

# liberal düşünce

Yıl 24 Sayı 94 Bahar 2019



Socrates'in Yurттаşı  
Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Eleştirisi  
Siyasal Katolisizm  
Zeydilik, İmamiye ve İran  
Sosyal Bilimler ve İktisadi Düşünce  
Sigortacılık ve Türkiye'de Sigorta Sektörü  
Hür Fikirler'de Ali Fuad Başgil  
Liberal Filozoflar Bugün Yaşasaydı...

LiBeRtE

# liberal düşünce

Üç Aylık, Yerel-Sürelî Dergi  
Yıl 24, Sayı 94, Bahar 2019

liberal düşünce, hakemli bir dergidir

## Yayın Kurulu

Dr. Öğr. Üyesi Adnan Küçük, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale  
Prof. Dr. Ahmet Uzun, Akdeniz Üniversitesi, Antalya  
Prof. Dr. Ahmet Kemal Bayram, Marmara Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Ahmet Nuri Yurdusev, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara  
Doç. Dr. Alim Yılmaz, Medeniyet 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 Oğuz, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara  
Dr. Hakan Şahin, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Haluk Alkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Hamza Al, Sakarya Üniversitesi, Sakarya  
Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Ankara Üniversitesi, Ankara  
Doç. Dr. Hayrettin Özler, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya  
Doç. Dr. Hüseyin Bal, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon  
Dr. Öğr. Üyesi Levent Korkut, Medipol Üniversitesi, İstanbul  
Prof. Dr. Mehmet Turhan, Çankaya Üniversitesi, Ankara  
Prof. Dr. Metin Toprak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul  
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 Bil. Okulu, İngiltere  
Prof. Dr. Hardy Bouillon, Trier Üniversitesi, Almanya  
Dr. İmad-Ad-Dean Ahmad, Hürriyet Minaresi Enstitüsü, ABD  
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 Garelo, 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

e-ISSN 2667-6486

Basım Tarihi: 28 Haziran 2019

İç Tasarım: Serpil Koçtürk

Kapak: Mesut Koçak

*Liberal Düşünce* dergisi

2018 yılı itibarıyla **TÜBİTAK-ULAKBİM**

tarafından dizinlenmektedir.

Dergide yayınlanmak üzere makalelerin

[dergipark.gov.tr/liberal](http://dergipark.gov.tr/liberal) adresinden

gönderilmesi gerekmektedir.

Editörden..... 5

## MAKALELER

**Katolik Kilisenin Yeni Dünya Düzeni ile İmtihanı: 19. Yüzyılda Siyasal Katolisizm..... 7**

*The Trial of Catholic Church with the New World Order: Political Catholicism in the 19th Century*

İbrahim Sarıtaş

**Sosyal Bilimlerin Kıyısında Entelektüel Bir Alan: İktisadi Düşünce ..... 33**

*An Intellectual Field on the Edge of Social Sciences: Economic Thought*

Adem Levent

**Socrates'in Yurttaşını Yeniden Anlamlandırması: Demokrasi'ye Karşı Filozofun Savunması..... 53**

*Socrates's Re-interpreting Citizen: The Philosopher's Apology against Democracy*

Devrim Özkan

**Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Marx ve Foucault Temelli Eleştirisi ..... 65**

*Critique of Social Contract Theories Based on Marx and Foucault*

Barış Aydın

**Zeydiliğin Tarihsel Süreçte Oluşumu ve İmamiyye ve İran ile İlişkisi ..... 89**

*The Rise of Zaydism in History and its Relation with Twelverism and Iran*

Selim Öztürk

**Sigortacılık ve Türkiye'de Sigorta Sektörünün Durumu ..... 107**

*Insurance and Overview of Insurance Sector in Turkey*

Şerafettin Okan Yayla

## YORUM

**Ali Fuad Başgil'in Hür Fikirler Mecmuası'ndaki Yazıları ..... 127**

Davut Dursun

**2018 LDT Liberal Düşünce Kongresi Açılış Konuşması..... 151**

Tanel Demirel

## ÇEVİRİ

**Büyük Liberal Filozoflar Bugün Yaşasaydı... ..... 155**

Derleyen: Aşkın Baysal



Liberal Düşünce'nin 94. sayısını kapsamlı bir içerik ve önemli tartışmalarla okuyucuya sunuyoruz. Derginin bu sayısında altı tane telif eser, iki tane yorum ve bir çeviri dosyası bulunmaktadır.

İlk makalede İbrahim Sarıtaş, modern dünyada siyasal konumu tamamıyla değişen Katolik Kilisesinin siyasal Katolisizm ile parlamenter düzene nasıl uyum sağladığını incelemektedir. Siyasal Katolisizmin Hıristiyan demokrat partilere doğru evrimi Türkçe literatürde bugüne kadar pek de ilgi görmeyen bir konudur. Fransız Devrimi sonrası Katolik Kilisesinin hangi siyasal, ekonomik ve kurumsal baskılar altında varlığını devam ettirdiği ve modern dünyaya adapte olduğu, içinde pek çok farklı seviyede soruların yattığı önemli bir konudur. Sarıtaş'ın çalışmasının din ile siyaset arasındaki ilişkilere dair yeni soruların gündeme gelmesine ciddi katkılar sağlayacağını umuyorum.

İkinci makalede, Adem Levent, matematiksel iktisadın mekanikleşen dilinin sadece iktisat bilimini "fakirleştirmedini" ama diğer sosyal bilimler için de bir tehdit olduğunu ileri sürmektedir. Şüphesiz insan eylemlerinin sadece ekonomik boyutuna odaklanarak fiyat mekanizmasının verdiği avantajla yanlışlamaya açık öngörüler sunan iktisat bilimi ciddi tartışmalar doğurmaktadır. Levent, matematiksel iktisat özelinde ana akım iktisat teorisine yöneltilen bazı önemli itirazları Veblen ve Lachmann'ın görüşleri üzerinden inceleyerek Türkçe literatür için önemli bir katkı sunmaktadır. Bu çalışma ile iktisat disiplinin sosyal bilimler açısından önemi bir kez daha açığa çıkmaktadır.

Üçüncü makalede Devrim Özkan felsefe ve siyasal düşünceler tarihinin önemli bir tartışmasını tekrar incelemeye açmaktadır. "Sokrates'in Savunması"nın bilimsel yöntem ve demokrasi tartışması eksenine oturarak Sokrates'in öğretisinin anlamını, onun "vatandaş" kavramına yüklediği anlam üzerinden değerlendirmektedir. Özkan, bir yandan Sokrates'in fikirlerini Atina'nın tarihsel gelişimi ile açıklarken, diğer yandan Sokrates'in fikirlerinin "tarih üstü" değerini de öne çıkartmaktadır.

Dördüncü makalede Barış Aydın klasik sözleşmeci geleneği Marx ve Foucault üzerinden kapsamlı bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Aydın'ın temel vurgusu, siyasetin Antik Yunan'dan beri ileri gelen kapsamlı anlamını, sözleşmecilerin modern dönemde ekonomizme indirgedikleri yönündedir. Makale pek çok açıdan ciddi bir liberalizm eleştirisi olarak da okunabilir. Açıkçası bu tür eleştirilerin dergide akademik tartışmaya dönüşmesi en büyük beklentimdir. Sözleşmecilik maalesef hem *Liberal Düşünce Dergisi*'nde hem de genel anlamda Türkçe literatürde üzerinde fazla düşünülmeyen bir konudur. Temelde

hangi tür ahlâkî akıl yürütmenin haklılaştırılabilir (justify) olduğu üzerine kurgulanan sözleşmeciliğin liberal gelenek içindeki yeri oldukça büyüktür. Aydın'ın kapsamlı ve ayrıntılı eleştirisi bu bakımdan son derece anlamlıdır.

Beşinci makalede Selim Öztürk, Zeydiliği siyaset tarihi çerçevesinde açıklamaktadır. Öztürk, bin yılı aşkın bir süredir yaşayan bir mezhebin siyasal tartışmalar bağlamında nasıl değerlendirilebileceğini göstererek, Ortadoğu'nun karmaşık sosyo-kültürel, etnik ve dinî yapısının önemi üzerinde durmaktadır. Öztürk, Ortadoğu bağlamında din ve siyaset üzerine tartışmanın dinler tarihinden bağımsız olamayacağına işaret ederek, önemli bir konuda okuyucuyu aydınlatmaktadır.

Altıncı makalede Şerafettin Okan Yayla, sigortacılığın anlam ve işlevlerini tarihsel ve teorik düzeyde tartışarak, Türkiye'deki sigortacılık sektörünün sorunlarını ortaya koymaktadır. Türkiye'de sigortacılığın yeterince gelişmemiş oluşunun temel sebebi gelişmemiş piyasa ekonomisine ve sektöre yapılan devlet müdahalesine dayandırılabilir. En nihayetinde vatandaşların karşılaştıkları riskleri azaltmayı hedefleyen sigortacılık sisteminin yeterince gelişmemiş olması toplumu bir bütün olarak daha fazla riske sokmaktadır. Yayla incelemesinde bu problemi kavramsal bir analizle ele almaktadır.

Derginin bu sayısında iki adet de yorum yazısı bulunmaktadır. İlk yorumda Davut Dursun, Ali Fuad Başgil'in *Hür Fikirler Mecmuası*'ndaki yazılarının anlamını yorumlayarak, Başgil'in siyasal tarihimizdeki önemini vurgulamaktadır. İkinci yorumda ise Liberal Düşünce Topluluğu Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Prof. Dr. Tanel Demirel'in 2018'de Liberal Düşünce Kongresi'nde yaptığı konuşma metnini yayımlıyoruz. Demirel liberal düşünceye gönül verenlerin dikkat etmesi gereken konular üzerine özlü uyarılarda bulunmaktadır.

Son olarak okuyucuya bir çeviri dosyası hediye ediyoruz. *The Economist*'in liberal filozoflar ve liberal düşünceye yönelik eleştirel bağlamda hazırladığı yazı dizisini Türkçeye çevirerek, okuyucuya sunuyoruz. Düşünce tarihini güncel sorunlar bağlamında yorumlayan bu kısa yazılar serisi hayli bilgilendirici ve eğlencelidir.

Böylece *Liberal Düşünce*'nin 94. sayısı geniş kapsamı ve ayrıntılı tartışmaları ile tamamlanmış bulunuyor. Keyifli okumalar dilerim.

*Buğra Kalkan*

# Katolik Kilisenin Yeni Dünya Düzeni ile İmtihani: 19. Yüzyılda Siyasal Katolisizm

İbrahim Sarıtaş\*

## Öz

Katolik Kilisesi uzun yıllar iktidar alanında hem dünyevi hem de uhrevi olarak tek meşruluk kaynağı olarak görülmüştür. Ancak Aydınlanma, modernite, sekülerleşme ve Fransız Devrimi, Kilisenin bu gücünü sınırlamıştır. Kilise bu gelişmeleri bir dönem yok saymış ve en sonunda fiili durumu kabullenerek politik alanda yeniden güç devşirme arayışına girmiştir. Siyasal Katolisizm Kilisenin bu arayışının bir ürünüdür. Demokrasiyle kısmen barışan Katolik hareket 1870'lerden itibaren tüm Avrupa'da siyasi partiler kurmaya başlamış, bunun neticesinde bugünkü Hristiyan Demokrat siyasetin temelleri atılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Katolik Kilise, Fransız Devrimi, Siyasal Katolisizm, Aydınlanma, Sekülerizm, Demokrasi, Liberalizm.

**The Trial of Catholic Church with the New World Order: Political Catholicism in the 19th Century**

## Abstract

Catholic Church has been regarded as the sole source of legitimacy earthly and ethereally in the power domain for a long time. However, enlightenment, modernization, secularization, and the French Revolution restricted the power of the Church. The Church ignored the developments under these circumstances for a period, and finally accepted the actual situation and set off on a quest of re-ingathering of power to itself in the political area. Political Catholicism is the product of this quest of Church. The Catholic movement, which partly made peace with democracy, began to form political parties all over the Europe after 1870s, therefore the foundations of today's Christian democratic policy had been laid.

**Key Words:** Catholic Church, French Revolution, Political Catholicism, Enlightenment, Secularization, Democracy, Liberalism.

\* Dr. Öğretim Üyesi | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | isaritas@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-2841-0787

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 7-32.

Gönderim Tarihi: 21 Haziran 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

## Giriş

Politik olanın incelendiği her çalışmada toplumsal bir analizi sürecin içerisine dahil etmek doğru bir yöntemdir. Çünkü beşere dair olan her mevzu aynı zamanda toplumsaldır ve tüm diğer toplumsal faktörlerin etkisi altındadır. Gelenekler, töreler ve en önemlisi de din, yüzyıllardır toplumsal yaşamın temel belirleyici aktörleri olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle din, beşerin yaşam alanına dair öyle bir etki alanına sahiptir ki, onun doğuşundan ölümüne kadar her noktasında kısıtlayıcı, belirleyici ve yönlendirici bir güce sahiptir. Aynı şekilde toplum içinde oluşan tüm kurumların güç ve iktidar eksenli etkileşiminde de dünden bugüne, Doğu'dan Batı'ya, tüm medeniyetler açısından din önemli bir yer tutmaktadır. Ortaçağ'dan günümüze kadar özellikle Batı'da Kilisenin böyle bir güce sahip olduğu gerçeği karşımızda durmaktadır. Beylik düzeninden kral devlete, ulus devletten günümüz modern demokratik devletlerine kadar Kilisenin sosyal ve siyasal alana dair büyük bir etkisi olmuştur. İktidarın Tanrısal olduğu algısı, Kiliseyi doğal olarak Kral'a taç giydiren bir konuma yükseltmiş, aynı zamanda onun afaroz yetkisi verilen otoritenin alınması kozunu da beraber kullanmaya imkan vermiştir. Büyük topraklara ve eğitim tekeline sahip Kilisenin karşısında, bu güç alanını sarsacak ve sınırlayacak başka bir aktör tarihte uzun süre ortaya çıkamamıştır. Ancak zaman içerisinde, modernite ve Aydınlanma sürecinde bilimdeki gelişmeler ve sosyal hayatta yaşanan sekülerleşme hareketi, bu tekeli ortadan kaldırmaya yönelik gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Böylelikle tarihinde ilk defa Kilisenin otoritesi sorgulanmış, güç alanları sınırlanmış ve sosyolojik olarak Kilise kendi mecrasına çekilmeye zorlanmıştır. Özellikle bu gelişmelerin siyasi alandaki aktörü olarak Fransız Devrimi, Kilisenin otoritesini ciddi anlamda sarsmıştır. Toplumsal alanda yaşanan kurumsal ve kültürel değişikliklerin tamamı, Kilisenin sosyal alandaki etkisine karşı topyekün bir mücadele girişimi olarak hayat bulmuştur. Kilise de bu durum karşısında kendisini korumaya çalışmış, gelişmeleri bir dönem yok saymış, en sonunda ise fiili durumu kabullenmiş ve kendisine politik alanda bir kimlik kazanarak kaybettiği otoritesini yeniden tesis etmeye çalışmıştır. İşte siyasal Katolik hareket, böyle bir çabanın ve kaygının ürünüdür.

Bu çalışma, özellikle siyasal alanda Kilisenin ortaya koyduğu dönüşümü araştırmaktadır. Çalışmada, Aydınlanma, modernite, sekülerizm, Fransız Devrimi, liberalizm ve Protestanlığın Kiliseye hangi yönde bir etki yarattığı ve buna karşın Kilisenin nasıl tepki verdiği incelenecektir. Daha özelinde ise bu çalışma, örgütlü siyasal Katolisizmin Fransız Devrimi'nden İkinci Dünya Savaşı'na kadar Almanya'daki seyrini incelemeye çalışılacaktır.



## Siyasal Katolisizm Kavramına Dair

Siyasal Katolisizm kavramının izahını amaçlayan bir çalışma teolojik ve politik mecraya yönelik tarihsel bir analizi birlikte ortaya koymayı gerektirmektedir. Kavrama dair bir tanım çabası ise Kilisenin<sup>1</sup> otoritesinin tartışılmaya başladığı bir süreçte, yeni gelişen siyasi ve toplumsal duruma karşı bir uyum çabasının izahını içermelidir. Bu anlamda Katolik siyasal hareket, modernizasyon sürecinde varolanı sosyal ve siyasi değişimin karşısında korumaya çalışan yeni düzene karşı bir reaksiyon olarak tanımlanabilir.<sup>2</sup> Bu hareket Kilisenin değerlerini korumaya yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Temel okumaları genel olarak, Vatikan ve Katolik Kilisesinin fermanları ve diğer psikoposluk metinleri üzerinden yapılabilir. Kavrama dair tarihsel bir analize girmeye çalışıldığında ise belirli bir kuruluş tarihini net olarak ortaya koymak çok mümkün değildir<sup>3</sup> ancak dönemsel olarak belirli safhaları yine de sınırlı şekilde belirtmek mümkündür. Tarihsel analiz noktasında söylenmesi gereken diğer bir konu ise siyasal Katolisizmin ayrı bir hareket olarak 1900'lerin ortasından itibaren günden güne artan gücüyle kendini siyasi arenada gösterdiği gerçeğidir.

1830'ların sonundaki ilk kültür çatışması, siyasal Katolisizme kendi yolunu açar ve bu akım 1848 devriminden sonra artan biçimde liberalizm karşıtı bir görünüm sergiler.<sup>4</sup> Önceleri demokrasi<sup>5</sup> ve insan hakları karşıtı görünen bu hareket, Birinci Dünya Savaşı öncesi temkinli bir şekilde parlamentarizme onay vermiş ve demokratik mecralarda birçok Katolik siyasi oluşum kurulmuştur. Kilisenin bu eylemi aynı zamanda yeni alanlarda iletişim kanalları aramanın ve güç devşirmenin araçsallaştırılması mevzuudur. Ancak ilk önce incelenmesi gereken konu, Kilisenin neden siyasi bir hareketin içerisinde var olmaya çalıştığı konusudur. Bu mevzuyu incelemek için feodalizmden kapitalizme giden yolda Fransız Devrimi ve Aydınlanma gibi olayların/süreçlerin Kilise üzerindeki etkisini irdelemek gerekmektedir.

1 Kilise kavramı Yunanca "kyrika" kelimesinden gelmektedir ve "Tanrı'ya ait olmak" anlamını taşır. Ancak Katolik gelenekte "Tanrı'nın halkı olmak" şeklinde yorumlanmaktadır. Konrad Hartelt, *Katholische Kirche*, içinde: Axel Freiherr von Campenhausen/Ilona Riedl-Spangenberg/P. Reinhold Sebott, *Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, 2002, s. 402.

2 Urs Altermatt, "Katholizismus und Moderne", *Zur Sozial und Mentalitaetsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zurich 1989, s. 60.

3 Hans Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn 1992, s. 29.

4 Margare L. Anderson, "The Kulturkampf and the Course of German History", *CEH*, Jg. 19, 1986, s. 87.

5 1791 yılında demokrasi kavramı Psikopos Lamourette von Lyon tarafından "demokratie chetienne" şeklinde kullanılmıştır. Ancak burada kavrama dinsel bir anlam yüklenmiştir. Burada kavram Kilise içerisindeki derneklerin demokratik olarak hiyerarşiden azat edilmesi anlamında kullanılmıştır. Ancak 1830'lardan sonra Kilise içerisinde demokrasi gerçek anlamıyla kullanılmaya başlanmış ve "Hristiyan demokrasi" sosyal ve siyasi meselelere dair bir anlam ifade etmeye başlamıştır. *Christliche Demokratie: Grundsätze und Politik Gestaltung*, Konrad Adenauer Stiftung, Köln 2010, s. 13.

Kavramsala dair yapılması gereken diğer bir değerlendirme ise muhafazakarlık ve siyasi Katolisizmin birbirlerine yakınlığı meselesidir. İlk olarak Katolisizmin kullandığı kavramsalla muhafazakar düşüncenin temel kavramları karşılaştırıldığında birçok ortak nokta bulunmaktadır. Otoriteye sadakat, organik toplum düşüncesi, Tanrısal iktidarın meşruiyeti ve bekası meselesi, aile kurumuna verilen önem, geleneklere ve tarihsel tecrübelerle saygı duyulması ve aristokrat düzenin sürmesi gerekliliği aslında muhafazakar düşünce ile siyasi Katolisizmi biraraya getiren ortak noktalar. Yine aynı şekilde Katolik siyaset de klasik muhafazakarlıkla aynı dönemde, Aydınlanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup> Bu bağlantılar, bir anlamda muhafazakar düşüncenin gelişimiyle Katolik düşüncenin içiçeliğini gösterir. Ancak konu ayrıntılı incelendiğinde bu bağın ayrıştığı büyük bir alanı görmek de mümkündür. Muhafazakar düşünce ve Katolik hareket, sadece Aydınlanma ve Fransız Devrimi karşıtlığı ekseninde ve kurulu iktidarın muhafazası bağlamında kendilerini aynı yolda bulmuşlardır.<sup>7</sup> Hatta Dirsch'e göre, siyasi Katolisizm, geleneksel muhafazakarlığın evrensel bir düşünce kuramamasında etkili olmuştur.<sup>8</sup> Bu düşünce, aynı zamanda muhafazakar düşünce üzerinde Kilisenin etkisini anlatmak açısından önemlidir. Nipperdey ise Katolik siyasetin, romantik muhafazakarlık ve Fransız gelenekçiliğinin dışında, muhafazakarlığın ayrı bir politik teolojisini geliştirdiğini söyler.<sup>9</sup> Gerçekten de Almanya'da muhafazakarlık, bir anlamda kendisini Kilisenin etkisinden kurtaramamış ve evrensellik noktasında iddialarını çok fazla yayamamıştır. Epstein, bu durumu, Aydınlanmanın Katolik ve Protestanlar arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında, muhafazakarlığının dinsel bakış açısıyla gelişmesini Almanya'daki politik ve iktisadi faktörlerin az gelişmişliğine bağlamaktadır.<sup>10</sup> Ancak söylendiği üzere 19. yüzyılda ortaya çıkan muhafazakar düşüncenin ötesinde ayrıca ve onu bazı noktalarda aşan bir siyasi Katolisizmden bahsetmek mümkündür. Bu yol haritasını Vatikan'ın açıkladığı metinlerde, Papaların toplumsal olaylara dönük fermanlarında ve Kilisenin etkisiyle kurulmuş siyasi oluşumlar incelendiğinde görmek mümkündür.

6 Felix Dirsch, "Katholischer Konservatismus-Literaturbericht und Versuch einer Typologie", *Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus*, ed. Caspar von Schrenck-Notzing, Band 1, Duncker & Humblot, Berlin 2000, s. 48.

7 Ayrıca muhafazakar düşünceyi ortaya koyan düşünürlerin birçoğunun Katolik olmasının dışında Katolik cemaat içerisinde gelişen bir muhafazakarlık olduğu da söylenmelidir. Ancak muhafazakar düşüncenin bizatihi bir Kilise muhafazakarlığı olduğu söylenemez.

8 Dirsch, a. g. m., s. 49.

9 Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. Bürgerwelt und starker Staat*, Münih 1983, s. 382.

10 Klaus Epstein, "Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland", *Der Ausgangspunkt: Die Herausforderungen durch die Französische Revolution 1770-1806*, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1973, s. 49.

## Toplumsal ve Siyasal Değişimin Kısacasında Katolik Kilisesi

Ortaçağ beylikleri ve krallıklardan ulus devlete doğru evrilen süreç içerisinde egemenlik anlayışı yöneticilerin kutsal hakları üzerine inşa edilerek Tanrısal kaynaklı olarak kabul edilmiş, Roma Kilisesi ilahi ve dünyevi iki kılıcın da sahibi olarak iktidarın tek meşruluk kaynağı olarak görülmüştür.<sup>11</sup> Dünyevi iktidarın güç kazandığı dönemlerde bile Roma Kilisesi, kendisini yeniden tesis eden siyasi otorite ve güçle birlikte hareket etmiş, Krallık ve Kilise geleneklerini biraraya getiren bir düzen fikrini oluşturmuştur. Bu anlayış, yer-yüzü iktidarını göklerin bir yansıması olarak kabul etmiş ve tek bir Tanrı'nın göklere egemen olduğu gibi, dünyayı da tek bir imparatorun/krallın yönetimine bırakmıştır.<sup>12</sup> Bu süreç içerisinde Katolik Kilisesi, Avrupa toplumlarının feodal yapısında hem dünyevi hem de uhrevi olarak tek meşruluk kaynağı olmanın konforunu/tekelci imkanlarını kullanmıştır.<sup>13</sup> Ancak zamanla dünyada bu tekeli ortadan kaldıracak politik ve sosyal gelişmeler yaşanmıştır. Aydınlanma, modernite, sekülerleşme ve Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan toplumsal ortam ve liberal talepler Kilisenin etki alanına tırpan vuran gelişmeler olarak hayat bulmuştur.

Kilisenin karşısında tehdit olarak ortaya çıkan gelişmelerden ilki, Aydınlanma ve onu takip eden sekülerleşme sürecidir. Aydınlanma felsefesi hem düşüncenin hem de toplumsal yaşamın köklü değişimlere uğrayacağı bir sürecin felsefi öncüsü olmuştur. Aydınlanmanın fikri kaynağı Rönesans ve özellikle de 17. yüzyıl felsefesinin ortaya koyduğu ilkelerdir. Bilgi ve yaşam hakkında akla olan güvenin artması ise Aydınlanmanın temel düsturudur. Sekülerleşme ise dinin toplumsal alanda gerilemesi ve özel alanla sınırlandırılması olmak üzere iki bileşen üzerine inşa edilmiştir.<sup>14</sup> Batı toplumlarının geçirdiği sınıfsal ve yapısal dönüşümlerin sonucunda Avrupa'nın feodal toplumları içerisinde bu sekülerizm anlayışı filizlenmiştir.<sup>15</sup> Aydınlanmanın bir sonucu olarak, doğa bilimlerinde başlayıp sosyal bilimlerde devam eden bilimsel ilerleme, geleneksel teolojik ve metafizik açıklamaları bilim öncesi kabul ederek onlara karşı gerçekliği açıklamada üstünlük iddia etmeye başlamıştır.<sup>16</sup> Böylelikle din,

11 Francis Fukuyama, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, Profil Yayınları, İstanbul 2016, s. 249.

12 Henry Kissinger, *Diplomasi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000, s. 56.

13 1791 ve 1878 yılları arasında Papa sadece Katoliklerin başı olarak görülmemiştir. O aynı zamanda Kilise devletinin dünya lideridir. Geleneksel otoritenin savunusu da bu ilkeyle mündemiç gündeme getirilmiştir. Rudolf Uertz, *Katholismus und Demokratie*, ApuZ, <http://www.bpb.de/apuz/29234/katholismus-und-demokratie?p=all>, 2005.

14 Jose Casanova, *Seküler, Sekülerleşmeler; Sekülerizmler*, Calhoun Craig, Van Antwerpen Jonathan, Juergenmeyer Mark (ed.) içinde, Nika Yayınevi, Ankara, 2017, s. 86.

15 Fukuyama, a. g. e. , s. 235.

16 Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2014, s. 38.

bilim öncesi ilkel bir düşünceye indirgenmiş, bilgi, eğitim ve bilimsel dünya görüşlerinin ilerlemesiyle mekanik bir dünya anlayışına yönelik başlamıştır.<sup>17</sup> Aydınlanmanın siyasal eleştirisi ise, dini kurumların iktidar ve meşruiyet alanını hedef almış ve Aydınlanmacı metinler Kilise kurumlarına karşı bir savaş bildirisi şeklinde kullanılmıştır.<sup>18</sup> Geleneksel toplum yaşanan modernleşme süreci ile birlikte kendi uhdesinde yaratmış olduğu sihirinden bir anlamda arındırılmıştır. Bu toplumsal değişim aynı zamanda yeni bir subjektivite ve yaratıcılık unsurunu ortaya çıkarmıştır. Böylelikle işlevsel farklılıkların ortaya çıktığı modern toplumlar bireyselleşme üzerinde kazanımlar elde etmeye başlamış,<sup>19</sup> yani Max Weber'in değişimiyle "İnsanlar artık kendilerini birer birey olarak görmeye başlamışlardır."<sup>20</sup>

Bu süreç karşısında dinle mündemiç bir halde bulunan gelenekleri ortadan kaldırmaya yönelik girişimler, Kilise ile tüm yenilikçi hareketleri karşı karşıya getirmiştir. Bunlardan en tehlikelisi ise doğal olarak din eksenli seküler bir yenileşme hareketi olarak görülebilecek Protestanlık hareketi olmuştur.<sup>21</sup> Casanova, Protestan hareketini teoloji alanında seküler bir dünyanın ortaya çıkmasında temel etken olarak görmektedir. Bu hareket Roma Katolik Kilisesinin birlik, evrensellik, kutsallık ve önderlik iddialarını aşındırarak kendisini "Roma Katolik" sıfatıyla ayıracak bir bölünmenin yolunu açmıştır. Bu ayrılık Batı Hristiyan düzenini ortadan kaldırmış, yeni düşüncelerin ortaya çıkmasına imkan verecek yeni bir zemin yaratmış ve seküler alanların dinin denetiminden çıkmasını sağlamıştır. Protestanlık, süregelen gelişmelere sadece dini bir meşruluk sağlamakla kalmamış, insanları yeni dini ilkeler ve seküler ahlakla tanıştırmak, bu gelişmelerin üzerinde yönlendirici ve şekil verici bir işlev görmüştür. Böylelikle Protestanlık, sekülerleştirmenin din içerisindeki bir biçimine dönüşmüştür. Westphalia düzeniyle ortaya çıkan "*cuius regio, eius religio*" yani "*kimin bölgesi, onun dini*" ilkesi ise protestanlığı dini hoşgörünün ve liberal devletin gözdesi yapmıştır.<sup>22</sup> Böylelikle Protestanlık, bir güç olarak Katolik Kilisesinin karşısında kendisine bir hareket alanı kazanmıştır.

Aslında Katolik Kilisesi ve Protestanlık arasındaki çatışma, temel olarak liberalizmin ve kapitalizmin toplumsal alanda meydana getirdiği değişikliklere de dayandırılabilir. Çünkü tüm bu gelişmeler içerisinde Aydınlanma ve

17 Charles Taylor, *Seküler Çağ*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014 , s. 339.

18 Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, s. 39.

19 Mathias Möhring-Hesse, "Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis", *JCSW*, 32, 1991, s. 78.

20 Hesse, a. g. m., s. 78.

21 Robert Gascione, *The Church and Secularity, Two Stories of Liberal Society*, 2009, Georgetown University Press, ss. 7-8

22 Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, a. g. e., ss. 29-30.

modernizmin bir sonucu olarak sekülerizm, Kilisenin dogmalarına karşı çıkan Protestanlık ve gelişen ticari kapitalist düzen hep birlikte Kilisenin toplumsal ve ekonomik güç alanına dair kısıtlayıcı bir baskı yapmıştır. Ancak şu söylenebilir ki, bu etkileşim karşılıklı olarak meydana gelmiştir. Örneğin Casanova, ekonomi alanında kapitalizmin kökleşmesini sekülerleşmenin ortaya çıkmasında etkili bir tetikleyici<sup>23</sup> olarak görmektedir.<sup>24</sup> Habermas ise, Protestan etiğini toplumsal bir rasyonelleşmenin amaçsal-rasyonel eylemin alt dizgilerinin, kapitalist işletme ve modern devlet kurumu biçiminde yerleşmesine dayandığını söylemekte ve bu etiğin amaçsal-rasyonel bir eylemin yönelimlerini kişilik dizgesinde değersel-rasyonel olarak sabitleyen, tüm alanları dizgiselleştiren bir inanç etiğine olan ihtiyacın sonucu olarak görmektedir.<sup>25</sup> Samuel Huntington da Protestan inancındaki yükselişin ve kapitalizmin modernleşmeyi hızlandırdığını düşünen kişiler arasındadır. Huntington, Üçüncü Dalga isimli çalışmasında Protestan ülkelerin demokratik usulleri kabullenmekte Katoliklere göre niçin daha başarılı olduğunu sormakta ve Weber'in tezine atıfta bulunarak, Protestanlığın ekonomik girişimi, burjuvaziyi, kapitalizmin ve ekonomik zenginliğin gelişimini teşvik ettiğini, bu tutumun ise demokratik kurumların doğuşunu kolaylaştırdığını belirtmektedir.<sup>26</sup> Bu açıdan Kilisenin değişimle kavgasını kapitalizm ve Protestanlık ekseninde tartışmak doğru bir yöntem olacaktır.

Katolik Kilisesinin karşılaştığı tüm bu meydan okumalar, kendileri açısından oldukça karamsar bir durumu ifade etmektedir. Öncelikli olarak Aydınlanma düşüncesinin insanlığın tek ölçütü olarak yücelttiği akıl, halk katmanlarının menfaati aleyhine oluşmuş ruhban temelli düzeni hedef almıştır. Ancak Aydınlanma hareketinin tetiklediği değişim baskısı ve Kilise karşıtlığını Fransız Devrimi çok daha farklı noktalara taşımıştır. Fransız Devrimi'yle hiyerarşik yapılar yerini eşitlikçi bir anlayışa bırakmış, toplum sözleşmesi kuramlarının iktidarın kaynağını yeryüzüne indirdiği egemenlik anlayışı dünya üzerinde hüküm sürmeye başlamıştır.<sup>27</sup> Bu süreç içerisinde değişim baskısı militarist bir hal almış ve bugün dahi o dönemde maruz kalınan muamele, Katolik Kilisesi için travma yaratan bir sembole dönüşmüştür. Sadece Fransa'da değil, Avrupa'nın birçok yerinde Kiliseye karşı yükselen muhalif

23 Protestan etiğinin kapitalizm ile ilişkisi Weber tarafından ısrarla vurgulanan ve bugün için genel kabul görmüş bir yaklaşımdır, Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Profil Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 292. Bu ilişkiyi tartışan başka bir çalışma için bakınız: Kurt Samuelsson, *Din ve İktisadi Faaliyet: Protestan Ahlak, Kapitalizmin Yükselişi ve Bilginin Suistimali*, Çeviren: Ahmet Uzun, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.

24 Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, a. g. e., s. 30.

25 Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kambalçı Yayınevi, İstanbul, 2001, ss. 241-242.

26 Samuel Huntington, *Üçüncü Dalga*, 20. Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma, Kıta Yayınları, Ankara 2007, s. 74.

27 Sanayi Devrimiyle birlikte gelişen durum ise tüm bu süreçlerin hızlanmasıyla sonuçlanmıştır.

hareketler ortaya çıkmıştır. Bu süreç Kilisenin mallarına el konulması ve ruhbanların ayrıcalıklarının ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.

Fransız Devrimi, sebepleri kadar sonuçları bakımından da Katolik Kiliseyi etkileyen bir durum yaratmıştır. Öncelikli olarak Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan özgürlük felsefesi ve insan hakları bildireleri bu süreci oldukça başka noktalara taşımıştır.<sup>28</sup> Amerikan ve Fransız devrimleri sonrası yaşanan dönemin bir mahsulü olarak<sup>29</sup> ilan edilen bu insan hakları bildireleri dünyevi iktidarı ve kendisini onun hamisi olarak gören Kilise kurumunu hedef almıştır.<sup>30</sup> Bildirelerde inanç ve düşünce özgürlüğü, laiklik, devletin kamusal okullarda hakimiyetinin sağlanması ve Katolik dinin devlet dini olmaktan çıkarılması gibi konuların tamamı, aslında Katolik Kilisenin iktidar alanına dair meseleler olarak şekillenmiştir.<sup>31</sup> Devrimlerin insan haklarına dair bu talepleri, modern anayasa hareketini de beraberinde getirmiştir. Avrupa genelinde, 1795'ten 1830'lara kadar toplam 70 anayasa ilan edilmiştir. Bu anayasaların her birinde bireysel hakların tam olarak yer aldığı söylenemese de temel hakların sınırlı olarak da olsa anayasal bir metinde yer alması ciddi bir gelişme olmuştur.<sup>32</sup>

Sonuç olarak, Fransız Devrimi ile Avrupa'da başlayan sallantıda Kilise devlet ile olan güçlü bağınyı kaybetmiştir. Fransız Devrimi'ni yaşayan Fransa ve Kıta Avrupası'ndaki Kiliseler eski rejimle kaynaşmış olmasından dolayı bir çatışmanın içerisinde kalmış ve onun sosyal, kültürel ve eğitim yapılarına karşı savaş açılmış vesonucunda çoğu devletleştirilmiştir.<sup>33</sup> Özellikle İtalya ve Fransa'da Kilise devleti tamamen tırpanlanmıştır. Almanya'da da Katolik Kilise, kendisinin yarı kamusal karakterini bu süreç içerisinde kaybetmiştir.<sup>34</sup>

28 Ortaçağ'da Hristiyan doğal hak düşüncesi hukuk ve devlet felsefesi eksikli olmayıp, daha ziyade etik ve ahlak teorisi eksiklidir. Diğer taraftan Ortaçağ'da Kilisede insan hakkına dair modern bir iz görmek mümkün değildir. Aksi halde cadı avlarını, Haçlı seferlerini, engizisyonu dışında tutarak bir insan hakkı açıklaması yapılmış olacaktır. Judith Schmidt und Niels Rochlitzer, "Tradition oder Mimese? Die Katholische Kirche und die Menschenrechte", *MRM/Menschen Rechts Magazin*, Heft 1, 2006, s. 54; Yeniçağ'da ise örneğin Fransisco de Vittoria 1500'lü yıllarda "Salamanca Okulu"nu kurmuş ve insan hakları konusunda çalışmalar yürütmüştür. Bu okulun temsilcileri evrensel bir halk cemiyeti inşa etme çabasına girişmiş, dini aidiyetleri dışlayarak, ortak ve eşit bir aidiyet anlayışı geliştirmeye çalışmışlardır. Bu gelenekten gelen Hugo Grotius, doğal hakkı Tanrı'nın dahi değiştiremeyeceği şekilde anlaşılması gereken aklın bir emri olarak görmüştür. Alfred Verdross, *Die Würde des Menschen als Grundlage der Menschenrechte*, EuGRZ, 1977, s. 208.

29 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 55.

30 Knut Walf, "Die Menschenrechte in der Katholischen Kirche", *Menschenrechte in der Kirche*, ed. Michaela Pilters, 1980, s. 105.

31 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 56.

32 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 56.

33 Uertz, a. g. e.

34 Winfried Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", *Historisch-Politische Mitteilungen*, 3/1, Böhlau Verlag, 2013, s. 3.

Tek istisna olarak Amerika'da Kilise kendisini herhangi bir kavga vermeden insan hakları ve liberal düzenle birleştirebilmiştir.

Ancak nihayetinde Fransız Devrimi sonrası dinin sekülerleşmesi ve bireyselleşmesi tartışmaları Kilisenin gücünü tamamen ortadan kaldırmamıştır. Katolik Kilisesi mevcut dengeleri kullanarak savaşıma ve karşısındaki güçleri meşruluk ilkesinden mahrum bırakarak etkisizleştirme çabasına girişmiştir. Bunda da sonuç alamayan Kilise bu süreçte toplumsal alan içerisinde farklı bir konuma yönelmiş<sup>35</sup> ve birey üzerindeki etkisinden vazgeçerek kendisini Hristiyanlığın politik ve toplum yaşamındaki konumu üzerine yoğunlaştırmıştır.<sup>36</sup>

### Katolik Kilisesinin Değişime Karşı Direnci ve Politik Eylem Planı

Söylendiği üzere, sosyal ve siyasal alanda farklı güç ve iktidar odaklarını nortaya çıkışı, her geçen gün Kilise aleyhine gelişen bir durum doğurmuş ve özellikle Fransız Devrimi sonrasında Kilise kendi iktidar alanını korumanın derdine düşmüştür. Bu süreç içerisinde Katolik Kilisesi, temel olarak anayasal metinlerde yer alan insan haklarına, sekülerizme ve demokrasiye karşı oldukça temkinli ve olumsuz yaklaşmıştır. Katolik Kilisesinin demokratikleşme ve sekülerleşmeye karşı almış olduğu tutum, ilk aşamada onu yok saymak ve sonrasında ise tüm imkanlarıyla ona karşı koymak olmuştur.

Bu dönemde liberal insan hakları ve demokratik düzen düşüncesinin sonuçlarına ilk karşı çıkış, VI. Pius'un Fransız Ulusal Meclisi'nin sivil anayasasına karşı 1791 yılında yayınladığı "*Breve Quod Aliquantum*"udur. Bu metin Aziz Paulus'un "*Roma Mektubu*"na atıfta bulunarak, monarkın şiddetine karşı sakinliği telkin etmektedir. Buna göre "*Başımıza gelen şiddet Tanrı'dan kaynaklanmaktadır.*" Metnin temel amacı, mevcut iktidarın konumunu korumak ve ona karşı çıkışları ortadan kaldırmaktır. XVI. Gregor ise 1832 yılında "*Enzyklika*<sup>37</sup> *Mirari Vos*"<sup>38</sup> isimli bir belge kaleme almış ve monarka sarsılmaz bir sadakati telkin ederek vicdan, din ve düşünce özgürlüğünü saçma olarak nitelemiş ve bu özgürlük taleplerinin Kilisenin ve Tanrı'nın düşmanı olduğunu ilan etmiştir. Bu metinde ifade özgürlüğü "*çürümüş eşitlik anlayışından akan delilik*" olarak tanımlanmıştır. Papa'ya göre sınırsız bir düşünce özgürlüğünü barındıran böyle zehirli bir yanılğı, topluma ve Kiliseye en büyük za-

35 Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz-Wien-Köln 1986, s. 286.

36 Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", içinde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1976, s. 42.

