kadar sorumluluğunun bulunduğunu tartışır. Acil ihtiyaçlar söz konusu olduğunda der Bodin, hükümdarın hukuka ve halka bağlılığı sona erer. Burada egemen artık hiçbir merciye (halk, meclis ya da hukukî kurumlar) danışmaksızın hare- ket etmeye ve karar vermeye yetkilidir. Bu anlamda Bodin, egemenlik kavra- mının içeriğine karar vermeyi yerleştirir. Bodin'in acil ihtiyaçlar olarak ifade ettiği istisnâî durum, Schmitt'te olağanüstü hâl durumuna dönüşür. Egeme- nin bu durum dâhilinde verdiği karar, kendisini bütün hukukî ve sistemsel bağlardan kurtararak mutlak bir karakter kazanır.<sup>17</sup>

Schmitt'e göre olağanüstü hâl durumu devlet otoritesinin özünü en açık bir biçimde açığa çıkarır. Bu durumda egemenin verdiği karar, hukuk kuralla- rından ayrı olarak herhangi bir haklılığa dayanmak zorunda değildir. Böylece olağan durumun dışındaki istisnâî durum gerçekte egemenin kim olduğunu ifşa eder. Schmitt, yaygın açıklama biçiminin tersine, egemeni olağan durum üzerinden değil olağanüstü hâl üzerinden açıklayarak devlette çoğu kez dü- zeni ve birliği tehdit eden istisna durumunun genel kurallara göre çok daha ilginç ve açıklayıcı olduğu vurgular.<sup>18</sup>

14 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. E. Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Yayınevi, Ankara 2014, ss. 13-14, 19.

15 Hamit Emrah Beriş, *Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme*, Ankara Üniversitesi SBF, Ankara 2008, 63/1, s. 63.

16 Ali Emre Zeybekoğlu, *Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2009, s. 26.

17 Schmitt, *a.g.e.*, ss. 16-17, 19.

18 Schmitt, *a.g.e.*, s. 21-22.

Schmitt'e göre karar alma, siyasal güce dayalı bir durumdur. Siyasal alanda karar verebilme yetisi var olma ya da olmamayı belirler. Fiilî durumda karar verme yeteneğini yitirme, siyasal varoluşun son bulmasıyla aynı anlamdadır. Schmitt, bir adım öteye giderek gerçek manada egemen bir devletin, savaş kararı verebilen devlet olduğunu iddia eder. Savaş kararının kendisi, en gerçekçi siyasal varoluş şeklidir.<sup>19</sup> Egemeninin kim olduğunu ve siyasalın mahiyetini açıklaması bakımından savaş, Schmitt için belirleyici bir durum ve önemli bir kavramdır.

### Parlamentarizmin Krizi

Schmitt, Parlamentarizmin krizini, ilk kez 1923 yılında yayımladığı *Parlamentar Demokrasinin Krizi* kitabında ele alır. Eserin birinci baskısının önsözünde incelemenin amacının, bu konuda bugüne dek ortaya çıkan literatürü onaylamak ya da karşı çıkmak olmadığını, modern bir kurum olarak parlamentonun özünü ortaya koymak olduğunu ifade eder. Ancak ona göre bu, öncelikle demokrasi, liberalizm, bireycilik, rasyonalizm gibi hemen tümü parlamento ile ilişkili kavramların birbiri içine girmiş yüzeysel tanımlarını bir kenara bırakarak başarılabilir.<sup>20</sup>

Parlamentarizm, Schmitt'e göre esasında içi boş bir sistemdir. Bu nedenle parlamentarizmin demokrasi, liberalizm, rasyonalizm ve çoğulculuk gibi unsurlarla yüzeysel olarak eklemlendiğini ve böylece karmaşık bir durumun ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre karma bir sistem olarak parlamentarizm, mahiyetinde barındırdığı aristokratik, demokratik ve monarşik unsurlar nedeniyle tam bir belirsizlikler rejimidir.<sup>21</sup>

Parlamentarizmi ele alırken Schmitt'in önünde parlamenter yasama devleti olarak tarif ettiği 1920'li yılların Alman Weimar Cumhuriyeti ve bu devletin 1919 tarihli Weimar anayasası bulunmaktadır. Bu sayede parlamentarizmi hem hukukî hem fiilî hem de ideolojik boyutlarda önemli bir eleştiriye tabi tutma fırsatı edinir. Onun eleştirilerinin bir bölümü bugün için geçerliliğini ya da meşruiyetini yitirmiş olmasına rağmen, bu eleştirilerin önemli bir bölümü hâlen parlamenter sistemin zaafı/zayıf yönleri bağlamında ele alınmaya devam etmektedir. Schmitt, parlamentonun yapısından kaynaklanan görünür sorunları birbiri ardına sıralar:

19 Kardeş, a.g.e., s. 47, 49, 51 & Duygu Türk Karahanoğulları, Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara 2012, s. 110.

20 Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, Çev. A. E. Zeybekoğlu, 2. Baskı, Dost Yayınevi, Ankara 2010, s. 13.

21 Kardeş, a.g.e., s. 170, 249.



"Parti hâkimiyeti, partilerin sübjektif kişisel politikaları, 'amatörler hükümeti', süre giden hükümet krizleri, parlamento konuşmalarının amaçsızlığı ve banallığı, parlamenter teamüllerin giderek düşen seviyesi, parlamento tikanıklıklarına yol açan yıkıcı yöntemler, dokunulmazlık ve ayrıcalıkların istismar edilmesi, onursuz işlerin gündelik pratik hâline gelmiş olması, nispi temsil ve liste sisteminin seçmenle milletvekili arasındaki bağı koparması, hizipçiliğin vazgeçilmez bir araç hâline gelmesi, temsil prensibi olarak adlandırılan prensibin anlamsızlaşması, önemli kararların hizip liderlerinin ve hatta parlamento dışı komitelerin gizli toplantılarında alınması sureti ile her türlü sorumluluğun devredilip ortadan kaldırılmasıyla bütün parlamenter sistemin partilerin ve ekonomik çıkar sahiplerinin hâkimiyetini gizleyen kötü bir vitrin hâline gelmesi..."<sup>22</sup>

Schmitt, tarihsel olarak parlamento ile monarşi arasında yaşanan mücadelede parlamentonun etkisi altında, parlamentodan türeyen hükümetlerin 'parlamenter hükümet' olarak ifade edildiğini hatırlatır. Burada yasamanın yürütme üzerinde güçlü bir etkisi bulunmaktadır. Böylece parlamenter hükümet sisteminde parlamentonun iktidar alanı genişlemiştir. Schmitt, bu sistemi genel anlamda parlamenterizm olarak ifade eder.<sup>23</sup>

Schmitt'e göre, kurumsal yapılar ile onları bu güne getiren fikirler bir bütündür. Dolayısıyla fikirlerin yozlaşması, kurumların yıkılmasını da beraberinde getirir. Fikirler, ikna yeteneklerini yitirdiklerinde, onların bugüne taşıdıkları kurumsal yapılar da düşünsel ve tarihsel açıdan yok olurlar. Bu kapsamda, XIX. yüzyılda liberal hukuk devletinin olgun bir kurumu olan parlamento, XX. yüzyılda tinsel temelini yitirmiştir. Gerçekte, parlamento bağlamında XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla aktarılan siyasî fikirler, XX. yüzyılın gerçekliği ile uyum göstermekte başarısız olmuştur.

Schmitt, XIX. ve XX. yüzyıl parlamentolarının arasındaki farklılığın mahiyetine dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre, 1848 devrimi öncesinde liberaller parlamento kurumunu proletarya ve monarşi yanlılarından korumayı amaçlarken devrimden sonra kendi kişisel sorunlarına yönelmişlerdir. İşte bu tercih parlamentoyu ideallerinden koparmıştır. Schmitt'e göre parlamenter sistemin başarılı işleyişinin ön koşulu, onun varlıklı ve eğitilmiş kesimin hegemonyası altında bulunmasıdır. Bu kesimin hâkimiyeti olmadan parlamentonun yozlaşmadan kurtulması imkânsızdır. Oy hakkının genişlemesi yoluyla parlamentoda temsil edilen görüşler artmış, bu da siyasî ayrılıkları ve nihayetinde parlamentonun ideallerini yitirme sürecini beraberinde getirmiştir.<sup>24</sup>

Schmitt'in siyasal alana dair savlarını ileri sürdüğü dönem, Avrupa'da parlamenter rejime onun dışında da itirazların yükseldiği bir dönemdir. Örneğin

22 Schmitt, *a.g.e.*, s. 11.

23 Schmitt, *a.g.e.*, s. 51-52.

24 Sonay Bayramoğlu, *Parlamentonun Krizi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998, s. 95-96.

G. Sorel, parlamenter demokrasinin pozitivist köklerinden beslenen ilerleme fikrini eleştirilerinin odağına almıştır. Ona göre insanlığın zamanla gelişim gösterdiği düşüncesi tam anlamıyla “adi bir yalanlar üst yapısı”dır. Bu iyimler düş, Avrupa’da siyasi bir atalet ortaya çıkarmıştır. Parlamenter demokrasi ve onun savunduğu ilerleme düşüncesi devletin daha da güçlenmesinden başka bir işe yaramamıştır. Bu noktada Sorel de tıpkı Schmitt gibi XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl arasında siyasî açıdan bir karşılaştırma yapar ve XX. yüzyılın, XIX. yüzyıldan daha yaşanılabilir bir yüzyıl olmayacağını ileri sürer.<sup>25</sup>

## Parlamentarizmin İlkeleri

Schmitt’e göre parlamentonun iki temel prensibi bulunmaktadır. Bunlar; kamusal müzakere ve aleniyettir. Basın özgürlüğü ise Guizot’un iddia ettiğinin aksine, parlamentarizmin bir ilkesi değil, öteki iki ilkeyi olanaklı kılan bir araçtır.<sup>26</sup> Kamusal müzakere, demokrasiden bağımsız olarak argüman ve karşı argümanların kamusal alanda görüşülmesidir. Bu ilke, liberal rasyonalizm ile doğrudan ilişkili bir ilkedir. Müzakereye duyulan ihtiyacın temelinde yapılan tartışmaların taraflar arasında rasyonel olanı açığa çıkaracağına dair güçlü bir inanç vardır. Bu inanç liberal rasyonalizmin parlamentarizme armağanıdır. Buna göre toplumsal ilerleme de dâhil her çeşit ilerleme temsilî kurumlar, kamusal müzakere ve akıl aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Burada temsilî kurumların kamusal müzakereye ortak akıl aracılığıyla hakikati ortaya çıkararak toplumsal ilerlemeyi sağladıkları düşünülür.<sup>27</sup>

Schmitt, yukarıda ifade ettiği parlamentarizmin ilkelerini “parlamentarizmin son derece tipik bir temsilcisi” olarak nitelendirdiği *François Guizot* üzerinden kanıtlamaya çalışır. Guizot’a göre hukukun üstünlüğünü garanti eden bir sistem bütün siyasî güçleri müzakere ederek hakikati bulmaya zorlar, devlet işleyişinin aleniyetinin ise yurttaşların sistem üzerindeki kontrolünü oluşturur. Basın özgürlüğü ise bireyleri hakikatleri keşfetmeye ve siyasî güçlere iletmeyi teşvik eder.<sup>28</sup>

Aleniyet, Schmitt’te parlamentarizmin temel ilkelerinden biri olarak parlamentoda ifade edilen düşüncelerin aleniyeti olarak anlaşılır. Az sayıda insan tarafından kamuya kapalı olarak gerçekleştirilen kabine toplantılarında genel siyasetin tayin edilmesinden duyulan rahatsızlık, bu toplanma ve karar alma biçimini kötü olarak gösterir. Bu nedenle siyasi hayatın aleniyet ilkesi

25 Şerif Mardin, *İdeoloji*, 17. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, ss. 67-68.