37 Ferman.

38 XVI. Gregor, *Enzyklika Mirari vos*, 15 Ağustos 1832, Acta Gregorii Papae XVII, I, ss. 169-174.

rarı verecektir.<sup>39</sup> Papa XVI. Gregor, aynı metinde politik ve sosyal tüm liberal talepleri cehennemden çıkma olarak lanetlemiş ve her türlü deneyi reddederrek, bu doğrultuda Kilise eksenli tüm tartışmalara yasak getirmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca Papa, yükselen siyasal hareketlerin dine karşı saldırgan tutumlarını kınamış, doğa yasalarını dinin yerini almaya aday gören tüm pozitif bilimlerde eleştirmiştir. Papa bir çılgınlık olarak kabul ettiği dini tarafsızlık ilkesini de bu metinde mahkûm etmiş ve halk egemenliği kavramına karşı çıkararak mevcut düzenin güvencesi olarak bildiği prenslere itaati yüceltmıştır. Son olarak Papa, bu tablonun sorumlusunun sapkın Protestan düşüncesi olduğunu işaret etmiştir. Papalık, aynı metinde kiliseye dini, doğruyu ve adaleti koruma görevi vermiş, yanılğı ve adaletsizliğin susarak kabul edilmesini ise yasaklamıştır.<sup>41</sup> XVI. Gregor tarafından tercih edilen bu tutum, Katolik Kilise içerisinde yirminci yüzyılın ortalarına kadar *süren*, modern toplumu olumsuz okuyan, demokrasilere karşı her ne varsa onlarla ittifaka götüren, seküler düşünceye her zeminde sekte vurmaya çalışan bir geleneğin de temellerini atmıştır. Özellikle de bu iki Papa, yani XVI. Gregor ve IX. Pius tarafından uygulanan politikalar, modern dünya ile kurdukları olumsuz ilişki de Katolik Kilisesini tüm yeniliklere karşı kapatmıştır.

Kilisenin yeniliklere kapalı halini vedogmatik bakış açısını değiştirmesi ve modern dünyanın içerisine girmesi ise Papa XIII. Leo (1878-1903) ile gerçekleşmiştir.<sup>42</sup> XIII. Leo dönemi, Sosyalist hareketlerin yükselişe geçtiği günlerde Kilisenin liberal yönetimlerle çıkar birliği bulduğu, böylelikle kendisine ayrı bir hareket zemini yarattığı bir dönem olarak hayat bulmuştur. Papa XIII. Leo, ilk olarak Fransızlara "*Acceptez la Republique*", yani cumhuriyeti kabullenme çağrısında bulunmuştur. Böylelikle demokratik düzen içerisinde Kilisenin meşruiyetini yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Leo, ayrıca 1891 yılında sosyal sorunlara karşı Kilisenin hareket etmesi gerekliliğini vurgulamış<sup>43</sup> ve tüm örgütlere devlet ve iktidar süreçlerinde, işçilere yönelik çalışmaların ve sendikal faaliyetlerin içerisinde aktif olarak yer almaları talimatını vermiştir. Böylelikle sosyal bir düzlem içerisinde ilk defa Hristiyan-sosyal ve Hristiyan-demokrat partilerin kurulması çağrısı yapılmıştır. Papa, 1901 yılında yayınladığı "*Graves de Communi*" bildirisinde ise Kilise örgütlerinin politik mecralarda sosyal konuların üzerine odaklanmaları gerekliliğini tekrar dile getirmiştir. Leo çalışanların adalet ve hakkaniyet esa-

39 *Enzyklika Mirari vos, a. g. e.*, s. 170.

40 Axel Schildt, *Konservatismus in Deutschland*, C. H. Beck Verlag, München 1998, s. 56.

41 XIII. Leo, *Paepstliche Enzyklika Rerum Novarum*, 15. 05. 1891, *Acta Sanctae Sedis* 23, 1890-1891, ss. 641-670.

42 Richard P. McBrien, *The Pocket Guide to the Popes*, Harper Collins, 2006, s. 310.

43 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 57.



sında muamele görmeleri için birçok tedbir alınmasını özendirmiş, bu yolda Katolik sendikalarının kurulmasını ve bunların ruhbanlar tarafından yönlendirilmesini teşvik etmiştir. Ancak Leo, politik alanda sınırsız bir siyaset öngörmemiş ve sosyal faaliyetlerin dışına çıkılmasını yasaklamıştır. Böylelikle demokratik anayasa tartışmaları ve buna benzer konuların Kilisenin ilgi alanı dışında kaldığını dikte etmiştir.<sup>44</sup> Papa XIII. Leo'nun siyasi mecrada yeni bir sosyal bakış açısı geliştirmesinin sebebi, bir anlamda Kilisenin ideallerini yeniden modern dünyanın içerisinde gerçekleştirebilmek ve bunun için gerekli kitle desteğini geliştiren işçi sınıfı içerisindeki inançlı insanlar üzerinden sağlamak amacı taşımıştır. XIII. Leo tarafından uygulanan açılım politikası, on dokuzuncu yüzyılda Kiliseyi ve Hristiyan değerlerini seküler düşünceye, siyasal liberalizme ve Fransız Devrimi sonrasında oluşan gelişmelere karşı koruma amaçlı bir adım olarak hayat bulmuştur. Bu durum Kilise hiyerarşisinin yönetiminde olan Katolik birliklerini biraraya getirmiş ve yeni dünyaya uygun siyasi partilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Burada, XIII. Leo döneminin liberalleşme ve sekülerleşme yolunda büyük bir açılım olup olmadığı tartışması yapılabilir. Her ne kadar Papa Kiliseyi sadece sosyal politika alanında tutmaya çalışsa da Kiliseyi liberalizmin birçok ilkesi ile barıştırmıştır. Örneğin Aquinli Thomas'ın malların adil dağılımı ve insanın yaşam hakkını minimum bir doğal hak olarak kabul eden düşüncesine atıf yapan Papa XIII. Leo, mülkiyet hakkını kutsal ilan etmiş, serbest girişimciliği de adil ücretlendirme ve sosyal sorumluluğa sahip olmak koşulu ile bir hak olarak tanımıştır.<sup>45</sup> Hatta XIII. Leo, özel mülkiyetin ilahi doğal hukuk tarafından kutsanmış olduğunu söylemiştir. Ancak liberal demokrasiler lehine kabul edilebilecek bu adımlar, aslında XIII. Leo'nun Kilise üyelerini siyasal alanda hareketlendirerek Kilisenin karşılaşıcağı saldırıları savuşturmak amacındadır.<sup>46</sup> Yani bu dönem her ne kadar liberal değerlerin kabullenildiği bir görüntü oluştursa da, Kilise sadece menfaatlerini koruma amacıyla demokratik usulleri kullanan ve kimi zaman bu görüntüsünden uzaklaşan bir politika izlemiştir.

Ancak burada şu da söylenmelidir ki, her ne kadar Papa Leo'nun<sup>47</sup> bu açılımları "liberal" bir hareket olarak tanımlanma konusunda sıkıntılar ihtiva etse de, onun bu açılımları Kilisenin gelişen liberal harekete olumlu bakan ya da en azından onun kaçınılmaz olduğunu gören kendisinden başka birçok

44 Uertz, a. g. m.

45 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 57.

46 Bill McSweeney, *Roman Catholicism: A Search for Relevance*, Basil Blackwell Publisher, 1980, s. 79.

47 Temel olarak Papaların bu metinlerini Joseph de Maistre, Fransız Louis de Bonald, Robert de Lamennais, Alman Joseph Görres ve Friedrich Schlegel ve İsviçre'li Carl Ludwig von Haller gibi düşünürler tarafından desteklemiştir, Uertz, a. g. m.

fraksiyonu da doğurmuştur. Yani XIII. Leo dönemi sonrası liberalizmi destekleyici bir hareketi de Katolik hareket içerisinde görmek mümkündür. Bunlar tabii ki Katolik siyaset içerisinde istisnalar olarak anılmalıdır. Örneğin burada Katolik bir din adamı olan Papaz Felicite Robert de Lamennais'ı anmak mümkündür. Lamennais'ın liberalizme yakınlığı özellikle dikkat çekicidir. Çünkü Lamennais Fransız Devrimi sonrası liberal ilkelerle uyum içinde bir teori geliştirmeye çalışmış ve 1830 yılında "*L'Avenir*" isimli bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Devrim sonrası Fransa'da hazırlanan bu yayın, demokrasi, halk egemenliği, basın ve inanç özgürlükleri gibi liberal fikirleri yücelten bir çizgi benimsemiştir. Lamennais bu süreçte Kilisenin ve devletin ayrıştırılması, inanç, vicdan, eğitim ve basın özgürlükleri noktasında teşvik edici birçok çalışma yürütmüştür. Ona göre demokrasi ve din ilkesel olarak bir karşıtlık içerisinde değildir. Ayrıca liberalizmin özgürlük, adalet ve eşitlik ilkeleri de dinin özünden uzak değildir ve aslında liberalizm, inançların devletin baskısı altında olduğu birçok bölgede Hristiyanlığa katkı sunabilir. Ona göre bunu kabullenerek hareket etmek, Kilise açısından en hayırlı şey olacaktır. Bundan dolayı Lamennais bireyci ve seküler liberalizm<sup>48</sup> ile reformcu Hristiyan çevrenin ortak hareket etmesini önermiştir.<sup>49</sup> Ancak onun liberal bakış açısı Papa XVI. Gregor tarafından kabul edilemez bir ihanet olarak algılanmış ve kendisi görevden azledilmiştir.<sup>50</sup> Papaz Wilhelm Müllerise Almanya'da, 1848 yılındaki liberal devrimci hareketi özgür Almanya kurma çabaları için olumlu bir adım olarak karşılayarak, tüm Hristiyanlara Prusya metropollerinde anavatanın gerçek özgürlük ülkesi olması yolunda liberalizmle birlikte hareket etme çağrısı yapmıştır. Ona göre bu devrim kaçınılmazdır ve yapılması gereken Tanrı'nın düzenine uygun özgür bir ülke yaratma noktasında halka yardımcı olmaktır. Müller de aslında bir devrimci değildir ancak Kilisenin ana kanadının karşısında tırnak içerisinde liberal bir bakış açısı geliştirmiştir.<sup>51</sup> Bu konuda zikredilebilecek bir diğer kişi ise Maiz'lı Piskopos Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler'dir. Ketteler'in metinleri de liberal bir bakış açısına sahiptir ve büyük bir başarı sergileyerek 19. yüzyıl siyasal Katolisizmin temel düşüncelerinden biri olarak uzun dönemler var olmuş-

48 1831 yılında Almanya'da Lamennais adil olmayan hükümdara karşı halkın karşı koyma hakkı olduğuna dair düşünceleri Mainz Gazetesinde "Der Katholik" adıyla yayımlanır. Buradaki metinde Lamennais, Kilisenin özgürlüğü dışında inanç ve ifade özgürlüğünü, eğitim, basın ve dernekleşme özgürlüğünü savunur. Almanya'da bu düşünceler olumlu karşılanır ancak ülke genelinde Lamennais'ın bu düşüncelerine topyekün bir kabulün olduğunu söylemek ise yanlış olur, Becker, a. g. m, s. 48.

49 Andreas Verhülsdonk, *Religion und Gesellschaft: Felicite Lamennais*, European University Studies, Frankfurt/M. 1991, s. 67.

50 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", s. 48.

51 Rüdiger Hachtmann, "Vormärz und Revolution – vom schwierigen Umgang der protestantischen Geistlichkeit mit der bürgerlichen Moderne", *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg*, Archivbericht 11, 1999, s. 20.

tur.<sup>52</sup> O da 1862 yılında yazdığı “Özgürlük, Otorite ve Kilise”(Freiheit, Autorität und Kirche) adlı metinde hukuk devletine ve parlamentarizme dair siyasi ve sosyolojik görüşlerini ortaya koyar. Burada Hristiyanlığın siyasete bakış açısını sosyal reform fikri üzerinden kurar.<sup>53</sup> Ketteler, Katoliklere Kilisenin çıkarları noktasında, Fransız Devrimi'nin ve liberalizmin siyasi, parlamenter ve basın eksenli gelişmelerini kabullenmeyi ve onları kendi lehlerine iyi bir şekilde kullanmayı telkin eder. Ketteler, ayrıca mutlakiyete ve polis devletine karşı çıkarak, gerçek hukuk devletine geçişi önerir. Ketteler, öncelikle devletin hukuk güvencesi vermesi, devlet ve özel hukuk düzeni arasındaki ayrımın net olarak yapılması, idare hukukunun inşa edilmesi ve yargı bağımsızlığının sağlanması gerekliliğine vurgu yapar.<sup>54</sup> Ketteler de XIII. Leo gibi Aquinli Thomas'ın doğa düzeni ve doğal haklar fikrini benimser ve böylelikle de rasyonel zeminde, Hristiyan teorisine dair diğer partilerin fikirlerini ortak bir diyalog ortamına yerleştirmeye çalışır.<sup>55</sup> Ketteler özgürlük anlayışını tanımlarken onu tarihsel süreç içerisinde gelişen ve aslında Hristiyan teorisyle mündemiç ve ondan asla uzak olmayan bir düzlemde ele alır. Buna göre bu haklar aslında “Hristiyan-Cermen özgürlükleri”dir. Ona göre tek yapılması gereken modernizm sürecinde bu anlayışla özgürlüklerin yeniden inşasıdır.<sup>56</sup> Kilise içerisindeki “liberal” akım olarak zikredilebilecek son çevre ise Haemmerle'nin 1867 yılında Avusturya/Feldkirch'te kurduğu “Voralberger Anayasa Dostları Derneği”dir. Bu dernek, açılış bildiri metninde, yeni bir sivil evlilik yasasının yazılmasını, inanç ve vicdan özgürlüğünün sağlanmasını, eğitim ve bilim alanında araştırma özgürlüğünün oluşturulmasını, laiklik ekseninde tüm mezheplerin eşit değerlendirilmesini, eğitimde Kilisenin tekel yetkilerinin kaldırılmasını ve tüm vatandaşların eğitim işletmesi açabilmesini talep etmektedir.<sup>57</sup> Dönemine göre oldukça radikal önerilerde bulunan bu dernek 1898 yılında kadar, yani otuz yıla yakın bir süre etkin olarak çalışmıştır. Ancak Aydınlanmacı bir kültür milliyetçiliğinin doğması sonucu Almanya'daki bu “liberal” hareket de ne yazık ki sekteye uğramıştır.<sup>58</sup> Bu örnekler söylendiği üzere, oldukça istisnadır ve bundan dolayı Katolik hareketin liberalizme dair nefreti ve karşıtlığı reel bir durum olarak önümüzde durmaktadır.

52 *Christliche Demokratie: Grundsätze und Politik Gestaltung*, a. g. e., s. 14.

53 Winfried Becker, “1848: Bürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirche. Die Religionsartikel der Paulskirchenverfassung boten auch den Vätern des Grundgesetzes Orientierung”, in: *Die politische Meinung*, Monatschrift zu Fragen der Zeit 44 Jg., 350, 1999, s. 80.

54 Georg Franz, *Kulturkampf*, Verlag Georg D. W. Callwey, München 1954, s. 203.

55 Franz Horner, “Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft”, *Der Modernismus*, Ed. Erika Weinzierl, Graz 1974, s. 286.

56 Uertz, a. g. e.

57 Voralberger Landeszeitung, 21. 07. 1868, naklen: Kurt Greussing, “Transplantat und Eigenwuchs: Liberale Milleus in Voralberg im 19. Jahrhundert”, Wilhelm Meusburger (Bearb.): *Norman Douglas – 7. Symposium, Bregenz und Thüringen*, Vlb., 12. /13. 10. 2012. Feldkirch/Graz 2013, s. 55.

58 Kurt Greussing, a. g. m., s. 67.

Sonuç olarak, liberalizmle ortak nokta bulma arayışındaki istisnai örnekler dışında, Katolik sosyal teori, liberalizme ve yaşanan tüm değişikliklere karşı savaş vermeye çalışmıştır. Her ne kadar Katolik hareket 19. yüzyıl içerisinde toplumsal ve kültürel bir modernleşme baskısı altında bir dönüşüm geçirmiş olsa da yine de bu değişimlere mesafeli duruşunu korumaya çalışmıştır. Ancak süreç içerisinde yeni düzeni kabullenmek ve buna uygun politikalar üretmek yolunu seçmiş ya da seçmek zorunda kalmıştır.<sup>59</sup> Yani son 150 yıl içerisinde Katolisizmin seyri genel olarak gelenekçilikten demokrasi ideallerine doğru bir seyir izlemiştir.<sup>60</sup> Bir taraftan liberalizm ve Endüstri Devrimi'nin baskıları, diğer diğer taraftan Katolik Kilisesi örgütlerinin talepleri Vatikan'ın itirazlarını durdurmuş ve Papalık makamı zamanla Belçika, Almanya, İtalya, Hollanda, Avusturya ve İsviçre'de Hristiyan partilerin kurulmasına izin vermiştir.<sup>61</sup> Böylelikle politik mecrada Katolik partiler 1870'lerden itibaren<sup>62</sup> tüm Avrupa'da kurulmaya başlamıştır.<sup>63</sup> İnanç olgusu ise politik Katolisizmle beraber dayanışma mekanizmasının hayat bulduğu sosyal bir forma doğru evrilmiştir.<sup>64</sup>

Katolik Kilise, politik alanda kendisini yeni düzene uyumlama çabalarına 20. yüzyılın başlarında da devam etmiştir. Papa XI. Pius, 1931 yılında "*Quadragesimo anno*" fermanında sosyal hakları savunma ve gerçekleştirme konusunu Katolik Kilisesine bir görev olarak tanımlamıştır.<sup>65</sup> Onun takipçisi XII. Pius ise bu düşüncüyü devam ettirmiş ancak ifade ve basın hürriyeti ilkesini de doğruluk ve adalet için kullanılmak şartıyla ayrıca kabul etmiştir. Aynı şekilde XII. Pius, doğal olarak insana verili temel insan haklarının tamamını resmen tanımıştır.<sup>66</sup> Yine de Katolik Kilisesi, İkinci Dünya Savaşı öncesinde tüm dünyada demokratikleşme ve sekülerleşme temelinde tanımlanan modern toplumların anti-tezi olarak görülmüştür. Çünkü Katolik Kilisesinin demokrasiler karşısında şüpheci tutumu İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar devam etmiştir.

Savaş bittiğinde, yani 1945'ten sonra uluslararası demokratikleşme dalgası Kiliseyi de etkilemiş ve bu süreç Kilisenin parlamenter sisteme entegrasyonunu hızlandırmıştır. "Hristiyan Demokrat" partiler birçok Batı Avru-

59 Hesse, a. g. m., s. 65.

60 Uertz, a. g. e.

61 Christliche Demokratie, a. g. e, s. 16.

62 Örneğin Fransız Katolisizmi büyük bir entelektüel alan içerisinde gelişir, ancak aynı etkiyi politik mecrada sergileyemez. Bu hareket kendisini Kilise düşmanlığı yapan devrimci hareketi eleştiren muhafazakarların içerisinde bulur. Joseph de Maistre ve Louis Gabriel Ambroise de Bonald gibi isimler de bu hareket içerisinde yer alır, Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 47.

63 Christliche Demokratie, a. g. e., s. 14.

64 Hesse, a. g. m., s. 85.

65 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 57.

66 XII. Pius, Paepliche Weihnachtsbotschaft am 24. 12. 1942, *Acta Apostolicae Sedis* 35, 1943, ss. 9-24.

pa ülkesinde etkin hale gelmiş ve hatta Belçika, Luxemburg, Macaristan ve Slovakya gibi ülkelerde iktidar olma imkanı bulmuşlardır.<sup>67</sup> 1960'lı yıllarda gerçekleşen büyük dönüşüm ise Katolik Kiliseyi modern toplumlarla aynı kulvarda yürüyecek zihinsel ve yapısal bir yenilenmeye götürmüştür. 1963 yılında XXIII. John tarafından yürürlüğe konulan "Pacem in Terris" fermanı ile Vatikan Katolik Kilisesi<sup>68</sup> kendisini temel insan haklarının savunucusu ve koruyucusu olarak ilan etmiştir.<sup>69</sup> Özellikle bu dönemde Hristiyan Demokrat kesim, hukukun üstünlüğünü, insani, sivil ve politik haklarının neredeyse tamamının korunmasını demokratik mecralarda talep etmeye başlamıştır.<sup>70</sup>

## Almanya'da Siyasal Katolizmin Seyri

Almanya'da Katolisizmin siyasi mecrasından bahsetmeden önce, ülkenin tarihsel olarak gelişimini irdelemek gerekmektedir. Bu durum, özellikle ülkenin geçirmiş olduğu dönüşümü anlamak noktasında faydalı olacaktır. İlk olarak Ortaçağ'da Alman Reich'ında dünyevi ve ruhani güç/şiddet arasında bir ikirciklilik mevcuttur. Bu ayrım çok öncelerde yani 1112'deki "Wormser Konkordatosu"yla oluşmuş ve Kilise/dünyevi iktidar ayrımı o tarihlerde net olarak ortaya konulmuştur. 1448 yılında Alman yerel beylikler, Kilisenin bölgelerdeki alanlarına dair ayrıcalıklarını kendi üzerlerine alarak Kilisenin faaliyet alanları da bir anlamda devletleştirilmiştir. Böylelikle de Katolik Kilise yarı kamusal bir konum elde etmiştir. Ancak 1112'de belirtilen Kilise ve dünyevi iktidar ayrımı, burada yine de korunmuş ve devlet ve Kilise arasındaki güçlü bağ daha da pekiştirilmiş ve melez bir yapıya kavuşmuştur.<sup>71</sup> Ancak süreç içerisinde, Almanya genelinde ciddi mezhepsel savaşlar patlak vermiştir. Bu dönemde yaşanan Reformasyon ve 30 Yıl Savaşları (1618-1648) ülkede ciddi travmalara yol açmıştır. Bu savaşların sonunda Westfalya Barışı ile bölgesel güçler, "cuius regio-eius religio" ilkesine göre hareket etmek durumunda kalmışlardır.<sup>72</sup> 1555 yılındaki "Augsburg Din Barışı"nda ise ülke genelinde, dinde birlik sağlamak adına her türlü savaş, eylem ve diğer tüm şiddet hareketleri yasaklanmıştır. Bu gelişmeler Protestanlık ve Katoliklik arasında, ülkede

67 Christliche Demokratie, a. g. e., s. 11.

68 Katolik Kilisesi bugün için dünya üzerinde hayatiyetini sürdürmüş en yaygın dini örgüttür. 2015 yılı rakamlarına göre dünya üzerinde 1. 285 milyar kişi Katolik Kilisesine bağlıdır. Dolayısıyla bu kurum 670. 320 rahibe, 415. 656 rahip, 42. 255 diyakoz ve 5. 304 piskopostan oluşan dev bir örgüttür, *Annuario Statisticum Ecclesiae*, Vatikan 2015.

69 Schmidt und Rochlitzer, a. g. m., s. 59.

70 Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, a. g. e., ss. 109-110.

71 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 41.

72 K. Beyme, *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat Zum Verhaeltnis von Politik und Religion in Deutschland*, Springer, VIII, 2015, s. 34.

bölgesel ve ulusal bir huzur ortamı oluşturmuştur.<sup>73</sup> Savaşlar ve barışlar arasında gelişen bu dini yapılanma içerisinde Katoliklik ve Protestanlık dışında sınırlı olsa Kalvinizm de etkili olmuştur.<sup>74</sup>

Bu tarihsel dönüşümü anlattıktan sonra şu söylenebilir ki, Almanya, Fransız Devrimi'nden Birinci Dünya Savaşı'na kadar siyasal Katolik hareketin en belirgin izlenebileceği ülkelerden birisi olmuştur. Ancak Almanya'da siyasal Katolisizm Avrupa'daki seyrinden oldukça farklı ilerlemiştir. Hatta Becker'e göre Alman Katolikliği kendine has bir büyüklükte, "sui generis" bir siyasal, kültürel ve sosyal bir hayat inşa etmiştir. Katolik hareket bir dönem demokrasi ve insan hakları karşıtlığı üzerinden hayat bulmuş, hızlı bir şekilde parlamenterizme uyum sağlamış ancak aynı zamanda milliyetçi güçlerle hareket ederek, bir anda da demokratik alandan uzaklaşabilmiştir. Ancak bu karmaşıklığa rağmen Alman Katolik siyasetinin genel bir tanımını yapmak yine de mümkündür. Becker'e göre Alman Katolisizmi geçmişe özlem duyan, otoriteye saygılı ve sınırlı bir muhafazakarlık içerisinde özgür şekilde sınırlanmış, mezhepsel bir halk hareket şeklinde varlık kazanmıştır. Ayrıca Alman Katolisizmi kendisini parlamenter güç içerisinde konumlandırabilmiş ve Almanya'da modern bir hareket olarak hayat bulmuştur.<sup>75</sup>

Alman Katolisizminin eylemleri incelediğimizde şu görülmektedir ki, Kilisenin odaklandığı ilk konulardan birisi Almanya'da Aydınlanmanın sebebiyet verdiği düşünülen olumsuz gelişmeler olmuştur.<sup>76</sup> Siyasi anlamda ilk Aydınlanma eleştirisi yapan ise eski Cizvit St. Salvator-Kolleg von Augsburg tarafından oluşturulan Bavyera merkezli Katolik gruptur. Geleneksel yöntemleri uygulayan bu grup ayinleri ve Kilisenin sınırlı yayın organlarını kullanmıştır. 1783 yılında yayınlanmaya başladıkları "*Neueste Sammlung*" Dergisi bu grubun kullandığı modern yayın organlarından birisidir.<sup>77</sup> Mainz'lı Eski Cizvit Papazı Hermann Goldhagen de aynı şekilde yayınladığı "*Religions journal*" dergisi ile Aydınlanmaya savaş açmıştır. Yine Vestfalya'da da Katolik yayınlar "yanlış" Aydınlanmaya tepki göstermiştir. Örneğin Başrahip Johan Melchior Goeze de Aydınlanmaya karşı çıkmış ve karşı teorilerini oluşturmaya çalışmıştır. Ancak buradaki tartışma tam anlamıyla doğrudan politik bir zeminde gerçekleş-

73 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 42.

74 Beyme, a. g. e., s. 34.

75 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 51.

76 Heinz Reif, "Der katholische Adel Westfalens und die Spaltung des Adelskonservatismus in Preussen während des 19. Jahrhunderts", *Westfalen und Preussen, Integration und Regionalismus*, ed. Karl Teppe and Michael Epkenhans, Paderborn 1991, ss. 107-108.

77 Dirsch, a. g. m., s. 55.

memiş daha ziyade muhafazakar Aydınlanma eleştirisi ekseninde teolojik bir yönde hareket etmiştir.

Mezhepler arası evlilik durumunda, çocukların Katolik Kilisesinin esaslarına göre vaftiz ve eğitimden geçirilip geçirilmeyeceği konusundaki tartışma, 1837’de Katolik ruhbanların tutuklanması sonucunu doğurur. Kilise kendisini giderek tehlike altında hissetmeye başlar. Bu çatışmayla birlikte çıkan yeni durum Almanya’da siyasal Katolisizme bağımsız bir hareket boyutu kazandırır.<sup>78</sup> 1838’den itibaren “*Historisch-Politische Blätter*” gazetesi bu sorunları Katolik siyaset için dile getirdikleri temel hareket alanı olmuştur.<sup>79</sup>

Kilisenin liberalizmle yaşadığı sorunlar özellikle Almanya’daki devrim yıllarında daha da büyür. Alt tabakadaki vatandaşların demokrasiye olan meyilleri gün geçtikçe tehlike olarak algılanır,<sup>80</sup> hatta Psikopos Hengstenberg, yaşanan 1848 devrim sürecini Tanrı’nın Hristiyanlar üzerindeki laneti olarak nitelendirir.<sup>81</sup> Carl Immanuel Nitzsch ise bu devrimi “*Refahı temelden sarsan bir ayaklanma ve savaş ilanı olarak*” görür. Tanrı’nın kendilerini, liberallerin özgürlük anlayışından koruması için dua ettiğini söyleyen Nitzsch’e göre özgürlüğü politik bir hak olarak görenler aslında, insanı doğal hak adı altında alçaltmaktadırlar.<sup>82</sup> 18 Mart 1848 yılında, Ernst Wilhelm von Hengstenberg ise “EKZ” Kilise gazetesinde “*Gözümüzün Önünde Ne Meydana Geliyor?*” başlıklı yazısında çürük günahkarların liberal dünya çağrısı ile Tanrı’nın yasalarını hiçe sayarak, Paris’i şiddetlerinin içerisine aldıklarını ve “Tac”ı yok ettiklerini söyler. Yazarın tepkisi, özellikle liberal burjuvazi hareketine ve buna izin veren Fransız aristokrasisine karşı yönelir.<sup>83</sup>

Bu yıllarda Alman Katolik hareketinin en önemli isimlerinden birisi ise Joseph Görres’tir. Görres, hem teorik hem de politik mecrada Alman Katolisizmine katkı sunanlardan birisidir. Onun ortaya koyduğu düşünceler, o dönemdeki Papalık makamının söylemlerinden oldukça farklı ve reformcu bir bakış açısına sahiptir. Bir anlamda da bu bakış açısı, Almanya’da Katolisizmin parlamentarizmle yakınlaşmasında etkili olmuştur. Görres’e göre Hristiyanlık, “eski düzenin” mirası üzerine “yeni gelişeni” koymalı ve yoluna devam etmelidir. Bunu yapabilmek için ise Kilisenin, Roma ve eski Cermen ilkelerine sıkı sıkıya sarılması gerekmektedir. Buna göre Görres, gelişen devrimci hare-

78 Sven-Uve Schmitz, *Konservatismus-Elemente der Politik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, s. 75

79 Schildt, a. g. e., s. 30.

80 Hachtmann, a. g. m., s. 15.

81 Ernst Schubert, *Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt*, Giessen 1913, s. 74.

82 Hachtmann, a. g. m., s. 16.

83 Hachtmann, a. g. m., s. 5.

ketin içerisinde var olabilecek yegane sınıfın İsviçre'nin Katolik kantonları ve Tirol'ün dağ bölgelerindeki Katolikler olduğunu söyler.<sup>84</sup> Görres, burada mevcut durum içerisinde gerçekçi bir analiz yapmış, ortak iyiyi hedefleyen, anayasal, dengeli ve uyumlu bir devlet düzeni arzu etmiştir.<sup>85</sup> Onun temel isteği, liberalizmin demokrasi anlayışını almak, sekülerizmin getirdiği Kilise/devlet ayrımını kabul etmek, ancak aynı şekilde Kilisenin etki alanına dair devletin baskı ve yetki alanını sınırlamaktır. Ona göre Kilisenin ve ona bağlı inananların özgürlüğü devlet tarafından baskı altına alınmaması gerekir. Görres'e göre dünya barışının temel şartı, devlet ve Kilisenin ayrılığını kabul etmektir. Ancak Görres, burada birlikte büyümek ve beraber hareket etmek şartıyla bu düşüncüyü salık vermektedir. Görres burada Napolyon iktidarının oligarşisini görmüş ve buna önlem almak adına Almanya genelinde bir Hristiyan demokrasi anlayışının temelini atmaya çalışmıştır.<sup>86</sup>

Bu düşüncenin sonuçları hemen alınmaya başlar. Örneğin 1848 yılında Köln, Mainz ve Münih'te Kilise mensupları, kendilerini gelişen liberal duruma uyumlayarak parlamentarizme eklemlenirler. Becker bunu Almanya ekseninde siyasal Katolisizmin doğduğu tarih olarak tanımlar. Gün geçtikçe Katolik siyaset daha da güç kazanır. Almanya'daki Katolik partilerin hızlı ve sorunsuz kurulabilmelerini sağlayan unsur ise Almanya'nın federal anayasa sistemidir. Katolik örgütlenmelerin ağırlık noktası ise Rhein-Westfalya, Prusya'nın Silezya bölgesi olan Bayern, Baden ve Hessen'dir.<sup>87</sup>

Bu gelişmelerin ardından, ilerleyen dönemde Frankfurt Paulskirche'nin "Katolik Kulübü" bir halk hareketine dönüşmeyi başarmıştır. Prusya Bölge Parlamentosu'nda 1852'lerde bu Katolik fraksiyonun 54 milletvekili bulunmaktadır. Her daim Katolik haklarını korumak için oluşturulmuş olan bu Katolik Kulüp<sup>88</sup> 1861'den itibaren 48 vekili bir araya getirerek, parlamentodaki koltuklarının bulunduğu yere atfen, kendilerine "Merkez" (*Zentrum*) adını verirler. Mayıs 1862'de Düsseldorf'lu hukukçu Hermann von Mallinckrodt bu fraksiyon için bir program taslağı hazırlar. Programda Hristiyanlığın öğretileri ve ilkeleri adil ve hür bir devlet için ana koşul sayılır ve dış ilişkilerde ya da ülke içinde olsun, her alanda devrimci eğilimlerle mücadele çağrısı yapılır.<sup>89</sup> Burada ayrıca Alman Birliği'nin korunması ve Kilisenin kuralları

84 Joseph Görres, *Gesammelte Schriften*, C: 16/1, Köln 1936, s. 10.

85 Joseph Freiherr von Giovanelli, "Bruchstücke zur Geschichte und Charakteristik Tirols", içinde: *Götz von Pölnitz, Aufsätze in den Historisch-politischen Blaettern 1845-1848*, C 2, Köln 1939, s. 221.

86 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 46.

87 a. g. m., s. 44.

88 Viktor Lukassowitz, *Wir katholiken in der Deutschnationalen Volkspartei*, Breslau 1921, s. 32.

89 Manfred Görtemaker, *Deutschland im 19. Jahrhundert*, Bonn, Entwicklungslinien, 1987, s. 220.



na göre hayat süren Katolik camianın özel alanına her türlü devlet müdahalesinin önlenmesi Merkez'ingörevi olarak belirtilir.<sup>90</sup> 13 Aralık 1870'de ise Merkez resmi olarak siyasi bir partiye dönüşür.<sup>91</sup> Yeni partiyi Muhafazakar veya Hristiyan-Muhafazakar Halk Partisi olarak adlandırma yönündeki bazı önerilere karşın, ilk ismi olan "Merkez"de mütabık kalınır. 1870 sonbaharında Prusya Meclis seçimleri için hazırlanan "Soest Programı" ise partinin ana hatlarını ortaya koyar. Merkez Parti kuruluş programında kendisini devlet nezdinde ve toplumsal alanda ekonomi ve kültürel konularında Hristiyan anlayışını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Burada sosyal politika takip edilecek ana konulardan birisi olarak belirlenir. Sermaye ve toprak mülkiyetinin çıkarlarının dengelenmesi ile işçiler, burjuva ve köylü toplulukları içinde güçlü bir orta sınıfın yaratılması ve desteklenmesi bu sosyal politikanın ayrıntıları olarak belirtilir.<sup>92</sup> Parti, özellikle Katolik otoritesi, Kilisenin hakları ve onun okullarının savunulması üzerinde yoğunlaşmış, Kilisenin özgürlüğünü sağlamak, ailenin korunması ve ebeveyn hakları, endüstri toplumundan kaynaklanan sorunlar ve bunlara yönelik sosyal çözümler bulma amacıyla hareket etmiştir.<sup>93</sup> Parti üyelerinden Hukukçu Peter Reichensperger'in 11 Haziran 1870'de "*Kölnischen Volkszeitung*"da çıkan bir yazısında Kilisenin haklarının korunması, mezhepsel okulların muhafazası ve Kuzey Almanya Birliği'nin federal karakterinin sürdürülmesi istenir.<sup>94</sup> Burada Vestfalya'dan, Renli işçilere kadar çok farklı sosyo-kültürel kökenlerden heterojen bir seçmen kitlesikazanılmaya çalışılır.<sup>95</sup>

1871 yılında Otto von Bismarck'ın uyguladığı politikalar Merkez Parti'yi oldukça sınırlar. Çünkü Bismarck daha ziyade Protestan aristokrasi ile birlikte hareket etmiş ve Katolik Kiliseye karşı bir baskı süreci başlatmıştır. Buradaki temel tartışma noktası, Bismarck'ın Katolik Kilisenin eğitimdeki tekel alanlarına müdahale edip, eğitimi devletleştirme ve ulusal bir sistem kurması çabasıdır.<sup>96</sup> Bismarck'ın yürüttüğü bu "Kulturkampf"(Kültür Savaşı) Merkez Parti'nin gücünü oldukça sınırlamıştır. Bu gelişmelerden dolayı, her ne kadar partinin Katolik cemaat ve seçmenler arasındaki etkisi büyük olsa da,

90 Olaf Blaschke, "Wider die Herrschaft des modernen Antisemitismus", *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, ed. Wilfried Loth, Stuttgart/Berlin 1991, s. 236; Axel Schildt, a. g. e., s. 93.

91 Rudolf Morse, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf, 1966, s. 273.

92 Martin Schumacher, *Land und Politik. Eine Untersuchung über politische Parteien und agrarische Interessen 1914-1923*, Düsseldorf 1978, s. 387.

93 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 51.

94 Schildt, a. g. e., s. 94.

95 Engelsbert von Landsberg-Velen, *Katholizismus und nationale Politik. Vortrag in der Staatspolitischen Arbeitsgemeinschaft der Deutschnationalen Volkspartei in Berlin am 13. Juni 1919*, Haus Westheim, VWA, Münster 1920, s. 170; Axel Schildt, a. g. e., s. 94.

96 Christliche Demokratie, a. g. e., s. 14-16.

parti geniş kitlelere ulaşmakta sıkıntı yaşadığı için Weimar siyasetinde arzu ettiği etkiyi yaratamamıştır.<sup>97</sup> Merkez Parti 1874 seçimlerinde %30'luk bir seçmen oranına ulaşmış ve Alman meclisinde sadece yüz kadar bir temsilci sayısına ulaşmıştır. Ancak Bismarck'ın 1890'da görevden ayrılmasının ardından Alman Katolik siyaseti yeni bir sürece doğru evrilmiştir.<sup>98</sup> Bu evrim sürecinde şu söylenmelidir ki, Merkez Parti'nin parlamenter temsilciliklerinin güç kaynağı zengin Katolik dernek yaşamıdır. Bu dernek yaşamı 1890 yılında "Katolik Almanya Halk Derneği" ile üst yapısını bulur ve Kilisenin desteği ile sabit bir örgütlenmeye dönüşür.<sup>99</sup> Siyasal Katolisizm, kurulan bu yeni yapı ile kendine büyük bir kitle örgütü yaratır. Halk derneği, özellikle sendikalar aracılığıyla örgütlemeye girişir.<sup>100</sup> Bu teşkilat, parti yandaşlarını sosyal demokrasiye karşı mobilize ederken aynı zamanda parti tabanını da kontrol etmede yardımcı olmaktadır. Merkez Parti'nin gücünün kaynağı ise yerel koşullara uyum sağlayabilen adem-i merkezi yapısıdır.<sup>101</sup>

19. Yüzyıl sona ererken Almanya, tarım toplumundan endüstri toplumuna doğru geçişini tamamlamıştır. Merkez Parti de bu doğrultuda yeni sosyal politikalar geliştirmeye çalışmıştır.<sup>102</sup> 1907'lerde Merkez Parti bu dönüşümü sağlayarak demokratik kitle partisi olma yolunda ilerlemiş, 1914'de 800 bin üyeyi Vestfalya ve Ren bölgesi gibi Katolik bölgelerde biraraya getirmiştir.<sup>103</sup> Kilisenin, özellikle işçi örgütü sayesinde, bu kitleselleşmeyi sağlamış ve Birinci Dünya Savaşı öncesi tamamen demokratik zeminde hareket eden bir kitle partisine dönüşmüştür.<sup>104</sup> Ancak tabiatına uygun şekilde, dini değerler odaklı ve özellikle de sosyal alanlarla daha ilgili bir parti olma vasfını korumuştur.<sup>105</sup>

Son olarak Katolik siyasal hareketin monarşist ve Alman milliyetçisi siyasal çabaların önemli bir ittifak ortağı olduğunu da söylemek gerekir.<sup>106</sup> Her ne kadar Almanya'da siyasal Katolisizm, 1919-1933 yılları arası, Psikopos Keteler'in parlamentarizmin Katolikliğin çıkarlarına uygun olarak kullanılması

97 Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 54.

98 Antonius Liedhegener, "Der deutsche Katholismus um die Jahrhundertwende(1890-1914). Ein Literaturbericht.", *JCSW*, 32, 1991, s. 366.

99 Schildt, a. g. e., s. 95.

100 Clemens von Galen, *Die Pest des Laizismus und ihre Erscheinungsformen. Erwägungen und Besorgnisse eines Seesorgers über die religiös-sittliche Lage der deutschen Katholiken*, Münster 1932, s. 54.

101 Allan Carlson, "Fransız Devrimi'nin Mirasına Hristiyan Demokrat Cevap: Modernizm ve Materyalizmin Eleştirisi", *Muhafazakâr Düşünce: Devrim-I*, Çev. İlknur Türe, 2007, cilt 3, ss. 109-110.

102 Liedhegener, a. g. m., s. 366.

103 Klemens von Oer, *Der Verein katholischer Edelleute Deutschlands. Eine Überblick über seine Entstehungsgeschichte und Entwicklung 1869-1919*, Münster 1919, s. 54.

104 Liedhegener, a. g. m., s. 368.

105 a. g. m., s. 373.

106 Robert G. Moeller, "German Peasants and Agrarian Politics, 1914-1924", *The Rhineland and Westfalia*, Chapel Hill/London 1986, s. 125.

fikrine sadık kalmış ve hatta Katolikler bir anlamda demokratik düzeninin Weimar döneminde taşıyıcısı olmuşlarsa da, Katolik Kilisesine bir seçim imkanı verildiği anda, Kilise tercihini ne yazık ki otoriter rejimlerden yana kullanmıştır.<sup>107</sup> Bu desteği, sadece karşılıklı çıkar birlikteliği tesis etmek amacıyla imzaladığı anlaşmalarla ve çıkardığı genelgelerle yapmamış, aynı zamanda elindeki örgütlerle Faşist hareketi destekleyerek gerçekleştirmiştir. Örneğin 1933 seçimlerinde Hitler'i iktidara taşıyan 92 sandalye desteği Von Pappen liderliğindeki Katolik Merkez Parti'den gelmiştir. Yine Nazileri Almanya'da gücün zirvesine taşıyan 1933 yılındaki "Güç Yasası" (Ermaechtigungs Gesetz) da aynı ittifakın bir sonucu olmuştur. Müller'e göre Katolik Kilisesinin bu rejimlere verdiği desteğin dört ana sebebi vardır. Bunlardan birincisi, Vatikan'ın işgal edilmesi ve Papa'nın şahsına bir zarar verilmesinin önüne geçmektir. İkinci olarak, İtalya, Almanya ve işgal edilen diğer ülkelerde yaşayan Katolik ruhbanlarını ve kurumlarını koruma arzusu buna sebep olmuştur. Üçüncüsü ise, bu ülkelerde yaşayan Katoliklerin Kiliseye karşı yabancılaşmasının önüne geçmektir. Son sebep ise Katolikliğe geçmiş veya Katoliklerle evlenmiş Yahudilerin korunması düşüncesidir.<sup>108</sup> Ancak her ne kadar siyasal Katolisizm, Nasional Sosyalizmle birlikte hareket ettiğini düşünse de bundan herhangi bir fayda sağlayamamıştır. Çünkü Merkez Parti de diğer partiler gibi Nasional Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle birlikte baskı görmeye başlamış ve doğrudan kapatılmıştır. Bu mevzu, Katolik hareket açısından yaşadıkları en büyük travmalardan birisi olarak tarihin derinliklerinde durmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası ise Merkez Parti'nin yerine "Hristiyan Demokrat Birlik" kurulmuştur.<sup>109</sup> Protestanlarda 1608 anlaşmasını yok sayarak, Katoliklerle birlikte bu birlik ekseninde ortak hareket etmeye başlamışlar ve böylelikle de parlamenter demokrasi içerisinde çoğunluk olmayı başarmışlardır.<sup>110</sup> Alman Katolisizminin Protestanlarla sağladığı bu birliktelik ise bugünkü muhafazakar Hristiyan siyasetinin de temellerini atmıştır.

## Sonuç

Ortaçağ beylik düzeninden kral devlete, ulus devletten günümüz modern demokratik devletlerine kadar Kilisenin sosyal ve siyasal alana dair büyük bir etkisi olmuştur. Bu süreç içerisinde Katolik Kilisesi hem dünyevi hem de

<sup>107</sup> Uertz, a. g. e.

<sup>108</sup> Dennis C. Mueller, *Reason, Religion, and Democracy*; Cambridge University Press, London 2009, s. 227.

<sup>109</sup> *Christliche Demokratie*, a. g. e., s. 17.

<sup>110</sup> Becker, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie, Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", a. g. m., s. 57.

uhrevi olarak tek meşruluk kaynağı olmanın konforunu/tekelci imkanlarını kullanmıştır. Kilisenin karşısında dünyada bu güç alanını sarsacak bir konuma erişebilen başka bir aktör uzun süre ortaya çıkamamıştır. Ancak zamanla dünyada bu tekeli ortadan kaldıracak politik ve sosyal gelişmeler yaşanmıştır. Aydınlanma, modernite, sekülerleşme ve Fransız Devrimi sonrasında ortaya çıkan toplumsal ortam ve liberal talepler, Kilisenin etki alanına tırpan vuran gelişmelerdir. Özellikle bu gelişmelerin siyasi alandaki aktörü olarak, Fransız Devrimi, Kilisenin otoritesini ciddi anlamda sarsmıştır. Kilise de bu durum karşısında kendisini korumaya çalışmış, gelişmeleri bir dönem yok saymış ve en sonunda ise reel durumu kabullenerek kendisine politik alanda bir kimlik kazandırmaya çalışmıştır. Siyasal Katolisizm, Kilisenin politik alanda kendisine yeniden hayat bulma arayışının bir ürünüdür. Katolik politik hareket modernizasyon sürecinde varolanı sosyal değişimin karşısında korumaya çalışan yeni düzene karşı bir reaksiyon olarak tanımlanabilir. Katolik sosyal teori, son 150 yıl içerisinde genel olarak gelenekçilikten demokrasi ideallerine doğru istemsiz bir seyir izlemiştir. Bir taraftan liberalizm ve Endüstri Devrimi'nin baskıları, diğer taraftan Katolik Kilisesi örgütlerinin talepleri Vatikan'ın itirazlarını durdurmuştur ve Papalık makamı, zamanla Belçika, Almanya, İtalya, Hollanda, Avusturya ve İsviçre'de Hristiyan partilerin kurulmasına izin vermiştir. Böylelikle politik mecrada Katolik partiler, 1870'lerden itibaren tüm Avrupa'da kurulmaya başlamıştır. Katolik Kilise, kendisini yeni düzene uyumlama çabalarına 20. yüzyılın başlarında da devam etmiştir. Yine de Katolik Kilisesi, İkinci Dünya Savaşı öncesinde, bütün dünya üzerinde demokratikleşme ve sekülerleşme temelinde tanımlanan modern toplumların anti-tezi olarak görülmüştür. Çünkü Katolik Kilisesinin demokrasiler karşısında şüpheli tutumu, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar devam etmiştir. 1945'ten sonra uluslararası demokratikleşme dalgası, Kiliseyi de etkilemiş ve bu süreç kendisinin parlamenter sisteme tam entegrasyonunu hızlandırmıştır. Hristiyan demokrat partiler, birçok Batı Avrupa ülkesinde etkin hale gelmiş ve hatta Belçika, Lüksemburg, Macaristan, Almanya ve Slovakya gibi ülkelerde de iktidar olmuşlardır.

Almanya, Fransız Devrimi'nden Birinci Dünya Savaşı'na kadar siyasal Katolik hareketin en belirgin izlenebileceği ülkelerden birisi olmuştur. Ancak Almanya'da Katolisizmin seyri oldukça farklı ilerlemiştir. Alman Katolikliği kendine has bir büyüklükte, "sui generis" bir siyasal, kültürel ve sosyal hayat inşa etmiştir. 1840'larda başlayan siyasal katolik hareket, ilk önceleri dernekler şeklinde örgütlenmiş ve nihayetinde 1870 yılında Merkez Parti adını almıştır. Bu parti, 1870'lerden İkinci Dünya Savaşı'nın başlarına kadar Alman Katolisizminin parlamento içerisindeki temsilcisi olmuştur.

Alman Katolik Hareketi ise bir dönem demokrasi ve insan hakları karşıtlığı üzerinden hayat bulmuş, hızlı bir şekilde parlamentarizme uyum sağlamış ancak aynı zamanda milliyetçi güçlerle hareket ederek, bir anda demokratik alandan uzaklaşabilmiştir. Katolik Kilisesine bir seçim imkanı verildiği anda, Kilise tercihini ne yazık ki otoriter rejimlerden yana kullanmıştır. Bunun en somut örneği de Nasyonal Sosyalizmin iktidara geliş sürecindeki Katolik hareketin katkısıdır. Özellikle Vatikan'ın işgal edilmesinin ve Papa'nın şahsına bir zarar verilmesinin önüne geçme arzusuyla birlikte, İtalya, Almanya ve işgal edilen ülkelerde yaşayan Katolik ruhbanları ve kurumlarını koruma hissiyatı bu ittifakı doğurmuştur. Ancak her ne kadar siyasal Katolisizm, Nasyonal Sosyalizmle birlikte hareket ettiğini düşünse de bundan herhangi bir fayda sağlayamamıştır. Merkez Parti de diğer partiler gibi Nasyonal Sosyalistlerin iktidara gelmesiyle birlikte, baskı görmeye başlamış ve kapatılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrası ise demokrasi dalgası Katolik hareketi de sarmış ve onların demokrasiye şüpheli yaklaşımları böylelikle ortadan kalkmıştır. Hatta bu dönemde, Protestanlar Katoliklerle birlikte siyasi olarak bir parti ekseninde ortak hareket etmeye başlamışlar ve böylelikle de parlamenter demokrasi içerisinde çoğunluk olmayı başarmışlardır. Alman Katolisizminin Protestanlarla sağladığı bu birliktelik bugünkü muhafazakar Hristiyan siyasetinde temellerini atmıştır.

## Kaynakça

- ALTERMATT, Urs, "Katholizismus und Moderne", *Zur Sozial und Mentalitaetsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zurich, 1989.
- BECKER, Winfried, "1848: Bürgerliche Freiheit und Freiheit der Kirche. Die Religionsartikel der Paulskirchenverfassung boten auch den Vätern des Grundgesetzes Orientierung", in: *Die politische Meinung*, Monatsschrift zu Fragen der Zeit 44 Jg. , 350, 1999, ss. 80-91.
- BECKER, Winfried, "Katholizismus - pluralistische Gesellschaft - Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich", *Historisch-Politische Mitteilungen*, 3/1, Böhlau Verlag, 2013.
- BEYME, K. , *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaft und Staat Zum Verhaeltnis von Politik und Religion in Deutschland*, Springer, VIII, 2015.
- BLASCHKE, Olaf , "Wider die Herrschaft des modernem Antisemitismus", *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, ed. Wilfried Loth, Stuttgart/Berlin 1991, s. 236-261.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", içinde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1976.
- CARLSON, Allan, "Fransız Devrimi'nin Mirasına Hristiyan Demokrat Cevap: Modernizm ve Materyalizmin Eleştirisi", *Muhafazakâr Düşünce: Devrim-I*, çev. İlknur Türe, 2007, cilt 3, ss. 107-118.
- CASANOVA, Jose, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları,

- Sakarya, 2014.
- CASANOVA, Jose, *Seküler, Sekülerleştirmeler; Sekülerizmler*; Calhoun Craig, VanAntwerpen Jonathan, Juergenmeyer Mark (ed. ) içinde, Nika Yayınevi, Ankara, 2017.
- DIRSCH, Felix, "Katholischer Konservatismus-Literaturbericht und Versuch einer Typologie", *Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus*, ed. Caspar von Schrenck-Notzing, Band 1, Duncker&Humblot, Berlin, 2000.
- EPSTEIN, Klaus, "Die Urspruenge des Konservatismus in Deutschland", *Der Ausgangspunkt: Die Herausforderungen durch die Französische Revolution 1770-1806*, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1973.
- FRANZ, Georg, *Kulturkampf*, Verlag Georg D. W. Callwey, München, 1954.
- FUKUYAMA, Francis, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, Profil Yayınları, İstanbul, 2016.
- FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Profil Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- GALEN, Clemens von, *Die Pest des Laizismus und ihre Erscheinungsformen. Erwagungen und Besorgnisse eines Seesorgers über die religiös-sittliche Lage der deutschen Katholiken*, Münster, 1932.
- GASCIONE, Robert, *The Church and Secularity, Two Stories of Liberal Society*, Georgetown Universtiy Press, 2009.
- GIOVANELLI, Joseph Freiherr von, "Bruchstücke zur Geschichte und Charakteristik Tirols", içinde: Götz von Pölnitz, *Aufsätze in den Historisch-politischen Blaettern 1845-1848*, C 2, Köln, 1939.
- GORTEMAKER, Manfred, *Deutschland im 19. Jahrhundert*, Bonn, Entwicklungslinien, 1987.
- GÖRRES, Joseph, *Gesammelte Schriften*, C: 16/1, Köln 1936, ss. 8-13.
- GREUSSING, Kurt, "Transplantat und Eigenwuchs: Liberale Milleus in Voralberg im 19. Jahrhundert", Wilhelm Meusburger (Bearb. ): *Norman Douglas – 7. Symposium, Bregenz und Thüringen*, Vlb. , 12. /13. 10. 2012. Feldkirch/Graz 2013.
- HABERMAS, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- HACHTMANN, Rüdiger, "Vormärz und Revolution – vom schwierigen Umgang der protestantischen Geistlichkeit mit der bürgerlichen Moderne", *Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg*, Archivbericht 11, 1999, ss. 5-32.
- HARTELT, Konrad, "Katholische Kirche", içinde: Axel Freiherr von Campenhausen/Ilona Riedl-Spangenberg/P. Reinhold Sebott, *Lexikon für Kirchen- und Staatskircehnrecht*, 2002.
- HESSE, Mathias Möhring, "Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis", *JCSW*, 32, 1991, ss. 65-89.
- HORNER, Franz, "Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Sozialwissenschaft", *Der Modernismus*, Ed. Erika Weinzierl, Graz 1974, ss. 283-302.
- HUNTINGTON, Samuel, *Üçüncü Dalga, 20. Yüzyıl Sonlarında Demokratlaşma*, Kıta Yayınları, Ankara, 2007.
- HURTEM, Hans, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn, 1992.
- KISSINGER, Henry, *Diplomasi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000.
- KONRAD ADENAUER STIFTUNG, *Christliche Demokratie: Grundsätze und Polilik Gestaltung*,

- KAS, Köln, 2010.
- L. ANDERSON, Margare, "The Kulturkampf and the Course of German History", *CEH*, Jg. 19, 1986, ss. 82-115.
- LANDSBERG-VELEN, Engelsbert von, *Katholizismus und nationale Politik. Vortrag in der Staatspolitischen Arbeitsgemeinschaft der Deutschnationalen Volkspartei in Berlin am 13. Juni 1919*, Haus Westheim, VWA, Münster 1920.
- LIEDHEGENER, Antonius, "Der deutsche Katholizismus um die Jahrhundertwende(1890-1914). Ein Literaturbericht ", *JCSW*, 32, 1991, ss. 361-392.
- LUBBES, Hermann, *Religion nach der Aufklärung*, Styria, Graz-Wien-Köln1986.
- McBRIEN, Richard P., *The Pocket Guide to the Popes*, Harper Collins, 2006.
- McSWEENEY, Bill, *Roman Catholicism: A Search for Relevance*, Basil Blackwell Publisher, 1980.
- MOELLER, Robert G., "German Peasants and Agrarian Politics, 1914-1924", *The Rhineland and Westfalia*, Chapel Hill/London 1986, ss. 121-135.
- MORSEY, Rudolf, *Die Deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf, 1966.
- MUELLER, Dennis C., *Reason, Religion, and Democracy*, Cambridge University Press, London, 2009.
- NIPPERDAY, Thomas, *Deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts. Bürgerwelt und starker Staat*, Münih, 1983.
- OER, Klemens von, *Der Verein katholischer Edelleute Deutschlands. Eine Überblick über seine Entstehungsgeschichte und Entwicklung 1869-1919*, Münster, 1919.
- REIF, Heinz, "Der katholische Adel Westfalens und die Spaltung des Adelkonservatismus in Preussen waehrend des 19. Jahrhunderts", *Westfalen und Preussen, Integration und Regionalismus*, ed. Karl Teppe and Michael Epkenhans, Paderborn, 1991.
- SAMUELSSON, Kurt, *Din ve İktisadî Faaliyet: Protestan Ahlâk, Kapitalizmin Yükselişi ve Bilginin Suistimali*, çeviren: Ahmet Uzun, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.
- SCHILD, Axel, *Konservatismus in Deutschland*, C. H. Beck Verlag, München, 1998.
- SCHMIDT, Judith und ROCHLITZER, Niels, "Tradition oder Mimese? Die Katholische Kirche und die Menschenrechte", *MRM/Menschen Rechts Magazin*, Heft 1, 2006.
- SCHMITZ, Sven-Uve, *Konservatismus-Elemente der Politik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- SCHUBERT, Ernst, *Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt*, Giessen, 1913.
- SCHUMACHER, Martin, *Land und Politik. Eine Untersuchung über politische Parteien und agrarische Interessen 1914-1923*, Düsseldorf, 1978.
- TAYLOR, Charles, *Seküler Çağ*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.
- UERTZ, Rudolf, *Katholizismus und Demokratie*, ApuZ, <http://www.bpb.de/apuz/29234/katholizismus-und-demokratie?p=all>, 2005.
- VERDROSS, Alfred, *Die Würde des Menschen als Grundlage der Menschenrechte*, EuGRZ, 1977.
- VERHULSDONK, Andreas, *Religion und Gesellschaft: Felicite Lammenais*, European University Studies , Frankfurt/M., 1991.
- WALF, Knut, "Die Menchenrechte in der Katholischen Kirche", *Menschenrechte in der Kirche*,

ed. Michaela Pilfers, 1980, ss. 104-119.

XII. Pius, Paepstliche Weihnachtsbotschaft am 24. 12. 1942, *Acta Apostolicae Sedis* 35, 1943, ss. 9-24.

XIII. Leo, *Paepstliche Enzyklika Rerum Novarum*, 15. 05. 1891, *Acta Sanctae Sedis* 23, 1890-1891, ss. 641-670.

XVI. Gregor, *Enzyklika Mirari vos*, 15 Ağustos 1832, *Acta Gregorii Papae XVII*, I, ss. 169-174.



# Sosyal Bilimlerin Kıyısında Entelektüel Bir Alan: İktisadi Düşünce

Adem Levent\*

## Öz

Modern dönemde spekülâtif felsefenin bilime evrilmesinin doğal sonucu olarak iktisat özelinde mekanikleşme yaşanmaktadır. Söz konusu mekanikleşme tecrübesi, iktisatta diğer sosyal bilimlere nazaran daha erken dönemlerde ve daha profesyonel bir tarzda gerçekleşmektedir. Heterodoks iktisat okulları mekanikleşmeye meydan okumaktadırlar, çünkü heterodoks iktisat okulları hem disiplinin araştırma nesnesini genişletme ve bizzat iktisadi olan üzerine düşünme hem de iktisat ile diğer sosyal bilimler arasında diyalog kurma iddiasındadırlar. Bu iki iddianın görüldüğü çaba iktisadi düşüncedir ve iktisadi düşüncenin belirginleşmesine katkı sunan hermeneutik yöntemdir. Hermeneutik yöntem iktisadi felsefi olana doğru götürürken disiplinin araştırma nesnesini genişletir ve disiplinin sosyal bilimler içerisinde tarihsel olarak kavranmasına imkân sunar. Bu çalışmada iktisat ve hermeneutik ilişkisi Thorstein Veblen ve Ludwig Lachmann özelinde incelenecektir. İktisat disiplininin sosyal bilimler içerisinde ayrıcalıklı bir yer edinmesi ancak hermeneutik yöntemi de içeren iktisadi düşünceye bağlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İktisadi Düşünce, Entelektüel Tarih, Hermeneutik, Metodolojik Emperyalizm.

## An Intellectual Field on the Edge of Social Sciences: Economic Thought

### Abstract

In the modern period, mechanization is experienced in economics as a natural consequence of the evolution of speculative philosophy into science. This mechanization experience in economics occurs in earlier periods and more professional manner compared with other social sciences. Heterodox economics schools challenge mechanization, because heterodox economics schools claim to expand the research object of the discipline and think about what is economic, as well as to establish a dialogue between economics and other social sciences. These two claims are seen as economic thought and it is hermeneutical method that contributes to the clarification of economic thought. The hermeneutic method expands the research object of the discipline as it leads to the philosophical one, and allows the historical discovery of the discipline within the social sciences. In this study, the relationship between economics and hermeneutics will be examined from the perspective of Ludwig Lachmann and Thorstein Veblen. That economics can have a privileged place in the social sciences depends on the economic thought including the hermeneutical method.

**Keywords:** Economic Thought, Intellectual History, Hermeneutics, Methodological Imperialism.

\* Dr. Öğretim Üyesi | Muş Alparslan Üniversitesi | a.levent@alparslan.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1683-6107

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 33-52  
Gönderim Tarihi: 27 Mayıs 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

## Giriş

Amartya Sen,<sup>1</sup> Albert O. Hirschman'ın *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* adlı eserine yazdığı önsözde, iktisadi düşünceyi ve iktisadi düşünce tarihini, bugünlerde pek ilgi çekmeyen, saygı görmeyen ve dünyanın önde gelen üniversitelerinin ders programlarından da silinmeye yüz tutmuş bir konu olarak tanımlar. Ana akım iktisatçıların iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihine pek de itibar etmediği kabul gören bir görüştür. Ancak Mark Blaug<sup>2</sup> az sayıda üniversite ders programlarında iktisadi düşünce tarihi olmasına karşın bu konu hakkında çok sayıda bilimsel toplantı yapıldığını ve akademik dergi çıktığını belirtir. Burada çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta disiplinin ders programlarında iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihinin yer almaması diğer tarafta ise iktisadi düşünceye dair toplantı ve yayınların artış göstermesi. İktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihinin disiplin içindeki bu çelişik konumunun iki nedeni olabilir. Birincisi, metodolojik olarak pozitivistimin iktisatta kabul görmesidir. İktisat da doğa bilimleri gibi pozitif bir bilim olmak istemektedir. Pozitif bilimler, kendi geçmişleriyle pek fazla uğraşmazlar. Şayet iktisat pozitif bir bilim ise, iktisat tarihiyle ilgilenen iktisatçılara da gerek yoktur. İkincisi ise, daha basit ve iktisadi bir argümandır. İdeal bir dünyada, matematik ve istatistik çalışma hevesindeki öğrenciler için iktisadi düşünce tarihi dersleri eğlenceli olmakla beraber zaman kıt kaynaktır ve iktisadi düşünce tarihi, farklı dersler arasındaki dengeyi bozabilir, matematik ve istatistik öğreniminin önüne geçebilir.

Söz konusu nedenlerden birincisi, yani pozitivistimin yükselişi, iktisadi düşüncenin disiplin içinde gelişmesine engel olmaktadır. İktisadi düşüncenin giderek yok olmaya yüz tutması iktisadın doğa bilimi olma gayretlerinin sonucudur. İktisadın doğa bilimi olma gayreti disiplini, sosyal fiziğe götürmektedir. İktisadın sosyal fiziğe benzetilmesi veya iktisadın fizikle olan beraberliği Isaac Newton ve Adam Smith arasındaki metodolojik ilişkiye kadar gider. Smith'in, Newton'ın bilimsel metodolojisini önce etiğe, daha sonra da politik iktisada uyguladığı sıklıkla söylenir. Newton'ın atomistik ve mekanistik bilim felsefesi, iktisatta Smith'le başlatılır ve neoklasik iktisadın yani ana akım iktisadın buradan başlayarak oluştuğu kabul edilir.<sup>3</sup> Buna karşın Smith'in, Newton'ın bilimsel çabalarına saygı duyduğu ancak Newtoncu olmadığı ve

1 Amartya Sen, "Önsöz", Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* içinde, çev.: Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul 2018, s. 11.

2 Mark Blaug, "No History of Ideas, Please, We're Economists", *Journal of Economic Perspectives*, 2001, Sayı: 15(1), ss. 145-146.

3 Mark Blaug, *The Methodology of Economics or How Economists Explain*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 52; Necip Çakır, *Physics and Economics*, A Thesis Submitted to the Institute of Social Sciences for Graduate Studies of the Bosphorus University, İstanbul 1991, s. 232.

ana akım iktisadın fizik taklidini Smith'in başlatmadığına ilişkin iddialar da vardır.<sup>4</sup> Philip Mirowski<sup>5</sup>, iktisatta fizik etkilerinin 19. yüzyılda başladığını ve neoklasik iktisadın esas olarak 19. yüzyıl fiziğini taklitle geliştiğini düşünür. 19. yüzyıl ortasında fiziğin zamanlama ve entelektüel içeriğinin iktisada yansmasıyla neoklasik iktisadın ortaya çıktığını ve bu tarihten itibaren iktisadın fizikten etkilendiğini belirtir çünkü iktisat, doğa bilimleri gibi kesin bir bilim olabilmek için fizikteki gelişmeleri takip eder ve disipline aktarır. İkinci Dünya Savaşı sonrası ise bu etki doruğa çıkar. Söz konusu taklit sonucu, iktisadi düşüncenin ve iktisadi düşünce tarihinin disiplin içinde ihmali, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında olur. Savaş sonrası iktisat ve diğer sosyal bilimler arasında ilişki sekteye uğradığından<sup>6</sup> iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi disiplinde itibar kaybına uğrar.

Öte yandan 1970 sonrası iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihine dair bilimsel toplantı ve yayınların artışı ise, heterodoks iktisat<sup>7</sup> okullarının varlıklarını hissedilir bir biçimde gösterdiğinin kanıtıdır. İktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi heterodoks iktisat okulları için vazgeçilmez konumda olup bir tür sığınaktır. Neoklasik iktisatçı olmayan ve hatta neoklasik iktisada karşı olan Avusturyalılar, Marksistler, radikal politik iktisatçılar, Sraffacılar, kurumsalcılar ve post Keynesyenler gibi heterodoks iktisatçılar için iktisadi düşünce tarihi, disiplinin dar entelektüel döngüsünün dışında konuşmak için oldukça ilgi çekicidir. İktisadi düşünce felsefi düşünce ile uyumludur.<sup>8</sup> Bu bağlamda felsefenin, dolayısıyla düşüncenin ve düşünce tarihinin bir kolu olan iktisadi düşüncenin, hem modern entelektüel iş bölümü kapsamında sosyal bilimler içerisinde nerede durduğunu sorgulamak hem de iktisat disiplininin genel seyrini anlamaya çalışmak bu çalışmanın başlıca amacıdır. Söz konusu çabayı belirginleştirmek adına çalışma boyunca şu sorulara cevap aranacaktır: İktisadi düşünce, düşünce tarihinin spesifikleşmiş bir bölümü müdür veyahut genel olarak düşünce tarihine eklemlenmiş bir sıfat mıdır? İktisadi düşünce, iktisadın bilimsel statüsüne zarar mı vermektedir? İktisatçı olmak için iktisadi düşünce tarihine gerek var mıdır?

4 Leonidas Montes, "Smith and Newton: Some Methodological Issues Concerning General Economic Equilibrium Theory", *Cambridge Journal of Economics*, 2003, Sayı: 27.

5 Philip Mirowski, "Physics and the 'Marginalist Revolution'", *Cambridge Journal of Economics*, 1984, Sayı: 8, s. 363.

6 Roger E. Backhouse ve Philippe Fontaine, "Economics and Other Social Sciences: A Historical Perspective", *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, 2018, Sayı: 52.

7 Heterodoks iktisat özel bir terimdir ve sosyal tedarik sürecini açıklayan ve belli iktisadi politika önerilerini ifade eden çağdaş teorileri içerir. Heterodoks iktisadın ne olduğundan çok ne olmadığı önemlidir. Ana akım iktisada (neoklasik iktisada) karşı olmak heterodoks iktisadi tanımlayan en önemli ölçüttür. Heterodoks iktisadın entelektüel kökenleri, Post Keynesyen-Sraffacı, Marksist-radikal, kurumsal-evrimci, sosyal, feminist ve ekolojik iktisattır. Bkz. Frederic S. Lee, "Heterodox Economics and its Critics", *Review of Political Economy*, 2012, Sayı: 24(2), ss. 339-340.

8 Blaug, "No History of Ideas, Please, We're Economists", s. 147.

Bu amaçla çalışmanın ilk kısmında iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi, bilim ve entelektüel tarih bağlamında ele alınacaktır. Ardından iktisadi düşüncenin hermeneutikle ilişkisi incelenecektir. Böyle bir girişim, iktisadın bilimle düşünce arasındaki konumunu gösterecektir. İktisadın hermeneutik yöntemle ele alınması, hem iktisadi düşüncenin içerdiği imkânları göstermesi hem de ana akım iktisadın bilimsel statüsüne eleştiri getirmesi bakımından önem arz etmektedir. İktisadi düşüncenin hermeneutikle zenginleştirilmesi disiplinin dışından gelen bir meydan okuma değil, disiplinin içinden gelen bir eleştiridir çünkü Wilhelm Dilthey ve Max Weber gibi hermeneutiğin öncü isimleri iktisadi konulara büyük ilgi duymuşlar ve yöntemsel olarak hermeneutiğin iktisada uygulanabilirliğini göstermişlerdir.<sup>9</sup> İktisat ve hermeneutik ilişkisi Thorstein Veblen ve Ludwig Lachmann özelinde incelenecek ve beraberinde çalışma boyunca dillendirilen iktisadi düşüncenin bir imkân içerdiği iddiasının önündeki büyük engel olarak duran metodolojik emperyalizm tartışılacaktır. Burada iktisadi düşüncenin benimsenmesinin metodolojik emperyalizmle mücadele etmek manasına geldiği ifade edilecektir. Sonuç kısmında ise, iktisadi düşüncenin bir imkân içerdiğine ilişkin iddialar özetlenecek ve iktisat disiplininin sosyal bilimler içerisinde ayrıcalıklı bir yer edinmesinin ancak heterodoks iktisat okullarının muhtemel gelişimine bağlı olduğu öne sürülecektir.

### İktisadi Düşünce, İktisadi Düşünce Tarihi ve Entelektüel Tarih

İktisadi düşünce, entelektüel tarihin bir koludur. İktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihini entelektüel tarih olarak ele almanın zorluğu, disiplinin pozitivizmle uyumlu genel seyrinden kaynaklanır. Ancak iki açıdan iktisadi düşünce ile entelektüel tarih bir araya getirilebilir. Birincisi, iktisat tarihinin düşünceler tarihinden kaynaklanan yönleri vardır. İktisat tarihinin izleri düşünce tarihindedir. İkincisi, iktisat tarihinin düşünceler tarihi olduğunu varsaymak iktisadın doğasını yansıtan unsurlar ile düşünsel sistemlerin özelliğini ve etkilerini yansıtan unsurların birliğidir. Bu iki özellikten ötürü iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi, entelektüel tarih olarak ele alınabilir. İktisadi düşünce tarihinin entelektüel tarih olarak ele alınması içerikten ziyade biçimle alakalıdır çünkü iktisadi düşünce tarihinin iktisadi soruşturmayı bilgilendiren ve yönlendiren özellikleri, iktisadi analizle ilgilenmek yerine, düşünce biçimleriyle ilgilenmektedir. Hem iktisadi düşünce tarihi hem de bizzat iktisat disiplini ile ilgili çalışmaları zenginleştirmek için iktisadi düşüncenin ve iktisadi düşünce tarihinin entelektüel tarihin bir kolu olarak ele

9 Don Lavoie, "The Interpretive Dimension of Economics: Science, Hermeneutics, and Praxeology", *The Review of Austrian Economics*, 2011, Sayı: 24.

alınmasının büyük önemi bulunmaktadır.<sup>10</sup>

İktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi, akademik bir disiplin olarak, yüksek entelektüel standartlarla uyumludur. İktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihine katkı, tarihsel olarak basitçe tartışma yapan insanlar tarafından değil, özgün entelektüel tarihi yazan insanlar tarafından yapılır çünkü iktisat teorisi 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında politik felsefe ve sosyal teoriyle yakından ilişkilidir. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında disiplin bilimsel olarak ilerlerken kendi tarihine ihtiyaç duymaktan vazgeçmiştir. Bu durum, bilimde, kötü fikirlerin ayıklandığı ve sadece iyi fikirlerin yaşadığına ilişkin ilerlemeye olan inançtan kaynaklanır.<sup>11</sup> Disiplinin tarihini anlamak çağdaş bir bilim adamı için gerekli değildir. Disiplinin tarihi, antikacılar ve tarihe özel hobisi olanlar için gereklidir. Pozitivizmin bilimsel başarısının iktisattaki kabulü olan bu durum, disiplinde iktisadi düşünce tarihine gerek kalmadığını güçlü bir şekilde göstermektedir.<sup>12</sup>

Genel olarak 1960 sonrası sosyal bilimlerde pozitivism düşüş yaşasa da, iktisat disiplini içinde pozitivism bilimsel mirası devam etmekte, iktisadın doğa bilimi olma gayretleri etkisini yitirmemekte ve bu etki sonucunda iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi disiplinden dışlanmaktadır.<sup>13</sup> Bu nedenle İkinci Dünya Savaşı sonrası modern anlamda bir iktisatçı olabilmek için iktisadi düşünceye ve iktisadi düşünce tarihine gerek duyulmaz. Çünkü bilim ve tarih birbirini besleyen alanlardan ziyade birbirinden apayrı alanlar olarak görülür. Bu tutum, düşüşüne rağmen yine de pozitivism başarısıdır. Örneğin, modern bir matematikçi için tarihi eserleri okumanın faydası yoktur. İyi bir matematikçi olmak istiyorsanız, matematik düşünce tarihine özel ilgi duymanız gerekmez, matematik hakkındaki son ders kitaplarını okumanız ve bunları öğrenmeniz yeterlidir. Ayrıca iyi bir matematikçi olmak için Euclid, Newton, Leibniz veya Gauss öğrenmekte beyhude bir çabadır. Ölü adamların düşünceleri çağdaş bir bilim adamını ilgilendirmemektedir. Matematik özelinde tecrübe edilen bu durum, büyük oranda iktisat için de geçerlidir. Modern bir iktisatçı tarihe veya geçmiş düşüncelere ilgi duymaz. İyi bir iktisatçı olabilmek için çağdaş ders kitaplarını öğrenmek kâfidir. Modern iktisat, geçmişin omuzlarında (otsogery) yükselmez. Modern iktisat ders kitabına örnek Paul Samuelson'ın *İktisadi Analizin Temelleri*; tarihi esere örnek ise Adam Smith'in

10 Warren J. Samuels, "The History of Economic Thought as Intellectual History", *History of Political Economy*, 1974, Sayı: 6, s.305.

11 Peter J. Boettke, "The Use and Abuse of the History of Economic Thought with in the Austrian School of Economics", *History of Political Economy*, 2002, Sayı: 34, s. 339-343.

12 Bruce J. Caldwell, "Of Positivism and the History of Economic Thought", *Southern Economic Journal*, 2013, Sayı: 79(4), s.758.

13 Caldwell, *a.g.m.*

*Ulusların Zenginliği'* dir. İlkini öğrenmek sizi iktisatçı yaparken ikincisini öğrenmek sizisadece tarihe özel ilgi duyan bir araştırmacı yapar.<sup>14</sup> Her ne kadar Kenneth Boulding<sup>15</sup>, bilimin zaferini benimseyen modernler ve tarihi önemseyen antikler arasında Aristocu anlamda ara bir formül önerse de, iktisat disiplini artık tarihsiz ve kurucu düşünürler olmaksızın ilerlemektedir. Bu nedenle İkinci Dünya Savaşı sonrası ana akım iktisatçılar, iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihiyle değil, modern bilimle uğraşmaktadırlar. Bu da pozitivistimin hala iktisatta güçlü bir şekilde devam ettiğini göstermektedir.<sup>16</sup> Pozitivizmin benimsenmesi, iktisada düşünsel, tarihsel ve toplumsal olanın dışlandığı bir tasavvurun yerleşmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu tecrübenin aksine entelektüel tarih olarak iktisadi düşünce tarihinin etkili olması disiplinin seyrini değiştirebilir. Böylelikle disiplin daha çoğulcu ve diğer sosyal bilimlerle ilişkili bir şekilde gelişme imkânı yakalayabilir.<sup>17</sup> Çünkü entelektüel tarih, düz bir çizgi üzerinden ilerlemez, çekiciliğinin bir bölümü de buradan kaynaklanır.<sup>18</sup> Bu nedenle inişli çıkışlı yönleriyle iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi entelektüel tarihin bir koludur.

İktisadi düşünceyle ilgilenmek anlamına gelen iktisadi düşünce tarihi, entelektüel tarihin bir kolu olarak, iktisat ve felsefe, iktisat ve sosyoloji gibi disiplinlerarası ilişkiler geliştirebilir. Ancak iktisadi düşünce tarihinin disiplin içinde farklı izlekleri mevcuttur. Disiplin içinde iktisadi düşünce tarihinde temel olarak iki farklı yaklaşım vardır. İlki ve daha yaygın olanı, iktisadi düşünce tarihinde doğrusal bir gelişim, bir evrim olduğunu varsayar. Bu yaklaşım, bugün yaygın kabul gören iktisat teorisinin elimizdeki en iyi iktisat düşüncesini temsil ettiğini iddia eder. Bu nedenle egemen teoriyi ve onunla ilgili politikaları destekler. Eski iktisadi düşünceler bugünkü egemen kurama ne denli katkıda bulunmuşlarsa o denli önemsenir ve değerlendirilirler ki buna birikimli bakış da denebilir. Buna karşılık, bugünkü egemen iktisat teorisinin soyağacında yer almayan düşünceler ise iktisadi düşünce tarihinden dışlanır. İkinci yaklaşım ise, iktisadi düşünceleri kendi bağlamları ve o günkü koşullar çerçevesinde ele almayı amaçlar. Böylece ortam ve bağlam vurgusundan dolayı muhalif politikalar yelpazesine hizmet eder. Egemen iktisat teorisinin

14 Kenneth Boulding, "After Samuelson, Who Needs Adam Smith?", *History of Political Economy*, 1971, Sayı: 3.

15 Boulding, *a.g.m.*, s. 229.

16 Gerçi 1980 sonrası oyun teorisi, deneysel iktisat, davranışsal iktisat, evrimci iktisat, nöroiktisat, linier olmayan kompleksite iktisadi gibi yeni araştırma programları disiplinde yer etmeye başlamış ve bunların sonucunda disiplinde pozitivistimin etkisi azalmıştır. Disiplin çoğulcu bir görünüme kavuşmuştur. Bkz. John B. Davis, "The Turn in Economics: Neo classical Dominance to Mainstream Pluralism?", *Journal of Institutional Economics*, 2006, Sayı: 2(1).

17 Backhouse and Fountaine, *a.g.m.*

18 Peter Watson, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, çev.: Kemal Atakay ve diğerleri, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.16.

sınırlayıcılığının yerine, tarihselliği dikkate alan çok disiplinliliğe uygun bir doğaçlama imkânının bulunması, yaratıcılık ve özgünlüğe bir alan kazandırır. Bu yaklaşım, iktisat düşüncesini soyutlayıcı değil, zenginleştiricidir.<sup>19</sup>

Birinci yaklaşım, yani egemen teoriyi temsil eden yaklaşım, iktisadi düşüncenin disiplin içindeki düşüşünü bir sorun olarak algılamaz. İktisadın bilimsel gelişmeleri takip etmesini ve düşünce tarihinden uzaklaşması gerektiğini savunur. İkinci yaklaşım ise, iktisadi düşünceyi ve iktisadi düşünce tarihini entelektüel tarih olarak ele almaya imkân tanır. Ancak birinci yaklaşım ikinci yaklaşıma baskın çıktığı için iktisadi düşünce ve iktisadi düşünce tarihi disiplin içinde merkezi bir yer edinememektedir. Dolayısıyla disiplin içinde bilim tarihi entelektüel tarihe baskın çıkmaktadır.<sup>20</sup> Artık iktisat felsefenin bir kolu değildir ve tarihsel yönünü yitirmiştir. Şimdi sosyal fiziğin bir dalıdır ve sosyal düzenin analizine kesinlik getirmek için daha yüksek matematik kullanılmaktadır. İktisatta matematik kullanımı 1940'lar ve 1950'lerde başlamaz. İktisatta matematik kullanımının kökleri, bu tarihte yapılan analizlerde bir belirsizlik olmakla beraber, 19. yüzyılın son çeyreğine kadar gider. Aynı kelimelerin farklı anlamları ve farklı kelimelerin aynı anlamları olabileceği tartışılır.

Ahlaki sezgiler analizde saklı kalabilir. Bu dönemde matematiksel formda argümanlar ortaya konarak bütün bunların önleneceğine inanılır. Formel sunumların bütün varsayımları açıkça yapılmalı ve bütün tanımlar kesin olmalıdır. Bu argümanların gelişmesine bağlı olarak iktisat bilimindeki formalist zafer, Paul Samuelson'un İktisadi Analizin Temelleri'ni 1947 yılında yayınlaması ve Kenneth Arrow, Gerald Debreu ve Frank Hahn'ın çalışmalarında görülen genel rekabetçi denge teorisinin aksiyomatik sunumunda güvence altına alınmasıyla başlar.<sup>21</sup> Bu durum, modern iktisadın bilimi benimsemesi yani mekanikleşmesiyle iktisadi düşüncenin gözden düşmesi anlamına gelmektedir. Doğa bilimlerini en rahat kabul eden sosyal bilim olarak iktisat, 20. yüzyılda kesinlik arayışını doruğa taşımıştır. Ama bu durum iktisadın, diğer sosyal bilimlerle birlikte felsefeden koparken kendine koyduğu alana, yani iktisadi alana ilişkin eleştirel ve tarihsel bir düşünme yolu sunma imkânını da elinden almıştır. İktisadın felsefeden diğer sosyal bilimlere göre daha radikal kopuşu, onu düşünme becerisinden yoksun kıldığı ve düşünme içermeyen

19 Eyüp Özveren, "İster İstemez Karşılaştırmalı ve Dışa Bağımlı İktisadi Düşünce Tarihiniz: Gözlemler ve Sorunlar", Edit. Erdem Özgür ve diğerleri, *Türkiye'de İktisadi Düşünce* içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, ss.15-17.

20 Backhouse and Fountaine, *a.g.m.*, s. 5.

21 Peter J. Boettke, *The Battle of Ideas: Economics and the Struggle for a Better World*, The Sir Ronald Trotter Lecture, New Zealand Business Roundtable, 2007, ss. 19-20.

bir tekniğe dönüştürdüğü görülmektedir.<sup>22</sup> İktisadi düşünceyi açığa çıkarmayı amaçlayan iktisadi düşünce tarihinde disiplinin genel seyriyle uyumlu, ege-men teoriyi ifade eden ve disiplin içinde yukarıda söz edilen birikimli yaklaşım bağlamında işlerlik kazandığını göstermektedir.

## İktisadi Düşünceye Özgün Bir Katkı Olarak İktisatta Hermeneutik Yaklaşım

İkinci Dünya Savaşı sonrası iktisadi aksiyomatik rasyonel seçim teorisi olarak düşünen ve disiplindeki doğa bilimi taklidini büyük oranda gerçekleştiren Paul Samuelson,<sup>23</sup> iktisadi düşünceyi, iktisatçıların iktisadi üzerine yapılan bir çalışma diye tanımlar. Yani ona göre iktisadi düşünce esas olarak insan düşüncesi ve davranışları üzerine yapılan çalışmadır. İktisadi düşünce teknik iktisat değildir, moral bilimlerden biridir.<sup>24</sup> Bu tanım ister istemez iktisadi düşünceyi hermeneutiğe yaklaştırır çünkü hermeneutik, anlamamanın ancak anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla mümkün olacağı olgusundan hareket eder. Yorumcunun üretken katkısı, bizzat ‘anlama’ denilen şeyin nelğine bağlıdır.<sup>25</sup> İktisatçının iktisadi üzerine yapılan çalışma, bizzat iktisatçının iktisattan ne anladığını gösterir. Samuelson’ın kastı böylesine bir anlamadan ve hermeneutik yaklaşımdan uzak olsa da, iktisatçının iktisadi olanı anlamaya çalışması ve okuyucunun metni yorumlaması haliyle hermeneutik bir yöntemdir. Dolayısıyla iktisadi düşünce söz konusu olduğunda insan unsuru analize dâhil edilir ve bu girişim kaçınılmaz bir şekilde disiplininde pozitivistin gelişimine de eleştiri getirir. İktisatçılar üzerinden iktisadi tanımlamak yani iktisadi düşünce ile meşgul olmak hermeneutik bir çabadır.