26 Bünyamin Bezci, *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi-Modern Devletin Müdafası*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 133.

27 Schmitt, *a.g.e.*, ss. 57, 75.

28 Schmitt, *a.g.e.*, s. 54.

çerçevesinde şekillenmesi, onun tek başına iyi ve makul olarak kabul edilmesini sağlar. Gizli bir biçimde yürütülen ülke siyaseti ve diplomasisinin ortadan kaldırılmasının siyasi yozlaşma ve çürümeye karşı en etkili araçlar olarak öne sürülmesi kamuoyunun etkili bir aktör olarak ülke siyasetindeki yerini almasını sağlar. Aleniyet, 18. yüzyıl aydınlanmasının bir ürünüdür. Bu ilkeye riayet sayesinde aydınlanmanın etrafına saçtığı ışığın siyaseti de bütün kirli işlerinden ve şişirilmiş hırslarından kurtaracağına inanılır.<sup>29</sup>

Oysa parlamentolar ve içerdikleri siyasi partilere özgü gerçeklikler, Schmitt'e göre yukarıdaki iyimser kanaat ve inançlardan oldukça farklıdır. Müzakere, parlamentoda gerçekleşen bir olay değildir. Önemli siyasi ve ekonomik kararlar parlamentoda alınmamaktadır. Daha önce başka yerlerde küçük ve belki de gizli komiteler eliyle alınan kararlar parlamento tarafından yürürlüğe koyulmaktadır. Dahası, seçmen de artık bunun farkındadır. Böylece parlamentoya duyulan inanç anlamını ve temelini yitirmiş, parlamento gereksiz bir formaliteyi gerçekleştiren ebedî sohbetlerin yapıldığı bir vitrinden başka işlevi bulunmayan bir mekân hâline gelmiştir.<sup>30</sup>

Schmitt'e göre parlamenter sistemin temel mantığını kavramak istiyorsak, onun köklerini liberalizmde aramamız gerekir.<sup>31</sup> Zira Schmitt için parlamento her şeyden önce liberal bir kurumdur. Bu nedenle onun parlamantarizme yönelik eleştirileri, ağırlıklı olarak liberalizm eleştirisinden beslenir. Liberal bir toplumun en önemli siyasî niteliği ise kararsızlığıdır. *Politische Romantik* adlı çalışmasında Schmitt, kararsızlığın sembolü olarak Alman romantik yazar *Adam Müller*'in adını zikretmektedir. Liberal toplum, parlamantarizmin ortaya koyduğu şekliyle müzakere ederek karar vermektedir. Ancak parlamantarizmin gayesi, doğru kararı vermek değildir. Parlamenter müzakerenin ana amacı, farklı fikirlerin hiçbirinin kabul edilmediği bir uzlaşmayı sağlamaktır.<sup>32</sup>

Parlamantarizm, hakikatin müzakere aracılığıyla bulunabileceğini varsayar. Ancak Schmitt'e göre siyasalın ana sorunu hakikat olamaz. Siyasal alan, her şeyden önce bir karar alma alanıdır. Parlamantarizm, karar alma yerine hakikatin müzakere yoluyla ne olduğunun tartışıldığı bir mekân olarak siyasal olanın kendine yer bulamadığı apolitik bir alana dönüşür. Diğer taraftan, müzakere yoluyla hakikati bulma iddiası, liberal rasyonalizme göndermede bulunur. Ancak müzakere yoluyla argümanların karşı karşıya gelmesi sonucu

29 Schmitt, *a.g.e.*, s. 58-59.

30 Schmitt, *a.g.e.*, s. 76-77.

31 Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, Çev. F. Bakırcı-A. Çolak, Epos Yayınları, Ankara 2010, s. 175, 176, 194.

32 Bezci, *a.g.e.*, s. 102, 133.

mutlak bir rasyonel karara ulaşılamaz. Siyasal olanın kuruluşu ve siyasal karar alma rasyonel zeminde ifadesi mümkün olmayan bir durumdur.<sup>33</sup>

Schmitt, bu tespitlerde yola çıkarak siyasal alanda müzakere çağının bütünüyle kapanmış olabileceğini ima eder<sup>34</sup> ve modern devletyönetimine ilişkin temel dayanağın müzakere ilkesi olamayacağını vurgular. Müzakere, gerçekte içi boşaltılmış süreçtir. Guizot'un ifade ettiği müzakere esaslı yönetim düşüncesi aslında temelsiz bir düşüncedir. Parlamentarizmin müzakere ve aleniyet ilkeleri çerçevesinde öne sürülen içi boş temeli, liberalizmin anlam dünyasından ilhamını almaktadır. Bu nedenle demokrasiyi parlamentarizmden ve onun siyasal krizinden kurtarmak gerekir.<sup>35</sup>

Schmitt, parlamentarizmin krizi dışında XX. yüzyılda insanlığın karşı karşıya kaldığı ve birbiri içine geçen iki siyasal krizin daha devam etmekte olduğuna işaret eder. Bunlardan ilki, demokrasi, ikincisi ise modern devletin krizidir. Demokrasinin krizi, liberal eşitlik ile demokratik türdeşlik arasındaki paradokstan türer. Modern devletin krizi ise dünyada demokratik devletler de dâhil olmak üzere hiçbir devletin kitle demokrasisini hayata geçirememesi nedeniye ortaya çıkmıştır.<sup>36</sup>

## Parlamentarizm, Demokrasi ve Liberalizmin Tarihsel İlişkileri

Demokrasi ve parlamentarizm arasındaki gerilim, Schmitt'e göre temelde demokrasi ve liberalizm arasındaki paradoksa dayanmaktadır. O, parlamentarizmin ilkeleri olarak öne sürdüğü ilkeler olan müzakere ve aleniyetin temelde liberalizme ait olduğunu vurgular ve liberal ideolojiye ait bu ilkeler ile demokrasiye özgü niteliklerin kaçınılmaz bir biçimde birbirleriyle çatışacağını iddia eder. Bu uzlaşmaz karşıtlığın bu güne dek fark edilememesinin nedeni, demokrasi ve liberalizmin kralın mutlak egemenliğine karşı verdikleri ortak mücadele esnasında bu karşıtlığın üzerini örtmeleridir. Ancak uzlaşmaz karşıtlıkların üzerinin örtülmesi, krizin ortaya çıkmasına engel değildir. Bu krizin temelinde demokratik özdeşlik ile liberal bireycilik arasındaki çelişki bulunmaktadır.<sup>37</sup>

Parlamentarizm, Schmitt'e göre siyasal alanda temsil krizine sebebiyet veren bir sistemdir. Bunun nedenlerinden ilki, parlamentarizmin temsil adı altında bir vekâlet sistemi kurmasıdır. İkinci ve daha önemli neden ise parla-

33 Kardeş, *a.g.e.*, s. 251-253.

34 Schmitt, *a.g.e.*, s. 15.

35 Kardeş, *a.g.e.*, s. 249.

36 Schmitt, *a.g.e.*, s. 34.

37 Bayramoğlu, *a.g.e.*, 80.

mentarizmin, demokratik özdeşlik ilkesi ile temsiliyet ilkesini bir araya getirerek paradoksal bir yapı ortaya çıkarmasıdır. Parlamenterizm ile demokrasi gibi birbirinden farklı kavramlarının iç içe geçmesi, parlamenterizmin meşruiyet krizini ortaya çıkarmıştır.<sup>38</sup>

XIX. yüzyıl siyasî düşüncesi Schmitt'e göre "demokrasinin zafer alayı" olarak özetlenebilir. Burada, ilerleme demokrasinin yayılmasıyla aynı anlama gelir. Toplumsal ve siyasî düzlemde demokrasi karşıtı görüş, içi boş bir direnç ve demode bir yaklaşım olarak ele alınır.<sup>39</sup> Bir mukadderatmış gibi Avrupa kıtasının demokratikleşme zaruretinin bulunduğuna ilişkin genel kanaat 1830'lu yıllardan itibaren Avrupalı entelektüeller arasında yaygınlık kazanır. Schmitt'e göre bu inancı en derinden hisseden ve duyuran kişi *Alexis de Tocqueville*'dir. Bu nedenle XIX. yüzyılın olgunlaşan ideolojileri liberalizm ve sosyalizm; demokrasi ile ittifak gerçekleştirme ihtiyacı hisseder. Böylece demokrasinin esasen bir siyasî içeriğinin bulunmadığı, bu nedenle birlikte anıldığı ideolojiye fikrî bakımdan bir etkisinin olmadığı ve sadece bir örgütlenme biçimi olduğu kanıtlanmış olur. Bu anlamda çoğu kez birbiri içine geçen, aynı anlama geldiklerine ilişkin yaygın ve yanlış kanaat oluşturan parlamenterizm ile demokrasiyi birbirinden ayırtırmak gerekir. Schmitt'e göre demokrasi, modern parlamenterizm olmadan da var olabileceği gibi parlamenterizm de demokrasiye gereksinim duymadan varlık gösterebilir. Bu bağlamda o, dikkat çekici bir şekilde diktatörlük ile demokrasinin birbirinin zıddı olmadığını savunur.<sup>40</sup>

Parlamenter demokrasi, Schmitt'e göre esasen içinde demokrasi olmayan bir rejimdir. Seçimlerde kullanılan oyların %51'i parlamento içindeki çoğunluğu, milletvekillerinin oylarının %51'i hukuku ve yasallığı, milletvekillerinin hükümet listesine yönelik %51'lik güvenoyu da parlamenter hükümeti belirler. Yasa olarak ifade edilen metin, parlamentoda bir an için toplanan çoğunluğun iradesi olarak belirmektedir. Öte yandan halk iradesi sonucu oluşturulduğu iddia edilen hükümete dair güven oylaması ise %51'lik basit çoğunluğu esas almaktadır.<sup>41</sup> Bu bağlamda Schmitt, parlamenter demokrasi olarak adlandırılan rejimin halkın içinde olmadığı içi boş biçimcilikten ibaret olduğunu savunur.<sup>42</sup>

38 Kardeş, a.g.e., s. 248.

39 Fırat Kargıoğlu, *Carl Schmitt'in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi S.B.E., Malatya 2013, s. 65.

40 Schmitt, a.g.e., s. 37-39, 49 & Kardeş, a.g.e., s. 251.

41 Carl Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, Çev. M. C. Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul 2016, s. 32, 45.

42 Kardeş, a.g.e., s. 254.

Schmitt'e göre her olgun demokrasi, özdeşlik ilkesi gereği yalnızca eşit olanlara eşit muamele prensibi üzerinden değil, söz konusu mantığın kaçınılmaz bir sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muameleyi öngörmektedir. Bu anlamda Schmitt'in demokrasinin statüsel bir demokrasi olduğu söylenebilir. Söz konusu demokrasi kendi içinde nüfusun türdeşliğini öngörmektedir.<sup>43</sup> Schmitt'e göre, seçme ve seçilme hakkına ilişkin genel hüküm, yalnızca homojen türdeş ve eşit bir topluluğun kendi siyasal varoluşunu belirleme hakkını tanımlamaktadır. Hakların eşitliği yalnızca türdeş bir kitlenin var olduğu yerde anlamlıdır. Buna göre tüm insanların birbirleriyle eşit olduğunu, insan olmasından türeten anlayış bu anlamda demokrasi düşüncesine değil liberalizme aittir ve hatalı öncüller içermektedir.<sup>44</sup> Liberal ideolojinin yanı sıra bugün belki birçok farklı düşünce tarafından kabul edilmesi neredeyse imkânsız olan böylesi bir tavrı savunan Schmitt, özdeşliği bu katı çerçevede ele alarak demokrasinin herkesi eşit sayması gerektiği yolundaki yaygın görüşü kendi demokrasi teorisi üzerinden reddetmektedir.

Schmitt'e göre demokratik işleyişin temel esaslarından biri de dışlamadır. Dışlama olmaksızın bir siyasal eylemlilik vücuda getirilemeyeceği gibi herkesi içine alan bir demokrasi de görülmemiştir. Demokrasi, belirli bir mekân ve siyasal bağlam üzerinden varlığını temellendirir. Kendi içinde, varoluşsal bir zorunluluk olarak siyasal olanın bağrındaki ayırma atıfta bulunur. Bu bağlamda demokrasi siyasaldır, tıpkı siyasal olan gibi mutlak bir görünümü yoktur. O, ancak politik bir birlik çatısı altında kurulabilir. Siyasal bir birlik için kurucu ilke müzakere değil siyasal dışlamayı içeren özdeşlik ilkesidir. Ancak Schmitt'e göre bu gerçeklik liberal ideoloji tarafından yok sayılmakta ve demokratik eşitlik kavramı herkesi kapsayacak bir biçimde çarpıtılmaktadır.<sup>45</sup>

Bugün parlamentonun çözmesi gereken en büyük sorun Schmitt'e göre kitle demokrasinin taleplerine cevap vermektir. Liberal demokrasi, halkın siyasî sisteme dâhil edilme yolunu, seçim yoluyla toplumsal seçkinleri parlamentoya taşımakta bulmaktadır. Bu sayede halkın vekili rolündeki bu seçkinler yönetime dâhil edilerek siyasal meşruiyet sorunu çözülmeye çalışılır. Siyasallaşan seçkinler, halkta güven uyandırdıklarından onları tebaaya dönüştürme yeteneğine de sahiptirler. Bu anlamda parlamentarizm, yasama organı içinde Führer karakterli politikacıları ortaya çıkarma imkânı elde eder. Weber de siyasî partilerin rekabeti temeline oturan kitle demokrasinin ken-

43 Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, Çev. A. C. Aşkın, 2. Baskı. Epos Yayınları, Ankara 2009, 50-51.

44 Ebuzer Karaaslan, *Chantal Mouffe ve Liberal Siyaset Teorisinin Demokratik Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi; S.B.E., Bursa 2015, s. 28.

45 Kardeş, a.g.e., s. 250.

di içinde Führer niteliği bulunan kişileri ortaya çıkarma ihtimalinin yüksekliğine işaret eder. Böylece parlamento, bir yandan halkı siyasî sisteme itaatkâr kılarak meşruiyetini artırırken, diğer yandan sahip olduğu güçle yürütme organını kontrol etme imkânını da elde eder.<sup>46</sup>

Schmitt, kamuoyu kavramının parlamantarizm ile birlikte yozlaştırıldığını ifade eder. Kamuoyu, hakikî manada bireysel düşüncelerin toplamı değildir. O, gerçekten bir araya gelen ve şimdi burada olan halka ait bir kavramdır. Halkın hakikî manada bir araya gelmesiyle oluşan gerçek kamusalılık, liberal demokrasinin bireysel ve gizli seçim sistemi yerine tercih edilmelidir. Schmitt, Alman romantikleriyle liberallerinin, müzakere sürecinin “ebedî sohbet” dönüşmesinin baş sorumluları olduklarını savunur. Ona göre parlamentoda ebedî sohbet nedeniyle gerçekleşen karar alamama sorunun çözümü, diktatörlüğe geçişle mümkündür. Bu noktada diktatörlük, Schmitt'in iddiasına göre bir duygusal bir istek değil Weimar Cumhuriyetinde oluşan karar alma zaafını ortadan kaldırmaya yönelik “gerçekçi” bir çözüm önerisidir. Yozlaşan parlamentoyu farklı çıkar gruplarının kendi aralarındaki mücadelenin mekânı olmaktan kurtarmanın yolu, yasama yetkisinin elinden alınarak istisarı niteliği bulunan siyasî bir organa dönüştürülmesidir. Böylece parlamentoda farklı argümanların birbirleriyle müzakeresi etkili bir biçimde gerçekleşebilecektir.<sup>47</sup>

En nihayetinde Schmitt, liberal demokrasilerde temsil kavramının ete kemiğe büründüğü iddia edilen parlamentolara yönelik karşı argümanlarını peşi sıra ortaya koymakta ve halkın gerçek temsiline vücut bulacağı siyasî aktörün ‘Führer’ olduğunu iddia etmektedir. Ona göre karar ve kararın yürütülmesi hükümetin görevidir. Çünkü hükümet, yasayı eyleme dönüştüren egemen güçtür.<sup>48</sup>

## Temsil, Vekâlet ve Siyasal Birlik

Liberal demokratik düzende parlamentonun ana işlevi çeşitli aidiyetler, tercihler ya da çıkarlar akımından birbirinden ayırılmış kitleyi parlamento çatısı altında siyasal bir birliğe dönüştürmektir. Tarihsel açıdan bakılacak olursa XIX. yüzyılda da bu amaç aynıdır. Ancak Schmitt'e göre amaç ve sonuç arasında önemli bir fark, hatta zıtlık bulunmaktadır. Liberal parlamantarizm, bireylerin meclise seçtikleri vekilleri ile olan ilişkisini seçim sonrasında da devam ettirmesini öngörerek “milletvekillerinin bir bütün olarak milleti temsil

46 Bezci, *a.g.e.*, s. 134.

47 Bezci, *a.g.e.*, ss. 139-140.

48 Bezci, *a.g.e.*, ss. 118, 139.



ettiği”<sup>49</sup> şeklindeki anayasal ilkeyi çiğnemektedir. Böylece parlamento, kamu yararı kavramına ve siyasal birliğe atıf yapan temsil ilkesini bireysel farklılıklara ve çıkarlara göndermede bulunan vekâlet ilkesi ile değiştirerek siyasal birliği temelinden sarsmıştır. Bu durumda parlamenterler, seçmenlerin siyasî temsilcisi olmak yerine onların güncel istekleri doğrultusunda eylemde bulunan birer vekile dönüşmüşlerdir.<sup>50</sup>

Schmitt’e göre XIX. yüzyılda parlamentolar demokrasinin özdeşlik ilkesiyle uyumlu bir biçimde sosyal ve siyasî açıdan homojen kurumlardır. O dönemde parlamentolar, şahsî çıkarların savunulduğu mekânlar değil, siyasal birliğin sembol kurumlarıdır.<sup>51</sup> Oysa bugün parlamentonun halkın birliği ve bütünlüğünü temsil eden bir kurum olduğuna ilişkin görüşler gerçeği yansıtmamaktadır. Ona göre Alman halkının meclisteki (Reichstag) temsili ile Alman halkının ulusal birliği arasında şimdiye kadar doğrudan bir örgütsel ilişki kurulamamıştır.<sup>52</sup> Dahası parlamento, toplumsal farklılıkların siyasî bir organizasyon olarak devlet kurumunda daha fazla parçalandığı bir yer görünümündedir. Nitekim parçalanmış siyasal birlik sebebiyle istikrarlı bir hükümet oluşturulamamakta, böylece siyasî iradenin varlığı tehlikeye girmektedir. Sonuç olarak, toplumu devlete taşımayı amaçlayan siyasî bir araç olan parlamento, devletin siyasal olan üzerindeki tekil hâkimiyetini sonlandırdığından siyasal olanı toplum içine yayarak ortadan kaldırmaktadır.<sup>53</sup>

Schmitt’e göre parlamentonun siyasal birliğin ortadan kalktığı yerler hâline gelmesinin bir diğer nedeni, parlamentolarda siyasi partilerin güçlü örgütlülüğüdür. Böylece halk iradesi birbirlerini rakip/düşman olarak algılayan siyasi partilerin düşünce ve eylemleri siyasal birliğin çözülmesini kolaylaştırmaktadır. Schmitt, parlamentonun hiziplere ayrılmış çok parçalı yapısı ile siyasal birliğin parçalanışı arasında bir ilgi kurar. Halk iradesini temsil ettiğini iddia eden siyasî partiler, bu iradenin siyasal birliğini meydana getirememekte, parçalanmayı derinleştirmektedirler.<sup>54</sup> Bu kapsamda “milletvekili, seçmenlerinden ve partisinden bağımsızdır” şeklindeki anayasal ilkenin pratikte bir geçerliliğinin kalmadığını, parlamenterlerin seçmene ve partilere bağımlı edilgen bir siyasî aktöre dönüştüğünü ifade eder.<sup>55</sup>

49 Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 21.