Filolojinin bir alt dalı olarak gelişen hermeneutik, anlama, açıklığa kavuşturma ve çapraşık olanı anlaşılır kılama üzerine kuruludur. Sosyal bilimlerde kullanılan alt bir disiplindir. Doğa bilimlerindeki yöntemleri sosyal bilimlerde tekrar ele almak yerine, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin yönetsel farklılığına vurgu yapan bir yaklaşımdır. Hermeneutik fikirler 19. yüzyılda Almanya’da Dilthey’in eserlerinde olgun biçimine ulaşmıştır. Dilthey’in katkıları sonrası 20. yüzyılda da etkili bir bilimsel yöntem olarak yaygınlaşmış ve yöntem bilimsel teklifi savunan pozitivist yaklaşıma önemli bir alternatif

22 Feridun Yılmaz, “Düşünceden Kaçış Çabasının Öyküsü: İktisadın Felsefeden Kopuşu”, Edit. Feridun Yılmaz ve Ozan İşler, *İktisadi Felsefeyle Düşünmek* içinde, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 41.

23 John B. Davis, “Is Mainstream Economics a Science Bubble?”, *Review of Political Economy*, 2017, Sayı: 29(4), s.525.

24 Paul A. Samuelson, “Economists and the History of Ideas”, *The American Economic Review*, 1962, Sayı: 52(1), s.1-2.

25 Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik”, Edit. Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ankara, Ark Yayınları, 1995, s.23.



olmuştur.<sup>26</sup> Modern bilim ve felsefi düşünce arasındaki gerilim, 19. yüzyılda felsefenin dönüşmesinin bir sonucu olarak Geisteswissenschaften'ı (tin bilimini) ortaya çıkarmış, bu da Geisteswissenschaften (tin/sosyal bilim) ile Naturwissenschaften (doğa bilimi) arasında yöntem birliği olup olmaması konusunda önemli tartışmalara yol açmıştır. 19. yüzyılda şekillenen bu ayrım ilgili yüzyıla has bir biçimde epistemolojik temelli bir tartışma ortaya çıkarmıştır. Dilthey'in öncülüğünü yaptığı bu tartışmada aklın (vernunft; reason) tarihselliği öne çıkarılarak, tin bilimlerinin yönteminin doğa bilimlerinden farklı olduğu öne sürülmüştür. Buna göre doğa bilimleri *açıklamayı* yöntem olarak kullanırken tin bilimleri de *anlamayı* kullanmalıdır.<sup>27</sup> Bu bağlamda hermeneutik, hermeneutik sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açık kılma ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/ mesajcısı/elçisi Hermes tanrıların mesajını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildirdikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açık kılınmasıdır. Düşüncenin ifade edilmesi/bildirilmesi, hermenetiğin esas anlamıdır. 'İfade' kavramının kendisi, dışa vurma, açık kılma ve çevirmeyi içerecek şekilde çok anlamlı bir kavramdır.<sup>28</sup> Her kültürel sistemin ve her toplumun -birey gibi- kendi içinde bir odak noktası olduğu düşüncesi, 19. yüzyıl zarfında Almanya'da hermeneutiğe rehberlik eden bir düşüncedir. Bu odak noktası, her şeyden önce, gerçekliğin kavramsallaştırılmasından ve değerlendirilmesinden oluşmaktadır.<sup>29</sup>

Dilthey ve Weber sonrası hermeneutiğin iktisada yansması kısmen Thorstein Veblen özelinde kurumsal iktisat ile daha güçlü bir şekilde çağdaş Avusturya iktisat okulu ve Ludwig Lachmann aracılığıyla olmuştur.<sup>30</sup> Tarihsel öncelik Veblen'de olmasına karşın yaklaşımının disiplin içinde Amerika'da George Mason Üniversitesi'nde benimsenmesinden ötürü ilkin Lachmann'ın düşünceleri analiz edilecektir.

1970'lerde Amerika'da canlanan çağdaş Avusturya iktisat okulu, Lachmann'ın benimsediği hermeneutik yöntem ve geliştirdiği radikal subjektivizmiyle<sup>31</sup> hayat bulmuştur. Lachmann, iktisadi anlamının felsefi temelleri

26 Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

27 Yılmaz, a.g.m., s. 42-43.

28 Gadamer, a.g.m., s. 11.

29 Zygmunt Bauman, *Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: Anlamaya Dair Yaklaşımlar*, çev. H. Oruç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 29.

30 Bu iki iktisadi okula ek olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde Amerika'da retorik çalışmalarına dikkat çeken Deidre McCloskey'i de belirtmek gerekir. McCloskey, Aristo'nun düşünsel mirasını kullanarak retorik kavramı üzerinden iktisattaki pozitivistin tek gerçeklik anlayışına ciddi eleştiriler getirmiştir. Bkz. Murray N. Rothbard, "The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics", *The Review of Austrian Economics*, 1989, Sayı: 3, s. 56.

31 Subjektivizm Carl Menger'den günümüze Avusturya iktisat okulunun temel kavramlarından biridir. Subjektivizm, objektif emek değer teorisine karşı subjektif fayda değer teorisi olarak Avusturya

olarak hermeneutik yöntemi iktisada taşımıştır. Lachmann'ın girişimleri büyük oranda Don Lavoie ile devam etmiştir. Lachmann, hermenetik yöntemi kullanarak hem neoklasik iktisada eleştiri getirmiş hem de Ludwig von Mises ve Max Weber ilişkisini açığa çıkarmıştır.<sup>32</sup>

Lachmann<sup>33</sup>, neoklasik iktisadın endüstriyel dünyadaki gündelik yaşama ışık tutmadığını düşünmektedir. Ona göre sosyal meseleleri açıklama iddiasındaki ampirik sosyal bilim olarak neoklasik iktisada 'yaşam dünyası' dahil değildir. Klasik mekanik dünyadan alınan insan zihni bir mekanizmadır ve sadece dış dünyadan belirlenen durumlarla konuşur tarzındaki neoklasik görüş, Avusturyalı iktisatçılar için uygun değildir. Eylem burada sadece tepki ile karıştırılmaktadır. Amaç seçeneği yoktur. Her aktör için kapsamlı bir tercih alanı göz önüne alındığında, seçilecek ne vardır? Tüm tercih eylemlerinin sonucu burada önceden belirlenmiştir. Değişen piyasa fiyatlarına yanıt olarak insanlar/ tüketiciler, kayıtsızlık eğrilerini yukarı ve aşağı kaydırarak anlamsız zihinsel jimnastik eylemleri gerçekleştirirler. Bütün bunlar hayat dünyamızdaki anlamlı eylemden çok uzaktır. Gerçekte insanlar amaçlarına ulaşmak için planlar yapar ve daha sonra bunları gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu planlar mevcut araçlara dayanır ve serbestçe seçilen sona erer. Planlar başkalarının planlarıyla çatışabilirler veya başka nedenlerden dolayı elde edilemeyebilirler. Bu nedenle, planların revize edilmesi ve hatta terk edilmesi gerekebilir. Ancak ne olursa olsun, fiyatlar, ürünler ve alışveriş gibi gözlemlenebilir iktisadi fenomenler, planlarımızın etkileşiminin sonuçlarıdır. Planların yönlendirdiği eylem, iktisadi fenomenlere neden olur. İktisadi fenomenlerin planlar tarafından yönlendirilen eylemin dışa dönük belirtileri olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede Lachmann'a göre sadece Avusturya iktisat okulu piyasa ekonomisi yoluyla gündelik yaşamın özelliklerine teorik açıklama getirir. Esas olarak Avusturya iktisat okulu, mekanistik olmayan isteğe bağlı eylem teorisine bunu gerçekleştirir. Avusturyalılar, aktif düşüncenin taşıyıcısı olmayan ve 'kapsamlı bir tercih alanı' şeklinde sadece 'eğilimler' demetinden ibaret

---

iktisat okulunun hem neoklasik iktisatla ortak alanını hem de onunla ayrışmasını gösterir. Örneğin Lachmann'ın benimsediği radikal subjektivizm çağdaş dönemde Avusturya iktisat okulu içerisinde birçok tartışma doğurmuştur. Israel Kirzner ile Ludwig Lachmann arasında subjektivizmin kavranmasına ilişkin ciddi yorum farkları bulunmaktadır (Feridun Yılmaz, "Avusturya İktisadi ve Subjektivizm", Piyasa, 2004, Sayı: 11). Lachmann'ın radikal subjektivizminin bütün yönleriyle ele alındığı ve felsefi anlamda tartışıldığı bir çalışma için bkz. Israel M. Kirzner (edit.), *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, The Macmillan Press, London 1986.

32 Peter J. Boettke, "Ludwig Lachmann and His Contributions to Economic Science", *Advances in Austrian Economics*, 1994, Sayı:1; Rothbard, a.g.m.

33 Ludwig M. Lachmann, "Austrian Economics: A Hermeneutic Approach", Edit. D. Lavoie, *Economics and Hermeneutics* içinde, London, Routledge, 1991.

insana ilişkin neoklasik kavramsal şemayı reddederler. Bu nedenle Avusturyalılar tamamen farklı bir düşünce tarzıyla bilgilendirilmiş kavramsal şemaları aramaya mecburlardır. Lachmann'a göre işte burada hermeneutik farklı bir cevapla devreye girer. Eylem, zihnimizin anlam verdiği bir dizi fiillerden oluşur. Bu nedenle eylemin unsurları zihnimizin ifadeleridir ve bu şekilde ele alınmaları gerekir. Görevimiz, sosyal ölçekte eylem ve etkileşimi çalışmak olduğundan bu yorumlayıcı bir iştir ve aktörlerin bilinç içeriğiyle ilgilenmektir. Bu gerçeklerin doğada karşılığı yoktur. Doğal fenomenleri gözlemlediğimizde hiçbir anlam bizim için erişilebilir değildir. Yapabileceğimiz tek şey gözlemlerimizi belirli bir sıraya, isteğe bağlı bir sıraya koymaktır. Gözlemlerimizin pratik bir amaca hizmet ettiği tüm durumlarda, onlara empoze ettiğimiz düzen bu sonuca bağlı olacaktır. Pratik bir amaç yokluğunda, düzen muhtemelen araştırmamızın çıkarına uygun olacaktır. İnsan eyleminin fenomenleri, aksine, görmezden gelmeyeceğimiz içsel bir düzen sergiler: Bu düzen insani aktörlerin planlarını yaparken ve uygularken kendilerine tahsis ettiği şeydir. Planlar elbette çoğu zaman başarısız olur. Çok sayıda sebepten dolayı başarısız olabilirler ancak bir aktörün planının diğerlerinin planlarıyla çatışması, başarısızlık olarak öne çıkar. Benzer bir sonuç, eylemin amaçlanmamış sonuçlarını izleme sorunu için de geçerlidir. Bu hiç şüphesiz ekonomi teorisinin görevlerinden biridir, ancak ilk olarak amaçlanan eylem teorisinin üstesinden gelinmediği sürece bunu nasıl başarmayı umut edebiliriz? Gönüllü eylem teorisinin temeli olan amaçlar ve araçlar mantığının aletlerini ancak bir kez kullanabileceğimizin farkına vardığımızda eylemin amaçlanmamış sonuçlarını çözmek için güvenle yolumuza devam edebiliriz. Böylece eylemi tepkiyle karıştırmaya bağlı mekanik şema, burada bize yardımcı olmaz. Planların eylemi yönlendirmesi ve ona anlam kazandırması, çeşitli zihin eylemlerinin oluşturduğu planların uyumsuzluğunda hareketlerin çatışma nedenlerini bulmamızı sağlar. Eylemin amaçlanmış veya amaçlanmamış sonuçları, iktisatçının ilgi odağı olmaya devam eder. Son olarak, zihnimizin asla dinlenmediğini/ boş levha olmadığını unutmamalıyız. Düşüncelerimiz, en azından pek çok amaç için, bitmeyen bir akıntının, bilinç akışının parçacıkları olarak kabul edilir. Bilgimiz düşüncelerden oluşur ve bu nedenle bir zaman diliminin dışında bir menşe olarak kabul edilemez.<sup>34</sup>

Lachmann'ın hermeneutik katkıları Mises ve Weber ilişkisini de gösterir. Lachmann'a göre Weber'in geliştirdiği yorumlayıcı sosyal bilim, Mises tarafından benimsenerek praksiyoloji<sup>35</sup> şeklinde karşılık bulmuştur. Praksiyoloji

34 Lachmann, a.g.m., s. 133-135.

35 Praksiyoloji, en basit anlamıyla, insan eyleminin genel teorisidir. İktisat bilimi de bu evrensel bilimin yani praksiyolojinin bir parçasıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Ludwig von Mises, *İnsan Eylemi*, çev. İsmail Aktar, Ankara, Liberte Yayınları, 2008.

insan eyleminin bilimidir ve Weber'in ideal tiplerinin devamıdır. Weber'in ideal tipleri, Mises'in *İnsan Eylemi* adlı eserinde plan kavramı ile yer değiştirmiştir. Lachmann için insan eylemi, hayali geleceğe ulaşmak için tasarlanmış planlar/ şemalar şeklinde var olur. Sosyal bilimci, insan eyleminde planın merkezi olmasından dolayı insan toplumun anlaşılır bir açıklama getirebilir. Böylece açık bir şekilde plan kavramı doğa bilimleri kavrayışının ötesine geçer ve sosyal bilimlerin metodolojik otonomisini savunmayı haklı kılar. Lachmann, plan kavramını praksiyolojik yaklaşımla ilişkilendirerek, özellikle ekonomik büyüme ve gelişme teorisi ile ilgili olarak sosyal süreçlerin nedensel/ genetik teorinin belirlenmesinin aksine, kurumların yardımı ile insan eyleminin yönlendirilmesinin merkezi rolünü savunmuştur. Weber'in çalışmasında ortaya çıktığı gibi amaç ve plan temeline dayanan praksiyolojik toplum teorisi, toplumda yaşamın işlevselci bakış açısıyla açık bir şekilde uyumlu değildir. Böylece Lachmann için Mises'in vizyonu, yorumlayıcı sosyolojideki Weber'in yaklaşımını tamamlamaktadır.<sup>36</sup>

Avusturya iktisat okulu kadar güçlü bir şekilde olmasa da, hermeneutiğin iktisada yansıyan ikinci kanalı Veblen ve kurumsal iktisat üzerindedir. Veblen'in ekonomi biliminin ön varsayımları/ yerleşmiş fikirleri, kendi kendine referansta bulunur/öz-göndergeseldir (self-referentiability). Ön varsayımlar/ yerleşmiş fikirler, insanlar nasıl yaşar ve yaşamlarında nasıl organizasyonel düzenlemelerde bulunur tarzındaki sıradan yaşam pratiklerinden türer. Düşünce alışkanlıkları olarak tanımlanan kurumlar, söylemsel biçimlerdir. Veblen düşünce alışkanlıklarını veya ön varsayımları/yerleşmiş fikirleri, teleolojik/animistik ve ayakları yere basan/gerçekçi (thematter of fact) biçiminde iki sistem olarak tanımlar. İlkinde amacın, gerçekliğin ve nihai dizaynın kişisel bir kavramsallaştırması vardır. İkincisinde ise, maddi gerçeklerin gözlemlenen fenomenleriyle ilgilenen kişisel olmayan bir kavramsallaştırması vardır ve bu kavramsallaştırma, önceden belirlenen sonuçlardan ziyade sürece odaklanır. Veblen'in pozisyonu ikincisidir ve ekonomi biliminin ön varsayımları yerleşmiş fikirleri analiziyle modern dünyada bilimin yeri ve evrimiyle ilgili önemli çıkarsamalarda bulunur. Burada temel model, özellikle kümülatif nedensellik meselesinde karmaşık görünür. Endüstri biliminin hizmetindedir ve bilim de endüstrinin hizmetindedir. Gerçekçilik hem neden hem de sonuçtur. Gerçekçilik duruma bağlı, sistem özelliklidir. Gerçekçi ön varsayım/yerleşmiş

36 Peter J. Boettke, "Rational Choice and Human Agency in Economics and Sociology: Exploring the Weber-Austrian Connection", Edit. Herbert Giersch, *Merits and Limits of Markets* içinde, Berlin, Springer 1998, s. 54. Ayrıca Lachmann ve çağdaş Avusturya iktisat okulu özelinde benimsenen hermeneutik yaklaşım, Alman nihilizmi ile suçlanmıştır. Eleştiriler için bkz. Hans Albert, "Hermeneutics and Economics: A Criticism of Hermeneutical Thinking in the Social Sciences", *KYKLOS*, 1988, Sayı: 41(4); David Gordon, "Hermeneutics Versus Austrian Economics", *Mises Institute*, 2015; Rothbard, a.g.m.

fikir, endüstrileşme sürecinden doğar ve bu süreç kümülatif nedensellik tavrını pekiştirir. Veblen'in bu analizi hermeneutik döngüdür.<sup>37</sup>

Bu yorumlama, sisteme özgü bir yorumdur. Alternatif önyargılar/ön varsayımlar arasında seçim yapmayı sağlayacak herhangi bir meta ölçüt bulunmadığı gibi, herhangi bir ciddi sonuç da yoktur. Bu nedenle önyargıya/ön varsayıma dayanarak seçilen öncülün dışında, bağımsız bir yorumlayıcı veya değerlendirici bakış açısı bulunmamaktadır. Bağımsız bir yorumlayıcı ya da değerlendirici bakış açısı olmadığı için eleştiri, eleştirinin temeli bakımından her zaman sonsuz bir döngü meselesidir. Dahası, Veblen, iddialarını kendi kendine referans niteliğini teyit edecek şekilde yapar. Bir önyargı/ön varsayım ya da önyargı/ön varsayım sisteminin sorunlu temelleri hakkındaki argümanını maddi gerçekliğe ve gerçeklikten türeyen bilim ve teknolojiye uygular. Veblen pozisyon alırken önyargı/ön varsayım olarak düşünce alışkanlıklarına etki eden kanaatleri kabul eder. Bu nedenle Veblen, belirsizlik ve muğlaklık konusunda yüksek tolerans göstermiş gibi görünür.

Öz-göndergesellik, önyargı problematığıdır ve bu hermeneutik döngüdür. Hermeneutik döngü, düşünce alışkanlıkları sonucu doğar; düşünce alışkanlıkları da, yaşam alışkanlıklarının sonucudur. Düşünce alışkanlıkları, insanların zihni alışkanlıkları ve yaygın gelenekleriyle uyumludur. Kısacası Veblen, gerçekliği epistemolojik olarak mutlak ve kategorik kavramaktan uzaktır. Gerçekliği, durumsal, sistem özellikli ve problematik olarak kavrar. Bunu da önyargı/ön varsayım teorisiyle öz göndergesellik analizine uygular. Bu nedenle Veblen, ne teknolojik ne biyolojik ne de kültürel deterministtir.<sup>38</sup>

Hermeneutik vurgular nedeniyle çağdaş Avusturyalı iktisatçılar ile Veblen arasında metodolojik benzerlikler bulunmaktadır. Çağdaş Avusturyalı iktisatçıların neoklasik iktisat eleştirileri ve iktisadın hermeneutik yöntemle tarihsel ve kurumsal bağlama oturtulması, çağdaş Avusturya iktisat okulu ile kurumsal iktisadi ve dolayısıyla Lachmann ile Veblen'i yakınlaştırmaktadır.

37 Veblen'in düşüncesi kültürel hermeneutik bağlamında da ele alınır. Özellikle Veblen'in evrimci yaklaşımının kültürel hermeneutik olduğuna ilişkin kurumsal iktisat literatüründe ciddi analizler bulunmaktadır. Bkz. Ann Jennings and William Waller, "Evolutionary Economics and Cultural Hermeneutics: Veblen, Cultural Relativism, and Blind Drift", *Journal of Economic Issues*, 1994, Sayı: 28(4).

38 Waren J. Samuels, "The Self-Referentiability of Thorstein Veblen's Theory of the Preconceptions of Economic Science", *Journal of Economic Issues*, 1990, Sayı: 24(3). Ayrıca Veblen'in hermeneutik döngü olarak tanımlanan yaklaşımı, Philips Mirowski tarafından ciddi şekilde eleştirilir. Mirowski'ye göre Veblen, bilimin hermeneutik yaklaşımından uzaktır. Veblen'in hermeneutik ihmali, onu, Batı kültürel matrisine derinden yerleşmiş köklü doğal yasa açıklamalarını anlamaktan uzaklaştırmıştır. Doğal yasalar 19. yüzyılda mekanik, kimya ve enerji bilimlerinde çok önemli bir yer tutar. Bu nedenle Veblen, iktisadi, sosyal fenomenden ayıran doğacı Durkheim/Mauss/Douglas (DMD) tezini tam olarak anlayamadığı için neoklasik iktisadi da yeterince iyi değerlendiremez. Mirowski (1987), kurumsal iktisadın düşünce ufku genişletmek için kurumsal iktisadın felsefi temeli pragmatizmle hermeneutığı birleştirme amacındadır. Bkz. Philip Mirowski, "The Philosophical Bases of Institutional Economics", *Journal of Economic Issues*, 1987, Sayı: 21(3), s. 1024.

Söz konusu yakınlaşma, iktisat disiplininin günümüzde yaşadığı metodolojik problemlere çözüm getirebilir ve çağdaş iktisadın anlaşılmasını sağlayacak kurumsal ve tarihsel yönler ışık tutabilir.<sup>39</sup> Örneğin, modern iktisadın gerçek yaşamdan kopması ve giderek mekanikleşmesi eleştirisine Lachmann ve Veblen özelindeki hermeneutik çabalar ile gündelik iktisadi yaşamın anlaşılması bir çözüm olarak sunulabilir. Zaten her iki düşünür de endüstriyel yaşamın anlaşılması adına yorumlayıcı bir yöntem benimsemişlerdir.<sup>40</sup> Lachmann ve Veblen özelinde gelişen hermeneutik çabalar, iktisadi düşüncenin disiplin içinde gelişimine önemli bir imkân sunarken ana akım iktisadın güçlü konumu buna engel olmaktadır. Çünkü ana akım iktisat sadece disiplin içi sağlam bir egemenlik tesis etmemiştir. Aynı zamanda kendi metodunu diğer sosyal bilimlere ihraç ederek bilim dünyasında prestijli bir yer de edinmiştir. Dolayısıyla hermeneutik çabalar özelinde iktisadi düşüncenin ana akım iktisada karşı gelişmesinin önündeki engel, metodolojik emperyalizm veya iktisadi emperyalizmdir.

## Metodolojik Emperyalizm ya da Rasyonel Seçim Teorisinin Sosyal Bilimlere Yerleşmesi

Metodolojik emperyalizm veya iktisadi emperyalizm, iktisat ile diğer sosyal bilimler arasındaki tek yanlı ilişkiyi göstermektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası iktisadın kendi metodunu diğer sosyal bilimlere ihraç etmesi, iktisat biliminin emperyalist olarak nitelenmesine sebep olmuştur.<sup>41</sup> Çünkü söz konusu savaş sonrası, iktisadın araştırma nesnesi geleneksel sınırlarının

39 Peter J. Boettke, "Evolution and Economics: Austrians as Institutionalists", *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, 1989, Sayı: 6. Son yıllarda kurumsal iktisat ve Avusturya iktisat okulu ilişkisi sadece Peter J. Boettke tarafından değil, Mark Pennington tarafından da vurgulanmaktadır. Pennington kurumsal analizi, klasik liberal teorinin merkezi noktası olarak kabul etmektedir. Bu bakış açısına göre kurumlar önemlidir çünkü kurumlar, mülkiyet hakları ve bu hakların legal güvenliğiyle ilgili 'formel' kuralları kapsar. Ayrıntılar için bkz. Mark Pennington, *Sağlam Politik Ekonomi: Klasik Liberalizm ve Kamu Politikasının Geleceği*, çev. Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara 2014, s. 334-335.

40 İktisadi düşüncüyü esas alarak modern iktisat sorunlarına yaklaşmanın sadece teorik değil aynı zamanda pratik iktisat sorunlarına da çözüm getireceğine dair yetkin bir çalışma için bkz. Pennington, a.g.e.

41 Richard Swedberg 1930'lu yıllarda iktisat ve sosyoloji ilişkisinde Ralph William Souter tarafından iktisadi emperyalizm kavramının kullanıldığını belirtir. Souter, 20. yüzyılda iktisat biliminin kurtuluşunun iktisadi emperyalizmle mümkün olduğunu düşünür. Ona göre iktisadın komşu sosyal bilimlere yayılımı, onları sömürgeleştirmek için değil, zenginleştirmek içindir. Bkz. Richard Swedberg, "Introduction", Richard Swedberg (Edit.), *Economics and Sociology, Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists* içinde, Princeton 1990, Princeton University Press. Ancak 1980 sonrası ise, iktisadın dışından gelen ve iktisatta çoğulcu bir durum oluşturan yeni yaklaşımlar mevcuttur. Oyun teorisi, davranışsal iktisat, deneysel iktisat, evrimci iktisat, nöroiktisat, kompleksite iktisadi ve yapabilirlik yaklaşımı gibi yeni araştırma programlarının iktisadi etkilemesi durumu 'tersine emperyalizm' şeklinde değerlendirilir. Bkz. Bruno S. Frey and Matthias Benz, "From Imperialism to Inspiration: A Survey of Economics and Psychology", John B. Davis ve diğerleri (Edit.), *The Elgar Companion to Economics and Philosophy* içinde, Cheltenham 2004, Edward Elgar.

ötesine giderek genişlemiştir. İktisat; tüketici teorisi, firma teorisi, piyasa mekanizması, makro iktisadi aktivite gibi klasik araştırma nesnelerini aşarak bütün sosyal davranışlarda iktisadi aletleri kullanmakta başarı göstermiştir. İktisat, geleneksel olarak piyasa ve fiyat mekanizması ile ilgilenirken daha önce iktisadın alanına dâhil olmayan konuları da başarılı bir şekilde disipline dâhil etmeye başlamıştır. Bu yönüyle iktisat, artık sadece bir sosyal bilim değil, 'gerçek' bir bilim olarak anılmaktadır.<sup>42</sup> Metodolojik emperyalizmin en uç ifadesi, rasyonel seçim teorisinin Gary Becker<sup>43</sup> tarafından sosyal bilimleri aşarak bütün insan faaliyetlerinde benimsenmesi gerektiği vurgusuyla belirir. Yani ona göre eğitim, evlilik, boşanma, aile, suç ve hastalık gibi ekonomik olmayan problemlere de neoklasik iktisadın rasyonel seçim metodolojisi uygulanmalıdır.

George Stigler,<sup>44</sup> iktisadın diğer sosyal bilimlere yayılımının genel olarak dört alanda görüldüğünü düşünür. Bunlardan birincisi, hukuktur. Burada iktisadi analiz, yasal kurallar ve yasal kurumlara uygulanır. Bu çabada Ronald Coase ve Richard Posner temel figürler olarak öne çıkar. İkincisi, 'yeni' iktisat tarihidir. Yeni iktisat tarihinin en etkili figürü Robert Fogel'dir. Üçüncüsü, sosyolojide sosyal yapı ve sosyal davranışın iktisadi analizidir. Bu analiz GaryBecker'in düşünceleriyle yaygınlaşmış ve bu çabalarla beraber iktisat sosyolojiye taşınmıştır. Dördüncüsü ise, iktisadi yaşamın düzenlenmesini de içeren politikanın iktisadi analizidir. Anthony Downs'la başlayan ve anayasal düzenlemeler öneren James Buchanan ve Gordon Tullock'la devam eden bu analizin temsilcisi 'kamu tercihi' okuludur.

Ben Fine<sup>45</sup> ise metodolojik emperyalizmin eski ve yeni olmak üzere iki biçimi olduğu kanaatindedir. Eski metodolojik emperyalizm, iktisadın klasik araştırma nesnelerini iktisadi olmayan alanlara doğru genişletmesi ve yayılmacı bir karakter sergilemesidir. En büyük temsilcisi Gary Becker'dir. Yeni metodolojik emperyalizm ise, George Akerlof ve Joseph E. Stiglitz'in analizlerinde görülen, daha önce iktisadın irrasyonel olarak bulduğu toplumsal olanı da içine alan yaklaşımlardır. Yeni kurumsal iktisat, yeni politik iktisat, yeni hane halkı iktisadı, yeni büyüme teorisi, yeni kalkınma iktisadı gibi çalışma alanları yeni metodolojik emperyalizmin sonucu görülen yaklaşımlardır. Yeni metodolojik emperyalizmle gelen yeni yaklaşımlar, diğer sosyal

42 Edward P. Lazear, "Economic Imperialism", *Quarterly Journal of Economics*, 2000, Sayı: 115(1), s. 103.

43 Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press., Chicago, 1976, s.4.

44 George Stigler, "Economics-The Imperial Science?", *Scandinavian Journal of Economics*, 1984, Sayı: 86 (3), s.303.

45 Ben Fine, "Economics Imperialism and Intellectual Progress: The Present as History of EconomicThought?", *History of Economics Review*, 2000, Sayı: 32 (1).

bilimleri sömürgeleştirmekte daha verimlidirler çünkü Akerlof ve Stiglitz ile sunulan iktisadi yaklaşım, asimetrik enformasyon ve eksik rekabet piyasası gibi bakış açısıyla neoklasik iktisada göre sadece daha 'gerçekçi' olmakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal olanı analize dâhil ederek 'toplumsalı', kusursuz işleyen piyasa mekanizması varsayımından daha güçlü bir şekilde içselleştirir. Bu yönüyle eski ve yeni emperyalizm biçimlerini veya Becker ve Stiglitz arasındaki yaklaşım farklılıklarını vurgulamak yersizdir çünkü hem eski hem de yeni metodolojik emperyalizm, metodolojik bireycilikle birlikte oyun teorisi ve olasılıksal optimizasyonla desteklenmiş standart teknik araçlara dayanmaya devam etmektedir. Bu nedenle Becker'ın iktisadı sosyolojiye götürmesiyle Akerlof'un sosyolojiyi iktisada getirmesi özü itibariyle aynıdır.

Bu bağlamda hem eski hem de yeni biçimiyle metodolojik emperyalizm sonucu bütün sosyal bilimlerin iktisatlaşması durumu söz konusudur.<sup>46</sup> Ancak bu durum sosyal bilimlerde iktisadi düşüncenin yaygınlaşması anlamına gelmez. Bu, ana akım iktisadın yani matematikleşme sonucu oluşan bir tür teknik iktisadın yaygınlaşmasıdır. Bu nedenle disiplin içinde iktisadi düşüncenin gelişiminin önündeki büyük engel, metodolojik emperyalizmdir. Metodolojik emperyalizm, ana akım iktisadın diğer sosyal bilimlere yayılan güçlü bir metodolojisi olduğunu ve iktisadın doğa bilimleri tarzında işleyen bir sosyal bilim olduğunu gösterir. Bu yönüyle ana akım iktisadın elde ettiği başarıları konum, özelde iktisatta genelde de sosyal bilimlerde iktisadi düşünceye gerek kalmadığını kanıtlamış olur.

## Sonuç: İktisadi Düşüncenin Disiplin İçindeki Geleceği

Modern iktisadın mekanikleşmesiyle beraber iktisadi düşüncenin gözden düşmesi sadece iktisat disiplinine yönelik bir ufuk daralmasını göstermez. Spekülatif felsefenin bilime evrilmesinin doğal sonucu olarak iktisat özelinde gerçekleşen bu durum, modern dönemde bütünüyle düşüncenin mekanikleşmesine yönelik bir süreçtir. Bu nedenle iktisat disiplini içinde iktisadi düşüncenin ve iktisadi düşünce tarihinin yok olmaya yüz tutması, mekanikleşmenin bütün sosyal disiplinleri tehdit ettiğine işaret eder. İktisat özelinde bu tecrübe daha profesyonel bir tarzda ve diğer sosyal bilimlere nazaran daha erken dönemlerde gerçekleşmiştir.

<sup>46</sup> Dominique Meda'ya göre sosyal bilimlerin veya her şeyin iktisatlaşması durumu yeni değil, 18. yüzyıldan günümüze devam etmektedir. İktisat, basit ve yansız bir teknik değildir, bir dünya görüşü ile birlikte işler. Bu dünya görüşü iktisadın doğduğu bağlamı belirlemiş dünya görüşüdür; ama aynı zamanda, politika ve etiğin mutlak reddiyle birlikte işler. İktisadın yükselişi, dünyanın anlamını, insanların ve toplumların yerini açıklayan ve yükümlülükleri temellendiren geleneksel meşruiyet sistemlerinin çöküşünü dayatmıştır. Dominique Meda, *Emek Kaybolma Yolunda Bir Değer mi?*, çev.: Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 251.



Disiplin içinde heterodoks iktisat okullarının hissedilir bir şekilde görünürlük kazanması, bu duruma ciddi bir meydan okumayı ifade eder çünkü iktisadi düşüncenin disiplin içinde bir imkân olarak ortaya çıkması ancak heterodoks iktisat okulları yoluyla mümkündür. Heterodoks iktisat okulları hem disiplinin araştırma nesnesini genişletme ve bizzat iktisadi olan üzerine düşünme hem de iktisat ile diğer sosyal bilimler arasında diyalog kurma iddiasındadırlar. Bu iki iddianın görüldüğü çaba iktisadi düşüncedir ve iktisadi düşüncenin belirginleşmesine katkı sunan hermeneutik yöntemdir. Hermeneutik yöntem bir taraftan iktisadi felsefi olana doğru götürerek disiplinin araştırma nesnesini genişletip disiplinin sosyal bilimler içerisinde tarihsel olarak kavranmasına imkân sunarken diğer taraftan (İkinci Dünya Savaşı sonrası) iktisat ile genel sosyal teori arasında ihmal edilen ilişkiyi tekrar diriltir. Böylece iktisadi olana ilişkin anlamlar ve iktisadi eylemin özgün içerimleri hermeneutik yöntem dolayısıyla açığa çıkar. Hermeneutik yöntemle birlikte iktisat, yaşadığı pozitivist tecrübeye rağmen sosyal bilimler içerisinde konumlandırılır.

Ana akım iktisat özelinde görülen doğa bilimi taklidinden kaynaklanan 'dar görüşlülük', iktisadi düşüncenin entelektüel tarihin kolu olması dolayısıyla heterodoks iktisat okullarında görülmez. Heterodoks iktisat okullarının iktisadi düşünce için bir tür sığınak olması, heterodoksiyi düz bir çizgide ilerlemeyen zengin düşünce tarihine götürür. Ancak böylesi imkânlar içermesine karşın heterodoks iktisat okullarının ana akım iktisadi sarsacak ve onu yerinden edecek düzeyde içsel tutarlılığa sahip teorilerinin bulunduğunu söylemek de güçtür. Çünkü ana akım iktisat kendinden emin, içsel tutarlılığa sahip ve diğer sosyal bilimlerin bile iştahını kabartacak denli güçlü bir teknik dil edinmiştir. Bu nedenle heterodoks iktisat okullarının eleştiri ve teklifleri ana akım iktisadın güçlü konumunu zedelemekten uzaktır. Bu yüzden şu an için, hem ana akım iktisadın mevcut güçlü konuma karşın heterodoks iktisat okullarının teorik dağınıklığı hem de hermeneutik yöntemin disiplin içinde büyük oranda kabul görmemesi nedeniyle iktisadi düşüncenin disiplin içinde gelişmesi ve kalıcı bir yer edinmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla entelektüel tarihin bir kolu olan iktisadi düşünce, iktisat disiplini içerisinde büyük oranda varlık gösterememekte ve sosyal bilimlerin kıyısında kalmaya devam etmektedir.

## Kaynakça

- ALBERT, Hans, "Hermeneutics and Economics: A Criticism of Hermeneutical Thinking in the Social Sciences", *KYKLOS*, 1988, Sayı: 41(4), s. 573-602.
- BACKHOUSE, Roger E. And FONTAINE, Philippe, "Economics and Other Social Sciences: A Historical Perspective", *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, 2018, Sayı: 52, ss. 7-44.
- BAUMAN, Zygmunt, *Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlamaya Dair Yaklaşımlar*, çev.: Hüseyin Oruç, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
- BECKER, Garry, *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- BLAUG, Mark, *The Methodology of Economics or How Economists Explain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- BLAUG, Mark, "No History of Ideas, Please, We're Economists", *Journal of Economic Perspectives*, 2001, Sayı: 15(1), ss. 145-164.
- BOETTKE, Peter J., "Evolution and Economics: Austrians as Institutionalists", *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, 1989, Sayı: 6, ss. 73-89.
- BOETTKE, Peter J., "Ludwig Lachmann and His Contributions to Economic Science", *Advances in Austrian Economics*, 1994, Sayı: 1, ss. 229-232.
- BOETTKE, Peter J., "Rational Choice and Human Agency in Economics and Sociology: Exploring the Weber-Austrian Connection", Herbert. Giersch (Ed.), *Merits and Limits of Markets* içinde, Springer, Berlin, 1998.
- BOETTKE, Peter J., "The Use and Abuse of the History of Economic Thought within the Austrian School of Economics", *History of Political Economy*, 2002, Sayı: 34, ss. 337-360.
- BOETTKE, Peter J., *The Battle of Ideas: Economics and the Struggle for a Better World, The Sir Ronald Trotter Lecture*, 2007, New Zealand Business Roundtable.
- BOULDING, Kenneth. E., "After Samuelson, Who Needs Adam Smith?", *History of Political Economy*, 1971, Sayı: 3, ss. 225-237.
- CALDWELL, Bruce, "Of Positivism and the History of Economic Thought", *Southern Economic Journal*, 2013, Sayı: 79 (4), ss. 753-767.
- ÇAKIR, Necip, *Physics and Economics*, A Thesis Submitted to the Institute of Social Sciences for Graduate Studies of the Bosphorus University, İstanbul, 1991.
- DAVIS, John B., "The Turn in Economics: Neoclassical Dominance to Mainstream Pluralism?", *Journal of Institutional Economics*, 2006, Sayı: 2(1), ss. 1-20.
- DAVIS, John B., "Is Mainstream Economics a Science Bubble?", *Review of Political Economy*, 2017, Sayı: 29(4), ss. 523-538.
- FINE, Ben, "Economics Imperialism and Intellectual Progress: The Present as History of Economic Thought?", *History of Economics Review*, 2000, Sayı: 32(1), ss. 10-35.
- FREY, Bruno S. and BENZ, Matthias, "From Imperialism to Inspiration: A Survey of Economics and Psychology", John B. Davis ve diğerleri (Edit.), *The Elgar Companion to Economics and Philosophy* içinde, Edward Elgar: Cheltenham 2004.
- GADAMER, Hans G. (1995), "Hermeneutik", Doğan Özlem (Edit), *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde, Ark Yayınları, Ankara 1995.
- GORDON, David, *Hermeneutics Versus Austrian Economics*, Auburn, Alabama: The Ludwig von

- Mises Institute, 2015.
- JENNINGS, Annand WALLER, William, "Evolutionary Economics and Cultural Hermeneutics: Veblen, Cultural Relativism, and Blind Drift", *Journal of Economic Issues*, 1994, Sayı: 28(4), ss. 997-1030.
- KIRZNER, Israel M. (edit.), *Subjectivism, Intelligibility and Economic Understanding*, The Macmillan Press, London, 1986.
- LACHMANN, Ludwig M., "Austrian Economics: A Hermeneutic Approach", Don Lavoie (edit.), *Economics and Hermeneutics* içinde, Routledge, London, 1991.
- LAVOIE, Don, "The Interpretive Dimension of Economics: Science, Hermeneutics, and Praxeology", *The Review of Austrian Economics*, 2011, Sayı: 24, ss. 91-128.
- LAZEAR, Edward P., "Economic Imperialism", *Quarterly Journal of Economics*, 2000, Sayı: 115(1), ss. 99-146.
- LEE, Frederic S., "Heterodox Economics and its Critics", *Review of Political Economy*, 2012, Sayı: 24 (2), ss. 337-351.
- MEDA, Dominique, *Emek Kaybolma Yolunda Bir Değer Mi?*, çev.: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- MIROWSKI, Philip, "Physics and the 'Marginalist Revolution'", *Cambridge Journal of Economics*, 1984, Sayı: 8, ss. 361-379.
- MIROWSKI, Philip, "the Philosophical Bases of Institutional Economics", *Journal of Economic Issues*, 1987, Sayı: 21(3), ss. 1001-1038.
- MISES, Ludwig von, *İnsan Eylemi*, çev. İsmail Aktar, Liberte Yayınları, Ankara, 2008.
- MONTES, Leonidas, "Smith and Newton: Some Methodological Issues Concerning General Economic Equilibrium Theory", *Cambridge Journal of Economics*, 2003, Sayı: 27, ss. 723-747.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.
- ÖZVEREN, Eyüp, "İster İstemez Karşılaştırmalı ve Dışa Bağımlı İktisadi Düşünce Tarihinin: Gözlemler ve Sorunlar", M. Erdem Özgür ve diğerleri (edit.), *Türkiye'de İktisadi Düşünce* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 13-48.
- PENNINGTON, Mark, *Sağlam Politik Ekonomi: Klasik Liberalizm ve Kamu Politikasının Geleceği*, çev. Atilla Yayla, Liberte Yayınları, Ankara, 2014.
- ROTHBARD, Murray N., "The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics", *The Review of Austrian Economics*, 1989, Sayı: 3, ss. 45-59.
- SAMUELS, Warren J., "The Self-Referentiability of Thorstein Veblen's Theory of the Preconceptions of Economic Science", *Journal of Economic Issues*, 1990, Sayı: 24(3), ss. 695-718.
- SAMUELS, Warren J., "The History of Economic Thought as Intellectual History", *History of Political Economy*, 1974, Sayı: 6, ss. 305-323.
- SAMUELSON, Paul A., "Economists and the History of Ideas", *The American Economic Review*, 1962, Sayı: 52(1), ss. 1-18.
- SEN, Amartya (2008), "Önsöz", A. O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* içinde, çev.: Barış Cezar, Metis Yayınları, İstanbul 2008, ss. 11-18.
- STIGLER, George J., "Economics- The Imperial Science?", *Scandinavian Journal of Economics*,

1984, Sayı: 86(3), ss. 301-313.