50 Bezci, *a.g.e.*, s. 134-135.

51 Bayramoğlu, *a.g.e.*, s. 89.

52 Schmitt, *Kanunilik ve Meşruiyet*, s. 15.

53 Bezci, *a.g.e.*, s. 74, 133.

54 Bezci, *a.g.e.*, s. 74, 135.

55 Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, s. 18.

## Schmitt'e Yönelik Eleştiriler

Schmitt parlamento ve parlamentarizme dair içeriğinde tartışma potansiyeli barındıran çok sayıda kışkırtıcı tez ortaya atmasına rağmen onun düşüncelerine yönelik eleştirilerin görece zayıf kaldığı söylenebilir. Bunun nedeni, eleştirmenlerin bir bölümünün onun düşünceleri ile faşizm arasında güçlü bir bağ kurarak meseleyi ele alması, bir bölümünün de onun düşüncelerini karikatürize ederek tartışmaya açmasıdır. Böylece derinlikli bir Schmitt tartışması yapılamasının imkânları oldukça daralmıştır. Bu dar çerçevede Schmitt'in parlamento ve parlamentarizme yönelik düşüncelerini eleştiren yazarlar arasında *Chantal Mouffe*, *John Keane* ve *Bill Scheuermann* isimleri sayılabilir.<sup>56</sup> Bunun dışında örneğin *Jürgen Habermas*'ın *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü* adlı eserinde Schmitt'in parlamentarizme yönelik eleştirilerinden oldukça yararlandığı fakat eserde kendisine hiçbir referansta bulunmadığı bilinmektedir. Tüm bunların nedeni sosyal bilimlerde camiasında Schmitt'in yakın geçmişe dek güçlü bir ambargoya maruz bırakılmasıdır.<sup>57</sup>

Parlamentar sistem kapsamında Schmitt'e yönelik eleştiri ve tespitleri dört başlıkta ele almak mümkündür. Birincisi, Schmitt'in parlamentarizmin ilkeleri olarak iddia ettiği müzakere ve aleniyet ilkeleri ile XIX. yüzyıl parlamentolarının işleyişi arasında derin bir uçurum olduğuna ilişkin tespittir. İkincisi, Schmitt'in, XIX. yüzyıl parlamentosunu idealleştirip XX. yüzyılda bu parlamentonun krize girdiğini iddia etmesine rağmen XX. yüzyılda seçme ve seçilme hakkının genişletilmesi yoluyla parlamentolarda siyasi katılımın genişlemesinin gerçekleştiğine dair tespittir. Bu eleştiriye göre, Schmitt, parlamentarizmi ve ilkelerini çok dar bir çerçevede ele almıştır. Onun parlamentoya dair ortaya koyduğu altın çağı söylemi, parlamentarizmin karikatürize edilmiş formunu eleştirmenin referans noktası olarak kabul edilmiştir. Schmitt'in iddia ettiğinin aksine XIX. yüzyıl parlamentosu, yirminci yüzyıl parlamentosuna göre yürütme erkine karşı daha düşük güce ve bağımsızlığa sahiptir. XX. yüzyılda olduğu gibi XIX. yüzyılda da parlamentoların işleyişine ilişkin çok ciddi problemler mevcuttur.<sup>58</sup>

Diğer bir eleştiri noktası ise Schmitt'in parlamentonun liberal ideoloji öncesine uzanan tarihini göz ardı ettiğine ilişkin tespittir. Bu görüşe göre parlamento kurumu, hem tarihsel hem de teorik bakımdan liberalizm ve onun ilkeleriyle özdeşleştirilemez. Son eleştiri de, Schmitt'in devlet gücünün to-

56 Bayramoğlu, a.g.e., s. 85-86.

57 Bünyamin Bezci, "Schmitt ve Siyasal Kavramı", *Siyasal Üzerine Konuşmalar*. Ed. A. Okumuş & M. Demir, Küre Yayınları, İstanbul 2016, s. 97.

58 John Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Çev. N. Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 223, 224, 227.

talleşmesi tehlikesi karşısında XX. yüzyılda parlamento yoluyla demokratik reformlar gerçekleştirme olanağı ve olasılığını gündemine almaması ve bu hususu göz ardı etmesidir.<sup>59</sup>

Bill Scheuermann, Schmitt'in demokrasi anlayışını temelinden eleştirir. O, Schmitt'in özdeşliğe ve homojenliğe dayalı demokrasi anlayışının demokrasinin gerçek anlamını çarpıttığını, demokrasi yerine kitleye dayalı otoriterliği esas aldığını iddia eder. Scheuermann'a göre, Schmittbizleri parlamentarizmin krizde olduğuna inandırmaya çalışmakta fakat bu konuda gerçekçi argümanlar ileri sürememektedir. Demokrasi ile parlamentarizm arasında esasen uzlaşmaz bir çelişki bulunmamaktadır. Schmitt'in parlamentarizm eleştirisinin kaynağı siyasala olan bakış açısidir. Onun yaklaşımında düşman, müzakere içinde bulunduğunuz bir kesim değil, kendisiyle savaş koşullarında ilişkide bulunduğunuz, bu sebeple kaçınılmaz olarak kendisini öldürme olasılığınızın bulunduğu bir yabancı bir odaktır. Bu bağlamda Schmitt, parlamentarizmin müzakere ilkesi üzerinden parlamenter sistemin dost ve düşman arasındaki karşıtlığın üzerini örttüğünü savunur. Ona göre parlamentarizm, karar almaktan ziyade tartışmayı önceleyen yapısı nedeniyle anti siyasal bir karaktere sahiptir. Scheuermann'a göre, Schmitt'in siyasala ilişkin temel varsayımlarını reddetmemiz durumunda onun parlamentarizme ve parlamenter demokrasiye dair düşüncelerinin temeli daha derinlikli bir biçimde sorgulanma imkânı bulabilir.<sup>60</sup>

Bununla birlikte Scheuermann, Schmitt'in parlamentarizm eleştirisini faşist bir ideoloğun hezeyanları şeklinde görülmemesi gerektiğini savunur. Sadece Schmitt değil, James Bryce, Charles Maier gibi yazarlar da parlamentarizmin eleştirisi bağlamında yazılar kaleme almıştır. Burada Schmitt'in düşüncelerinin eleştiriye açık yönü, XIX. yüzyıl parlamentarizmi ile XX. yüzyıl parlamentarizmi arasında oluşturduğu karşıtlığın parlamentarizminin tarihsel ve sosyolojik gerçekliğini açıklamaktan uzak olmasıdır. Scheuermann'a göre Schmitt, öne sürdüğü temel çelişkiyi ispat edememiş, parlamentonun zaman içinde yetersizliğe düştüğü şeklindeki tezini tarihsel açıdan açıklamakta zorlanmıştır.<sup>61</sup> John Keane de Schmitt'in parlamentoya dair özsel ilkelerini parlamentonun işleyişi olarak ortaya koyduğunu, böylece parlamentoya dair müzakere ve aleniyet ilkelerini yanlış yorumladığını savunmuştur.<sup>62</sup>

59 Bayramoğlu, *a.g.e.*, ss. 87-88.

60 Bill Scheuermann, "Is Parliamentarism in Crisis? A Responseto Carl Schmitt", *Theory and Society*, 1995, Vol. 24, No:1, p. 135-158.

61 Bayramoğlu, *a.g.e.*, 93-94.

62 Keane, *a.g.e.*, 224.

Chantal Mouffe ise Schmitt'in parlamento tasavvurunu farklı bir açıdan eleştiriye tabi tutar. Schmitt'e göre parlamento, karar alma değil, fakat sonsuz sohbetlerin edildiği göstermelik bir siyasî kurum iken Mouffe, parlamentoyu Elias Canetti'nin tasviri üzerinden gerekli bir kurum olarak değerlendirir. Mouffe'a göre toplum içinde farklı seslerin kendilerini siyasal anlamda temsil etmesinin demokratik bir formülü olarak parlamento, siyasal mücadelenin antagonizma boyutundan agonistik bir çerçeveye evrilmesinin çarpıcı bir örneğidir.<sup>63</sup>

Mouffe'a göre parlamento, bir müzakere ve nihai mutabakat alanı değil, fakat bitmeyen ve önceden belirlenemeyen bir mücadele alanıdır. Bu anlamda parlamentolar hakikatlerin ortaya çıkarıldığı kurumsal yapılar değil, fakat mücadelelerin demokratik bir tarzda verildiği ve 'çatışmalı mutabakatlar'ın sürdürüldüğü yerlerdir. Bu mücadelelerin moment noktaları şüphesiz parlamentodaki oylama anıdır. Agonistik mücadelelerin sonucunda yapılan demokratik oylamalar doğrultusunda alınan kararlar barışçıl bir mücadelenin imkânlarını oluşturur. Ancak herhangi bir mücadele sonucunda yapılan demokratik oylama, hiçbir şekilde nihai bir noktaya geldiği anlamını vermez. Çatışmalı mutabakat modeli böylesi bir anlayışa karşıdır. Herhangi bir mücadelenin sonu, öteki bir mücadelenin başlangıç noktası olabilmektedir.<sup>64</sup>

"Gerçekten de Elias Canetti'nin *Kitle ve İktidar*'da gösterdiği gibi mücadele eden orduların psikolojik yapısını kendi çıkarına kullanan parlamenter sistemin, birbirini öldürmekten vazgeçen ve kazanmış olan çoğunluğun kararını kabul eden yarış hâlindeki partileri içeren bir mücadele olarak algılanması gerekir. Ona göre birinin ötekine karşı gerçekten değerlendirildiği an olarak fiilî oylama belirleyicidir. Başlangıçtaki öldürücü çatışmanın tümü kalır ve bu çatışma darbelerine ya da atışlara neden olabilecek fiziksel provokasyon, tehdit, suiistimal gibi pek çok çeşitli biçimlerde sürdürülür. Ancak oyların sayımı savaşı sona erdirir."<sup>65</sup>

Canetti'ye göre liberal demokrasi ve parlamenter sistem, klasik liberal ve müzakereci modelin savunduğunun aksine rasyonel insanların ortak aklın ilkeleri çerçevesinde bir araya gelerek en doğru kararları aldıkları düzenin adı değildir. Çünkü bir konuya ilişkin oylama yoluyla alınan çoğunluk kararı ötekine göre daha rasyonel olanın tercih edildiği anlamına gelmez. Burada tıpkı savaşlarda olduğu gibi birbirine karşıt iki güç ve irade bulunmaktadır. Karşı karşıya gelen taraflardan her biri haklı olanın ve doğrunun yanında yer alanın kendileri olduğunu iddia etse de bu bir haklılık ve doğruluk mücadelesinden çok bir irade ve güç mücadelesidir.<sup>66</sup>

63 Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, s. 177.