SWEDBERG, Richard, "Introduction", Richard Swedberg (edit.), *Economics and Sociology, Redefining Their Boundaries: Conversations with Economists and Sociologists* içinde, Princeton University Press, Princeton 1990, ss. 3-26.

WATSON, Peter, *Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a*, çev.: Kemal Atakay ve diğerleri, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

YILMAZ, Feridun, "Avusturya İktisadı ve Sübjektivizm", *Piyasa*, 2004, Sayı: 11, ss. 101-119.

YILMAZ, Feridun(2011), "Düşünceden Kaçış Çabasının Öyküsü: İktisadın Felsefeden Kopuşu", Feridun Yılmaz ve Ozan İşler (edit.), *İktisadı Felsefeyle Düşünmek* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 39-56.

# Socrates'ın Yurttaşı Yeniden Anlamlandırması: Demokrasi'ye Karşı Filozofun Savunması

## Devrim Özkan\*

### Öz

Bu çalışmada Sokrates'in yurttaş kavramını, kendisine kadar gelmiş kavrayışlardan farklı bir biçimde, yeniden anlamlandırması incelenmektedir. Sokrates, Yunan demokrasi geleneğinin en önemli krizlerinden biri olan Peloponez Savaşı sürecinde Atinalılara yönelik eleştirileriyle felsefesini yapılandırmıştır. Atinalılar yüzyıllar boyunca oluşmuş kültür ve geleneklerine dayanarak yaşamlarını sürdürdükleri halde, Sokrates yaşamın ve değerlerin sürekli sorgulanması gerektiğini düşünür. Sokrates Atinalıların ihtiraslarının esiri olma eğilimine kapıldıklarını düşündüğünden, aklın ve doğruluğun yönlendiriciliğinde kararlar almalarını sağlayacak bir felsefe geliştirmeye çalışır. Sokrates insanın bilerek kötü davranışlar gerçekleştirmeyeceğine inanır. Ona göre eğitim sayesinde herkes en doğru davranışı sergileyecek kadar gelişebilir. Dolayısıyla iyi bir polis, öncelikle, yurttaşlarına iyi bir eğitim sağlaması gerekir. Sokrates iyi bir polis nasıl olması ve yurttaşlarına hangi eğitimi sağlaması gerektiğine dair düşüncelerini Atina'nın yaşadığı sosyal, ekonomik ve politik krizleri değerlendirerek geliştirir. Bu sayede Sokrates yeni bir yurttaş kavrayışı geliştirme olanağı edinir. Sokrates için polis ile yurttaş birbirlerine aittirler. İyi bir kentin teşekkül edebilmesi için yurttaşların ve polis aklı ve doğruluğu kendilerine rehber edinmeleri gerekir. Sorgulanmamış bilgilere, geleneğe ve inanışlara dayanarak yaşamın sürdürülmeye çalışıldığı koşullarda akıl ve doğruluk rehberlik yapamaz. Akıl ve doğruluğun rehberliğine güvenen bir yurttaş, kentinde kişisel başarılar elde etmek peşinde koşmamalı, fakat kentindeki her şeyin daha iyi ve doğru nitelikler edinmesi için çabalamalıdır. Bunun için bir yurttaş, kendisinden başlayarak her şeyi sorgulamalı ve doğru düşünme yöntemiyle var olan her şeyin olması gerektiği gibi olması için çaba sarf etmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Sokrates, Yurttaşlık, Demokrasi, Yönetim Şekli, Platon.

**Socrates's Re-interpreting Citizen: The Philosopher's Apology against Democracy**

### Abstract

Re-interpreting Socrates' concept of citizen in comparison with the previous perceptions down to his age is the main theme of the this article. Socrates developed his philosophy based on his critics against Athenians during Peloponnesse War, which was one of the most important crises in Greek democratic tradition. Although Athenians lived based on their cultures and traditions which came into being in centuries, Socrates thought that life and values should always be questioned. Since Socrates thought that Athenians were inclined to be enslaved by their desires, he tried to develop a philosophy to make them take decisions in guidance of their reason and the truth. Socrates believed that human beings do not go wrong deliberately. To him, everyone can be developed through education so that they behave in the best way. Therefore, a good polis should, first of all, give a good education to its citizens. Assessing the social, economic and political crises experienced by Athens, Socrates developed his ideas about how a polis should be and what kind of educations it should provide its citizens. Thus, Socrates got the opportunity to develop a new perception of citizen. To Socrates, polis and citizen belonged to one another. Citizens and police should take reason and truth as their guides in order that a good city comes into being. Reason and truth cannot guide in conditions where there is a life based on unquestioned information, traditions, and beliefs. A citizen who trusts in the guidance of reason and truth should not seek for individual achievements but should make effort so that everything in his city is better and more qualified. Therefore, a citizen should question everything, beginning from himself, and make efforts so that everything is as it should be, through the method of thinking rightly.

**Key Words:** Socrates, Citizenship, Democracy, Regime, Plato.

\*Doç. Dr. | İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | ozkandev@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-4235-4862

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 53-63

Gönderim Tarihi: 22 Mayıs 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

## Giriş

Politika felsefesi, esas itibarıyla, Peloponez Savaşı'nın Yunan Demokrasileri üzerindeki etkisi ve bu etkiye filozofların verdikleri cevapla başlar. Peloponez Savaşı medeniyet tarihindeki en önemli dönüm noktalarından birini teşkil eder. Bu savaştan sonra Büyük İskender'in İmparatorluğu bir karabasan gibi "Yunan Demokrasileri"nin üzerine çökecek ve Roma İmparatorluğu'nun Yunan Dünyasını yeniden işgal ettiği süreçten sonra da etkili olacak Helenistik Dönem (M.Ö. 323-30) başlayacaktır. Peloponez Savaşı, yarattıkları zenginlik, kültür, sanat, felsefe, mimari ve anayasalarıyla büyük bir özgüvene kavuşmuş olan Yunanlıların, yönetim şekillerinin ve kentler arasındaki ilişkilerin büyük felaketlere yol açabileceğini gözler önüne sermiştir.

Bu savaştan sonra Atinalılar başta olmak üzere tüm Yunanlılar bizzat kendilerine ve yapıp ettiklerine dair düşünmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sayede sonraki yıllar ve çağlarda hızla gelişecek olan politika felsefesinin engin deryası başlangıç sürecine girer. Bu makalede Atinalıların karşı karşıya kaldıkları zorluklar ve ikilemler dikkate alınarak, politika felsefesinin başlıca problemlerinin oluşma süreçleri incelenmektedir. Bunun için, bu çalışma, politika felsefesinin en enerji dolu dönemi de olan bir süreçte Sokrates'in yurttaşları yeniden anlamlandırarak, politikanın temel problemlerini nasıl analiz ettiği ele alınmaktadır.<sup>1</sup>

## Demokrasinin Savaşla İmtihanı ve Filozof

Peloponez Savaşı patlak verdiğinde kırk yaşında olan Sokrates sadece Atina Demokrasisini değil fakat ayrıca Yunan kültür ve geleneklerini eleştiren bir "atsineği"<sup>2</sup> rolünü oynamaya çoktan başlamıştı. Otuz yıla yakın süren savaşın sonunda yetmiş yaşına ulaşan Sokrates tüm olgunluk dönemini Peloponez Savaşı boyunca Atinalıların kimi zaman kahramanca, kimi zamansa kaygılı, tutku dolu, düşüncesiz ve öngörüsüz atılımlarına tanıklık ederek geçirir. Gerçekten Peloponez Savaşı devam ederken Sparta'yla defalarca makul antlaşmalara varma olanağı edinen Atinalılar, her seferinde bu olanakları yok pahasına harcamaktan geri durmadılar. Savaşın henüz ikinci yılında tarihin tanıklık ettiği en önemli devlet adamlarından biri olan liderleri Perikles'i kaybeden Atinalılar, Alcibiades gibi önemli bir generali asılsız söylentileri dikkate alarak yargıladılar ve böylece Sicilya Seferi'nin başarısızlıkla noktanmasına neden oldular. Atinalılar, adeta özgüvenlerinin verdiği sarhoş

1 Bolotin, D., Thucydides, ed.: Leo Strauss and J Cropsey, *History of Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, s. 7-32.

2 Sokrates "Savunma"da kendisini bir "atsineği" olarak tanımlar (30e).

edici etkilere kendilerini kaptırmış bir biçimde, M.Ö. 404 yılındaki mutlak yenilgilerine ve Sparta kontrolüne geçerek "Otuz Tiran" oligarşisine mahkûm olmaya koşar adım ilerlediler. Tüm bunlara tanıklık eden Sokrates'in elindeki tek silahıysa eleştirileri, retorığı ve düşünce yöntemiydi. Nitekim "Sokrates tarafından ortaya konan ahlaki ve siyasi düşünceler klasik siyaset felsefesinin bağlamını oluşturmaktadır."<sup>3</sup>

Spartalılar tarafından tesis edilen "Otuz Tiran" yönetiminin Atina'daki iktidarı sadece on üç ay sürdü. Bu sürede çok sayıda<sup>4</sup> Atinalının ölümüne yol açan "Otuz Tiran" yönetimi demokratlar tarafından devrildi. Başlıca yöneticileri Kritias<sup>5</sup> ve Theramenes olan "Otuz Tiran", aristokrat Atinalılar tarafından desteklendi. Otuz yıla yakın süren Pelepones savaşı boyunca en önemli kaynağı olan yetişmiş insanlarından çoğunu kaybeden Atina yorgundu. Buna rağmen Meletos, Anytos ve Lykon'un gayretleriyle demokrasi yeniden tesisi edilirken, bir yandan da Sparta ile işbirliği yaptığına inanılan kimselere karşı savaş başlatıldı. Sokrates hakkında, tam da bu süreçte, Atinalıların inandığı değerleri eleştirdiği, gençleri yanlış yönlendirdiği ve tanrılarına hakaret ettiği suçlamalarıyla Meletos, Anytos ve Lykon tarafından dava açıldı. Bu sayede, M.Ö. 399'da, yaşlı filozof hiçbir zaman ayrı yaşayamayacağı Atina ve halkıyla mahkemede karşı karşıya geldi.

Sokrates'e yönelik suçlamalar esas itibarıyla demokrasinin yeniden tesisi edilmesi sürecinde muhalif bir tutum takındığının düşünülmesinden kaynaklanır. Sokrates, demokratların politikalarının yanı sıra Atinalıların kültürlerine, ahlak anlayışlarına, "erdem" (arete) kavrayışlarına ve yaşamlarının amaçlarına yönelik sayısız eleştirilerde bulunur. "Homeros ve Hesiodos"<sup>6</sup>tan ilham alan Atinalıların yasa ve geleneklerini eleştiren Sokrates'in başlıca öğrencilerinden Kritias ve Kharmides'in<sup>7</sup> "Otuz Titan" yönetiminin başlıca aktörlerinden olmaları da demokratların ondan nefret etmelerine neden olan önemli etkenlerden biridir. Gerçekten de Atinalıların Sicilya seferinin başarısızlıkla sonuçlanmasının başlıca aktörü olarak telakki ettikleri Alcibiades'in<sup>8</sup> dostu ve hocası olan Sokrates'ten şüphe duymalarına neden olan çok sayıda gerekçe mevcuttu. "Demokrasi: V.yüzyılda Atina'da geçerli olan siyasal durumu gösteren resmi

3 Alim Yılmaz, *Siyaset, Bilgi ve Ahlak*, Liberte, Ankara 2017, s.63.

4 Aristoteles (AC, 35. 3-4) "Otuz Tiran" yönetiminin egemenliğini pekiştirmek adına çok sayıda yurttaşın servetine el koyduğunu ve bin beş yüz yurttaşlı öldürdüğünü söyler.

5 Kritias, aynı zamanda, Platon'un Kharmides ve Protagoras diyaloglarındaki karakterlerden biridir.

6 Homeros ve Hesiodos'un şiirleri Yunanlılar için erdemli bir yaşam ulaşmakta ve toplumsallıklarının inşa etmelerinde kullandıkları başlıca kılavuzdu. Bu nedenle genç bir Yunanlı'nın eğitiminde kullanılan başlıca kaynak Homeros ve Hesiodos'un şiirleriydi. Bu şiirlerde savaşçı niteliklere övgüler dizildiği gözden kaçmaz. Bu sayede savaşçı bir kültürün gelişmesi sağlanmıştır.

7 Platon'un ilk diyaloglarından birine ismini verdiği amcasıdır.

8 Alcibiades, Peloponez Savaşı devam ederken Spartalıların safına geçerek danışmanlık tapmıştır.

sözcüktür bu. Perikles bu sözcüğü rejimin manifestosu niteliğindeki o olağanüstü cenaze konuşmasında kullanmıştır... Demokrasiye karşı olanların genellikle mantıklı düşüncelerini de göz ardı etmemek gerekir: Aristophanes, Sahte Ksonofon, Platon vb.”<sup>9</sup>

Politika felsefesinin çağdaş okurları “Sokrates’in Savunması”nı (17a-42a) fikir özgürlüğü kavramı çerçevesinde değerlendirme eğilimindedirler. Bu eğilim modern politik problemler hiyerarşisinin klasik metinleri anlamada başlıca kaynak olarak kullanılmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle güncel problemlerimiz bizleri klasik metinleri anlamaya çalışırken yönlendirir. Gelgelelim bir metnin tam manasıyla anlaşılabilmesi, ortaya çıktığı tarihsel koşullardaki başlıca problemlere vakıf olunmasıyla olanaklı hale gelebilir. Bu nedenle çağımızın başlıca meselelerinden biri olan “fikir özgürlüğü”, “Sokrates’in Savunması”ın anlaşılabilmesi için yeterli olmaktan uzaktır.

Atina Demokrasisi Sokrates’i yargılarken önemli bir sınavdan geçmekteydi. Peloponez Savaşı’ndan yenilgiyle ayrılan Atinalılar, o zamana kadar yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan inançlarının, geleneklerinin, alışkanlıklarının ve bilgilerinin artık yetersiz kalmaya başladığını deneyimlemenin neden olduğu “kaygı”ya kapılmaktan kendilerini alıkoyamamaktaydılar. “M.Ö 404 tarihinde, savaş yeni sona ermişken, Spartalılar Atina demokrasisini ortadan kaldırıp yerine hunhar idareleriyle uzun yıllar anımsanacak olan ‘otuz Tiranlar’ adında oligarşik bir idare getirdiler. Sokrates, Salamis’li Leon isimli masum bir adamı tutuklaması bildirildiğinde emri umursamadı.”<sup>10</sup>

Değişimin kaçınılmazlığının neden olduğu “kaygılar”, var olanın muhafazasına yönelik ısrarcılığa neden olduğu gibi, aynı zamanda değişime dönük arzuları da canlandırmaktaydı. Tam da bu süreçte Sokrates, Atinalıların yaşadığı çöküşe neden olduğunu düşündüğü her şeye karşı eleştirel duruşun başlıca figürü olarak meydana çıkmıştı.

Sokrates’i suçlayanlar, onun düşüncelerinin Atina’nın ve Atinalıların geleceği için tehlikeli olduğuna inanmaktaydılar. Zira Atinalıların yaşamlarını sürdürürken kullandıkları tüm değerlerin bundan sonrada sürdürülmesi ve muhafaza edilmesi demokratlar için son derece önemliydi. Sokrates, gençlerin Homeros’un destanlarının yanı sıra Kallikles, Protagoras ve Gorgias gibi Sofistlerin eğitimiyle yetiştirilmeleri gerektiğine inanan demokratların karşısına yeni bir yaklaşımla çıkar. Savunma’nın polemiği ve politik niteliği ideal yurttaşın ve kentin nasıl olması gerektiğine dair görüş farklılığından kaynaklanır. Atinalıların yaşamlarını ideal bir biçimde o zamana kadar olduğu gibi

9 Jean Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev., İ. Yerguz, Işık Yayınları, İstanbul, 2015, s. 34.

10 Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi* (I. Cilt, Antik Felsefe), Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 57.



sürdüremeyeceklerine inanan Sokrates, ahlaka, eğitime ve yurttaşlığa dair bambaşka fikirler ileri sürer. Tüm değer ve alışkanlıkların baştan aşağıya yeniden biçimlendirilmesini gerekli kılacak bu fikirler, Atinalı demokratlar için sarsıcıdır. Ancak bu fikirleri “*onun felsefe tarihi bakımından en büyük öneminin bir ahlak bilimi yaratma konusundaki çabalarında yattığı*”<sup>11</sup> düşüncesinin ege-men hâle gelmesine yol açacaktır.

## Sorgulayıcı ve Eleştirmen Olarak Filozof

Platon, “Mağara Metaforu”nda tutsakların gölgelerin esaretinden doğruluğa yönelmelerinin temin edilmesi gerektiğine dikkat çeker (Huard, 2007: 138). Tıpkı bunun gibi Sokrates de Atinalılara tüm alışkanlıklarını, bilgilerini, değerlerini ve geleneklerini yeniden değerlendirmelerini tavsiye eder. Sokrates için geleneksel biçimde aileden ve toplumdaki öğrenilen her şey aklın sorgulamasına tabi tutulduktan sonra kabul edilmeli ya da edilmemelidir. Platon’un hocasının felsefesine sadık olduğuna güvenerek “Gorgias Diyalogu”<sup>12</sup> incelendiğinde, Sokrates’in Atinalıların gerçekten bildiklerine inandıkları her şeyi sorgulamaya giriştiği görülür.<sup>13</sup> Bu diyalogda Sokrates, retorik, sanatın ve doğruluğun ne olup olmadığını sorgular. Ayrıca retorik, sanatın ve doğruluğun ne olup olmadığını de değerlendirir. Sokrates, diyalog boyunca tartıştığı Gorgias, Polos ve Kallikles’in tamamen bildiklerine inanmalarına rağmen, gerçekte retorik, sanat ve doğruluğun ne oldukları konularından bihaber kaldıklarını ifşa eder. Bu durum, içine doğdukları yaşam ve kültürde var olan inanç ve bilgi kalıplarını sorgulamadan devralmalarından kaynaklanmaktadır. Sorgulama süreci başladığında en mükemmel biçimde bilindiğine inanılan konularda dahi bilgisiz kalınabildiği ortaya çıkmaktadır.

Pekâlâ, ‘ahlak’ ve ‘erdem’in ne olduğu konularında bilgisiz kalınmasının sonuçları ne olur? Gerçekten de toplumsallığımızı sürdürebilmemizi sağlayan hususlarda yanlış bilgiler edinmiş olmak, gerek bizim gerekse birlikte yaşadığımız diğerlerinin yaşamlarını olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle doğru bilgiler edinmek hem bizim hem de toplumumuzun yaşamının daha ideal

11 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, Cilt 3, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2010, s. 147.

12 Platon, Complete Works, 447a-527e.

13 Sokrates’i her şeyi sorgulamaya yönelten, yaşadığı önemli bir hadisedir. Dostu Khairephon’un Delphoi’deki bir Kahin’e “Sokrates’ten daha bilge birinin olup olmadığını” sormasıyla başlayan olaylar Sokrates’in hayata bakışını değiştirir. Khairephon Kahin’den “Sokrates’ten daha bilge birinin olmadığını” cevabını alır. Bunu öğrenen Sokrates “bilgelik”in ne olduğunu sorgulamaya girişir. Etrafında bilge olarak tanınan pek çok kişiyle konuştuğundan sonra hiç kimsenin “bilgelik”in ne olduğunu bilmediğini fark eden Sokrates, “bilmediğini bilen” biri olmanın sağladığı “bilinçlilik”in önemini kavrar. Bu sayede Sokrates bilindiği düşünülen her şeyin aslında ne olduğunu doğru bir biçimde kavrayabilmek için araştırmaya ve sorgulamaya başlar.

bir biçimde şekillenmesini sağlar. Bu saik ile Sokrates doğru bilgileri edinmemizi temin edecek bir sorgulama yöntemi geliştirmeye çalışır. Bu sayede duygu, tutku ve alışkanlıklara dayanan bilgilerin yerine her yerde geçerli olabilecek olanı ikame etmeye çalışır. Zira Gorgias gibi gerçek bir doğruluğun var olmadığı ve ikna yoluyla her şeyin başarılacağı kabul edildiğinde, toplumsal yaşam her geçen gün daha da sürdürülemez hal alır. İkna edebilmenin sağladığı gücü sınırsız biçimde kullananlar adaletsizliklerin yaşanmasına yol açacaklarından bir arada yaşamın koşulları ortadan kalkar.

Birlikte yaşamı temin edip sürdürebilmek için herkesin üzerinde fikir birliği edebileceği bilgilerin elde edilmesi her şeyden önemlidir. Zamana ve çevresel faktörlere göre değişmeyen bilgiler huzurlu bir yaşamın teminatıdır.

Gorgias Diyalogu'nda Sokrates, Polos ile tartışmasında açıkça kişinin kendi eylemlerini gücünün yettiği son noktaya kadar gerçekleştirmemesi gerektiğini savunur. Polos, Makedonya Kralı Arkhelaos'un<sup>14</sup> yaptığı canice eylemlerden övgüyle bahseder. Perdikkas'ın kölesinden doğan oğlu Arkhelaos, sayısız cinayetler işleyerek tahta oturmuştu. Polos, Sokrates'in iddia ettiği gibi yasalara uymakla mutlu olunabilecek olsa Arkhelaos'un köle olarak kalmaya devam edeceğini vurguladıktan sonra, yasalara uymayıp gücünün yettiğinde her şeyi edinmek sayesinde mutlu, başarılı ve erdemli olunabileceğini savunur. Sokrates ise aksi görüştedir. Ona göre yasaya uymamanın getireceği cezalardan kaçmak mutsuzluğa neden olur. Polos meseleyi kişisel bir düzlemde değerlendirdiğinden cezaya katlanmanın acı verici olduğuna inanmaktadır. Hâlbuki ceza vermek ve cezalandırılmak kişi ile cezayı veren toplum arasında gerçekleşen hadiselerdir. Cezalandırılmak cezayı verenin doğru bir iş yapıyor olmasından dolayı haklı ve güzel bir eylemdir. Bir eylem aynı zamanda hem güzel ve haklı, hem de kötü (acı verici) olamayacağına göre, yasalara uymadığı için cezalandırılan kişi cezalandırılma eyleminin yararlı, iyi ve haklı olduğunu bilmelidir. Cezalandırılanın çektiği acı toplumsal bir yarara neden olduğundan arzu edilmelidir. Burada Sokrates cezalandırılmayı kişisel bir mesele olmaktan çıkarıp, cezalandıran toplum ile kişi arasında gerçekleşen bir olguya dönüştürür. Cezalandırılmanın toplumsal bir olgu biçiminde ele alınması, ona dair bilginin daha doğru hâle gelmesini sağlar. Ayrıca, "cezalandırılma" ve "cezalandırma"nın politik bir mesele olarak incelenmesiyle doğruluğun, adaletin, güzelin ve iyinin ne olduğu hakkındaki müphemlik de giderilir.

Yaşamın sorgulanarak değerli hale getirilebileceği Sokratesçiliğin özünde yatan inançtır. Sorgulanmamış bir hayatın değersiz olduğu fikri, geleneksel

14 M.Ö. 413 ila 399 tarihleri arasında hüküm sürmüştür.

alışkanlıklardan kopuşun bir ifadesidir. Yaşam sorgulandıkça doğru bilgiler edinilir. Bu sayede yaşam daha ideal bir yapı kazanır. Aksi halde, bizlere sunulan çok sayıda değer yargısı, bilgi, inanç, alışkanlık ve tutum kopyalanarak edinilir ki bu durum bir yandan tekdüzeliğin egemen olmasına yol açarken, insanın en değerli varlığı olan aklının nitelikli bir biçimde işletilmemesine de neden olur.

Atinalıların doğru olduğuna inandıkları tüm nitelikleri "Peloponez Savaşı" gibi bir facianın yaşanmasına yol açmıştı. Bu faciaya tanıklık eden Sokrates'in sorgulamayı başlıca yöntem olarak benimsemesi dikkate değerdir. Sokrates akılla düşünüldüğünde doğruluğa ulaşmanın kendiliğinden sağlanabileceğine inanır. Bu doğruluğun herkeste mevcut olduğu inancını da beraberinde getirir. Bu nedenle Sokrates doğruluğa ulaşmak için "doğurtma yöntemi"ni kullandığını söyler. Doğruluk evrensel nitelikli olduğundan herkes tarafından elde edilebilir. Önemli olan, doğruluğun, doğru yöntemle meydana çıkarılmasıdır. Bu sayede "doğruluk" kişiden kişiye değişiklik göstermeyen bir nitelik kazanır. İnsanlar doğru eylem, davranış ve bilginin ne olduğu konusunda anlaşabilirler. Bu sayede doğru "yönetim şekli"nin ve "anayasa"nın ne olması gerektiğine dair "bilgi", doğru yöntem kullanılarak elde edilebilir.

Sokrates'in bilgiye ulaşma yolculuğuna "bilgisizlik"ten hareketle başlaması dikkat çekicidir. Bu tercih kişinin toplumundan sorgulamadan devraldığı önyargı, bilgi ve inançları doğru bilgiye ulaşmasına engel teşkil ettiği düşüncesinden kaynaklanır. Sokrates diyaloglarında adeta kendiliğinden daha önce varmayı tasarlamadığı sonuçlara ulaşıyor gibidir. Onun düşünme biçimi doğru bilgilere ulaşmasını sağlamaktadır. Bu nedenle ne daha önce kabul edilmiş değerlerin yılmaz bir savunucusudur, ne de kendi ihtiyaçlarına göre fikir edinen biridir. Sokrates, gelecek kuşakların geliştirdiği bilgi edinme yöntemini edindiklerinde, daha ideal bir politik sistemin ve toplumun meydana gelebileceğini düşünür. Zaten Atinalılarla arasındaki en önemli mesele gelecek kuşakların nasıl eğitilmeleri gerektiği konusundadır. Bu eğitimin geçen kuşaklar buyunca biriken gelenek ve alışkanlıkların bir aktarımı biçiminde mi olacağı, yoksa doğru bilgiye doğru yöntemle ulaşmanın nasıl temin edilebileceği hakkında mı olacağı, Atinalıların karşısında duran başlıca meseleydi. Sokrates ile davacıları, bu meseledeki iki farklı tarafın temsilcileri olarak ortaya çıktılar.<sup>15</sup>

15 J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought*, Routledge, London and New York, 2005.

## Demokrasi ve Halk İradesine Karşı Doğruluk

Sokrates'in Savunması'nda polemikçi niteliğinin öne çıkması, suçlayıcılarıyla gelecek kuşakların nasıl yetiştirilmesi gerektiği hakkında tamamen farklı fikirlere sahip olmasından kaynaklanır. Gelecek kuşakların nasıl yetiştirilmesiyle iyi hayatın ne olduğu meselesi arasında paydaşlıklar mevcuttur. Bu davaya konu olan meselelerin ahlak, erdem, doğru ve iyi hayat gibi temalarla bağlantılı hale gelerek tam manasıyla politikleşmelerine neden olur. Sokrates'in suçlayıcılarının Atina demokrasisinin geleneklerine sadakatle bağlı oldukları düşünülecek olursa, "Savunma"nın demokrasinin bir sorgulayıcısına dönüşmesinin kendiliğinden kaçınılmaz hale geleceği tahmin edilebilir. Sokrates ve öğrencilerinin gözünde, demokrasi yaşanmış çoğu felaketin kaynağıydı. İnsanları sorgulamadan çoğu gelenek, karar ve bilgiyi kabul etmeye yönlendirerek, çok sayıda olumsuz niteliği barındıran bir kültürü egemen hale getirmişti. Bu nedenle halk, bilginin ve doğruluğun kılavuzluğunda hareket eden bir filozof kralın rehberliğine ihtiyaç duymaktaydı. Kendi arzu, ihtiras, kaygı ve tutkularının esiri haline gelmiş bir halkın, doğru düşünme yöntemiyle doğru bilgilere ulaşabilen bir filozofun rehberliğinde hareket etmesi, en iyi "yönetim şekli"ydi. Zira Sokrates için erdemli olmak ile mutluluk arasında kuvvetli bağlar bulunmaktadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla sadece başarılı olmakla mutluluk edinilemeyeceğinden, Atinalıların arzu, ihtiras, kaygı ve tutkularını dizginleyebilmelerini sağlayacak bir erdem kavrayışı edinmeleri gereklidir.

Sokrates'in Savunması kimin yönetmesi gerektiği meselesi hakkında demokratlara karşı okunan bir bildiri ve cevap biçiminde ele alındığında mahkemede hukuki manada adil bir yargılama olup olmadığı meselesi önemini kaybeder. Buradaki asıl mesele iki politik eğilimin toplumsallığın temel meseleleri olan eğitim, adalet, yurttaşlık, iyi ve erdem gibi konulardaki fikir ayrılıklarının, nasıl bir "yönetim şekli"ne yol açtığıdır. Sokrates tüm karar alma mekanizmalarında sorgulamadan pek çok şey kabul etmeye alışmış halkın mutlak belirleyici olmasını kaygı verici bulur. Son sözün rastgele seçilmiş temsilciler tarafından söylenmesi, halkın üzerinde düşünülmemiş yönelimlerine esir hale gelmesine neden olur. Bu nedenle doğru yöntemle düşünmeyi bilmeyen kişilerin vereceği kararlar felaketlere yol açabilir. Meseleler hakkında nasıl düşüneceğini bilmeyen kimseler yanlış bilgiler edindiklerinden, doğru kararlar veremezler. Dolayısıyla doğru yöntemle düşünüp doğru bilgiler edinenlerin etkin olacakları bir "yönetim şekli"nin tesis edilmesi gereklidir. Elbette ki, Aristoteles'in "Politika"da dikkat çektiği gibi özgür yurttaşlar ev sahibinin

<sup>16</sup> D. C. Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 51.

kölelerini yönettiği gibi yönetilemezler.<sup>17</sup> Ancak, Sokrates için, bu yurttaşların doğru düşüncelerini sağlayacak kadar eğitilmiş olmaları son derece önemlidir.

Sokrates'in karşısında kadim Atina Demokrasisinin yıllar boyunca inşa ettiği kurumlar, gelenekler, yasalar ve alışkanlıklar durmaktadır. Atinalılar, bunların çizdiği paradigmanın içinde Platon'un "Mağara Metaforu"ndaki<sup>18</sup> esirler gibi yaşamaktadırlar. Sokrates tüm bunları acımasızca sorgulamaktadır. Zira tüm insani etkinliklerden bağımsız bir biçimde var olan "doğruluk"un her şeyden daha değerli olduğuna inanmaktadır. Sokrates savunmasında Atinalıların iradelerini doğruluğa tabi kılarak yargıda bulunmalarını salık verir. "Savunma"nın özü, insanların, herhangi bir şey hakkında yargıda bulunurken sadece kendi çıkarlarını göz önünde bulundurdıklarında, toplumsal yaşamın ve devletin temel yapı taşlarının zarar göreceği inancına dayanır. Buna yol açmamak için, insan düşünce, yargı ve kararlarını doğruluğun ilkelerine göre belirlemelidir. Hâlbuki Atinalılar başarmak için gerektiğinde Tanrılarla savaşmayı göze alan Odiseas gibi kahramanları örnek aldıklarından, iradelerini her şeyden daha önemli görürler. Demokrasinin her şeye rağmen ayakta durabilmesi iradeye öncelik veren bu kültürden kaynaklanır. Atinalılar tüm insani niteliklerden her birinin bir tanrıya tekabül ettiğine inandıklarından, iyi ve kötü ayrımı yapmadan hepsini değerli kabul eden bir dine sahipti.<sup>19</sup>

Bu nedenledir ki sahip olduklarına inandıkları tüm nitelikleri en mükemmel bir biçimde gerçekleştirmek için çabalamak başlıca var olma biçimleriydi. Bu durum insanın sahip olduğu yetenekleri geliştirerek mükemmelleşmesi için büyük bir motivasyon yaratmaktaydı.<sup>20</sup> Ancak kişilerin duygu, düşünce ve çıkarları çatıştığında, ortaklıklar kurmaları ve politik birliklerini sürdürebilmeleri iyinin ve kötünün ne olduğu konusunda fikir birliğine sahip olmalarını gerektirir. Aksi halde, Sokrates'e göre "güç" tek belirleyici hale gelir ki bu durumda toplumsallığı olanaklı kılan adalet tesis edilemez. Bir kişi suç işleyip cezadan kaçınma becerisine sahipse, bu yeteneğini en mükemmel biçimde kullanması ne kendisi ne de Atinalılar için iyidir.

Dolayısıyla bir yandan iyinin ve kötünün ne olduğuna dair fikir birliği tesis edilirken, diğer yandan herkesin uymaya ve değişimine katkı sağlamaya

17 Platon, *Complete Works*, 1255b16.

18 Platon, *Dev.*, 514a-518b.

19 Antik Yunan'daki politik sistemlerin anlaşılabilmesi için Yunana dininin en mükemmel bir çimde kavranması gerekir. Zira Antik Yunan'da din ile devlet arasında bir ayrım mevcut değildi. Dini nitelikteki pek çok iş devletin sorumluluğu altındaydı.

20 Bizim için Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde görünür hale gelen Yunan dini tüm insani nitelikleri birer tanrı ile eşleştirdiğinden hümanizmin en mükemmel ifadesi olarak değerlendirilebilir. Sosyal yapının giderek gelişmesi bir arada yaşamı temin edip sürdürebilmek için çok sayıda insani niteliğin baskılanmasına yol açarak, "gereklilik kipi"nin gerek felsefede gerekse dinlerde ön plana çıkmasına neden olmuştur.

çalışacağı bir hukukun varlığı, politik bir toplumun tesisi için elzemdir. Bu sayede herkesin, doğruluğa ve adalete güvenerek diğerleriyle uyum içinde yaşayabileceği bir “yönetim şekli” tesis edilebilir. Atina Demokrasisi, insanların doğruluğu hesaba katmaksızın güce ve ihtirasa kapılarak kararlar vermelerine neden olan bir “yönetim şekli”ne dönüştüğünden, sorgulanmalı ve yargılanmalıdır. Böylelikle ideal bir “yönetim şekli” için gerekli bilgiler elde edilmelidir.

## Sonuç

Perslilere karşı gelerek tüm Yunan kentlerine öncülük etmiş bir kent olan Atina'nın, altın çağının son yıllarını yaşamaktayken, sorgulanmaya tahammülü kalmamıştı. Ancak her zaman daha idealini arama eğilimindeki insan, var ettiklerini aşarak ve yıkarak ilerlemeyi de alışkanlık haline getirmiştir. Bu nedendir ki en yetenekli ve nitelikli insanların uzun savaşlar boyunca kaybetmiş olan yaşlı kent Atina, sorgulama ve yargulamaya tahammül edemeyecek kadar hırçınlaşmıştı. Aristophanes (1957 [423]), belki de bu hırçınlığın bir neticesi olarak, yaşlı filozofu *Bulutlar* adlı eserinde gülünç hale düşürerek, Atina'nın geleneklerine karşı duranlarla alay etmeyi tercih eder. Ancak nasıl ki sağlıkla ilgili mesele vuku bulduğunda, onunla alay etmek bir tedaviye yol açmazsa, politik meseleler de komediyle çözüme kavuşturulamaz. Ancak Aristophanes, politika felsefesinin hiç bir zaman sahip olmadığı “sanatsal popülerlik”ten güç alarak, Atinalıların önemli bir kısmının Sokrates aleyhine önyargılarla donanmalarını sağlamıştı.

Sokrates, sanatın ve retorikğin belirleyiciliğine esir düşmüş bir halka, doğruluğun ve doğru düşünmenin ne olduğunu öğretmeye çalıştığına inanır. Eğitimlerini şiiirden ve gelenekten edinen Atinalıların bilgileri yeterince sorgulanmadığından yetersizdir. Kendilerine ait her şeyin son derece önemli ve değerli olduğuna inandıklarından, sorgusuz sualsiz edindikleri bilgilerin doğruluğundan emindirler. Bu durum içine doğdukları “yönetim şekli” için değerlidir. Bu zamana kadar geldiği gibi yönetilmeye alıştıklarından, bunun en doğru yönetim şekli olduğuna inanırlar. Hâlbuki sorgulamadan alışkanlıklarla yaşamak, bir yurttaşa göre değildir. Yurttaş kentinde kişisel başarılar elde etmek peşinde koşmaktansa, kentindeki her şeyin daha iyi ve doğru nitelikler edinmesi için çabalamalıdır. Bunun için kendisinden başlayarak her şeyi sorgulamalı, doğru düşünme yöntemiyle var olan her şeyin olması gerektiği gibi olması için çaba sarf etmelidir.

## Kaynakça

- ARISTOPHANES, *Bulutlar*, Çev. A. S. Delilbaşı, Maarif Vekâleti Yayınları, Ankara, 1957 (423).
- ARISTOTELES, *Politics*, Ed. Tr. H. Rackham, London: William Heinemann Ltd, 1959.
- ARISTOTELES, *The Athenian Constitution*, Ed. Tr. P. J. Rhodes, Penguin Classics, London, 1984.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, Cilt 3. İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2010.
- BOLOTIN, David, "Thucydides", Ed. Leo Strauss ve J. Cropsey, *History of Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- HUARD, Roger, *Plato's Political Philosophy: The Cave*, Algora Publishing, New York, 2007.
- KENNY, Anthony, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, I. Cilt, Antik Felsefe*, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.
- MCCLELLAND, J.S., *A History of Western Political Thought*, Routledge, London ve New York, 2005.
- PLATON, *Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- PLATON, *The Apology of Socrates*, Ed. A. M. Adam, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- RUSSELL, D. C., *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford University Press, New York, 2005.
- TOUCHARD, Jean, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. İ. Yerguz, Işık Yayınları, İstanbul, 2015.
- YILMAZ, Alim, *Siyaset, Bilgi ve Ahlâk*, Ankara, Liberte Yayınları, 2018.





# Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Marx ve Foucault Temelli Eleştirisi\*

Bariş Aydın\*

## Öz

Bu çalışma, ilkin Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun toplumsal sözleşme teorilerinin genel bir değerlendirmesini yaparak bunlardan teşekkül eden siyasetin zorunlu olarak ekonomizme kayıtlı olduğu tezini işlemektedir. Bu yaklaşıma göre toplumsal sözleşme teorileri, siyasetin asli mekânından edilişi ve zorunluluğun idamesi ya da tanzimi olarak düşünülebilecek olan bir toplumsallığın siyasetin yerini almasının şahikası olduğu gibi bios-zoë ayırımının modern siyaset felsefesi tarafından ciddi bir tahrifatına da tekabül etmektedir. Bu teorilerin dayandığı hukuki söylemsel modelin soyut özne kategorisinin, insanlar arasındaki doğal eşitsizlikleri dikkate almayan kendinden menkul yasalar önünde eşitlik söylemine yönelik Karl Marx'ın adalet ve eşit hak ilkesi gibi burjuva nosyonlara yönelik eleştirisi de burada yürütülen tartışmanın bir başka boyutudur. Ardından, mezkûr teorilerin Michel Foucault'nun biyo-politik iktidar kavram-sallaştırması üzerinden değerlendirilmesi yapılarak sözleşme odaklı olmayan özgürleşme yönelimli sosyo-politik dönüşümün imkân ve koşullarına dair mülahalalara yer verilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumsal Sözleşme Teorileri, Doğa Durumu, Bios-Zoe İkliliği, Özgürlük, İyi Yaşam.

## Critique of Social Contract Theories Based on Marx and Foucault

### Abstract

This study firstly makes a general evaluation of the social contract theories of Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau and argues that the politics that stem from these theories necessarily result in economism. According to this approach, social contract theories bring about serious distortions of the bios-zoe distinction in the modern political philosophy. These theories are also the apex of a form of the social, which is characterized by the dislocation of politics and reformation or perpetuation of necessity, that replaces politics. Secondly, the study focuses on Marx's critique of bourgeois notions of justice and equality manifested as the abstract subject category of the legal discursive model on which the social contract theories are based. These notions disregard inherited inequalities among human beings and uphold a self-proclaimed discourse of equality before the law. The aforementioned theories are analyzed upon Foucault's conceptualization of bio-political power. Considerations regarding the possibility and conditions of non-contractual emancipation-oriented socio-political transformation are included.

**Keywords:** Social Contract Theories, State of Nature, Bios-Zoe Dichotomy, Freedom, Good Life.

\*Bu çalışma, 20-21 Eylül 2018 tarihlerinde ODTÜ'de gerçekleştirilen 1. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Çalışmanın bu boyuta gelmesindeki önemli katkıları nedeniyle kıymetli hocam Doç. Dr. Alim Yılmaz'a teşekkür ederim. Ayrıca bu çalışmada neredeyse benden daha fazla pay sahibi olan fakat muvazzam nezaketinden müşterek imzaya yanaşmayan değerli arkadaşım Dilek Yücel'e de müteşekkirim; bu çalışma en az benim kadar onundur da.

\*Doktorant | İstanbul Medeniyet Üniversitesi | barisyadin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2629-5228

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 65-87.