64 Mouffe, *a.g.e.*, s. 31, 34, 40, 64.

65 Mouffe, *a.g.e.*, s. 18.

66 EliasCanetti, *Kitle ve İktidar*. Çev. G. Aygen, 5. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 191-193.

## Sonuç

Schmitt'i nasıl okumalıyız? Berlin'de diktatörlüğü savunan bir Nazi baş hukukçusu, Nürnberg'de tutuklu bir suç şüphelisi ya da akademiden kovularak Plettenberg'deki baba evine sığınmış çaresiz bir ihtiyar olarak Schmitt'in bizlere söyleyebileceği pek az şey bulunmaktadır. Varsa, şahsî bir pişmanlık beyanı, o da yoksa huzursuz edici bir suskunluk... Oysa Schmitt'in çağdaş siyaset üzerine söyleyecekleri bundan çok daha fazlasını kapsamaktadır ve bizler için ufuk açıcı bir niteliğe sahiptir. Bugün çağdaş siyasete yeni açılımlar kazandırmanın yollarından biri de Schmitt'in hayaletine kulak vermekten geçmektedir. Zira Schmitt, siyasal alana ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken yalnızca geçmişi değil bugünü ve geleceği de konu edinerek söz söylemektedir.

Evet, demokratik siyaseti Schmitt üzerinden yeniden ve dikkatle okumalıyız, ama nasıl? Bu okuma Chantal Mouffe'un ünlü ifadesiyle "*Schmitt ile birlikte ve ona karşı*"<sup>67</sup> olmak zorundadır. Zira Schmitt, XX. yüzyılın siyasî açıdan en güvenilir kurumlarından biri sayılan parlamentoya saldırırken, onun bu amaca matuf tespitleri demokratik sistemin birçok açığını ve kırılmasını gözler önüne sermektedir. Parlatonun yozlaşmışlığı, liberalizmin siyasalın bağrındaki çatışmayı görmezden gelmesi, liberalizmin ilkeleri ile demokrasinin ideallerinin birbiriyle çelişebileceği, demokrasinin büyük bir temsil krizi içinde bocaladığı gibi tespitler bunlardan yalnızca bir kaçıdır.

Evet, çağdaş siyasetin bugün içinde bulunduğu sorunların tespitinde Schmitt bir ölçüde haklı gibi görünmektedir. Bu durumun farkında olduğundan yüksek sesle ve tartışarak konuşmaktadır. O, bir ideal olarak parlamenter demokrasiden çok bir gerçeklik olarak parlamenter demokrasi ile ilgilenmektedir. Bu nedenle söylediklerinin çoğu duymak istediklerimiz değil, yok saydığımız şeylerdir.

Diğer taraftan Schmitt'in parlamentarizme ilişkin sorunların tespitinde elde ettiği başarı, geleceğe dair çözüm önerileri faslında adeta buharlaşır ve onun siyasî alana ilişkin gerçek vizyonu ortaya çıkar. Bu alan, çağdaş siyaseti Schmitt'e karşı okumamız gereken alandır. Zira Schmitt, siyasî açıdan homojen bir toplum tasavvur etmekte, çoğulculuğun bireylerarası ilişkilerin değil devletlerarası düzenin bir niteliği olduğunu ileri sürmekte, demokrasinin yalnızca eşitler arası bir düzeni öngördüğünü iddia etmekte ve güçler ayrılığı

67 Mouffe, *a.g.e.*, s. 14.

ilkesine aykırı bir şekilde yasama yetkisinin parlamentonun elinden alınarak parlamentonun danışma niteliği bulunan bir vitrine dönüştürülmesi gerektiğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle o, demokratik işleyişin içyapısında bulunan sorunları gerekçe göstererek dolaylı ve örtük de olsa demokratik düzenin kendisinden uzaklaşılmasını teklif etmektedir.

Tüm bu tekliflere karşı esaslı bir Schmitt eleştirisine Scheuermann'ın da ifade ettiği üzere temel varsayımların sorgulanmasıyla başlamak durumundayız: Siyasal olan, hakikatte dost-düşman ayırımı çerçevesinde uzlaşmaz ve birbiriyle çatışmak zorunda olan bir karşıtlığı mı ifade etmektedir yoksa bunlar zannettiğimiz kadar katı kategoriler değil mi? Keane'in ısrar ettiği üzere Schmitt, parlamenter işleyişe ilişkin müzakere ve aleniyet ilkelerinin anlamını ve amacını acaba yanlış mı yorumlamaktadır? Onun birlikte andığı iki kavram olan 'demokrasi' ile 'diktatörlük' birbiriyle bağdaştırılabilir mi? 'Özdeşlik' ve 'dışlama' gerçekte demokratik siyasetin ilkeleri arasında mıdır? Siyasal birlik, homojen bir toplum gerektirir mi, yoksa homojen bir toplum olmadan da siyasal bir birlik kurulabilir mi? Schmitt'in teorilerini üzerine bina ettiği temel varsayımlara yönelik bu gibi sorular ve onların muhtemel yanıtları üzerinden onun parlamentarizme ve parlamenter demokrasiye dair düşünceleri daha derinlikli bir biçimde sorgulanma imkânı bulabilir.

Schmitt'in parlamenter demokrasinin kırılğanlığı ve içinde bulunduğu siyasal krizin 'diktatoryal bir demokrasi' ile son bulacağına ilişkin öngörüsü, bir başka açıdan Weimar parlamenter demokrasisinin Nazi diktatörlüğüne evrileceğinin kehaneti olarak okunabilir. Oysa Schmitt için bu kehanetten öte, siyasal krizden çıkış için zorunlu bir adımdır. Ne gariptir ki, Schmitt daha hayattayken ortaya attığı örtük kehanet gerçekleşecek, içi boş, melez ve zayıf bir sistem olarak nitelediği Alman parlamenter demokrasisi tarihin tanıklık ettiği en büyük yıkım ve trajedilerden birine yol açan bir diktatörlüğe evrilecektir. Schmitt'in 'diktatörlük' derken kastettiği şeyin Nazi savaş makinası olup olmadığı ancak spekülatif bir tartışmanın konusu olabilir. Burada Schmitt'in bizler için gerçek önemi, parlamenter demokrasiyi eleştirirken farkında olarak veya olmayarak bu sistemin barındırdığı risklere dair güçlü bir erken uyarı geliştirmiş olmasındadır. Evet, Schmitt'in hayaleti demokratik siyasetin bu günü ve geleceği konusunda bizleri uyarmaktadır. Schmitt'i anlama çabası, bizlere bu dünyanın insanlık adına oluşturduğu tehditler ve sunduğu fırsatlar açısından önemli bir imkân kapısını aralamaktadır.

## Kaynakça

- BAYRAMOĞLU, Sonay, *Parlamentonun Krizi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1998.
- BERİŞ, Hamit Emrah, *Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme*, Ankara Üniversitesi SBF, Ankara 2008, 63/1, ss. 55-80.
- BEZCİ, Bünyamin, *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi-Modern Devletin Müdafası*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- BEZCİ, Bünyamin, "Schmitt ve Siyasal Kavramı", *Siyasal Üzerine Konuşmalar*. Ed. A. Okumuş & M. Demir, Küre Yayınları, İstanbul 2016, ss. 95-143.
- CANETTI, Elias, *Kitle ve İktidar*, Çev. G. Aygen, 5. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- ÇELEBİ, Aykut, "Sunuş: Siyaset Kaderimizdir: Carl Schmitt ve Siyasal Kavramı", *Siyasal Kavramı*. C. Schmitt, Çev. E. Göztepe, 2. Baskı, Metis Yayınevi, İstanbul 2012.
- DEMİR, Hasan, *Demokrasi Düşüncesinin Gelişimi Bağlamında Demokrasi ve Demokrasi Karşıtı Görüşler: Giovanni Sartori ve Carl Schmitt*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi S.B.E., Ankara 2013.
- ESGÜN, Toros Güneş, *Carl Schmitt'in İnsan Anlayışı Çerçevesinde Siyasal Kuramların Antropolojik Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi S.B.E., Ankara 2010.
- GÖZTEPE, Ece, "Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in 'Anayasa Öğretisi'", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul 2015, Cilt: 73, Sayı: 1, ss. 129-180.
- KARAASLAN, Ebuzer, *Chantal Mouffe ve Liberal Siyaset Teorisinin Demokratik Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi; S.B.E., Bursa 2015.
- KARAHANOĞULLARI, Duygu Türk, *Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi S.B.E., Ankara 2012.
- KARDEŞ, M. Ertan, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- KARGIOĞLU, Fırat, *Carl Schmitt'in Devlet Felsefesinde Totaliter Unsurlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi S.B.E., Malatya 2013.
- KAYA, Funda Günsoy, *Carl Schmitt ve Leo Strauss'ta 'Politik Olan' Kavramı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi S.B.E., İzmir 2009.
- KEANE, John, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Çev. N. Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.
- MARDİN, Şerif, *İdeoloji*, 17. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.
- MOUFFE, Chantal, *Demokratik Paradoks*, Çev. A. C. Aşkın, 2. Baskı, Epos Yayınları, Ankara 2009.
- MOUFFE, Chantal, *Siyasal Üzerine*, Çev. M. Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- MOUFFE, Chantal, *Siyasetin Dönüşü*, Çev. F. Bakırcı-A. Çolak, Epos Yayınları, Ankara 2010.
- SCHEUERMANN, Bill, "Is Parliamentarism in Crisis? A Response to Carl Schmitt", *Theory and Society*, 1995, Vol. 24, No:1, pp. 135-158.
- SCHMITT, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, Çev. A. E. Zeybekoğlu, 2. Baskı, Dost Yayınevi, Ankara 2010.
- SCHMITT, Carl, *Siyasal Kavramı*, Çev. E. Göztepe, 2. Baskı, Metis Yayınevi, İstanbul 2012.



- SCHMITT, Carl, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. E. Zeybekoğlu, 4. Baskı, Dost Yayınevi, Ankara 2014.
- SCHMITT, Carl, *Kanunilik ve Meşruiyet*, Çev. M. C. Ozansü, İthaki Yayınları, İstanbul 2016.
- VERGİN, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, 6. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul 2008.
- ZEYBEKOĞLU, Ali Emre, *Carl Schmitt'in 20. Yüzyıl Devlet ve Siyaset Kuramına Katkısı*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi S.B.E., İstanbul 2009.



# Liberal - Komüniteryen Tartışması\*

Thomas E. Wren

Çeviren:  
Can Beysanoğlu

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 23, Sayı: 91-92, Yaz-Güz 2018, ss. 201-205.

1980'lerin başında bugünkü şeklini alan liberal-komüniteryen tartışmasının izi, modern çağın başlangıcına kadar aranabilir, yani liberalizmin politik ve felsefî bir hareket olarak ortaya çıktığı çağa. 17. yüzyıl İngiltere'sinden John Locke ve 18. yüzyıl Prusya'sından Immanuel Kant; eşitliği, kişisel özerkliği, bireysel hakları ve evrenselleştirilebilir ahlâkî prensipleri merkezine alan, topluma ve insan doğasına dair teorik görüşler ortaya attılar. Liberalizmin şu anda aşına olduğumuz, verili fikirlere kayıtsız şartsız râm olmaya değil özerk akıl yürütmeye öncelik tanıyan pozisyonu düşünüldüğünde, liberal görüşlerin, Aydınlanma öncesindeki, geleneksel politik otoritenin ve hiyerarşik sosyal yapıların meşruluğunu ve gerekliliğini savunan egemen görüşlerle çatışması şaşırtıcı değildir. Buna istinaden Locke, Kant ve öteki ilk dönem liberallerin, William Blackstone tarafından sıkı sıkıya sarılan o "İngiliz hukuku ve toplumu 'nasıl olması gerekirdiyse, hâlihazırda öyledir'" inancıyla doruk noktasına ulaşan ve Aristo'nun "polis, bütün insan faaliyetinin doğal normatif temelidir" antik düşüncesinde yankısını bulan o dönemin komüniteryenizmine veya proto-komüniteryenizmine karşı tepki gösterdikleri söylenebilir. Fakat o "proto-komüniteryen" teori topluma dair birtakım teolojik kavrayışlardan neşet ediyordu (Hıristiyanlık, kralın ilahî temelli yönetim hakkı); halbuki bugünün komüniteryen görüşleri (dine en sıcak bakanlar dahil) toplumsal bağların sadece önemli bir insanî ihtiyaç olduğundan değil aynı zamanda bütün düşünüş, değerlendirme ve öz-farkındalık yollarının temeli olduğundan hareket eden bir seküler ve psikolojik bakışın meyveleridir.

\* The Blackwell's Dictionary of Business Ethics'den (1999) alınmıştır.  
<http://twren.sites.luc.edu/phil389&elps423/lib-com-article.htm>

Bugünün liberal-komüniteryen tartışmasına katkıda bulunanlar, John Rawls'un 1971'de basılan *Bir Adalet Teorisi* adlı kitabını, tartışmanın başlangıç noktası olarak kabul ediyorlar; o çalışmasında Rawls o tarihte güncel olan, liberal demokratik sistem için faydacı gerekçelerin yerine Kantçı diyebileceğimiz prensipleri (tarafsızlık, evrenselleştirilebilirlik, kişilere saygı) ikâme etmeye girişmişti. Soyut bir araç olarak "orijinal pozisyon"u kullanarak -ki bu kavram, kusursuz rasyonel bireylerin, külfetleri ve nimetleri en uygun şekilde bölüştürecek kurumları ihdas etme amacıyla biraraya gelerek müzakere ettikleri, tercihlerde buldukları bir zemine atıf yapar- Rawls aslında Amerikan siyasal sistemine dair geliştirdiği bir vizyonu genişletmek suretiyle spesifik dönemlerden ve tikel kültürlerden bağımsız bir entelektüel projeksiyon yapar.

Rawls'un eserine ilk ve en önemli tepkiler Michael Sandel'in *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* (*Liberalism and the Limits of Justice*, 1981) ve Alasdair MacIntyre'ın *Erdemin Peşinde* (*After Virtue*, 1984) kitaplarıydı; her ikisi de Rawls'un müstakil, özerk, arzu ve inançlarını rasyonel biçimde kontrol edebilen bireysel ahlâkî özne modeline karşı çıkıyor, onun yerine kültürel anlamda bir "bütün"e yerleşik, toplumsal anlamda öz-farkındalığı başladığı andan şahsiyetinin ya da şahsî kimliğinin en sofistike başarılarına kadar hep angaje/bağlı konumda ki bir özne modelini koydular. Sonraki birkaç yıl boyunca komüniteryen literatüre önemli katkı sağlayan başkaları da çıktı: En göze çarpanı Charles Taylor (1989a, 1989b) ve Michael Walzer (1983, 1987) oldular. Tahmin edileceği gibi, bu literatür kendisine karşı yanıtları da tetikledi, örneğin Rawls (1993) ve öbür liberal görüşlülere Ronald Dworkin (1985), Jürgen Habermas (1994) ve Will Kymlicka (1989). Tartışma 90'lı yıllarda devam ettikçe iki cenah arasında belirli bir yakınlaşma cereyan etti, yahut en azından retorik yönünden yumuşama vuku buldu. Böylece Daniel Bell (1993) ve diğerleri şu türden tabirleri kullanmaya başladılar: "Liberalizmin komünalleşmesi."

Çağdaş liberal-komüniteryen tartışması belli bazı düzlemlerde gerçekleşir. Siyaset teorisi düzleminde, tartışma yasal ya da devlete içkin yapılar ile din-etnisite gibi kültürel yapılar arasındaki ilişki üzerinden yapılır. Ahlâk teorisi düzleminde, değerler ile yükümlülükler arasında bir tartışma söz konusudur; daha da açmak gerekirse, neyin iyi olduğuna dair kavrayışlar, neyin doğru olduğuna dair ilkelere mantıksal olarak dayanabilir mi; yahut tam tersi. Nihayet, kimi zaman felsefî psikoloji de denen düzlemde tartışma, benliğin doğası üzerinden yürür.

Siyaset teorisi: Bu düzlemde liberaller, kanunların ve öbür toplumsal kurumların farklı bireylerin "iyi" algısına veya belirli kültürel grupların "iyi" al-

gısına saygı duyacak biçimde tarafsız olmalarını gözetir. Liberal tutum uyarınca bu kurumlar -tıpkı siyasal sistemin bütünü gibi- her kişinin kendi “iyi yaşam” anlayışlarını takip etmelerini sağlamak için vardır, tabii başkalarının “iyi yaşam” anlayışlarına müdahale etmedikleri sürece. Öte yandan komüniteryenler, her siyasal yapının kaçınılmaz biçimde muhtelif “iyi” algularından biri tarafından şekillendirildiğine inanırlar; bu algılar belirli bir kültürün izini taşıyalar dahi. Başka bir deyişle, devletin tikel geleneklere ve değerlere hususî destek vermesi (paraların üstüne “Tanrı’ya güvenimiz” ibaresini basmak vs.) yanlış olmadığı gibi, bazı durumlarda devletin esenliği açısından hayatî önemde olabilir (meselâ kriz anlarında ülkeyi bir arada tutacak bir ulusal kimliği muhafaza etmek gibi). Bu iki tutumun arasında bir de orta yol vardır: Bu ara tutum, Taylor ve Walzer’in son dönem yazılarında ifadesini bulmuştur. Buna göre, demokratik liberalizm bir adalet ilkesi anlamına geldiği kadar, aynı zamanda bir “kavgacı amentü/doktrin” anlamına da gelmektedir.

Ahlâk teorisi: Etikten ya da ahlâk felsefesinden oluşan bu ikinci düzlemde liberaller ahlâkın usüle ilişkin (prosedürel) bir doğru duruş meselesi olduğunu öne sürerler; amaçlarımıza ulaşmak ya da menfaat temin etmek için gayriadil ve kabul edilemez yollara başvurma ahlâk-dışı olduğunu belirtirler, o amaçlar kendi içinde ne denli değerli olursa olsun. Bu, esas itibarıyla, komüniteryenizmin ve kısmen de klasik faydacılığın teleolojik yaklaşımının (amaçları irdeleyen, merkezine alan) karşısında, usûlî ödevleri/görevleri irdeleyip merkezine alan deontolojik yaklaşıma örnektir. Birçok deontolojik yaklaşımda, doğru duruşun temel ilkesi (yahut Kantçı tabirle “mutlak buyruğu”) bu tarafsızlıktır. Bir eylemin doğruluğu hakkındaki ahlâkî yargılar, bireysel öznenin perspektifini aşan bir perspektif eliyle şekillenir: Bu yargıların geçerliliği, layıkıyla rasyonel muhakeme yapan herkes tarafından teyit edilebilir, o muhakemecinin içinde bulunduğu tarihsel koşullar ne olursa olsun, sözkonusu eylemden etkilensin ya da etkilenmesin. Daha da açmak gerekirse, kişisel ahlâk, Aydınlanma’nın siyasal doktrinlerindeki insan hakları tasavvuruyla örtüşen, evrenselleştirilebilir ahlâkî kurallar setine dâhil görülür. Öte yandan komüniteryenizm, tarafsız akıl yürütücünün bağlamından koparılmış perspektifini reddeder; ahlâkî perspektifler dahil tüm perspektiflerin, tabiatı icabı tarihsel ve bunun sonucunda kişinin toplumsallaşma serüveniyle ilintili olduğunda ısrar eder. Komüniteryenlere göre ahlâkî ilkeler, topluluğun tarihini ve “iyi” algısını yansıtır; bunu “kamusal iyi” ışığında bireysel tekâmül olarak adlandırabiliriz. Komüniteryenler kendilerini 1960’larda popüler olan sıradan kültürel rölativistlerden (görecelikçilerden) ayırıştırırlar, her ne kadar aralarında gözle görülür benzerlikler olsa da. Birçok rölativistten farklı olarak komüniteryenlerin ekserisi, ahlâkî bilgi hakkında hermenötik (yorumsamacı)

bir teori benimserler; buna göre, bir ahlâkî geleneğin dışında konumlanan bir kişi “kendi ufkunu başka ufuklarla sentezleyebilir” (Gadamer, 1976) ve böylece belirgin ama taraflı bir pozisyona oturur; sadece farklı bir ahlâkî perspektife sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu yaşayarak anlamakla kalmaz, aynı zamanda başka ahlâkî perspektiflerin nasıl “öteki” olarak gözüktüğünü de tecrübe eder. Fakat bir kısım liberaller bunu evrenselcilik ile ahlâkî rölativizm arasında âdeta bir orta yol sayarlar.