Gönderim Tarihi: 7 Mayıs 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

*“Bugünkü hedef belki de ne olduğumuzu keşfetmek değil, olduğumuz şeyi reddetmektir. Modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünlüştürmesi olan bu siyasi ‘doublebind’den (ikili kısıtlama) kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirme zorundayız.”<sup>1</sup>*

## Giriş

Toplumsal sözleşme teorileri şimdilerde artık teorik düzeyde oldukça dar bir alan olarak akademik tartışmalara vesile olsa da toplumsal popüler muhayyile ve dilde teşkil ettiği hegemonik rol nedeniyle tartışma konusu olmaktan çok, adeta su yüz derecede kaynar kabilinden bir bilimsel veri mahiyetine kavuşmuştur. Buna mukabil modernitenin ikili karşıtlıklar temelli düşünme pratiğinin de membalarından birini teşkil eden bu teoriler, teşekküllü bir toplumsal değişim hedefindeki düşünür ve düşünce gelenekleri tarafından kıyasıya eleştirilmiş, gerekli değişimin sac ayaklarının bu teorilerin eleştirisi üzerinden temellendirilmesi amaçlanmıştır.

Bu sözleşmecî geleneğin en mühim üç ismi olan Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau, farklı öncüllerden yola çıksalar da sözleşmeyi toplumsal düzenin ihdasının temeli addetmeleri ve onu gerektiren koşulları belli bir insan doğası kavrayışından türetmeleriyle birtakım müşterek yaklaşımları paylaşmaktadır. İnsanın temel ihtiyaçlarını giderilmesine angaje bir toplumsal düzen fikri bu şekliyle iyi yaşam gibi kimi sosyo-politik dertlerin talileşmesini beraberinde getirmiş ve kitlenin fiziki varlığının sevk ve idaresi zamanla sözleşmecî siyasal tahayyülün temel meşguliyet sahası hüviyetine bürünmüştür. Antik Yunan düşüncesinde özgürleşmeye dayalı eylemin mekânı olarak temayüz eden siyaset mefhumu, böylelikle, sözleşme temelli modern yaklaşımda ihtiyaç ve zorunlulukların düzenlenmesi ve giderilmesindeki serbestliğin özgürlük diye nitelendirildiği bir tür kendini doğrulayan kehanete dönüşmüştür. Bir diğer deyişle mezkûr kehaneti makulleştirmenin gerekçesi olarak sürekli bir açlıkla ve doymak bilmez arzularla malul insan doğası tasavvurunu devreye sokan bu teoriler, siyasetin teşekküllü bir toplumsal özgürleşmeden ziyade bu tatmini zor kitlenin kimi zaman irrasyonel nitelikli isteklerinin olabildiğince teskinini hedefleyen birtakım tekniklerden ibaret olduğu düşüncesinin temelini teşkil etmişlerdir.

Bu çalışmada ilkin Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'nun sözleşme teorilerinin genel bir serimlenmesi yapılacak ve siyasetin

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, çev.: Osman Akinhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar II, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 68.

ekonomizme kayıtlı olduğu, siyasetin asli mekânından edilişi ve zorunluluğun idamesi ya da tanzimi olarak düşünölebilecek olan toplumsallığın, siyasetin yerini almasının şahikası olan ve *bios-zoē* ayrımının modern siyaset felsefesi tarafından ciddi bir tahrifatına dayanan toplumsal sözleşme teorileri ele alınacaktır. Ardından bu teorilerin dayandığı hukuki söylemsel modelin soyut özne kategorisinin, insanlar arasındaki doğal eşitsizlikleri dikkate almayarak kendinden menkul bir yasalar önünde eşitlik söylemine yönelik Karl Marx'ın adalet ve eşit hak ilkesi gibi nosyonlara yönelik eleştirisi tartışılacaktır. Son olarak da mezkûr teorilerin Foucault'nun biyo-politik iktidar kavramsallaştırması üzerinden değerlendirilmesi yapılarak sözleşme odaklı olmayan özgürleşme yönelimli sosyo-politik dönüşümün imkân koşullarına dair mülhazalar yapmak gayretinde olunacaktır.

### Hobbes, Locke ve Rousseau'da Toplumsal Sözleşme Fikri

Antik Yunan'la beraber felsefenin iştiğal sahasını *kosmos*'tan (doğa) *nomos*'a (insan) yönlendirmesiyle salt doğa bilimleri odaklı bir dünyanın neliği sorusuna ek olarak felsefe, bugün sosyoloji, psikoloji, ekonomi, hukuk ve siyaset bilimi gibi birçok başlık altında ele alınan ve genel bir sosyal bilim etiketiyle nitelendirilen soru ve sorunları da kimi metodolojik ve epistemolojik tartışmalar ekseninde incelemeye başlamıştır.<sup>2</sup> Böylelikle Antik Yunan'ın siyaset felsefesine yön veren *bios-zoē* ayrımının *bios* lehine *zoē*'nin kolonizasyonunu ya da daha doğru bir deyişle *zoē*'nin toplumsallık ve ekonomik gereklilik kisesiyle siyasal alanın temel meşğalesi haline gelişi modern dönem siyaset felsefesinin de temel belirleyeni olmuştur. Modern siyasetin *nomosu* toplumsal sözleşme teorileri de ekonomik rasyonalitenin siyasal yaşamın kalbine yerleştirilmesinin şahikası olmalarıyla dikkat çeker hale gelmiştir.

Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi toplumsal sözleşme teorisyenleri toplumsallığı mümkün kılan kurucu unsur olarak sözleşmeler ve kabul ettikleri insan doğasına dair her ne kadar farklı varsayımlardan hareket etseler de, temelde aynı yapıya sadık kalır: Her üç teorisyen de politik yapının olmadığı bir doğa durumu ve gerek bu doğa durumunun gerekse sözleşme yoluyla kurulacak toplumsal yapının koşullarını ve muhteviyatını belirleyen verili bir insan doğası varsayar ve Locke örneğinde daha yumuşak terimlerle ifade edilmiş olsa da, yine her üçü de doğa halinde yaşamının artık mümkün olmadığı -Louis Althusser'in Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşmesi* bağlamında söylediği terimlerle *ölümcül kırılma noktasını (fatal critical point)*<sup>3</sup>

2 Alim Yılmaz, Sedat Yazıcı, "Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce*, Ankara 2017, sayı: 88, s. 58.

3 Louis Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, trs.: Ben Brewster, New Left Books, London 1972, s. 118.

ifade eden- kritik bir ânı öngörür. Geri dönüşü olsun olmasın, bu kırılma ânı mütemadiyen doğa halindeki yaşamın, yani savaş halinin, yaşam, mülkiyet ve egemenlik üzerindeki tehdidinin mevcut koşullarla artık bertaraf edilemediği bir mecburiyete işaret eder. Bu mecburiyet üzerine insanların bir araya gelerek oluşturduğu, inşa ettiği politik bütün, “iyi yaşam” kaygısını içeren teleolojik mahiyete sahip Yunan *polis*inden farklı olarak, insan dirimselliğini muhafaza etmeye yönelik zorunluluk esasına dayanır.

Hobbes'ta ölüm riski, Locke'ta temellük edilenlerin meşruiyetini muhafaza edecek yasa ve bu yasayı uygulayacak yargıç eksikliği ve son olarak Rousseau'da medeniyetle birlikte doğal eşitsizliklerin politik eşitsizliklere dönüşmesi gibi politik ilişkilerin namevcudiyetinden kaynaklanan zorluklar ve uygunsuzluklar hem doğa durumundan çıkışın saiklerini oluşturur hem de oluşturulacak politik yapının koşullarını tayin eder. Ancak bahsedilen bu saikler ve koşullar daha çok sürecin nasıl işlediğine dairdir ve bu işleyişi tayin eden kurucu unsur ise söz konusu teorisyenlerin insan doğasına, psikolojisine ve eylemine dair kendinden menkul varsayımlarından neşet eder. Bu varsayımlar da Hıristiyanlıkla birlikte başlayan, rasyonalite ve özgürlük anlayışları da dahil olmak üzere çok daha eski ve kapsamlı bir dönüşümün, kişinin kendi mevcudiyeti ve ötekiyle, daha genel anlamda da toplumla, doğayla ve kozmosla kurduğu ilişkinin zeminini oluşturan “kendilik” anlayışındaki dönüşümün önemli bir merhalesini teşkil eder.

### Thomas Hobbes ve Sözleşmeciliği

Felsefesinin temelini, toplumsal düzene aşırı düşkünlük ve rasyonel çıkar öbekçisi kişilerin müesses nizamın bozulmasından duyduğu makul korkunun üzerine bina eden Hobbes'un dönemin İngiltere'sindeki muazzam siyasal çalkantıların göbeğinde basılan magnum opusu *Leviathan*, Avrupa'daki rasyonalist dönüşümün adeta risalesi mahiyetindedir. Galileo ve Descartes'ın mekanik gerçeklik anlayışından etkilenen Hobbes, bu eserde esas itibarıyla, Galileo'nun fiziksel olguları incelemede kullandığı ayrıştırma-birleştirme (*resolutive-compositive*) metodu üzerinden her şeyde toplama-çıkarma olduğu, bunun bir aklın varlığına fakat mantığın yokluğuna delalet ettiğini, dolayısıyla aklın salt hesaplamadan müteşekkil bir şey tekabül ettiği iddiasındadır.<sup>4</sup>

Bu yöntemini toplumsal vakaların bireysel etkinliklerin toplamına indirgenebileceği şeklinde sosyal alana uygulayan Hobbes, bu yönüyle parçadan bütüne dair çıkarıma dayanan metodolojik bireyciliğin de babalarından biri

4 Alim Yılmaz, *Siyaset, Bilgi ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara 2018.

olarak görüldüğü gibi, insan doğasına dair *homo hominilupus* şiarını benimseyerek herkesin her türden çıkarını tatmin etme uğraşında olduğu, aşağı yukarı sıfır-toplamlı bir oyunu ifade eden doğa durumu ve bunu rasyonel olarak idrake malik insan için de ahlak ve hukukun mutlak icracısı ve hikmetinden zinhar sual olunmaz bir tek çıkar yol olarak devlet kavramsallaştırmasıyla sivrilmiştir. Ayrıca, kişiler arasındaki bir mutabakatla tesis edilecek bir içtimai müessese olarak devlet kavramsallaştırmasıyla Hobbes, içtimai nizamın esasının herkesin üzerinde mutabık olduğu bir akde dayanması gerektiğini söyleyen ilk modern filozof olarak telakki edilmektedir.<sup>5</sup>

Saf bir tarih dışı tefekkürden ziyade dönemin siyasal atmosferi ve ondan neşet eden dramatik hadiselerle yönelik tepkilerden mülhem Hobbes'un siyaset düşüncesi de en temelde egemenlik mefhumu ve onunla rabitalı hak ve güçler merkezinde şekillenmiştir. Kişinin şahsi eyleminden bağımsız bir yükümlülük mefhumundan bahsedilemeyeceğini beyan eden Hobbes'la beraber on sekizinci yüzyıl siyaset felsefesi de ya bu düşüncenin türevi ya da bunun yanlış olduğu yahut belli şeyleri gizlemeye hizmet ettiği kanaatinin tarihi biçiminde tezahür etmiştir. Rıza sahibi yetişkinlerin üzerinde, isyanla bile alaşağı edilmekten neredeyse varestede kılınmış mutlak bir monarşi düşüncesi için oldukça tuhaf bir başlangıç noktası olarak Hobbes'un sözleşme mefhumu, hakların herhangi bir anlam ifade etmediği kati bir kaos ortamı olarak doğa durumunun telafisi için yasayı dayatan, barışı muhafaza eden ve herkesin üzerinde olması nedeniyle sözleşmenin yükümlülükleriyle kayıtlanmamış bir egemen figürü olarak devlet kavramsallaştırmasından türetilmiştir.<sup>6</sup>

Hobbes'un tarihsel bir olgudan ziyade farazî bir durum olarak ele aldığı doğa durumu politik, hukuki, ahlaki vs. herhangi mutabakatın olmadığı, spesifik bir insan doğasına bağlı olmak dışında pozitif hiçbir unsura kayıtlı olmayan bir hale tekabül eder. İnsanların bir diğerini öldürme ve bir diğeri tarafından öldürülme hususunda "doğuştan eşit" olduğunu iddia eden Hobbes'a göre, "bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar."<sup>7</sup>

5 Scott Gordon, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev.: Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalan, Küre Yayınları, İstanbul 2015, ss. 94-98.

6 Roger Scruton, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev.: Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2015, ss. 212-214.

7 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 93.

Bu durumun yaratacağı ve Hobbes'un kaynağını insan doğasında bulduğu sonuç rekabet, güvensizlik ve şan şöhret biçiminde tezahür ederken doğa durumu da herhangi bir mutabakat içermediğinden insan eyleminin kaynağını oluşturan ahlaki bir motivasyondan da yoksundur. Eğer doğa durumunda herkes bir diğerrinin düşmanıysa, insanlar kendi varlıklarını ve temellük etiklerini muhafaza etmek için sadece fiili değil, olası bir tehlikeye karşı da diğerrleri üzerinde egemenlik kurmak zorundaysa ve bu yolda "insanların kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri"<sup>8</sup> yoksa, herkesin herkese karşı daima savaş halinde olduğu doğa durumunda bir eylemi diğerrine göre "tercih edilebilir" kılan asli motivasyon ya da iyi ya da kötünün tek ölçütü arzular; dolayısıyla eylemlerimize eşlik eden temel kaygı da içinde bulunulan koşulları sağlamlaştırmaya yönelik olarak faydanın maksimizasyonu olacaktır.

Bu sebeple, hayatta kalabilmek için diğerrleri üzerinde egemenliğini arttırmak yolunda yapılan her türlü eylem caiz olacağından bu eylemlerin âdil ya da âdil olmadığını söylemek mümkün değildir. Bir diğerr deyişle Hobbes'un ifadesiyle, "orada, doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur."<sup>9</sup> Buna mukabil doğa durumunda adalet mefhumunun olmaması sadece yaşam üzerindeki tehdidin her yolu mubah kılmasıyla ilgili değildir zira Hobbes adaleti, aynı zamanda "herkese kendisinin olanı sürekli olarak verme iradesi"<sup>10</sup> olarak da tanımlar. Oysa sürekli savaş halinde herkesin her şey üzerinde hakkı olup, yaşam kadar temellük edilenlerin de politik-hukuki güvencesi olmadığından, başka bir ifadeyle, kişi sadece elinde tutabildiği sürece o şeye sahip olduğundan, doğa durumunda "kendisinin olan" dan, yani mülkiyet kavramından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Hobbesçu tahayyülde mülkiyet, adaletin temelini teşkil eder; ancak mülkiyet de diğerr bir unsura, yani yasaya kayıtlıdır; böylelikle Hobbes için mülkiyet ve adaletin tesisini mümkün kılan unsur genel bir güç, yani hükümandır.

Bununla birlikte, politik bütünün inşasında bahsettiğimiz türden bir zorunluluk motifinin olması, devletin mülkiyet gibi *oikos*'a ait bir unsura kaynaklık ederek onu güvence altına almasıyla sınırlı değildir. Bundan çok daha önemli bir sorun, zoolojik varlığın sürekli tehdit altında olması, insanları bir araya gelerek politik bütünün tesisine olanak tanıyan sözleşmeye dahil olmaya mecbur bırakmasında vücut bulur zira mevcut haliyle insanları birbirinden ayıran ve "bir diğerrini yağmalamaya ve yok etmeye eğilimli" kılan

8 Hobbes, *a.g.e.*, s. 94.

9 Hobbes, *a.g.e.*, s. 95-96.

10 Hobbes, *a.g.e.*, s. 106.

doğa durumunda, Hobbes'un da dediği gibi "insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."<sup>11</sup>

Oysa "doğal" insanın, yaşamını ve temellük ettiklerini muhafaza etmek adına bulunduğu şartlar içinde faydanın maksimizasyonunu doğal olarak gözeteneğini iddia eden Hobbes, bununla birlikte herkesin her şey üzerindeki hakkı devam ettiği sürece, yani insanlar bu doğal haklarından feragat edip söz konu haklarını tüm insanları korku altında tutacak genel bir güce devretmediği sürece kimse bu işten kârlı çıkmayacağı gibi, yaşamlarının da sürekli tehlike altında olmaya devam edeceği kanaatindedir. Hobbes bu noktada, insanları barışa yönelten ve kaynağını akılda bularak doğa durumundan çıkış mecburiyetine rasyonel nitelik kazandıran iki önemli doğa yasasından bahseder: "Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği", "bir insan, başkaları da aynı şekil düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir."<sup>12</sup>

## John Locke ve Sözleşmeciliği

Dünyaya ilişkin bilginin kaynakları olarak vahiy ve otoritenin sahihliğini sorunsallaştıran, insanın gerçek dünyaya ilişkin bilgisinin beş duyudan müteşekkil algılar vasıtasıyla zuhur ettiğini iddia ederek felsefi soruşturma ve dini birbirinden ayıran John Locke, hayranı olduğu Descartes'tan esinle buna bir de mezkur bilgilerin zihin yoluyla muhakeme edilmesini ekleyerek "samimi bir Hristiyan olmasına rağmen kendi felsefesi ve siyaset teorisini teolojiden ve dinsel otoriteden ayırma konusunda bir septik ve ateistten daha istekli" olduğunu bütün açıklığıyla ortaya koymuştur.<sup>13</sup> Tıpkı Hobbes gibi toplumsal düzenin temelini doğa durumundaki zorluklardan sıdık sıyrılanlar arasındaki bir sözleşmeye dayandığını düşünen Locke, Hobbes'dan farklı olarak bu halin mutlak bir kuralsızlık haline değil "herkesin uymakla yükümlü olduğu ve doğayı yöneten bir doğa yasasına sahip" olduğunu belirtmiş ve sözleşmeye mugayir bir despotizme isyanın da bu türden bir doğal hak olduğunu vurgulamıştır.

Doğa yasasının herkesçe icraya açık olması nedeniyle efektif bir şey olmadığı, dolayısıyla toplumsal hayatın sevk idaresini yapacak, ihtilaflar arasında

11 Hobbes, *Leviathan*, s. 94.

12 Hobbes, *a.g.e.*, s. 97.

13 Gordon, *Sosyal Bilimler*, ss. 100-101.

hakem vazifesi görecek ve bunları çözüme kavuşturacak bir mercinin gerekliliğiyle devlet ihtiyacını temellendiren Locke, insanların hep beraber ahlaken sahip oldukları fakat pratikte emniyette olmayan haklarının güvenceye alınması için müştereken oluşturdukları siyasal toplum fikriyle devleti hiçbir metafizik kökenle rabıtalamayan oldukça faydacı bir anlayış ortaya koymuştur. Hobbes'un kadiri mutlak devleti karşısında, varlık nedeni olan sözleşmenin doğal bireysel haklarından feragat eden fakat bunu söz konusu haklarının efektif bir biçimde korunması kaydıyla yapan bir halka dayandığı salt operasyonel bir aygıt olarak devlet yaklaşımıyla Locke, sözleşmenin asli sahibi olarak halkın çıkarlarına aykırı hareket eden bir kurumu terk etme ve yeniden tesis etme hakkına sahip olduğunu, hiçbir sözleşmenin kitleler üzerinde mutlak gücü meşrulaştıramayacağı kanaatindeydi.<sup>14</sup>

Hobbes'un birbirinin müheddidi olan atomize bireylerinden ya da Rousseau'nun doğa halinde yaşamak için gereken her şeye içgüdüsel olarak sahip, bu sebeple bir başkasına ihtiyaç duymayan insanından farklı olarak doğa durumundaki insanın kaynağını tanrıda bulan sosyalleşme eğilimi taşıdığını savunan Locke için doğa durumu, Hobbes'un iddia ettiği gibi herkesin bir diğerinin yaşamı ve temellük ettikleri üzerinde tehdit oluşturduğu savaş durumu değildir. Locke'a göre, doğa durumu "insanların, doğa yasasının tüm hak ve ayrıcalıklarından eşit olarak yararlandıkları 'mükemmel' bir özgürlük ve eşitlik durumudur."<sup>15</sup> ve bunun dışında, yine Hobbes'ta görmediğimiz bir başka unsur, ahlaki içerik, Locke'un doğa durumuna dair tahayyülünde önemli bir yere sahiptir.

Doğa durumundaki insan, "hayatı ve temellük ettikleri tehlikede olmadığı sürece kendinin ve diğerlerinin muhafazası için ne gerekiyorsa yapmak" ve "bu doğa yasasına karşı işlenen suçları cezalandırmak" gibi iki temel doğa yasasına kayıtlıdır.<sup>16</sup> Peki, doğa durumu hâlihazırda böylesine mükemmel bir özgürlük ve eşitlik durumunu ifade ediyorsa, insanların politik bütünü tesis edecek sözleşmeye müdahil olmalarındaki motivasyonun kaynağı nedir? Ya da başka bir ifadeyle insanın hayatı ve sahip oldukları ne zaman tehdit altına girer? Bu noktada yine daha önce zikredilen zorunluluk meselesine dönülür çünkü bu örnekte de politik yapının ihdası, *oikos*'a ait unsurların garanti altına alınması gibi bir kaygı üzerinden işlemektedir.

14 Gordon, *Sosyal Bilimler*, s. 103.

15 Kaan Atalay, *An Evaluation of the Social Contract Theory from a Foucaultian Perspective*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi SBE, İstanbul 2000, s. 37. Aksi belirtilmediği sürece metindeki çeviriler bu çalışmanın yazarına aittir.

16 Atalay, *a.g.e.*, s. 38.



Locke'a göre doğa durumundan toplum durumuna geçiş, ontolojik olduğu kadar, insanlar doğaları gereği sosyalleşmeye temayülünde olduklarından pratik nedenlere de dayanır zira doğa yasasının ilk kuralı, yani kendinin ve diğerlerinin muhafazası için ne gerekiyorsa yapmak, kişinin "yaşamı ve temellük ettikleri tehlikede olmadığı sürece" gibi bir koşul içermektedir. Locke'a göre tahsisin meşru olabilmesi için, ilk olarak muhassas edilen şeyin bol miktarda olması, ikincisi o şeyin verimli hale getirilmesi, yani başı boş bırakılmaması gerekmektedir, fakat bu ikinci koşul paranın kullanıma girişi gibi tarihsel bir olguyla birlikte ihlal edilebilir hale gelmiş ve "insanlar ihtiyaç duyduğundan fazlasını edinme olanağına zımnen onay vermişlerdir."<sup>17</sup>

Bu tehlikeleri bertaraf edip, kişinin yaşamını, özgürlüğünü ve mülkiyetini güvence altına alacak herhangi bir kurumsal yapı söz konusu olmadığından, her ne kadar mükemmel bir özgürlük ve eşitlik haline denk düşse de doğa durumu birtakım belirsizlikleri barındırır, çünkü doğa durumundaki yasanın spesifik durumlara nasıl uygulanacağı belli olmadığı gibi, insanların bir arada olması zorunlu olarak bu yasayı uygulayacak ortak bir iradeyi gerektirmektedir. Bu ortak iradenin tesisini ve doğa yasasının somutlaştırılmasını mümkün kılacak unsur, sözleşme ile hayata geçecek olan hukuki-politik yapıdır ve Locke da bu noktada, mezkur sözleşme ekseninde siyasi iktidarı, mülkiyeti düzenleme ve korumak maksatlı ölüm cezası yahut başka türden cezai müeyyideleri içeren yasalar yapma, topluluğun gücünü yasaların tatbiki ve devletin dış tehditler karşısında müdafaası için kullanma ve bütün bunları kamu yararını ilkesi ekseninde yapma hakkı biçiminde tarif etmektedir.<sup>18</sup>

Locke, doğal haklar kavramsallaştırmasının meşrulaştırımında teolojik yanıtlar dışında ikna edici bir izah çerçevesi oluşturamamış ve artiküle ettiği sözleşmecilik anlayışıyla da tüm sosyal nizamların rasyonel varlıkların doğa durumundaki özgürlüklerinden feragatlerini gereksinmesinin ne sıfatla rasyonel varlıkların özgürlüklerinden yoksun bırakılacağına dair soruya inandırıcı bir yanıt verememiştir. Yine benzer bir farazi devredilemezlikle kayıtlanan doğal haklar tanımını üzerinden muhayyel bir rızaya dayanan Locke'un sözleşme düşüncesi, toplumun tesisinde sözleşmenin ne şartlarda cari olduğu ya da siyasal düzende yaşamayla, ona rıza göstermenin eşzamanlılığı dikkate alındığında mezkûr sözleşme metaforunun ne anlama geldiği sorularına da doyurucu bir yanıt vermekten uzaktır.<sup>19</sup>

17 Atalay, *a.g.e.*, s. 39.

18 John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: Fahri Bakırcı, Eksi Kitaplar, Ankara 2016, s. 11.

19 Scruton, *Modern Felsefenin*, ss. 217-218.

## Jean-Jacques Rousseau ve Sözlümeciliği

Rousseau örneğinde de politik bütünün inşa süreci, politik yapının olmadığı bir doğa durumu ve bu doğa durumu kadar sözleşme yoluyla kurulacak toplumsal yapının koşullarını ve içeriğini tayin eden verili bir insan doğası varsayımıyla, diğer iki teorisyenin öngördüğünden farklı değildir. Ancak, Rousseau doğa durumundan toplum durumuna geçişte “medeniyet” olarak adlandırdığı ve Althusser’in *ölümcül kırılma noktası* olarak tarif ettiği, mevcut haliyle “doğal” insanın artık bertaraf edemediği koşullarla karşı karşıya kaldığı ara bir süreçten bahsetmektedir. Rousseau’nun ifadesiyle, “insanları öyle bir noktaya varmış sayalım ki, doğal yaşama halindeyken korumalarını güçleştiren engeller, direktme güçleriyle, tek tek her kişinin bu durumda kalabilmek için harcaacağı çabalara üstün gelsin. O zaman bu ilkel durum sürüp gidemez artık; insanlar yaşayışlarını değiştirmezlerse, yok olup giderler.”<sup>20</sup>

Doğa durumundaki insanı bu noktaya sürükleyen koşulların ne olduğunu anlamak için ilk önce Rousseau’nun “medeniyet”ten önceki sürece ve insan doğasına dair varsayımlarına göz atmak gerekmektedir. Rousseau’ya göre, doğa durumunda insanlar doğal kapasiteleri bakımından eşit değillerdir ve bu, “doğa halinde ancak hissedilebil(en) ve hemen hemen hiç etkisi olma(yan)” bir eşitsizliktir.<sup>21</sup> Eşitsizlik meselesinde Hobbes’tan farklı düşünse de Rousseau için, doğa durumunda Hobbes’takine benzer hukuki, politik ve ahlaki herhangi bir mutabakattan bahsetmek mümkün olmadığı gibi aynı zamanda belli bir uzlaşımı gerektirmesi sebebiyle dilden de bahsetmek olanaksızdır. Politik olanın doğal addedildiği Aristotelyen çerçevenin kırılışını örnekler biçimde, “insan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye, içgüdüsel olarak sahip(ken); toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir.”<sup>22</sup> Bu durumda, gereksinimleri için bir başkasına ihtiyaç duymayan doğa durumundaki insan, diğerlerinden ayrı olarak yaşayabilen ve toplumsallaşma temayülü göstermeyen bir varlıktır. Kendi kendine yeten ve hiçbir şeyi olmayan bu insan tanımı, Rousseau’nun doğa durumunu, Hobbes’un iddia ettiği gibi sürekli bir savaş hali olarak değil, tam tersine mutlak bir özgürlük hali olarak tasavvur etmesine sebep olmuştur: “Kölelik bağları insanların karşılıklı bağımlılıklarından, karşılıklı gereksinimler onları birleştirmeden önce meydana gelmediği için bir insanı daha önce başka bir insandan vazgeçemeyecek bir duruma getirmediğçe kul edip köleleştirmek olanaksızdır. Öyle bir

20 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 13.

21 Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 130.

22 Rousseau, *a.g.e.*, s. 117.

durum doğa halinde hiç olmadığı için herkesi boyunduruktan azade bırakır; en güçlüünün hükmetmesi kanununu boşa çıkarır.”<sup>23</sup>

Bu ifade aynı zamanda, Hobbes’un gerek doğa durumunda “herkesin her şey üzerindeki hakkı” fikrine temel teşkil eden gerekse “insanları(n) hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç” olarak *Leviathan*’ı, yani politik bütünü mümkün kılan “en güçlüünün hakkı” varsayımına da doğrudan bir eleştiridir. Rousseau’ya göre, kaba güç karşısında boyun eğmek iradi bir seçim değil, zorunluluktur zira kaba güçten hakkın doğmayacağı açıktır ve benzer şekilde bir kölenin efendisine ya da yenilen ulusun yenene tâbi oluşu gibi şiddetin etki ve sonuçlarını onaylayan teamüllerden de hak türetmek mümkün değildir. Düşününürün, bir kalabalığı boyunduruk altına almakla bir topluluğu yönetmek arasında yaptığı ayrım da güç ile hak arasına koyduğu mesafeden kaynaklanır ve bu durumda ona göre, “insanlar arasında her çeşit haklı yetkinin temeli olarak kala kala yalnız sözleşmeler kal(ır).” Bununla birlikte Rousseau, mantıksal olarak diğer tüm sözleşmelerden önce gelen, bir defaya mahsus da olsa oybirliğini gerektiren ve toplumun toplum olmasını mümkün kılan bir ilk sözleşmeden bahseder – ki bu sözleşme de düşünüre göre toplumun gerçek temelidir.<sup>24</sup>

Ayrıca buradan hareketle, Rousseau’nun özgürlük tahayyülünün, “diğerlerinin otoritesine tâbi olmamak” ya da tahakkümün olmaması anlamında negatif bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda, eğer kimse bir diğeri üzerinde doğal yetkeye sahip değilse, doğa durumunda insanlar her ne kadar doğal kapasiteleri bakımından eşit olmasa da bahsedilen biçimiyle özgürlük hususunda eşitlerdir.<sup>25</sup> Boyunduruktan azade olma ya da bir diğere tâbi olmama gibi önemli bir koşulun yanı sıra, insan doğasına atfettiği iki asli özellik ve bu iki asli özellik üzerinden düşündüğü, tüm diğer doğal yasaların da esasını oluşturan temel doğal yasası Rousseau’nun negatif içerikli özgürlük tahayyülünün de en önemli dayanağını teşkil etmektedir.

Doğa durumundaki insan her şeyden önce kendi varlığını, nefsinin muhafaza etmekle ilgilenir ve bu sebeple “kendine borçlu olduğu özeni” göstermek zorundadır. Bir tür bencillikten ziyade kişinin kendiyile olan ilişkisi ifade eden bu özellik, *amour de soi*, “ben-merkezli” düşüncenin iki veçhesinden biridir. Diğer veçhesi, *amour de propre* ise, yine insanın kendine duyduğu sevgiye, özene gönderme yapmasına rağmen medeniyetle birlikte insanın çıkarlarını diğerleri aleyhine düşündüğü, içeriğine rekabet unsurunun katıldığı bir

23 Rousseau, *a.g.e.*, s. 129.

24 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 6-12; Althusser, *Politics and History*, ss. 116-117.

25 Atalay, *An Evaluation*, s. 43.

duruma denk düşmektedir. İkinci asli özellik olan, karşılaştırmalı düşünce olarak da düşünülebilecek ve diğerleri ile olan ilişkiyi içeren empati ise, bir başkasının acı çekmesi ya da yok olup gitmesi karşısında insanın duyacağı hoşnutsuzluğu ifade etmektedir. Rousseau doğa durumunda insan eylemini belirleyen bu iki prensipten hareketle, “varlığı tehlikede olmadığı sürece, hiçbir insanın bir diğerine zarar vermeyeceği” şeklindeki negatif içerikli temel doğa yasasına ulaşır. Düşünüre göre, “doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barış ve insan türüne en elverişli durumdur.”<sup>26</sup>

Rousseau'nun romantize ederek mutlak bir özgürlük hali olarak tasavvur ettiği doğa durumunda yaşarken, insanlar hangi engeller ile karşı karşıya kalmışlardır ki, doğalarında olmamasına rağmen bir araya gelerek mevcut sorunlarının çözümü olarak gördükleri politik bütünü tesis etmek zorunda kalmışlardır? Rousseau, doğa durumundan politik duruma geçiş sürecine “medeniyet” olarak tanımladığı bir ara dönemi dahil ederek, öncellerinden farklı bir kurgu sunar. Hobbes ve Locke'ta medeniyet, doğa durumundan çıkışın sonucu iken, Rousseau'da doğa durumundan çıkışın koşullarını hazırlayan ve geri döndürülmez bir süreçtir ki, bu tersinmezlik mezkûr süreçte insanoğlunun karşı karşıya kaldığı engeller, doğal felaketler gibi insana dışsal olan unsurlardan ziyade bizzat insan ilişkilerinin değişen doğasından kaynaklanır.

Sözleşmeyi öncelemesi itibariyle doğa durumunun ikinci aşaması olarak da düşünebileceğimiz bu süreçte, insanın varlığını muhafaza etmek için hâlihazırda sahip olduğu yaşam ve özgürlük gibi güçlere “akli ve ‘ahlaki’ güçler, ancak daha da önemlisi mülkiyet gibi yeni bir unsur eklenir.”<sup>27</sup> Bu yeni unsura eşlik eden yeni bir kategorinin, kişisel çıkarın (*particularinterest*) insana atfedilen özelliklere katılmasıyla ya da daha doğru bir ifadeyle insanların izzet-i nefislerinin kişisel çikara dönüşmesiyle medeniyet, genelleştirilmiş bir savaş haline, Rousseau'nun deyimiyle “yozlaşma” ya tekabül eden bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu noktada herhangi bir kişisel çıkar ancak diğer kişisel çıkarlarla rekabet halindeyken var olacağından ve kısıtlı kaynaklara rağmen insanlar ihtiyaçlarından fazlasına sahip olmayı arzuladığından, doğa durumunun yaşamı tehlike olmadığı sürece diğerlerine zarar vermemek yönündeki temel yasası ihlal edilmeye açık hale gelir. Yine bu süreçte, mülkiyet ve kişisel çıkarın gelişmesine bağlı olarak insanlar arasındaki mevcut doğal eşitsizlikler kurumların yarattığı politik eşitsizliklere dönüşür. Rousseau, bu dönüşümü şu sözlerle ifade eder:

26 Rousseau, *İnsanlar*, ss. 118-119; Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 4; Atalay, *An Evaluation*, ss. 42-43.  
27 Althusser, *Politics and History*, s. 120.

“Oysa uygar durumun çeşitli sınıflarında hüküm süren eğilimlerin ve hayat tarzlarının akla sığmaz çeşitliliği, herkesin aynı besinleri aldığı, aynı tarzda yaşadığı, aynı şeyleri yaptığı hayvanlık ve vahşet hayatının basitliği, düzen birliği ile karşılaştırılırsa doğa halinde insandan insana farkın toplum halindeki göre ne kadar az olduğu, insan türünde doğal eşitsizliğin, kurumların yarattığı eşitsizlik tarafından ne kadar arttırılmış olması gerektiği anlaşılacaktır.”<sup>28</sup>

Eğer medeniyet döndürülemez bir süreçse, söz konusu yozlaşmayı bertaraf edip, mevcut politik eşitsizlikleri nötralize edecek çözüm bir tür geriye dönüş olmayacağından Rousseau, çözümü, problemi mümkün kılan koşulda bulur ve “özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır. İşte, toplumsal bağı kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir.” iddiasını ortaya atar.<sup>29</sup> Rousseau’ya göre, “her insan(ın) hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kal(acağı), hem de eskisi kadar özgür ol(acağı)” bir toplum, ancak her birimizin bütün varlığını, bütün gücünü ve bütün haklarını bu “ortak şey” e devrettiğimizde mümkün olur ve bu ortak şey ise, belli bir kişiye değil, toplumun her bir üyesinin içinde eridiği bir kolektiviteye, yani genel iradeye gönderme yapar.<sup>30</sup>

## Toplumsal Sözleşme Teorilerinin Eleştirel Değerlendirilmesi

Bu noktaya kadar, toplumsal sözleşme teorileri daha çok sözleşme öncesi koşullar göz önünde bulundurularak ele alınmıştır, çünkü bu koşullar, mevcut haliyle artık bertaraf edilemeyen bir zorunluluğu ifade ettiği ve politik bütünü tesisini de bu zorunluluğun dayattığı konvansiyona bağladığı ölçüde, hakikatle olan organik ilişkisi nedeniyle epistemolojik, ontolojik ve etik bir bütünlüğe tekabül eden “iyi” bir yaşamın tecrübe edileceği yegane mekân olarak *polis*in hane yaşamından, yani ekonomik olandan itinayla ayrıldığı ve politik olanın doğal addedildiği eleştirel gelenekten kopuşun bariz unsurlarını oluşturmaktadır.

Hobbes’ta hakların muhafazası kaygısının eşlik ettiği ‘rasyonel tercih’, Locke’ta insanının toplumsallaşmaya temayülü gibi ‘ontolojik’ ve kıt kaynakların dağılım ve mülkiyetini garantileyecek kurumlara duyulan ihtiyaç gibi ‘pratik nedenler’, ve son olarak Rousseau’da medeniyetle birlikte doğal eşitsizliklerin yerini alan politik eşitsizlikler neticesinde doğa durumunda ki insan, “belli hakların alıkonulması, belli özgürlüklerin tahdidinin kabul edilişi, belli ödevlerin üstlenilmesini ve kolektivite olarak tatbik edilen belli

28 Rousseau, *İnsanlar*, s. 128.

29 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 23.

30 Rousseau, *a.g.e.*, ss. 14-15.

iktidarların bir araya toplanması”nı<sup>31</sup> içeren sözleşmeye müdahil olur. Doğa durumundan toplum durumuna geçişin ifadesi olarak sözleşme, bu anlamda insanların tek tek sahip olduğu hak ve iktidarlarını, hakların güvencesi olan söz konusu hukuki-politik yapının muhafazası karşılığında, ister belli bir şahsı isterse tüm toplumu ifade etsin, sözleşmeye müdahil olsun veya olmasın hükümrana devrettiği bir mübadele aracıdır.<sup>32</sup>

Doğa durumundaki insanın yaşamının, temellük ettiklerinin, özgürlüğünün, bir diğer deyişle zoolojik varlığının muhafazasının zorunlu kıldığı, bu yönüyle de riskin azaltılması ve faydanın artırılmasına dayalı rasyonel tercih, ekonomik bir mahiyete sahiptir ve bu ekonomik içerik sözleşme sonrası ortaya çıkan toplumsal yapının doğasını da zorunlulukların tanzimi olarak belirlemiştir. Söz konusu teorilerin doğasına sirayet etmiş olan ekonomizm, bu teorilerin iktidar nosyonunu, tıpkı politik iktisadın emeği koşullarından soyutlayan yaklaşımı gibi, sahip olunan ve mübadele edilebilen bir meta olarak varsayan yaklaşımında karşımıza çıkar. “Klasik hukuksal iktidar teorisinde iktidar bir mala sahip olur gibi olunan ve dolayısıyla devir ya da sözleşme türünden hukuki bir akit ya da hukukun kendisini kuran bir akit yoluyla bütünüyle ya da kısmen başkasına aktarılabilir ya da vazgeçilebilecek bir hak olarak görülür.”<sup>33</sup> Toplumsal sözleşme teorisyenlerinin, özellikle Hobbes’un, tarihsel, sosyal, politik ve ekonomik veçhelerini iptal ederek tarih aşırı, soyut ve formel kategorilere dönüştürdüğü kavramlar sadece iktidar kavramıyla sınırlı değildir. Benzer biçimde, içinde bulunulan tarihsel koşulların olumsuzlanmasıyla tasavvur edilmiş “doğa durumu” ve bu doğa durumunun niteliğini belirleyen belirli bir “insan doğası” varsayımı da söz konusu teorilerin üzerine inşa edildiği bir nevi boş gösterene dönüşmüş kategorilerdir.

Böylelikle toplumsal sözleşme teorileri eliyle ortaya konan ve ondan neşet eden hukuki toplumsal düzen, doğal ve politik olanın ayrıştırılması, doğal olanın zorunluluğun idamesini amaç edinmiş bir politiklik tarafından işgaline yol açan bir sürecin yapıtaşını teşkil etmiş ve sonrasında da politikleştirilmiş, politik olan tarafından zorunluluğa tabi bir şekilde imal edilen ve sürekli yeniden üretilen bir doğallığın politik olanı tanımlamaya ve belirlemeye başlaması gibi tuhaf bir çevrimi mümkün kılan koşulları cari hale getirmiştir. Mezkûr teoriler doğa durumunun menşesine bakarken doğal olanla toplumsal ve politik olan arasında kendinden menkul hipotetik bir karşıtlık varsaymış, bu karşıtlık dolayısıyla da bunlar arasında her daim bir bakışsızlık, de-

31 Atalay, *An Evaluation*, s. 15.

32 Atalay, *a.g.e.*, ss. 48-49.

33 Michel Foucault, “İki Ders”, çev.: Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000*, s. 96.

ğilleme ve dışlama ilişkisi olduğu kanaatine varmıştır. Bir diğer deyişle bu iki saha arasındaki fark, herhangi bir kesişme, örtüşme ya da mütekabiliyete zinhar izin vermeyen ve hatta bu türden bir ilişkilenmeyi de kati surette arzu edilmeyen bir ontolojik başkalık yahut tarih dışı katiyet olarak telakki edilmiş, böylelikle doğa durumuyla toplum durumunu, kendinden menkul hipotetik varsayımlar nedeniyle mutlak anlamda birbirinden ayrı düşünmek ve şekillendirmek zorunluluğu orta çıkmıştır.<sup>34</sup>

Buna mukabil fiili durumda hipotetik yaklaşımdaki gibi sorunsuzca birbirinden ayrılan kompartımanlar olmayan insanın biyolojik ve toplumsal varlığı, istenmemesine rağmen sözleşme sonrasında biyolojik varlıktan neşet eden “öngörülemeyen” sorunlar zaten öncesinde de istenmeyen bir yerden neşet ettiği için iyice kriminalleştirilip güya yeni bir önlemle özel ve kamusal/siyasal alan ayrımını gerekli kılmış, böylelikle sözleşme eliyle ihdas edilen hükümran aynı zamanda neyin özel neyin kamusal olduğunu belirlemekle de yükümlü bir merci olarak da iş görmeye başlamıştır. Bir diğer deyişle siyasal bir figür olan hükümran toplumsal sözleşme teorisinin en temel konvansiyonu gereğince biyolojik olandan zinhar uzak durması icap ederken bir anda biyolojik olanın ne olduğuna karar vermesi gereken bir norm makamına dönüşmüştür.<sup>35</sup>

Öte yandan sözleşme vasıtasıyla sözleşmecî düşünürlerin zikrettiği mana da doğal haklardan vazgeçilmesi, bu hakların toplum durumunda tamamen feshedildiği anlamına gelmemektedir zira Hobbes'ta öldürülme tehlikesine karşı herkes hala kendini savunma hakkına sahiptir ya da Locke'un, sözleşmeye sadece somutlaştırılmak ve kesinlik kazanmak için ihtiyaç duyan ebedi doğa yasası, toplum durumunda lağvedilmek bir yana, tam tersine hukuk ve devlet yoluyla daha etkili bir biçimde işlemektedir ve Rousseau'da ise doğal hak kavramı, tekil iradelerin içinde çözüldüğü “genel irade”nin tiranlığına karşı insanları koruyacak unsur biçiminde tezahür etmektedir.<sup>36</sup>

Bunların yanı sıra, doğal ve politik hakların biraradalığı, olası bir çatışma anında sözleşmeyi ve toplumu ortadan kaldırma gibi bir risk taşıdığından, bu iki alan mutlak biçimde birbirinden ayrı tutulma zorunluluğu ortaya çıkar ve biri diğerinin aleyhine işleyebilecek iki zıt kutup olarak düşünülen bu iki varoluş düzeyi nedeniyle kişinin ontolojik ve etik bütünlüğü parçalanır ve insan varoluşu çözümsüz bir ikiliğe mahkûm kılınır. Mezkûr parçalanma olgusuna eşlik eden bir başka sorun da bu iki alan arasındaki sınırın belirlenmesine dair sorundur -ki çoğunlukla bu süreç politik olanın doğal olana nüfuz ettiği

34 Kaan Atalay, Ömer Albayrak, “Sözleşme Teorileri”, *Cogito*, İstanbul, 2012, sayı: 70-71, s. 131.

35 Atalay, Albayrak, a.g.m., ss. 131-132.

36 Atalay, *An Evaluation*, s. 50.

ve doğal olan üzerinde tahakkümü şeklinde- işler. Hatta Rousseau'nun söz konusu ikiliği aşmak maksadıyla geliştirdiği tekil ve kolektif çıkarların uzlaştırılmasını öngören cumhuriyetçi toplum tasavvuru bile tekil iradelerin ancak tâbi olarak özgürleştiği genel bir iradeyi ve "doğal hakların küçük bir bölümüne dahi izin verilmemesiyle, doğa ve medeniyet durumundan radikal bir kopuşu" varsaydığı ölçüde, bu ikilikten birine taraf olmak anlamına gelecek bir tür mutlakiyetçilikle sonuçlanır.<sup>37</sup>

Burada tesis edilmesi umulan toplum durumu tasavvuru kıymeti kendinden menkul bir yersiz ikili varoluş düzeyi ihdasıyla zaten baştan sakat doğmuş bir teorik mülahazayı cisimlediğinden Marx'ın eşitlik mefhumu üzerinden sözleşme menşeli hak ve adalet mefhumlarının ne türden bir boş gösterene hizmet ettiğini gösterme gayretinde olduğu tartışma, bu noktada buradaki meseleler bakımından ufuk açıcı olacaktır.

## Sözleşme Temelli Hak ve Adalet Mefhumlarının Marksist Bir Değerlendirmesi

Marx'ın nazarında sözleşmeci geleneğin üzerine bina edildiği doğa durumu ve insan doğası mefhumları gerçekdışı varsayımlar olduğu gibi insanın tarihsel ve toplumsal bir varlık olduğunun ısrarla altını çizen bu düşünürü göre, "insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür."<sup>38</sup> Bir diğer deyişle:

"Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, kaçınılmaz ve iradelerinden bağımsız belirli ilişkiler, maddi üretim güçlerinin gelişiminde belli bir aşamaya tekabül eden üretim ilişkileri içine girerler. Bu üretim ilişkilerinin bütünü toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve politik üstyapının yükseldiği ve toplumsal bilincin belli formlarına tekabül eden esas temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim biçimi mevcut sosyal, politik ve entelektüel yaşamı koşullar. İnsanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değildir, aksine, insanların sosyal varoluşları bilinçlerini belirler."<sup>39</sup>

Marx'ın kapitalizm eleştirisinin adalet temelli olmadığına dair yorum da en temelde insanların hem doğal kapasiteleri hem de tarihsel ve maddi varoluşları itibariyle birbirinden farklı olduğu varsayımına dayanır, çünkü herhangi bir kurallar sistemi, "doğası gereği bütün insanları tek bir veçheden ele alarak hepsine ortak bir standart uygula(r) ve diğer veçheleri göz ardı ettiği için aslında onlara eşitsiz bir biçimde muamele ed(er)."<sup>40</sup> Toplumun esasen

37 Atalay, *a.g.e.*, s. 47.

38 Karl Marx, "Theses on Feuerbach", Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, s. 145.

39 Karl Marx, "Prefaceto A Contribution to the Critique of Political Economy", in Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, s. 4.

40 Ferda Keskin, "Çağdaş Marksizm'de Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul 2005, sayı: 34, s. 10.



hukuki bir kavram olarak ele alındığı sözleşmecî gelenekte de insan varoluşu ve eylemleri hukuki- politik terimlerle artiküle edilerek sorunsallaştırılırken söz konusu farklılıklar göz ardı edilerek “ortak bir standart” geliştirilir ve bu sorunsallaştırmada hukuki kavramlar olarak adalet ve hak kavramları, yasaların, sosyal kurumların ve insan eylemlerinin değerlendirilmesinde en “rasyonel standartları” oluşturur.<sup>41</sup>

İnsanlar arasında “ancak hissedilebil(en) ve hemen hemen hiç etkisi olma(yan)” doğal eşitsizlikleri kabul eden Rousseau için bile bu eşitsizlikler, derinleştirildiğinde doğa durumundaki mutlak özgürlüğü tehdit edebilecek bir tehlike olarak karşımıza çıkar. Hissedilebilir hale geldiğinde, yani politik eşitsizliklere dönüştüğünde de tüm “tekil” hak ve iktidarların içinde eriyeceği bir “genel irade” bu eşitsizliklerin nötralize edilmesi için yegâne çare olarak görülür. Bu bakımdan, insanların doğal kapasiteleri bakımından eşit olmadığı varsayımı, daha da önemlisi özel mülkiyet ve iş bölümü eleştirisi nedeniyle kimi zaman yan yana getirilen Rousseau ile Marx arasındaki paralellik aralarındaki farklılıklara oranla oldukça sınırlıdır.<sup>42</sup> Rousseau’nun eleştirisinin verili bir insan doğası varsayımından kaynaklanan ahlaki ve genel karakterine karşılık, Marx’ın, kapitalizmi eleştirirken kullandığı metodolojik yaklaşımın, yani tarihsel materyalizmin mantıksal sonucu olarak, eleştirinin spesifik bir üretim biçimini hedef aldığı, dolayısıyla politik- iktisâdi terimlerle artiküle edildiği ve yine sözkonusu yaklaşıma bağlı olarak verili bir insan doğası yerine mevcut maddi üretim biçiminin insan varoluşunu *koşulladığı* varsayımı zaten halihazırdaki bariz farkları oluşturur.

Bununla birlikte, yozlaşmanın, çürümenin müsebbibi olarak görmesine rağmen, Rousseau’nun “ideal devletin olduğu toplumsal düzende bile özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasını savunmaması” ya da bu düzende “iktisadi paylaşımın temeli(ni) herkesin ‘ortak yarar’a katkısı, yani devlete ne kadar hizmet ettiğiyle orantılı”<sup>43</sup> olduğunu düşünmesi, Marx’ın, mülkiyet vs. mülksüzleşme ikileminin ötesinde, doğrudan kavramın kendisinin lağvedilmesini içeren ve Rousseau’nun aksine ihtiyaçların minimize edilmesi değil farklı insanların farklı ihtiyaçlarının derinleştirilmesini öngören ihtiyaçlar prensibi yaklaşımından radikal anlamda farklıdır ve bu fark, basitçe Rousseau ile Marx arasındaki farklılardan biri olarak düşünülmemelidir.

Gerek 16. yüzyılda Hobbes’la başlayan sözleşmecî gelenek gerekse Marx için bu geleneğin olgunlaşmış halini ifade eden “bireyin toplumdan bağımsız

41 Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, Princeton 1972, vol. 1 (3), ss. 245-246.

42 Yıldız Silier, “Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük”, *Doğu Batı*, Ankara 2010-11, sayı: 55, s. 140.

43 Silier, a.g.m., ss. 147, 153.

bir Robinson Crusoe gibi düşünülüyor” klasik burjuva iktisat düzeni ve hatta farklı bireylerin farklı ihtiyaçlarını görmezden gelerek Marx’ın kapitalizm eleştirisini dağılım adaletine indirgemeye çalışan kimi sol politikalar klasik hukuki modelin, hem bireyi tüm politik, sosyal, tarihsel, vs. bağlarından koparıldığı ölçüde birbirine eşit sayan varsayımından hem de zorunluluğun tanzimi olarak da düşünülebilecek kıt kaynakların âdil dağılımı ilkesinden hareket eder. Bu atomize birey fikri, toplumsal sözleşme teorilerinde “toplumu ve onu yöneten devleti” kurmaya hizmet ederken, “onsekizinci yüzyılda bu fikrin asıl hedefi şüphesiz devletin varlık nedenini sivil toplumun ile (özel çıkarlar özgürlüğüne dayanan) burjuva toplumunun düzenliliğini sağlamakla sınırlı göstermek ve mutlak monarşiye karşı burjuva devlet anlayışını geliştirmektir.”<sup>44</sup>

Oysa Marx için, “kelimenin tam anlamıyla *zoon politikon*” olan insan “kendini sadece toplum içinde bireyselleştirebilir”<sup>45</sup> ve modern siyasetin evrensel bir olgu olarak sunduğu birey- toplum çelişkisi de aslında kapitalizmin gelişimine içkin tarihsel bir ana tekabül eder. Bu yaklaşımın, Marx’ı klasik hukuki gelenekten ayırdığı ölçüde insanı politik bir varlık olarak gören, bu sebeple politik olanı doğal addeden antik Yunan düşünce geleneğine yaklaştırdığı iddia edilebilir. Bir diğer deyişle Marx, insanı toplumsal bir varlık olarak kendi doğal ortamı olan toplumsallık içinde insani ötsel güç ve potansiyellerini, kuvveden fiile çıkarmakla ancak insanlaşabilen bir biçimde tahayyül etmesiyle, salt potansiyel ve edim mefhumlarından sebep dilsel değil düşünsel manada da hayli Aristotelesçi bir yaklaşıma sahiptir.<sup>46</sup>

Bu aşamada, şimdiye dek tartışılan potansiyel, edim ve toplum içeren insan kavramsallaştırması üzerinden Foucault’nun sözleşmecî anlayışı biyo-politik çağın su basmanı minvalinde değerlendiren eleştirisi ve onu özgürlük temelli bir kendilik kaygısı etiğiyle aşmaya matuf önerisi de bir başka dikkate değer sözleşmecilik eleştirisi olarak göze çarpmaktadır.

## Foucault’nun Toplumsal Sözleşme Eleştirisi

Verili bir insan doğası varsayımıyla yaşam, mülkiyet ve özgürlük gibi doğal hakların eşit ama atomize olan diğer bireyler tarafından ihlal edil(ebil)me tehlikesi neticesinde hayatta kalabilmek adına insanların oluşturduğu konvansiyona dayalı gayritabii politik yapı, Aristoteles’in iyi yaşamı hedefleyen ve

44 Karl Marx, *Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979, s. 140.

45 Marx, *a.g.e.*, s. 141.

46 Allen W. Wood, *Karl Marx*, çev.: Dilek Yücel, Barış Aydın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 87.

insanların bu amaç uğruna eylemleriyle potansiyellerini kuvveden fiile çıkarabileceği, kendini gerçekleştirebileceği ve bu yolla çeşitli özgürlük pratiklerini tecrübe edebileceği koşulları barındırması itibarıyla *doğal* olan *polis*'inden radikal anlamda farklıdır. İyi bir hükümranın “herkesin ortak refahı ve selameti” ni dikkate alması gerektiği varsayımı bile aslında mütemadiyen kendine gönderme yapan hükümrancılık döngüsünün kırılmasını sağlamamaktadır. Çünkü “ortak iyi” istisnasız bütün tebaanın “ya dünyevi hükümrancılığa ya da mutlak hükümrancılığa Tanrı'nın yasalarına itaat etme(si) demektir (...), hükümrancılığın gereği hükümrancılığın uygulanmasıdır. İyi yasaya itaattir; dolayısıyla hükümrancılık açısından yararlı olan da insanların itaat etmek zorunda olmalarıdır.”<sup>47</sup> Foucault'nun tespit ettiği şekilde hükümrancılığın ereğini yine kendine referansla açıklaması ve “iyi” nin de bu erek için gerekli içsel araçlar olarak yasalara itaatle tanımlanması, nihayetinde, Antik Yunan'ın aklın hakikate ve bu hakikatle ilişkili iyi yaşama dönük arzularını ve çehresinin iptali ve aklın tamamen bilişsel bir kategoriye dönüşmesi anlamına gelir.

Bu dönüşüm süreci ilkin, zorunluluklar alanı olarak bedensel ihtiyaçlarla müşterek toplumsal yaşamın birbirinden tamamen iki ayrı alan biçiminde ihdas edilmesi sonrası Hıristiyanlığın bedene biçtiği günahkar rolün de katkısıyla bunların zinhar birbirinden ayrı otonom ontolojik sahalara olarak telakkisinde vücut bulmuş, akabinde Descartes'ın metodolojik solipsizmiyle ruh-beden dikotomisi modern düşüncenin kurucu amentüsü boyutuna bürünmüş, sözleşmecî teorilerin modern formlarını teşkil eden ulus-devletler eliyle sevk ve idare edilen biyo-politik pratiklerle de zirve noktasına ulaşmıştır. Bu noktadan sonra da Antik Yunan düşünce geleneğinin tüm insan eylemlerine eşlik etmesi gereken epistemolojik, ontolojik ve etik bütünlüğünden bahsetmek imkânsız hale gelmiştir.

Bu bütünlüğün çözülüşü sözleşmecî anlayışın insan doğasını verili bir esans olarak ele almasından kaynaklanır -ki bu da en temelde Antik Yunan'da merkezi olmayan bir *energia* olarak algılanan *psyche*'nin Hıristiyan gelenekle beraber kapalı ve merkezi olan bir bütün olarak “ruh”a dönüşmesiyle ilgilidir. Bu sebeptendir ki Aristoteles için insan doğası verili nitelikler ve eğilimlerle donatılmış bir entite olmayıp, mekânı *polis* olan eylemlerle inşa edilecek bir kendiliğe işaret eder ve bu inşa sürecinde de akıl ile eylem arasındaki ilişki hakikat ve bu hakikate ilişkin iyi yaşam ideali üzerinden işler. Bilgi, varlık ve etik arasındaki ilişki kırılıp arzunun sadece iradenin karşıtı ve tahakküm altına alınması gereken bir şeye dönüşmesi, yani özgürlüğün irade ve arzu

47 Michel Foucault, “Yönetimsellik”, çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi, Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 275.

arasındaki gerilimde iradeye tâbi olmasına kayıtlı hale gelmesi özgürlük nosyonunun tarihi açısından önemli bir değişime tekabül eder.<sup>48</sup>

Her ne kadar klasik çağın siyasete, eyleme, özgürlüğe atfettiklerinde radikal bir dönüşümü ifade eden toplumsal sözleşme teorileri bu anlayışın kırılmasında hatırı sayılır bir rol oynasa da bu çözüm sürecinde asıl darbe Foucault' nun da belirttiği gibi kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan yeni bir iktidar anlayışından, biyo-iktidardan gelecektir. Bu noktada konuyu daha anlaşılır kılmak için Foucault'nun gündeme getirdiği "pastoral iktidar" kavramını hatırlamakta var.

Çoban kral fikri etrafında örgütlenmiş bu iktidar fikrinin kökleri Eski Ahit ve Hıristiyanlığın ilk zamanlarına kadar uzanmaktadır ve şöyle ki sürüsünün selametinden mükellef olan çoban, tek tek her koyunun yanı sıra, bir bütün olarak sürünün kendisiyle de ilgilenmek durumundadır.<sup>49</sup> Foucault, klasik çağdan itibaren bu türden bireyselleştirici ve bütünleştirici iktidarın seküler bir mahiyet kazanarak, hükümrânın, tebaasının "yaşam ve ölüm"ü üzerinde tasarruf hakkına sahip olduğu egemenlik mefhumuna dayanan iktidar anlayışının yerini aldığını belirtmektedir. Tıpkı sürüsünün selametinden mükellef çoban gibi, yönetim iktidarını belli bir toprak parçası üzerinde değil, o toprak parçası üzerindeki nüfus üzerinde de uygulamaktadır ve böylelikle, bilhassa 16. yüzyılda devletin merkezileşmesi ve mutlak monarşilerin ortaya çıkması ve "insanların selamete kavuşmak üzere dünyada manevi olarak idare edilme biçimini sorgulayan tümüyle ayrı bir hareket" in<sup>50</sup> kesişme noktası olarak *yönetimsellik* sorununu modern siyasal tahayyülün merkezine yerleştirmiştir. Bir başka deyişle "yönetim sanatının yerleşmesinin can alıcı noktası ekonominin siyasi pratik alanına sokulmasıdır."<sup>51</sup>

Dolayısıyla modern dönemde bu ekonomi temelli yaklaşım, Antik Yunan'ın *oikos*'undan farklı olarak, toplumsal ihtiyaçların çekip çevrilmesinin de ötesinde "şeylerin, uygun bir amaca gidecek şekilde düzenlenmiş olan doğru düzenini göster(en) bir müdahale alanını ifade eder hale gelmiştir."<sup>52</sup> Artık sahip olduğu yaşamları yok etme ya da yaşamalarına izin verme gibi rolü olan egemenin yerine, bu yaşamları "sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme" gibi rolleri olan, yaşamı çepeçevre kuşatan bir iktidar

48 Michael Frede, "Introduction", Michael Frede, Gisela Striker (Ed.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, New York 1996, ss. 25-26.

49 Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev.: Osman Akinhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazılar II, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 30.

50 Foucault, "Yönetimsellik", s. 265.

51 Foucault, a.g.m., s. 271.

52 Foucault, a.g.m., s. 272.

anlayışı söz konusudur.<sup>53</sup> Foucault'nun "biyolojik modernlik eşiği" olarak tanımladığı bu iktidar, "bedenleri denetimli bir biçimde üretim aygıtına sokan" ve "nüfus olaylarının ekonomik süreçlere göre ayarlanmasıyla güvence altına alan", kapitalizmin gelişmesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak "biyo-iktidar"dır.<sup>54</sup> Biyo-iktidar hem tek tek bireyleri hem de bir bütün olarak nüfusun refahını gözetir. Biyo-iktidarın yaşam üzerinde örgütlenmesi iki zıt kutup üzerinden gerçekleşmiştir: İlki bedeni merkeze alan ve bedenin "etkili ve iktisadi denetim sistemleriyle bütünleşmesi" ni öngören insan *bedenin anatomo-politikası*, diğeri ise demografik etkenlere bağlı olarak "yaşam süreci ve bunları etkileyebilecek tüm koşulların" önemli hale gelmesiyle bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yolunu içeren *nüfusun biyo-politikasıdır*.<sup>55</sup> Bedenleri itaatkâr hale getirmeyi ve nüfusu kontrol altına almayı hedefleyen bu iki pratik, sadece devlet tarafından değil, aynı zamanda toplumun her katmanında yer alan aile, okul, ordu, polis, hastane, hapisane vb. kurumlar tarafından kullanılan, bilgi alanları ve iktidar ilişkilerinin iç içe geçtiği birçok disiplin ve tekniğin doğmasına kaynaklık etmiştir.

## Sonuç

Sonuç olarak, toplumsal sözleşmecî modern tahayyül Antik Yunan'da zorunlulukların alanı olduğu için siyasete ve dolayısıyla özgürleşme yönelimli eyleme imkân tanımayan *oikos*'un siyasetin temel meşgalesi haline gelmesiyle zorunlulukların tahkim ve tanziminin özgürlük zannedildiği muazzam bir illüzyonu cari kılmıştır. Toplumsal sözleşme teorileri ile başlayan modern siyasi gelenek Giorgio Agamben'in de belirttiği gibi,

"...ta başından en başından beri kendisini *zoē*'nin doğrulanması ve kurtuluşu olarak sunuyor ve sürekli olarak da kendi çıplak hayatını bir hayat tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoē*'nin *bios*'unu bulmaya çalışıyor. Buradan da modern demokrasinin kendine özgü çıkmazı (*aporia*) doğuyor: Modern demokrasi, insanların özgürlük ve mutluluklarını, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelerinin sergilendiği mekânda -'çıplak hayat'ta- arıyor."<sup>56</sup>

Bir başka deyişle bu teoriler kendi teorik-pratik spekülasyonlarını meşrulaştırmak maksadıyla başvurdukları hipotetik birer konvansiyon olarak insan doğasını biyolojik ve kısıtlı imkanlarla tatmini zor, sürekli birtakım eksikliklerle malul ve bu haliyle de toplum durumu bakımından tehlikeli olabilecek muhteris ve histerik birtakım negatifikler imalatçısı olarak telakki etmişler ve bu çürük temel üzerine her daim sorunlar yumağı olan bir gecekondu ma-

53 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur-Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 100.

54 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 103; Foucault, "İki Ders", ss. 114-115.

55 Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, ss. 102-103.

56 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 11.

hallesini andıran oldukça çarpık bir toplumsal düzen fikri oturtmuşlardır. Nihayet bu teorilerin kendinden menkul ön varsayımlarla sürekli kendi kuyruğunun peşinde bir toplumsal düzen ihdasının karşısında, insanı etik ve pratik faaliyet açısından bir bütünlük ve insan doğasını da bir eksiklik değil potansiyeller ve edimler odaklı pozitif bir olgu ve toplum içeren var olan bir sosyal fenomen olarak kavrayan eleştirel toplumsal düşüncenin ve ondan güç alan Marx ve Foucault gibi felsefecilerin özgürlüğe yazgılı bir kendilik kaygısı pratiğini cari kılma çabası da ses vermeye devam etmektedir.

## Kaynakça

- AGAMBEN, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- ALTHUSSER, Louis, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, çev.: Ben Brewster, New Left Books, London, 1972.
- ATALAY, Kaan, *An Evaluation of the Social Contract Theory from a Foucaultian Perspective*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi SBE, İstanbul, 2000.
- ATALAY, Kaan, ALBAYRAK, Ömer, "Sözleşme Teorileri", *Cogito*, İstanbul, 2012, sayı: 70-71, ss. 106-138.
- FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev.: Hülya Uğur-Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.
- FOUCAULT, Michel, "Özne ve İktidar", çev.: Osman Akınhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, *Seçme Yazılar II*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 57-82.
- FOUCAULT, Michel, "İki Ders", çev.: Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 86-117.
- FOUCAULT, Michel, "Yönetimsellik", çev.: Osman Akınhay, Ferda Keskin, içinde Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, *Seçme Yazılar I*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 264-287.
- FOUCAULT, Michel, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev.: Osman Akınhay, içinde Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, *Seçme Yazılar II*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 25-56.
- FREDE, Michael, "Introduction", in Michael Frede, Gisela Striker (Ed.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford University Press, New York, 1996, ss. 1-28.
- GORDON, Scott, *Sosyal Bilimler Tarihi ve Felsefesi*, çev.: Ümit Tatlıcan, Hasan Kösebalan, Küre Yayınları, İstanbul, 2015.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.
- KESKİN, Ferda, "Çağdaş Marksizm'de Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul, 2005, sayı: 34, ss. 1-27.
- LOCKE, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: Fahri Bakırcı, Ekşi Kitaplar, Ankara, 2016.
- MARX, Karl, *Grundrisse*, çev.: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979.
- MARX, Karl, "Theses on Feuerbach", in Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, ss. 143-146.

- MARX, Karl, "Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy", içinde Richard C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels Reader*, Second Edition, W. W. Norton & Company, New York 1978, ss. 3-6.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev.: Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev.: Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- SCRUTON, Roger, *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, çev.: Utku Özmakas, Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- SİLİER, Yıldız, "Marx ve Rousseau: Eşitsizlik ve Özgürlük", *Doğu Batı*, Ankara 2010-11, Sayı: 55, ss. 139-154.
- WOOD, Allen W., *Karl Marx*, çev.: Dilek Yücel, Barış Aydın, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- WOOD, Allen W., "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs*, Princeton 1972, Vol. 1(3), ss. 244-282.
- YILMAZ, Alim, *Siyaset, Bilgi ve Ahlak*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.
- YILMAZ, Alim, YAZICI, Sedat, "Sosyal Bilimler Felsefesinde Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar", *Liberal Düşünce*, Ankara, 2017, sayı: 88, ss. 57-69.





# Zeydiliğin Tarihsel Süreçte Oluşumu ve İmamiyye ve İran ile İlişkisi

Selim Öztürk\*

## Öz

Makalede tarihsel olarak Zeydiliğin politik bir hareket olarak ortaya çıkışına değinilmekte ve Haşimoğulların Emevilere karşı iktidar kavgasında Hz. Hüseyin'in kıyamından sonra ikinci büyük Haşimi kıyımı olarak görülmektedir. Zeydilik süreç içerisinde Mutezile itikadı ve Hanefi fıkıhından beslenerek mezhepsel özellikler edinmiştir. İmamiyye gibi gaip imamlara değil somut insani özelliklere sahip cesur ve huruç başlatabilen imamların dini ideolojisi olan Zeydiyye inancı, iktidarları yıkmayı başaramayınca bölgeselleşmiştir. Hazar Denizinin güneyi ve İran'ın kuzeyindeki Taberistan, Deylem ve Gilan ile Yemen'de bölgeselleşerek yayılan Zeydiyye'nin İran kolu 16. ve 17.yy'da İmamiyye'nin güçlü nüfuzu altında erimiş fakat Yemen'deki kolu günümüze kadar ayakta kalmayı başarmıştır. 9.yy'dan beri süregelen ve 1962 yılında iç savaş ve devrim sonucunda sona eren Zeydi imamet 2004 yılında Seyyid soyundan Husi ailesi önderliğinde tekrardan huruç hareketi başlatmış ve Suudi destekli Ali Abdullah Salih rejimi ile çatışmaya girişmiştir. 2011'den sonra başlayan iç savaş sonucunda Husiler İran ve Hizbullah tarafından desteklenmiş ve İmamiyye mezhebinin etkisi de Yemen'in Husi bölgelerinde yayılma imkânı bulmaya başlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Zeydilik, İmamiyye, Yemen, Husi, İran.

## The Rise of Zaydism in History and its Relation with Twelverism and Iran

### Abstract

The article points out the rise of Zaydism as a political movement and regards it as the second Hashemite revolt against the Umayyads. Zaydism got the form of sectarian features benefiting from Mutazilite and Hanefite schools. Zaydism as an ideology of the revolt and courageous imams rather than Twelvers, who believed in millenarianism, aimed to overthrow the ruling regimes at first, but regionalized then. The Iranian branch of Zaydism expanded in Tabaristan, Daylam and Gilan, then dissolved under Twelver Shi'a in the 16th and 17th centuries but the Yemeni branch sustained until the present. Zaydi Imamate lasted from the 9th century to 1962 and was toppled by a republican revolt. A Zaydi revolt led by the Houthis broke out in 2004, and clashed with Saudi backed Abdullah Saleh regime. The Houthis were supported by Hezbollah and Iran during the civil war after the Arab Spring in 2011; and the influence of Twelver Shi'a found opportunity for expansion in Yemen.

**Key Words:** Zaydism, Twelver Shi'a, Yemen, Houthi, Iran.

\*Dr., Öğretim Üyesi | Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü | selimthe4th@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3629-0989

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 89-106.

Gönderim Tarihi: 11 Haziran 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

## Giriş

Zeydi mezhebini tanımlamak gerekirse dini bir ideoloji olarak adlandırmak en doğrusu olacaktır. Çünkü Zeydiyye'nin ilk ortaya çıkışı itikadi nedenlerden ötürü değil politik sebeplerden dolayı olmuş ve iktidar kavgasının sonucunda siyasal bir hareket olarak şekillenmiştir. İmam Zeyd, Hz. Hüseyin'in torunu olup dördüncü İmam olarak bilinen Zeynelabidin'in oğlu, üçüncü İmam Hz. Hüseyin'in torunudur. Zeynelabidin ve Çinli bir cariye'den doğan İmam Zeyd, ağabeyi İmam Hz. Muhammed Bakır tarafından yetiştirilmiştir. Tarihsel olarak Şia bilindiği üzere üç ana mezhebe bölünmüştür. Bunlardan en yaygınını İmamîyye ya da İsnâaşeriye yani On İki İmam Şia'sı olarak bilinen İmam Muhammed Bakır'ın oğlu Cafer-i Sadık'ın takipçilerinin başını çektiği koldur. Diğeri ise Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmail'i imam kabul eden takipçilerinin başını çektiği, Yedi İmam Şia'sı olarak da bilinen ve bir dönem ( 9. Ve 10. yüzyıllarda) neredeyse İslam beldelerinin çoğuna hâkim olan, hatta Abbasi hilafetini bile kuşatan İsmailiyye mezhebidir. Bunların yanında İmam Zeyd'i de beşinci imam olarak görenlerin yolu olan ve Beş İmam Şia'sı olarak da bilinen Zeydiye mezhebi bulunmaktadır.<sup>1</sup> İmam Zeyd, Medine'de 699 yılında doğmuştur. Babası Zeynelabidin ve ağabeyi Muhammed Bakır'ın sessiz ve isyandan uzak duran politik tavırlarının aksine dedesi Hz. Hüseyin gibi kıyam prensibini benimseyen bir yol izlemeyi tercih edecektir. Bilindiği üzere Emeviler Hz. Ali'nin ölümünden sonra hilafeti ele geçirerek saltanat sistemini zorunlu kılmışlardır. Hilafetin Alioğullarında olduğunu iddia edenler de İmam Hüseyin etrafından toplanıp Hüseyin'i Küfe'ye, Emevi karşıtı ayaklanmanın başına geçmesi için davette bulunmuşlardır.<sup>2</sup> Hüseyin, Küfe'ye hareket ederken şimdiki Irak'ın Kerbela bölgesinde Emevi Halifesi Yezid'in kuvvetleri tarafından 680 yılında şehit edilmiştir. Aslen politik bir iktidar kavgasının ürünü bu olay, tarihsel süreçte mezhep statüsüne bürünecek, Şia yani yardımcıları adını alarak otoriteyi temsil eden Sünniliğin karşısında muhalif bir fırkanın temellerini oluşturacak ve ilerleyen dönemlerde buradan birden fazla alt mezhepler türeyerek hepsi itikadi özellikler edineceklerdir.

1 Mustafa Öz, "Zeydb. Zeynelabidin ve Zeydiyye", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19, 2000, s. 45; Yusuf Gökalp; "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:7, Sayı: 2, 2007, s. 57; Kadir Demirci, "Günümüzün Önde Gelen Yemenli Zeydi Alimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:11, Sayı:2, 2009, s.170; İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, 1989, s.83; Yusuf Gökalp, "Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Bir Tezahürü Olarak Zeydilik", *Dini Araştırmaları*, Cilt:10, Sayı:30, 2007, s.275 ; Thomas Juneau, "Iran's Policy Towards the Houthis in Yemen: A Limited Return on a Modest Investment", *International Affairs*, Cilt. 92 , Sayı: 3, 2016, s. 651; Nimrod Hurvitz, "Early Hanbalism and the Shi'a" ,*The Sunna and Shi'a in History : Division and Ecumenism in the Muslim Middle East* içerisinde, ed. Ofra Bengio and Meir Litvak , Palgrave Macmillan, New York 2011,s.39; Muhammed b. Abdal Karim Shahrastani, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A K Kazi ve J G Flynn, Kegan Paul International, London, 1984, ss. 164-165.

2 Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", ss.58-59; Öz, a.g.m, s. 46.

İmamiyye'nin kurucusu Cafer-i Sadık'ın görüşlerinden farklı olarak İmam Zeyd'e göre İmam olacak kişi sessiz ve beklemede kalmamalı, kıyam hareketi başlatarak zalim idareciye karşı inananların başına geçmeliydi. İsyanını somut bir şekilde ortaya koyarak göstermelidir. İmam Zeyd tıpkı dedesi Hüseyin gibi kendisini kıyamın önderliğini yapması için davet eden Küfelilere uyararak Medine'den Küfe'ye hareket etmiş ve isyanı örgütlemeye koyulmuştur. Bu özelliği ile On İki İmamcılığın takiyye metodunu da reddetmektedir. Hatta İmam Zeyd'in imamlık için kıyam şartını koşul olarak belirtmesi ağabeyi Muhammed Bakır ile arasında ihtilafa da neden olmuştur. İmam Muhammed Bakır babaları Zeynelabidin'in de sessiz tavır takınarak isyandan uzak durduğunu, onun da mı imamlığının sorgulanması gerektiği sorusunu İmam Zeyd'e yönelttiği iddia edilmektedir.<sup>3</sup> İmam Zeyd'in İmamiyye (On İki imam) ve İsmailiyye'den ayrılan diğer bir yönü de imametin sadece Hz. Hüseyin soyundan değil Hz. Hasan'ın soyundan gelen biri tarafından da iddia edilebileceğiydi. Diğer ikisinde (İmamiyye ve İsmailiyye) ise sadece Hz. Hüseyin'in soyundan gelenler imamete talip olabilirlerdi. Örneğin 762'de Hz. Hasan'ın torunları olan Muhammed ve İbrahim'in Medine ve Basra'daki isyanları Zeydi isyanları olarak kabul edilmiş, bu iki peygamber torunu da Zeydilerce imam olarak görülmüşlerdir.<sup>4</sup> Ayrıca Zeydi öğretiyeye göre Şeyhayn düşüncesi diye bilinen ve On İki İmam Şia'sının görüşleri ile çakışan bir ayrım bulunmaktadır. İmam Zeyd kendisini destekleyen Küfe'li tebaa Hz. Ali'den önceki üç halife hakkında ne düşündüğünü sorduklarında Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında teberrî (uzlaşmak) etmemiş, bu halifelerin efdal (daha faziletli) olmasa da mefdul (daha az faziletli) olduklarını savunmuştur. Burada Zeydi inançtaki efdal-mefdul olayı doğmuştur. İmam Zeyd'e göre Hz. Ali inananlara liderlik yapabilmek için en doğru ve en iyi yani efdal kişidir, fakat inananlar arasında nifak çıkmaması için Hz. Ebubekir'in mefdul yani hilafete daha az uygun kişi olduğu bilirse de kabul etmek zorunda kalınmıştır.<sup>5</sup> Çünkü Hz. Ali Bedir, Uhud ve Hendek savaşları esnasında Kureyş'ten pek çok kişinin kanını dökmüş olması nedeniyle sonradan da Müslüman olmuş pek çok Kureyşlinin daha akrabalarının kanları kurumadan bu gerginliği unutabilmeleri mümkün görülmemekteydi. Bu yüzden daha mülayim, ılımlı ve daha tecrübeli olduğu bilinen Hz. Ebubekir'in hilafet makamına getirilmesi ehven olarak görülmüştür. İmam Zeyd de bu

3 Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", 61; Kadir Demirci, "Çağdaş Zeydi Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 1, 2006, s.153; Gökalp, "Politik-Karizmatik", s.276; Öz, a.g.m., s.46.

4 Öz, a.g.m., s. 46; Gökalp, "Zeydiyye", 63-64; Yusuf Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:7, Sayı:2, 2007, s. 109.

5 Öz, a.g.m., s. 51; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", ss. 60-61; Shahrastani, a.g.e., s. 133.

düsturdan hareketle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer hakkında teberri edilmemesi gerektiğini savunmuş fakat bu olay Küfelilerin tepkisine neden olmuştur. Sırf bu nedenle Küfe ahalisi İmam Zeyd'in arkasında durmamışlar ve Emevi Halifesi Hişam'ın kuvvetleri Küfe'ye intikal ettiğinde İmam Zeyd'i yalnız bırakmışlardır. Bu nedenden ötürü tarihte ilk defa İmam Zeyd bu topluluğa *rafizi* yani 'terkedenler' ismini vermiştir.<sup>6</sup> Daha sonradan Sünni literatüre de yerleşecek bu *rafizi* kelimesi kötü anlamda Şia için kullanılagelecektir. Ayrıca İmam Zeyd'e göre imamet gaip yani gizli olamaz ve ezoterik-mistik anlamlar taşıyamazdı. Bir çocuk veya kaybolmuş bir kişinin geri döneceği fikri üzerine imamet tesis edilemezdi. İmam Zeyd bu meseleye daha somut bakmış ve imam olacak kişinin yaşayan, tecrübeli ve pek çok insani üstün meziyetler gösterebilen, dini anlamda donanımlı ve faziletli, kıyamda bulunacak ve huruç edebilecek kadar da cesur olması gerektiğini vurgulamıştır. Hatta imamlığın birbirinden habersiz olmak şartıyla birden fazla kişide de görülebileceği; bunların birbirlerini öğrendikten sonra en erdemli ve faziletli olanına biat etmeleri gerektiği öğretisini ortaya atmıştır.<sup>7</sup> Aslında İmam Zeyd bu metotla kendisinin başarısız olmasından sonra da huruç ve kıyam geleneğinin Emevi hanedanına karşı devam etmesi gerektiği inancıyla hareket etmiştir. İktidar kavgasında pek de pes etmeye niyetli olmayan İmam Zeyd hilafetin Haşimoğullularının olması gerektiğine inanmakta ve bu yolda mücadele yöntemiyle başarıya ulaşmaya çalışmaktaydı. İmam Zeyd aynı zamanda Emevilerin bir devlet ideolojisi olarak da benimsediği Cebriyye fikrine karşı Kaderiyye ekolünün savunucu olmuştur. Emevi destekli Cebriyye'ye göre her şey Allah'ın takdir ve rızası ile gerçekleşmektedir ve bunu ölümlü insanlar değiştiremezler; bu yüzden kaderlerine rıza göstermek zorundadırlar. Emeviler bu anlayışı kendi lehlerine uyarlamışlar ve saltanatın ve hilafetin Emevilerde olmasını Allah'ın bir takdiri olduğunu ve inananların da bu kadere ve takdire uymaları, dolayısıyla Emevi saltanatına itaat etmeleri gerektiğini alttan alta yaymaktaydılar. Fakat İmam Zeyd'e göre insan hür iradeye sahiptir ve Emevi saltanatının da değiştirilebilir görüşünü desteklemesi amacıyla Kaderiyye ekolünü öne çıkartmaya gayret göstermiştir.<sup>8</sup>

İmam Zeyd kendisi ile çağdaş olan Mutezile itikadının kurucusu Vasıl bin Ata'dan dersler almış ve Mutezile'nin prensiplerini benimsemiştir. Özellikle kadere bakış konusunda Allah'ın adil olduğu görüşü (el Adl esası) ve yine Mutezile'nin *Emr-ibi'l Maruf ve Nehy-i an'il Münker* (İyiliği emretme, kötülüklerden sakındırma) prensibini huruç ve kıyam yolunun meşrutiyetini

6 Öz, a.g.m., ss. 46-47.

7 Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri", 100; Öz, a.g.m., s. 48.

8 Mevlüt Uyanık, "Zeydiliğin Merkezi: Yemen", *İslami ilimler Dergisi*, Cilt: 6, Sayı:1, 2011, s. 314; Öz, a.g.m., s. 47.

sağlamak için önemli bir ilke olarak görmüştür. Yine büyük günah işleyen birisini Murcie gibi mümin ya da Hariciler gibi kâfir olarak görmemiş bunun yerine Mutezile'nin görüşü olan fasıklığı (Allah'ı isyan eden, doğru yoldan çıkan) benimsemiştir. Büyük günaha bulaşan bir kişiyi *menzile beynelmenzileteyn* (iki konum arasında üçüncü bir konum) olarak tanımlamıştır ki bu da Mutezile'nin iman esaslarından bir tanesidir.<sup>9</sup> Tıpkı Mutezilede olduğu gibi Zeydiyye'de de akıl ön plandadır. Bu nedenle İmamiyye'nin gizli, ezoterik ve gaip imam veya beklenen mehdi gibi inançlarına pek itibar edilmemiştir.<sup>10</sup> Zeydiyye itikadi konularda Vasıl bin Ata'dan etkilendiği gibi fıkhî konularda da İmam Ebu Hanife'den etkilenmiştir. İmam Ebu Hanife, İmam Zeyd'in isyanını destekleyenlerden biri olmuş, hem maddi hem de manevi olarak İmam Zeyd'e yardımda bulunmuştur.<sup>11</sup> Hatta Zeydi âlimler pek kabullenmek istemeseler de Zeydiyye mezhebi Mutezile ve Hanefilik inançlarının karmaşası bir özelliğe de sahiptir. Günümüz Husi hareketinin ilk kurucusu ve çağdaş Zeydi İmamlardan olan Bedrettin Husi'ye göre İmam Ebu Hanife Zeydi olarak kabul edilmelidir.<sup>12</sup> Kendilerini İmam Ebu Hanife'ye ve Hanefiliğe bu derece yakın görmelerinden ötürü Zeydiyye Sunniler tarafından da ilerleyen zamanlarda İmamiyye'den farklı bir yerde konuşlandırılmış ve beşinci hak mezhep olarak görülmüştür. Yine Bedrettin Husi'ye göre Zeydiyye, İmamiyye'den farklıdır, çünkü İmamiyye otoriteye muhalefeti ve zalime karşı huruç prensibini uygulamak yerine sessiz kalmayı ve beklemeyi tercih etmektedir, fakat Zeydiyye'de *Emr-ibi'l Maruf ve Nehy-i ani'l Münker* vacip olarak görülmektedir. Bu prensip de zalime ve adaletsizliğe karşı kıyamı zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple Zeydiyye'nin tarihi İmamiyye'deki gibi gaip imamlar değil huruç yapan ve somut olarak yaşayan karizmatik imamlar tarihi olarak da adlandırılmaktadır.<sup>13</sup> Bilindiği üzere Zeydiyye öncelikle Emevi iktidarına başkaldırının bayraktarlığını ardından da Abbasi iktidarına karşı direnişin sembolü olmuşlardır.