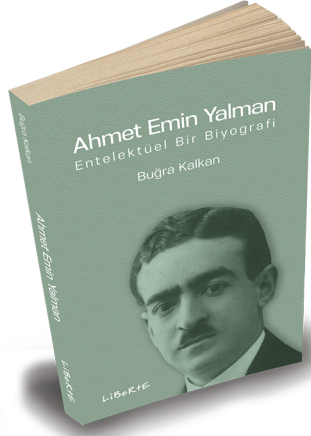
Felsefî psikoloji: Ahlâkî benliğe odaklanan bu üçüncü düzlemde, liberal-komüniteryen tartışması, insan karakterinin bireysellik ekseninde mi düşünülmeli gerektiği (özerklik ve onunla bağlantılı olarak özgürlük, eleştirel düşünce, kendi kendini gerçekleştirme), yoksa aksine, kolektivitte zemininde mi ele alınması gerektiği (tarihsel angajmanlar ve bununla irtibatlı olarak bağlanımlar, kültürel kimlik, aidiyet, “kamusal iyi” algısı) sorusu üzerinde yoğunlaşır. Her bir taraf, diğerlerinin pozisyonuna karşı, kendi hayatımızda yaygın olan istismarlar anlamında, etkili itirazlar ortaya koymaya muktedirdir. Örneğin liberaller, faşizan eğilimleri şu sıralarda gayet isabetle ortaya konulmuş “otoriteryen kişiliğin” konformist karakterine dikkat çekebilirler (Adorno et al., 1950) ve komüniteryenler de “modernliğin sıkıntısı” olarak tanımladıkları (Taylor, 1991), bağlamından koparılmış bireylerin köksüzlüğünü ve anomisini yerin dibine batırabilirler. Bununla birlikte, ahlâkî benlik tartışmasına katılan pek çok isim bu iki pozisyonun çeşitli unsurlarını harmanlar; toplumsallaşmayı hem her türden deneyimin imkân dâhiline girmesi için gerekli bir koşul sayar, hem de etnosentrizmle ve bilimum arızalarla malûl bir tarihsel süreç olarak yorumlar. Bu orta yolcu görüşte, öteki kişilere ve gruplara bağlanma/eklemlenme “tercih”ten önce gelir (kendimi bir aileye, millete mensup bulabilirim, bu benim bir tercihim değildir). Fakat bu gruplar ve bağlılıklar asla eleştiriden muaf tutulamaz. Doğrusu, bazı eleştiriler “içeriden” yapılabileceği gibi “dışarıdan” da yapılabilir: Dışarıdan, birisi, başka birinin yasal sistemini “daha yüksek bir hukuk düzeninin zaviyesinden” eleştirdiği zaman, yahut içeriden, birisi bir başkasının yasal sistemini o sistemin mevzuatı ve yargı kararları zaviyesinden eleştirince. Her halûkârda bunun adı eleştiridir; bu orta yolcular böylece liberallerin komüniteryenizme yönelttiği akıldışı konformizm ve kişisel kısırlaşma/etkisizleşme suçlamasını da tekzip etmiş olurlar.

## Kaynakça

- ADORNO, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., and Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Row, 1950.
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, ed. and trans. by T. Irwin, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985.

- BELL, Daniel, *Communitarianism and its Critics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- BLACKSTONE, Sir William, *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1979. [Facsimile of 1st edition of 1765-1769.]
- DWORKIN, Ronald, *A Matter of Principle*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- HABERMAS, Jürgen, The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate, in A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- KANT, Immanuel, *Foundations for the Metaphysics of Morals*, ed. and trans. by L.W. Beck, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1959. [Originally published in 1785.]
- KYMLICKA, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning the True and Original Extent and End of Civil Government*. Book Two of Two Treatises of Government, London: Guernsey Press, 1924. [Originally published in 1785.]
- MACINTYRE, Alasdair. (1984). *After virtue*. South Bend, IN: Notre Dame University Press.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- SANDEL, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- TAYLOR, Charles, "Cross Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989a.
- TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989b.
- TAYLOR, Charles, *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991. (Originally published in Canada in 1991 under the title *The Malaise of Modernity*)
- WALZER, Michael, *Spheres of Justice*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.





## Ahmet Emin Yalman

*Buğra Kalkan*



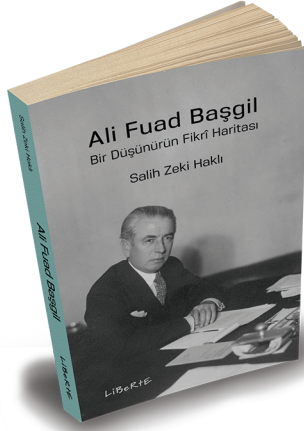
ISBN: 978-605-9823-39-5

1. Baskı, Aralık 2018

Ahmet Emin Yalman II. Meşrutiyet'in başlarında gazeteciliğe başlayıp 1960'ların sonlarına kadar gazetecilik yapmış uluslararası şöhrete sahip önemli bir yazardır. Yalman'ın kişisel hatıratı Türkiye'nin modernleşme

tarihine paralel seyrederek. Hayatı boyunca günlük ve siyasi hatıraları dahil olmak üzere on bincelerce sayfa yazı kaleme alan Yalman, Türkiye tarihinin dönüm anlarının entelektüel şahididir. Zamanının en iyi okullarına gitmiş ve Columbia Üniversitesi'nde sosyal bilimler üzerine doktora yapmıştır. Almanca, İngilizce ve Arapça konuşan Yalman sadece entelektüel bir gazeteci, siyasi bir yazar değil, aynı zamanda bir dünya gezginidir.

Yalman Osmanlı'dan Cumhuriyete kendini liberal olarak tanımlayan nadir kamusal figürlerden de biridir. Onun yazıları sadece siyasi tarihe ilgili olanlar için değil Türkiye'de liberal düşünce tarihi ve liberal teorinin gelişimiyle ilgilenenler için de önemli bir kaynaktır. Bu kitap, Türkiye'de liberal düşünce geleneği önündeki temel problem alanlarını, Yalman'ın siyasal dönüm anlarındaki duruşu ve modernleşmeye dair fikirleri üzerinden değerlendirmektedir. Osmanlı parlamentarizminden Kemalist devrimlere Türkiye'de demokrasi, bürokrasi, eğitim ve din konuları Yalman'ın fikirlerinin eleştirisi üzerinden tartışılmaktadır.



## Ali Fuad Bařgil

*Salih Zeki Haklı*



ISBN: 978-605-9823-38-8

1. Baskı, Aralık 2018

Bu çalışma Ali Fuad Bařgil'in 1932 ilâ 1967 yılları arasını kapsayan otuz beş senelik ilmî hayatındaki siyaset, hukuk, din ve toplumla ilgili görüşlerini, eleştirilerini ve tekliflerini Türkiye'deki siyasî gelişmeler ve kendisinin fikir pozisyonu bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç dikkate alındığında kitabın isminde neden "fikir haritası" ifadesinin kullanıldığının daha anlaşılır olacağı düşünülmektedir. Zira çalışmanın her bölümünde Bařgil'in fikir değişim ve gelişimine temas edildiği gibi hangi düşüncesini hangi hadiseler neticesinde dile getirdiği ve bunun sonucunda hangi gelişmelerin yaşandığı da ele alınmaktadır. Haritanın, belirli bir yerin tamamının ya da belirli kısmının kuşbakışı görüntüsünü veren bir taslak olduğu düşünülürse, bu çalışmada esas yapılmak istenenin de Bařgil'in düşünce

# liberal düşünce Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri

Liberal Düşünce Dergisi, yılda dört defa yayınlanan akademik ve bilimsel hakemli bir dergidir.

Liberal Düşünce Dergisi'nin amacı ve kapsamı, etik kuralları yayın ilkeleri ve yazım kuralları aşağıda belirtilen şekilde düzenlenmiştir.

Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayınlanır.

## Derginin Amacı ve Kapsamı

Liberal Düşünce Dergisi amaç bakımından ulusal ve uluslararası düzeyde sosyal, siyasi ve iktisadi meseleleri liberal perspektifle disiplinler veya disiplinlerarası açıdan ele alarak teorik konulara veya güncel olaylara dair özgün çalışmalar yayımlamayı kendisine ilke edinmiştir. Bu çerçevede sosyal bilimler ve beşeri bilimler alanında yapılan tüm çalışmalara açıktır.

Dergi kapsam bakımından ise amaçları arasında belirtilen hususları içeren sosyal ve beşerî bilimler dallarındaki çalışmaları içermektedir.

Dergi Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört kez yayımlanır. Liberal Düşünce Dergisi'nin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir. Dergide yayımlanan yazıların daha önce hiçbir yayın ortamında yayımlanmamış, ilk defa Liberal Düşünce Dergisi'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildirimler, bu durumun belirtilmesi şartıyla kabul edilebilir.

İlk yayımlandığı tarihten itibaren asgari 25 yıl geçmiş olan; önem ve etki bakımından klasik metin olarak değerlendirilebilecek yazı ve çeviriler, daha önce yayımlanmamış olmaları kuralının istisnasını oluşturur. Bu tür metinlere daha önce yayımlanıp yayımlanmamış olmalarına bakılmaksızın dergide yer verilebilir. Buna ilaveten, dergide kitap eleştirileri de yayımlanabilmektedir.

## Etik Kurallar

Yayınlanmak üzere dergiye gönderilen çalışmalarda bilimsel atıf kurallarına azami özen gösterilmesi gerekmektedir.

Makalenin yazar/lar tarafından yazılmış özgün bir çalışma olması gerekmektedir.

Yayımlanan yazıların fikrî sorumluluğu yazarlara aittir.

Gönderilen makalenin bir kısmı ya da tamamı başka bir yerde yayınlanmamış, yayınlanmak üzere başka bir yere yollanmamış olmalıdır.

Tüm yazarlar ilgili makaleyi okumuş, onaylamış ve dergiye yayınlanmak üzere gönderildiğinden haberdar olmalıdır.

Dergiye gönderilen çeviri makale çalışmalarda orijinal makalenin yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alındığını gösteren belgenin sunulması gerekmektedir.

Yazar/lar makalenin telif hakkını, makalenin Liberal Düşünce Dergisi'nde yayınlanmasına karar verildiğinden itibaren dergiye devretmiş sayılır. Yazar/yazarlar derginin yazı işlerinden izin almadan makaleyi başka bir platformda (dergi, editoryal kitap, internet sitesi, blog vb.) yayımlayamaz.

Dergiye gönderilen çalışmalarda, etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

## Yazıların Değerlendirilmesi

Yazılar, bilgisayar ortamında ve Word dosyası şeklinde (doc ve docx uzantılı) yaziisleri@liberal.org.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekmektedir.

E-posta ile iletilen makalelere 7 gün içinde ulaştığı bilgisi verilir. Bu süre zarfında yanıt gelmemesi halinde e-posta dergiye ulaşmamış demektir.

Dergiye ulaşan makaleler editörler kurulu tarafından ilk olarak şekil ve içerik incelemesine tabi tutulur. Bu incelemenin uygun olması halinde makale iki ayrı hakeme gönderilir; uygun olmaması halinde ise yazara gerekçesiyle birlikte iade edilir.

Hakem inceleme sürecine geçen makaleler, "kör hakem" yöntemiyle değerlendirilir. İki hakemin görüşünün olumlu olması halinde makale yayım sürecine alınır; iki hakemin görüşünün olumsuz olması halinde makale yayım sürecinden çıkartılır. Hakem görüşlerinden sadece birisinin olumsuz olması halinde üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Üçüncü hakemin görüşünün olumlu olması halinde makale yayım sürecine alınır; olumsuz olması halinde ise makale yayım sürecinden çıkartılır.

Hakem değerlendirme süreci sonrasında yazara konuyla ilgili gerekli bilgilendirmeler yapılır ve hakem raporları doğrultusunda düzeltme yapılması gerekiyorsa editörler kurulu tarafından belirlenen süre içerisinde düzeltmelerin gerçekleştirilerek makalenin dergiye gönderilmesi istenir.

## Yazım Kuralları

Yazım dili Türkçe ve İngilizcedir. Türkçe makalelerin yazım ve noktalamasında ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumu internet sitesindeki Güncel Sözlük ve Yazım Kuralları esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.

Makalelerde Türkçe ve İngilizce başlık, öz ve abstract, anahtar kelimeler ve keywords; metin içinde giriş, bölüm başlıkları ve sonuç kısımları ile kaynakçanın yer alması gerekmektedir. Makale yukarıda sayılan tüm unsurları ile birlikte 4000 ile 8000 kelime arasında olmalıdır.

Makalelerde yer alan Türkçe ve İngilizce öz ve abstract'ın her birinin 100-150 kelime, anahtar kelime ve keywords'ün 3-7 kelime aralığında olması gerekmektedir.

Yazar adı makale başlığının alt satırının sağ köşesine italik koyu, 11 punto olarak yazılmalı; yazarın unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (\*) işareti ile 9 punto yazılarak belirtilmelidir. Diğer açıklamalar için yapılan dipnotlar metin içinde veya sayfa altında numaralandırılarak verilmelidir. Yazı karakteri Times New Roman, 11 punto, satırlar bir buçuk aralıklı, açıklamalara ilişkin dipnotlar 9 punto ve tek aralıklı yazılmalıdır.

### **Kitap incelemelerinde aşağıdaki hususlara ayrıca dikkat edilmelidir;**

Kitap inceleme metinleri 1000 ile 1500 kelime arasında olmalıdır.

Başlık bilgilerinde tanıtım veya incelemesi yapılan eserin adı, yazarı, yayımlandığı şehir ve yayınevi, yayım yılı ve ISBN numarası yazılmalıdır.

Kitap inceleme veya tanıtımı yapan yazarın adı makale başlığının alt satırının sağ köşesine italik koyu, 11 punto olarak yazılmalı; unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (\*) işareti ile 9 punto yazılarak belirtilmelidir.

Kitap tanıtımı bir eserin sırf özeti değil, eleştirel olarak değerlendirmesi olmalıdır. Kitap tanıtımı yapan yazar kitapla aynı fikirde olabilir veya kitabın fikirlerine karşı çıkabilir veya kitabın sunduğu bilgilerde, yargılarda veya yapıda örnek teşkil eden veya eksik kalan yönleri belirtebilir. Kitap tanıtımı yapan yazar ayrıca kitapla ilgili düşüncelerini de açık bir şekilde ifade etmelidir.

Kitap incelemesi, bir kitaptan ortaya konulan en önemli noktalara ışık tutularak bunların eleştirel olarak tartışılmasıdır. Kitap incelemesi giriş, kitabın özeti, eleştirel tartışma ve sonuç gibi genel bir yapıyı takip etmelidir.

## Sayfa Düzeni

Paragraf arası, ilk satır 1.25, paragraflar arası önceki 3 nk, sonra 3 nk, iki yana dayalı, satır aralığı bir buçuk olmalıdır. Makalelerde giriş ve sonuç kısımlarıyla birlikte tek düzeyli altbaşlık kullanılmalıdır. Giriş, Altbaşlıklar, Sonuç ve Kaynakça başlıkları koyu puntuyla yazılmalıdır. Giriş ve sonuç dâhil olmak üzere altbaşlıklarda rakam kullanılmamalıdır.

Sayfa numaraları alt sağda verilmelidir.

## Atıf ve Kaynakça Yazımı

### Atıf

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

**a. Kitap:** Yazar veya yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkiki ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfasının yazılması gerekmektedir.

#### **Tek yazarlı:**

Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara 2015, s. 62.

#### **Çok yazarlı:**

James D. Gwartney ve diğerleri, *Temel Ekonomi*, çev.: Ahmet Uzun, Liberte Yayınları, Ankara 2016, s. 153.

#### **Derleme:**

Kenan Çağan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yayınları, Ankara 2008, s. 54.

#### **Çeviri:**

Cento Veljanovski, *Hukuk ve Ekonomi*, çev.: Atilla Yayla, Ankara 2016, s. 98.

**b. Tez örneği:** Salih Zeki Haklı, *Liberalizm ve Komüniteryanizmde Birey Fikri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara 2014, s. 150.

**c. Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfasının yazılması gerekmektedir.

#### **Telif makale örneği:**

Atilla Yayla, "Özgürlük Kahramanı Leonard Liggio", *Liberal Düşünce*, Ankara 2015, sayı: 78, s.182.

#### **Çeviri makale örneği:**

Leigh Jenco, "Serbest Otobanlar", *Liberal Düşünce*, çev.: Mehmet Doğan, Ankara 2015, sayı: 78, s. 178.

**d.** Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**e.** Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı, kaynak kitap ise italik a.g.e., makale ise a.g.m. ve sayfa numarası yazılır. Aynı yazar için daha önce gösterilen kaynaktan sonra başka bir kaynağına atıf yapılmışsa ve ilk gösterilen kaynağa tekrar atıf yapılacaksa yazarın soyadı, eser adı ve sayfa numarası yazılır.

#### **Örnek:**

Yayla, a.g.e., s. 150.

Yayla, *Siyaset Bilimi*, s. 140.

**f.** Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Yazar sayısı ikiden fazlaysa birinci yazar isminden sonra "ve diğerleri" denilmelidir.

**g.** İnternette yer alan kaynaklardan yapılan alıntılarda aşağıdaki hususlara dikkat edilmelidir:

Gazete veya derginin internet sayfasından alınan yazılar, başlığı tırnak içinde, yayının adı italik ve asıl yayın tarihi ile erişim tarihi ve bağlantı adresi belirtilerek kullanılmalıdır.

#### **Örnek:**

Güngör Uras, "Çarşı Pazar Sakin, AVMLer Hareketli", *Milliyet*, 22 Haziran 2017 (Erişim: 17 Ağustos 2017). <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gungor-uras/carsi-pazar-sakin-avm-ler-hareketli-2472665/>

Sadece internette yer alan bir yayın ise bağlantı adresi dışında sayfanın adı belirtilmelidir.

**Örnek:**

Ünsal Çetin, "Kapitalizmin Ahlakî Üstünlüğü", *Hürfikirler.com*, 9 Ağustos 2017, <http://www.hurfikirler.com/kapitalizmin-ahlaki-ustunlugu>

İnternet kaynağı yazarı anonim, haber veya rapor ise, kaynak makale başlığından sonra belirtilmeli ve italik yazılmalıdır.

**Örnek:**

"Turkey's Erdogan decries Qatar's 'inhumane' isolation", *BBC*, 13 June, 2017, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-40261479> (erişim: 17 Ağustos 2017)

**Kaynakça**

Metnin sonunda makalede kullanılan kaynakları gösteren kaynakça bölümü bulunmalıdır.

**a. Kıtıp:** Alfabetik sıralı, yazar-yazarların soyadları başta olacak şekilde büyük harfle, sadece ilk harfleri büyük şekilde yazar adları, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı ve soyadı, yayınevi, baskı yeri ve tarihinin yazılması gerekmektedir.

**Tek Yazarlı:**

HEYWOOD, Andrew, *Siyaset*, çev.: B. Berat Özipek ve diğerleri, Adres Yayınları, Ankara 2016.

**Çok Yazarlı:**

GWARTNEY, James D. ve diğerleri, *Temel Ekonomi*, çev.: Ahmet Uzun, Liberte Yayınları, Ankara 2016.

**Derleme:**

ÇAĞAN, Kenan (edit.), *İdeoloji*, Hece Yay., Ankara 2008.

**Çeviri:**

VELJANOVSKI, Cento, *Hukuk ve Ekonomi*, çev.: Atilla Yayla, Ankara 2016.

**Tez Örnek:**

HAKLI, Salih Zeki, *Liberalizm ve Komüniteryanizmde Birey Fikri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara 2014.

**b. Makale:** Yazar soyadları başta olacak şekilde büyük harfle, sadece ilk harfleri büyük şekilde yazar adları, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası sayfa aralığının yazılması gerekmektedir.

**Telif makale örnek:**

YAYLA, Atilla, "Özgürlük Kahramanı Leonard Liggio", *Liberal Düşünce*, Ankara 2015, sayı: 78, ss. 181-184.

**Çeviri makale örnek:**

JENCO, Leigh, "Serbest Otobanlar", Çev.: Mehmet Doğan, *Liberal Düşünce*, Ankara 2015, sayı: 78, ss. 178-179.

**c.** İnternet kaynaklarının Kaynakçanın en altında "İnternet" başlığı altında alfabetik sırayla yer alması gerekmektedir.

Gazete veya derginin internet sayfasından alınan yazılarda;

URAS, Güngör, "Çarşı Pazar Sakin, AVMLer Hareketli", *Milliyet*, 22 Haziran 2017 (Erişim: 17 Ağustos 2017). <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gungor-uras/carsi-pazar-sakin-avm-ler-hareketli-2472665/>

Sadece internette yer alan yayınlarda;

ÇETİN, Ünsal, "Kapitalizmin Ahlakî Üstünlüğü", *Hürfikirler.com*, 9 Ağustos 2017, <http://www.hurfikirler.com/kapitalizmin-ahlaki-ustunlugu/>

İnternet kaynağının anonim yazar, haber veya rapor olması durumunda;

BBC, "Turkey's Erdogan decries Qatar's 'inhumane' isolation", 13 June 2017, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-40261479> (erişim: 17 Ağustos 2017)

# Özgürlüğün Kitaplığı İnternette...

[www.liberte.com.tr](http://www.liberte.com.tr)