Mutezilenin inanç esaslarını benimseyen Zeydilik bu özelliğinden dolayı özellikle ana akım Şiiiler tarafından eleştirilmişlerdir. Çünkü Mutezilenin kurucusu Vasıl bin Ata'nın Hz. Ali'nin Cemel ve Sıffin Savaşlarını eleştirmesi ve Hz. Ali'yi haksız bulan ifadelerinin olmasından ötürü özellikle İmamiyye çevreleri İmam Zeyd'i dedesi Hz. Ali'ye karşı olanlarla beraber hareket etmekle suçlanmışlardır.<sup>14</sup> Zeydiyye bir anlamda klasik ehl-i Hadis, Selefiye

9 Shahrastani, a.g.e., s. 132; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri", 97-101; Demirci, "Çağdaş", s. 152; Gökalp, "Politik-Karizmatik", ss. 277-278.

10 Doğan, a.g.m., s. 100.

11 Öz, a.g.m., s.52; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", s. 60; Demirci, "Çağdaş", s. 152.

12 Demirci, "Çağdaş", s. 152.

13 Gökalp, "Politik-Karizmatik", ss. 272-278; Hurvitz, a.g.e., s. 38; Gökalp, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu", s. 61.

14 Shahrastani, a.g.e., ss. 132-133.

ve Cebriyye gibi hem Emevilerde hem de Abbasilerde iktidarı bir dönem etkileyen düşünce akımlarına karşı muhalif olan diğer akımlarla işbirliğine gitmiştir. Mutezile ve Hanefilik ile yakınlığı ve fikirsel alışverişiyle kolektif bir siyasal muhalefeti örgütlerken aynı zamanda otoritenin fikirsel altyapısına karşı da muhalif dini, fıkhî ve itikadî fikirleri örgütlemeyi veya onlardan faydalanmayı tercih etmiştir. O dönemde iktidarı ele geçiren siyasal gruplar çeşitli dini formülasyonlardan yararlanarak iktidardaki konumlarını pekiştirme yoluna gitmekteydiler. Örneğin Emeviler, Cebriyye fikrine dayanarak otoritelerine dini fikirsel kaynak ve dayanak bulmuşlardır. Emevi halifeleri Allah tarafından seçilmiştir ve hilafetin Emeviler bahşedilmesi ilahî bir olgudur; bu sebeple onlara itaat Allah'a itaat anlamına gelmektedir. Yine Abbasi halifeleri de özellikle Memun ve Mutasım döneminde ehl-i Hadis menşei din adamlarının siyasal baskısından kurtulabilmek adına hilafet makamını peygamberin değil Allah'ın yeryüzündeki halifesi (halife-i ru-y-i zemin) olarak gördüler. Böylelikle hilafet daha güçlü bir dinsel ve manevî konum kazanmıştır.<sup>15</sup> Zeydilik de arka planında dinsel- itikadî açıklamaları olarak ve iktidar aktörlerine karşı kendi dini formülasyonlarını kurgulamaya çalışarak meşruiyet arayışına gitmiştir. Zeydiyye inancı, imamlık iddiasında bulunanların kesbi bilgi sahibi olması şart koşmaktadır. İmamiyye'deki gibi gizli bilgiye sahip ya da günahsız ve masum imamlara inanma ilkesi Zeydilerde yoktur. Bu özellikleri ile daha akılcı ve rasyonel bir profil çizmektedirler. Ayrıca İmamiyye'de imamlığın transferi veraset yolu ile olurken Zeydiyye'de veraset yerine imamlık huruç yapabilen ve cesaret gösterebilen kişilere ait olmaktadır.<sup>16</sup> İmam Zeyd 740 yılındaki kıyamının başarısız olması üzerine Emevi halifesi Hişam bin Abdülmelik'in üzerine yolladığı askeri güce yenik düşerek şehit edilmiştir. Yerine geçen oğlu İmam Yahya bin Zeyd ise hayatının tehlikede olması ve babasının yolundan giderek ileride gerçekleştireceği huruç hareketi için güç toplamak amacıyla Horasan'a iltica etmiştir. Babasının hurucundan dört yıl sonra (744) Horasan'da huruç hareketine girişen İmam Yahya da Emevi güçleri karşısında yenik düşerek öldürülmüştür.<sup>17</sup> Fakat İmam Zeyd ve oğlu Yahya'nın yaktığı huruç ateşi Emevilerden sonra iktidarı ele geçiren Abbasiler döneminde de sönmeyecek ve devam edecektir.

15 Gökalp, "Politik-Karizmatik", ss. 273-275.

16 Doğan, a.g.m., 100; Öz, a.g.m., s. 52.

17 Öz, a.g.m., ss. 48-49; Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", s. 62; Shahrastani, a.g.e., s. 134.

## Abbasi Hilafeti Dönemi ve Sonrası Dönemlerde Zeydiliğin Durumu

Emevilere karşı örgütlenen Haşimoğulları (Abbasoğulları ve Alioğulları) Horasan'daki muhalif Fars savaş lordları ile de ittifak kurmuşlar ve 749 yılında Emevileri ortadan kaldırmaya muvaffak olmuşlardır. Fakat bu sefer de hilafet Abbasiler tarafından ele geçirilmiş ve Alioğulları yine ikinci plana itilmiştir. Abbasiler önce kendilerine yardım eden İranlı savaş lordu Ebu Muslim Horasanı ardından da Alioğullarını etkisiz hale getirerek iktidarı paylaşmamayı tercih etmiştir. Bunun üzerine Zeydi taraftarların desteğini de alan Hz. Hasan'ın torunlarından İmam Muhammed Medine'de ve İmam İbrahim de Basra'da 762 yılında aynı anda isyana kalkışmışlardır. Bu kıyam hareketi Zeydiyye tarafından desteklenmiş ve Hz. Hasan'ın torunları imam olarak görülmüşlerdir. Fakat Abbasi Halifesi Mansur her iki isyanı da bastırarak İmam Muhammed ve İbrahim'i öldürtmüştür.<sup>18</sup> Hz. Hasan'ın torunlarından İmam Muhammed ve İbrahim'in bu isyanları Zeydilik tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Zeydi huruç bunlarla da kalmamış 785 yılında yine Hz. Hasan'ın soyundan gelen İmam Hüseyin bin Ali ve taraftarları Medine'de ehl-i Beyte yönelik kötü muameleden ötürü ayaklanmışlar ve Mekke yakınlarında Halifenin ordusu tarafından katledilmişlerdir. Bu kıyam sırasında savaştan kurtulandan İdris bin Abdullah Mısır'a kaçarak burada İdrisiler devleti kuracak, İmam Yahya bin Abdullah da İran'ın kuzeyindeki ve Hazar Denizinin güneyindeki Taberistan adıyla anılan bölgeye giderek bu coğrafyada örgütlenmeye başlayacaktır.<sup>19</sup> Böylelikle iktidarı ele geçiremeyen Zeydiler artık bölgeselleşeceklerdir.<sup>20</sup>

Zeydilik 9.yy'da İmam Kasım bin İbrahim el Ressi tarafından sistematize bir hale getirilerek bir mezhep hüviyeti kazandırılır. Hatta İmam Kasım Zeydiliğin ikinci kurucusu olarak da bilinmektedir. El Ressi'nin oğlu İmam Muhammed bin Kasım Horasan, Küfe ve Taberistan'da Zeydilik faaliyetlerinde bulunur ve mezhebin bu bölgelerde yayılmasına çaba harcar. Taberistan'daki Zeydilik Samanoğlu işgali karşısında dayanamaz ve daha da doğuya Deylem ve Gilan bölgesine doğru çekilmek zorunda kalır. Deylem ve Gilan o dönemde daha İslam dini ile tanışmamıştır. Bölgede eski Fars dinlerine inanan Deylemliler yaşamaktaydı. Dönemin Zeydi imamı Hasan bin Utruş, Samanoğullarının işgaline uğrayan Taberistan'dan Deylem'e geçerek bölge-

18 Shahrastani, *a.g.e.*, s. 132; Jacob Lassner, "Responses to Unwanted Authority in Early Islam: Models for Current Shi'i and Sunni Activists" *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East* içerisinde, ed. Ofra Bengio and Meir Litvak, Palgrave Macmillan, New York, 2011, ss. 33-34.

19 Adem Arıkan, "Gilan'da son Zeydi yönetim", *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:20, 2009, s. 2; Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", s. 65.

20 Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", s. 75; Hurvitz, *a.g.e.*, s. 38; Demirci, "Çağdaş", s. 170.

nin Müslümanlaşmasını sağlamıştır. Kendisine Deylem halkı tarafından *el Nasır li'l Hak* (Allah'ın zaferi) unvanı verilmiştir.<sup>21</sup> 10.yy'da özellikle Deylem bölgesinde Zeydilik iyice kök salmıştır. İmam Kasım el Ressi'nin öğretilerinin takipçilerine Kasimiyye ve Nasır b. Utruş'unkilere de Nasiriyye olarak bilinmişlerdir. Bunlar erken dönem Zeydilik kolları olarak da bilinmektedir.<sup>22</sup>

Diğer yandan el Ressi'nin torunu İmam Yahya bin Hüseyin bin Kasım el Ressi de 893 yılında Yemen'e gelerek Zeydiliği yayma faaliyetlerine başlar. Yemen'de Zeydi otoritesini tesis eden İmam Yahya bin Hüseyin *el Hadi ile'l Hak* unvanı ile anılır.<sup>23</sup> İmam Yahya'nın 893'te tesis ettiği Zeydi imamet 1962 yılına kadar sürecektir. Zeydilik 9. ve 10.yy şartlarında bölgesel hâkimiyet kurabildiği Taberistan, Deylem, Gilan (İran coğrafyasının kuzey bölgeleri) ile Yemen arasında kültürel ve mezhepsel bir bağlılık teşkil etmiş, Zeydi inancının fikirsel transferleri ve kolektif hafızası bu iki bölge arasında uzun bir süre hâkim olmuştur. İmam Yahya, bugün Zeydi Husi direnişinin de merkezi olan Sade şehrini kendine merkez üs olarak belirler ve daha sonra nüfuzunu Sana'ya doğru kaydırır. 905 yılında Zeydi imamet İsmaili Karmatilerin saldırılarına maruz kalır. Ancak kısa süren Karmati hâkimiyetine inatla direnirler. Yemen Zeydiliği daha sonra sırasıyla Eyyübiler, Memlûkler ve en son 1538 yılında da Osmanlı hâkimiyeti ile tanışır.<sup>24</sup> Ancak Osmanlıların bölgeyi ele geçirebilmeleri kolay olmamıştır. 1597-1619 yılları arasında Zeydi imamlar Osmanlıya karşı isyan hareketlerinde bulunacaklardır. Bu dönemde Zeydi İmam Muhammed bin Kasım Osmanlı güçlerini bölgeye sokmamak için şiddetli bir direniş sergileyecektir. Osmanlılar ancak İmam Muhammed'in ölümünden sonra bölgeye nüfuz edebilecek fakat İmamların özerk yapısına da dokunmayacaklardır. Osmanlı hâkimiyeti 1848 yılına kadar sürecek ve bu tarihte yeniden Zeydi huruç hareketi baş gösterecektir. Zeydi direniş 1849'dan 1872'ye kadar sürmüş ve bu dönemde Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Tevfik Paşa gibi önemli Osmanlı devlet adamları bölgedeki isyanı bastırmakla uğraşmışlardır. Bu tarihten sonra bölgenin idaresi Zeydi imamlarla paylaşılacak, Yemen'e atanan valiler ve imamlar ile birlikte yönetilmeye çalışılacaktır. 1904 yılında Zeydilerin Yahya Hamiduddin isimli imamı tekrardan Zeydi direnişini başlatacak ve Osmanlı hâkimiyetine karşı cihat ilan edecektir.<sup>25</sup>

21 Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 116; Öz, a.g.m., ss. 50-51; Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", ss. 76-80; Adem Arkan, a.g.m., ss. 3-4; Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Görüşleri", s. 96.

22 Öz, a.g.m., s. 54.

23 Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", ss.78-80.

24 Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", ss.85-87; Mehmet Ali Büyükkara, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Cilt:16, Sayı: 30, s.119.

25 Büyükkara, a.g.m., s. 119; Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", 90-91; Uyanık, a.g.m., s. 309.



## Zeydilik ve İmamiyye Bağlantısı Üzerine

Zeydilik, önce Emevi ardından Abbasi rejimine karşı bir muhalefet hareketi olarak yükselmiş fakat hilafeti ele geçiremeyince bölgeselleşmiştir. Zeydiliğin erken dönemdeki karakterine baktığımızda Alioğullarının hilafet üzerinde hak iddia etmeleri ve bu yolda siyasal bir mücadelenin yürütücülüğünü yapmalarını görürüz. Alioğulları sadece Zeydilik üzerinden değil, pek çok farklı siyasi-dini fraksiyon üzerinden Abbasileri çökertmek için çalışma yürütmüşlerdir. On iki imam Şia'sı ve İsmaili Şia'sı bu tür muhalefet hareketlerinin diğer örnekleridir. Başarısız olan Zeydiyye bir süre sonra bölgeselleşerek bir kolu Taberistan, Deylem ve Gilan gibi Kuzey İran vilayetlerinde, diğer bir kolu da Yemen'de yayılacak ve hâkimiyet kuracaktır. Taberistan denilen bölge İran'ın kuzeyi, Hazar Denizinin de hemen güneyindeki dağlık bölge olup buraya Abbasi güçlerinin nüfuzu da pek mümkün olmamıştır. Abbasi hâkimiyetinden kaçan Zeydiler Taberistan bölgesine gelerek burada Tahiriler Devletine karşı ayaklanma başlatmışlardır. Yine o dönemde Abbasilere karşı ayaklanan Alioğulları soyundan Hasan bin Zeyd'i bölgeye davet etmişler ve hurucun başına geçmesi teklifinde bulunmuşlardır. Tahirilere karşı Hasan bin Zeyd'in başını çektiği isyan başarıya ulaştınca Zeydi imamet devleti de Taberistan'da doğmuştur. Ardından bölgeye Tahiriler gibi yine İran kökenli bir kavim olan Samanoğulları nüfuz etmeye başlamış, Hasan bin Zeyd'in yerine geçen kardeşi Muhammed bin Zeyd de Zeydiliği Horosan'a yayma çabalarından ötürü Samanoğulları ile karşı karşıya gelmiştir. Yapılan savaşta Zeydi imamet kaybetmiş ve 14 yıl boyunca bölge Fars kökenli Sünni bir hanedan olan Samanoğlu hâkimiyetinde kalmıştır. Taberistan'ın Samani hâkimiyetine girme- siyle birlikte Zeydiler kuzeybatıya yani Deylem ve Gilan bölgelerine çekilmek zorunda kalmışlardır. İktidar içi kavgalarla zayıflayan bölgedeki Zeydi imamet bir süre sonra Büveyhoğullarının eline geçecektir.<sup>26</sup> Büveyhoğulları da ilk başlarda Zeydi mezhebi benimseyecekler fakat daha sonra Bağdat'a hâkim olup Abbasi halifesini nüfuz ve kontrolleri altına aldıklarında On İki İmam Şiiliğine geçeceklerdir.<sup>27</sup> Büveyhilerin Bağdat'a hâkim olmaları ile İmamiyye mezhebini Zeydiliğe tercih etmeleri bölgede Zeydiliğin tutunacak tabanı olmaması ile açıklanabilir. Fakat İmamiyye Irak ahalisindeki etki ve nüfuzu nedeniyle Şii alt mezhepler içerisinde benimsenmesi daha uygun görünmüştür.

Zeydilik bölgede uzun yıllar hâkimiyet kuracak hatta Gilan bölgesindeki Zeydi Al-i Karkiya Devleti, 15.yy'da Akkoyunlular ile Safevi tarikatının güç

26 Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", ss. 76-80 ; Arıkan, a.g.m., ss. 3-4.

27 Monika Gronke, *Iran: A Short History From Islamization to the Present*, çev. Steven Rendall, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2008, ss. 27-28.

mücadelesinde Akkoyunlulardan kaçan Safevi ailesinin üyelerini, özellikle Şah İsmail'i, korumuşlar ve teslim etmemişlerdir. Bu nedenle Gilan'daki Zeydi yönetim (Al-i Karkiya imameti) ile ileride İran'da kurulacak olan Safevi Devleti arasında güçlü bir bağ kurulmuştur. Ancak Şah İsmail, Safevi Devletini kurduğunda Zeydiyye'yi değil On İki İmam mezhebini devletin resmi mezhebi ve ideolojisi olarak belirleyecektir. Yine kesin bir bilgi olmamakla birlikte İsmail'in Gilan'da saklandığı süre zarfında Zeydi âlimlerden din dersleri aldığı da iddia edilmektedir.<sup>28</sup> Gilan'daki Zeydi yönetim Zeydiyye mezhebinin Carudiyeye koluna aittir.<sup>29</sup> Zeydiyye kendi içerisinde de Carudiyeye, Salihiyeye (Bütriyeye), Süleymaniyye (Ceririyye) olmak üzere üç ana kola (alt mezhebe) ayrılmaktadır. On İki İmam ile Zeydilik arasında köprü vazifesi gören alt mezhep ise Carudiyeye olarak bilinmektedir. İran'daki İmamiyye mezhebi Carudilik üzerinden Zeydilik ile temas sağlamakta ve sadece itikadi anlamda değil siyasi anlamda da ortak yönleri bulunmaktadır. Diğer mezhepleri de inceleyecek olursak; Salihiyeye, Ebubekir ve Ömer'e yapılan biati kabul ederler ve bu ilk iki halifeden teberri ederler. Hz. Osman'ın ise ilk altı ayındaki hilafetinden teberri etmekle birlikte daha sonradan kâfir olduğunu varsayarlar. Ayrıca Hz. Ali'ye karşı savaştan Hz. Ayşe, Hz. Zübeyir ve Talha'yı da kâfir olarak nitelendirirler. Hasan ve Hüseyin soyundan kılıcını kim çekip kıyamda bulunuyorsa imamet onun hakkı olduğuna inanılmaktadır. Salihiyeye Sünniliğe en yakın olan Zeydiye mezheplerindendir. Fıkıh konularında genelde Hanefiliğe müracaat etmekte ancak itikadi konularda ise Mutezileye başvurmaktadır.<sup>30</sup> Zeydiyye'nin diğer bir alt kolu Süleymaniyye'dir. Süleymaniyye'nin diğer bir ismi de Ceririyye olarak bilinir. Mağrib'te kurulan İdrisi hanedanının Zeydi âlimlerinden sayılan Süleyman bin Cerir'in takipçileri için verilen isimdir. Süleymaniyye'ye göre Allah ve Peygamber imam tayininde bulunmamışlardır. İmamet için şura yoluyla inananlar kendi aralarında en faziletli kişiyi imamlık makamına seçebilirler. Eğer imamet için en uygun kişi bulunamıyorsa daha az efdali bu göreve layık görülebilir. Hz. Ebubekir ve Ömer'i mefdul ilkesi uyarınca halife olarak kabul etmektedir. Fakat Hz. Osman'ı ve Hz. Ali'ye karşı savaştan herkesi kâfir ilan etmektedirler. Rafizileri de yoğun eleştiriye tabi tutar. Özellikle takiyye prensibini şiddetli bir şekilde eleştirir. Zeydiyye zaten özü itibari ile hurucu ve açıktan mücadeleyi benimsediği için takiyyeye sıcak bakabilmesi mümkün değildir.<sup>31</sup> Zeydiye'nin bir diğer ve en önemli kolu Carudiyeye olarak bilinir. Bu kolu diğerlerinden ayıran özelliği ise On İki İmam Şia'sına olan yakınlığıdır diyebiliriz. Kurucusu

28 Arıkan, a.g.m., ss. 7-9.

29 Arıkan, a.g.m., s. 22.

30 Öz, a.g.m., s. 55; Shahrastani, a.g.e., ss. 137-138.

31 Öz, a.g.m., ss. 55-56; Shahrastani, a.g.e., ss. 136-137.

Ebu Carud Ziyad'dır. Ebu Carud'un ilk zamanlar On İki İmam mezhebinin kurucusu Cafer-i Sadık'ın takipçilerinden olduğu bilinmektedir. Ebu Carud Zeydilikteki huruç prensibi noktasında On İki İmam Şia'sından ayrılmakta ancak diğer konularda ise görüş birliği içerisinde bulunmaktadır. Carud'a göre Peygamber isim ile nokta atışı değil fakat imamın özelliklerini tanımlayarak yerine zaten Ali'yi tarif etmiştir. Ancak Peygamber'den sonra ümmet bu tarifi görmezden gelerek Ebubekir, Ömer ve Osman'ı halife seçip küfre düşmüşlerdir.<sup>32</sup> Carud bu görüşüyle Zeyd bin Ali'nin ilkelerine de muhalefet etmekte ve İmamiyye'ye yaklaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle İmam Zeyd'in belirlediği mefdulun imametinin caiz olduğu görüşüne aykırı bir görüşü ortaya sürmektedir. Bilindiği üzere İmam Zeyd bu yüzden Küfelileri rafizilikle suçlamış ve ters düşmüştü. Yine Carudiyye'de Hz. Ali'den sonra imamet nas gereği Hz. Hasan ve Hüseyin'e aittir. Bu ikisinden sonra ise imamet konusunda herhangi bir nas mevcut değildir. Her kim cesaretiyle huruç hareketine girer ve inananlara önder olursa imamın da o olacağı yönünde bir görüş hâkimdir.<sup>33</sup> Carudilere göre silsile Hz. Ali, Hasan, Hüseyin daha sonra Hüseyin'in oğlu Ali bin Hüseyin Zeynelabidin, Zeyd bin Ali ve son olarak da Hz. Hasan'ın torunu Medine'de 762 yılında ayaklanan Muhammed bin Abdullah'tır. Carudi Zeydiliği ayrıca İmam Ebu Hanife'yi de Zeydi kabul etmektedir. İmam Ebu Hanife, Hz. Hasan'ın torunu İmam Muhammed'in Abbasilere karşı isyanına destek vermiş ve bu yüzden de Abbasi Halifesi Mansur tarafından hapse mahkûm edilmiştir. İmam Muhammed'in etrafında Abbasi hilafetinden rahatsız olan herkesin toplanması ve Zeydilerin de büyük çoğunlukla destek vermesi bu kıyama Zeydilik kimliği kazandırmıştır.<sup>34</sup>

## 20. yy'da Yemen'de Zeydi İmamet ve İmamet Sonrası Dönem

1918'de Osmanlı Devleti, isyan halinde olan Yemen'den çekilmiş ve Zeydi imamet 30 Ekim 1918'de bağımsızlığını ilan etmiştir. 1924 'te de İmam Yahya Hamiduddin kendisini kral ilan etmiştir. İmam Yahya 1948 yılına kadar Yemen'i yönetmiştir. İmamet rejiminden bahsederken buradaki Yemen kavramından kasıt Kuzey Yemen'dir. 1990 yılına kadar bağımsız kalan Güney Yemen ise o yıllarda İngiliz müstemlekesidir.<sup>35</sup> Yemen'deki Zeydi imamet 1934 yılında Suudi Arabistan'la sınır problemi yüzünden savaşacak ve Necran, Cizan ve Asir vilayetler Suudilerin eline geçecektir.<sup>36</sup> O tarihte yapılan anlaşmaya göre

32 Öz, a.g.m., s. 54;Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu", s.68; Doğan, a.g.m., s. 91.

33 Shahrastani, a.g.e., s. 135.

34 Shahrastani, a.g.e., s. 135.

35 Gökalp, "Zeydiye Mezhebinin Doğuşu",ss. 90-91; Juneau, a.g.m., s. 651.

36 Stig Stenslie, *Not too strong, not too weak: Saudi Arabia's policy towards Yemen*, Norwegian Peacebuilding Research Center, Oslo, 2013, s.1; Ahmed Yousefpour ve Shahrām Masoumi, "Geopolitical Analysis of Al-Houthi Shiites in the Yemeni Revolution (2001 – 2012)", *International Journal of Scientific Study*, Cilt: 5, Sayı: 5, 2017, s. 260.

anlaşmanın her yirmi yılda bir yenilenmesi kararlaştırılmıştır. Zeydiler, Vehhabi Suudileri Emevilerin devamı olarak görmüşler ve kendilerine yönelik en önemli tehdit olarak algılamışlardır.<sup>37</sup> Zeydi imamet ile Suudi Krallığı arasındaki bu mezhepsel gerilim ve yaşanan savaştan dolayı sıcaklığını koruyan problem, 1962 yılında Nasırizm'den ve Arap Milliyetçiliğinden etkilenen ordu mensuplarının İmama karşı isyanı sırasında yerini zorunlu olarak işbirliğine bırakmıştır. İddiaya göre Suudilerin kurucu kralı Abdülaziz ibn Suud ölmeden önce vasiyeti gereği oğullarına “Yemeni güçsüz tutmaları” talimatını vermiştir.<sup>38</sup> Çünkü nüfus olarak Suudilerden fazla olan bir Yemen, güçlenmesi halinde Suudilere kaptırdığı topraklarını geri almak isteyebilir ve bu da Suudileri zora düşürecek bölgesel bir savaşa yol açabilirdi. Fakat atmışlı yıllarda Nasırizmin bölgedeki tüm monarşi yönetimlerini tehdit etmesiyle birlikte Suudiler Yemen iç savaşında İmamet rejimine destek vermiştir. Monarşinin varlığını devam ettirmesi daha önemli bir öncelik olarak görülmüştür. İç savaş beş yıl sürmüş ve sonunda 897-898 yılından beri Yemen'i yöneten Zeydi İmamet yıkılmıştır. Yerine Yemen Arap Cumhuriyeti kurulmuştur. Bu yönetim değişikliği artık Zeydiliğin dini ve mezhepsel esaslarının Yemen'in yönetiminde hiçbir role sahip olamayacağı bir dönemi başlatmaktaydı.

1962'deki devrimden sonra Zeydilik temel öğretisinde faaliyet gösteren okullar kapatılmış, Zeydi mollaların önemli bir kısmı öldürülmüş, dini ritüellerde ve eğitim kurumlarında ehl-i Beyt isimlerinin anılması yasaklanmıştır.<sup>39</sup> Yemen cumhuriyetçilerinin başını çektiği devriminin yarattığı şok yıllarca Zeydi çevrelerde hissedilen kültürel bir bunalım haline gelmiştir. Kuzey Yemen'deki Cumhuriyetçi rejimin liderliğine 1978 yılında Ali Abdullah Salih gelmiştir. Salih köken olarak Zeydi olmasına rağmen pragmatik politikalar takip etmeye çalışmış, Suudi Arabistan'dan gelecek ekonomik yardımlara duyduğu ihtiyaçtan dolayı Selefiliğin, özellikle Yemen'in Zeydilerin yoğun yaşadığı kuzey bölgelerinde yayılmasına sessiz kalmıştır. İlave ten Selefilik, Yemen'deki Müslüman Kardeşlerin temsilcisi olan İslah Partisi ile yaptığı işbirliği ile de uzun yıllar yayılma imkânı elde etmiş ve ülkenin % 30-35'lik bir kısmını oluşturan Zeydi nüfusu tehdit eder hale gelmiştir. Ayrıca Yemen hükümeti bilinçli olarak Zeydilerin yoğun yaşadığı Sade vilayetinde politik ayrımcılık, ekonomik anlamda geri bırakma ve kültürel marjinalizasyon uygulamalarında bulunmuştur.<sup>40</sup> Bu durum süreç içerisinde Zeydi toplumun daha muhalif bir hale gelmesine ve 2004 yılında ilk kez hu-

37 Stenslie, a.g.m., s. 1 ; Uyanık, a.g.m., ss. 314-315.

38 Stenslie, a.g.m., s. 1.

39 Yousefpour ve Masoumi, a.g.m., s. 258.

40 Büyükkara, a.g.m., ss. 122-124; Juneau, a.g.m., s. 651.

ruç harekâtında bulunmasına sebebiyet vermiştir. Zeydi imamet en son Osmanlı hâkimiyetine karşı 1918yılında huruçta bulunduktan tam 86 yıl sonra bir kez daha, bu sefer Suudi ve Körfez destekli Abdullah Salih rejimine karşı, Husi ailesinin liderliğinde huruçta bulunacaktır.

## Zeydilik ve İran Bağlantısı Üzerine

Carudilik diğer alt mezhepler içerisinde İmamiyye'ye en yakın olması hasebiyle Carudiliğin görüldüğü yerlerde kolayca On İki İmamlaşma mümkün olabilmektedir. Özellikle Taberistan, Deylem ve Gilan'daki Zeydiliğin Carudilik alt mezhebine dâhil olması nedeniyle İmamiyye hızlı bir şekilde yayılım göstermiştir.<sup>41</sup> Yine Yemen'de hâlihazırda Zeydi toplumun liderliğini üstlenmiş olan Husi klanının Carudilik koluna bağlı olmasından dolayı Kum merkezli İran'daki İmamiyye ile hem mezhepsel anlamda hem de bu vesileyle Tahran rejimi ile siyasal anlamda bağlarının olduğu iddiaları mevcuttur. Yemen'deki Zeydi âlimlere göre itikadi anlamda İmamiyye ile Zeydilik arasında benzerlik olabilmesi mümkün değildir, fakat Hizbullah'ın ABD ve İsrail'e karşı direniş cephesi oluşturmuş olması ve bu şekilde Hizbullah'ın huruç doktrinini benimsemesi Hizbullah'ı ve dolayısıyla Hizbullah'ın arkasındaki güç olan İran'ı Yemen'deki Zeydi direnişçilere sempatik kılmakta ve her ikisini ortak bir noktada buluşturmaktadır. Tabî ki bu nedenlerin yanında Yemenli çağdaş Zeydi âlimlerin de endişeli oldukları bir konu da Zeydiliğin İmamiyye'nin etkisi altına girmesi meselesidir. Özellikle Zeydi medreselelerinde İmamiyye'nin eserlerinin son dönemlerde yaygın biçimde okutulmaya başlanması ve Selefiliğe karşı İmamiyye itikadı ile girilen ittifakın Zeydiliği Yemen'de zayıflattığı belirtilmektedir.<sup>42</sup>

İmamiyye'de takiyye anlayışının olmasından ötürü huruç prensibi yoktur. Ancak Zeydiyye Mutezile'den miras aldığı *Emr-ibi'l Maruf ve Nehy-i ani'l Münker* prensibinden ötürü huruçta bulunmak, yanlışa ve zalime karşı cihat etmek vaciptir. Fakat Zeydi imamlar bir yandan da İran ve Hizbullah'ı ABD ve İsrail ile açıktan mücadele etmelerinden ötürü takiyyeci olarak görmemektedirler. Zaten Humeyni'nin velayet-i fakih teorisi (İmam'ın beklenen mehdinin vekili olduğu görüşü) ile Ayetullah rejimi İmam Mehdi'nin zuhuruna kadar siyasal anlamda Mehdinin vekaleti yürüttüğü için takiyye ve sessiz kalma metodu Kum merkezli İmamiyye'de bir anlamda terk edilmekte, böylelikle Kum merkezli İmamiyye Nefes merkezli İmamiyye'den farklı bir profil çizmektedir. Bu anlamda Zeydiliğin Carudilik kolu ile Kum merkezli İmamiyye birbirleri

41 Hasan Yaşaroğlu, "Taberistan ve Deylem Zeydiliği", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, 2011, s. 228.

42 Cenk Tamer, *İran'ın Kara Hâkimiyeti Teorisi Bağlamında Yemen Politikası*, Ankasam, Ankara 2017, s. 33; Demirci, "Çağdaş", s. 155; Uyanık, a.g.m., s. 313; Yousefpour ve Masoumi, a.g.m., s. 259.

ile yakınlık kurmaktadır. Ayrıca Yemen'deki Husilerin liderlerinden olan Bedrettin Husi, oğulları Hüseyin Husi ve şuan örgütün lideri olan Abdülmelik Husi'nin İran İslam Devriminin hemen akabinde 1981 yılında Kum şehrine giderek eğitim aldıkları bilinmektedir. Yine Bedrettin Husi'nin yetmişli yıllar boyunca İran'daki molla sınıfıyla direk temas halinde olduğu da bilinmektedir. Bedrettin Husi ve oğullarının Humeyni'nin fikirlerinden etkilendiği ve Şebab el Müminün (İmanlı Gençlik) hareketinin kurulmasında Hizbullah'ın örnek alındığı da iddialar arasındadır.<sup>43</sup> 1986 yılında İran İslam İnkılabından etkilenen Husiler, Şebab el Müminün adında bir gençlik örgütlenmesinin temellerini atmışlardır. Bu örgütlenme Zeydi toplumuna yönelik baskılara karşı huruç hareketine öncülük edecek ve milis gücünü oluşturacaktır. Hareket daha sonra Ensarullah adını alacaktır. Yine Bedrettin Husi'nin oğullarından Hüseyin Husi 1990'lı yıllarda Zeydi toplumun Yemen parlamentosundaki temsilcisi olan Hizbul Hak partisinden seçilerek milletvekili olarak görev yapmıştır. Hüseyin Husi 2004 yılında Yemen rejimine ayaklanma, diğer bir ifadeyle imam olup huruç başlatınca, hükümet güçleri ile Husiler arasında savaş başlamıştır. Bir mağarada kısıtılarak, Abdullah Salih'in askerlerince öldürülen Hüseyin Husi'nin bu kıyama bir nevi zincirleme şekilde altı savaşa neden olacak Husi-Zeydi hurucunun da fitilini ateşlemiştir. Bölgedeki Zeydi kökenli kabileler kendilerine sığınan Hüseyin Husi'nin öldürülmesini kabile geleneklerine hakaret olarak görmüşler ve Abdullah Salih rejimine karşı Husi ailesinin başını çektiği huruca katılmaya başlamışlardır.<sup>44</sup> Bu şekilde huruca katılan kabileler de bir süre sonra Husi adıyla anılmaya başlanacaktır. Zeydi toplumun 2000'li yılların başında böylesine bir huruç ile silahlı bir isyana yönelmesinin nedenleri Zeydilerin çoğunlukla yaşadığı ülkenin kuzeyindeki Sade vilayetinin uğradığı sosyo-kültürel ve ekonomik ayrımcılığın yanı sıra mezhepsel problemlerde de aranmaktadır.<sup>45</sup> Yemenli Zeydi toplum 1962'de yıkılan Haşimi imametten sonra ülke nezdinde hiçbir ölçüde söz sahibi olmamış ve Zeydiler hep ikincil plana itilmiştir. Ülkenin %30-35'ini oluşturan Zeydilerin, Abdullah Salih'in finans kaynağı olarak gördüğü Suudilerin Yemen'de Selefiliği yayma politikalarından olumsuz yönde etkilenmeleri son yirmi yılda bardağı taşıran son damla olmuştur.

1962 yılında Cumhuriyetçilerin devrim yaparak Zeydi imamete son vermesinden bu güne Yemen'deki Zeydiler imamsız yani lidersiz konumdadırlar. Yemen'de Selefî inancın süreç içerisinde Şafilik ve Zeydilik karşısında güç kazanması Zeydi toplumu iyice izole edilmiş hissine sürüklemiş ve Sana'daki

43 Büyükkara, a.g.m., ss. 128-129; Yousefpour ve Masoumi, a.g.m., s. 259; Juneau, a.g.m., s. 655.

44 Yousefpour ve Masoumi, a.g.m., ss. 259-260; Büyükkara, a.g.m., ss. 139-140; Helen Lackner, *Why Yemen Matters: A Society in Transition*, Saqi Books, Londra, 2014, s. 9.

45 Büyükkara, a.g.m., s. 148.

yönetime karşı savunmacı bir forma sokmuştur. Son otuz yılda Selefiliğin camilerde, mescitlerde ve eğitim kurumlarında hızla yayılması, Yemen ırşad bakanlığının Selefiler tarafından ele geçirilmiş olması, Körfez ülkelerinde çalışan Yemenlilerin çalışma süreçlerinde Selefileşmeleri, Afgan cihadından dönen Yemenlilerin 1990'lı yıllarda Salih rejiminin desteğiyle güneyli Marksist ayrılıkçılara karşı kullanılması bunların hem güç kazanmaları hem de Afganistan'da edinmiş oldukları şiddetli Şii düşmanlığını Yemen'de yaymaları Zeydi toplumda kuşatılmışlık algısı yaratmıştır. Aynı zamanda Sade vilayetinin sosyo-ekonomik ve kültürel olarak geride bırakılması da Zeydi toplumunda rahatsızlık meydana getirecek ve uzun yıllar süren bu birikmişlikler Husi isyanını körükleyecektir. 2004 yılında ilk kıyam başladığında Husi taraftarlarının sayısı 3 ila 4 bin iken 2010 yılına gelindiğinde bu rakam 100 ila 120 bin civarını bulmuştur.<sup>46</sup> Diğer yandan, Selefiler Yemen üzerinde Müslüman kardeşlerle bağlantılı olan İslah Partisi ile son yirmi yılda yakın işbirliği içerisinde bulunmuş ve İslah Partisi Selefiliğin yayılması amacıyla kullanılmıştır. Bu nedenle Zeydiliğin Yemen'deki tek tehdit algısı Selefiler ve Salih rejimi değil aynı zamanda İslah Partisidir.<sup>47</sup> Aslında Husi ailesinin lideri olan Bedrettin Husi, 1962'de iç savaş başladığında Suudi Arabistan'a kaçmak zorunda kalmıştır.<sup>48</sup> O yıllarda Suudi rejimi, Yemen'deki kendileri gibi monarşi olan imamet rejimini destekleyeceklerdir. Ancak değişen şartlar, özellikle 1979 İran İslam Devrimi ve bölgeye etkisi, Suudilerin Yemen'deki Zeydi toplumu bir tehdit olarak algılamalarına neden olmuştur. Örneğin ailenin büyüğü ve aynı zamanda önemli bir Zeydi âlim olan Bedrettin Husi'ye göre Zeydilik *Emr-ibi'l Maruf ve Nehy-i ani'l Münker* prensibiyle kendini diğer Şia kollarından ayırmaktadır.<sup>49</sup> Bu prensip huruç ve kıyama ilham vermektedir. Tarihte Kuzeybatı Afrika'da İdrisiler, Taberistan'da Nasır el Utruş ve Yemen'de İmam Yahya bu prensip gereği huruç ile otoritelerini kurmuşlar. Yemen'deki hâlihazırda isyanın da kendi soyunu ehl-i Beyt'e dayandıran Husi ailesi tarafından tekrardan Zeydi imameti canlandırmak amacıyla huruç maksadıyla yapıldığından endişe edilmektedir. Fakat bu suçlamalar Husiler tarafından reddedilmekte; sadece doğal haklarını almak, aşırı Selefileşmenin önlenmesini sağlamak ve Suudi işbirlikçisi rejimin baskısını engellemek amacı güttüklerini ifade edilmektedir.<sup>50</sup>

46 Büyükkara, a.g.m., ss. 123-125 ve 140.

47 Thomas Juneau, a.g.m., s. 660.

48 Alptekin Dursunoğlu, "Ensarullah ve Hizbullah", *Yakın Doğu Haber*, 2 Kasım 2014, [http://www.ydh.com.tr/YD434\\_ensarullah-ve-hizbullah.html](http://www.ydh.com.tr/YD434_ensarullah-ve-hizbullah.html)

49 Demirci, "Çağdaş", s. 152.

50 J.M. Sharp, *Yemen: Background and U.S. Relations*, Congressional Research Service, Washington, 2015, s. 4.

Husi ailesinin öncülüğünde kurulan Ensarullah Partisinin ideolojik olarak Hizbullah'a benzerlik göstermesi, Ensarullah'ın sloganlarının "Amerika'ya ölüm, İsrail'e ölüm, Yahudilere lanet, İslam'a zafer" olması özellikle Batı çevrelerinde, İsrail'de ve Suudilerde tedirginlik yaratmaktadır. Ensarullah örgüt yapısı olarak tıpkı Hizbullah gibi yapılanmış, sadece bir silahlı örgüt değil aynı zamanda eğitim, sosyal dayanışma ve sağlık hizmetleri de sunan bir vakıf özelliği de gütmeye çalışmıştır.<sup>51</sup> Ayrıca İran'ın Ortadoğu'da özellikle devlet dışı aktörler vasıtasıyla elindeki dini-mezhepçi rejimin ihracı gücünü kullanarak nüfuz elde etme siyasetini gütmesi, Zeydi toplumunu hedef tahtasına oturtmaktadır. Zeydilerin Yemen'de İran'ın güdümüne girdiği algısı da bölge ülkelerini ve Batıyı Yemen konusunda daha fazla pozisyon almaya itmektedir. Husilerin TV yayın organlarının İran ve Hizbullah tarafından finanse edilmesi, Hizbullah'ın Husilere lojistik destek ve askeri eğitim verdiğini ifade etmesi, İranlı yetkililerin Husilerin Yemen'in başkenti Sana'yı 2014'de düşürmeleriy-le birlikte Ortadoğu'da beş Arap başkentine hâkim olduklarını açıklamaları Zeydi-İran işbirliğini ortaya koyar nitelikteki gelişmelerdir.<sup>52</sup> Bu sebeplerden ötürü Suudi Arabistan'ın başını çektiği Bahreyn, Fas, Kuveyt, Sudan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve Pakistan gibi ülkelerden müteşekkil Sünni askeri ittifak, 2015'te Husi ilerleyişini durdurmak için Yemen'e müdahalede bulunarak Yemen'deki Suudi yanlısı Sünni iktidarı ayakta tutmaya çalışmıştır.

## Sonuç

Suudiler halen Zeydiler tarafından Emevi ve Muaviye geleneği ve kültürünün devamı olarak görülmektedir. İran'ın bölgeye nüfuzu da bölgedeki Sünni Arap devletler tarafından Sasanilerin tekrardan dirilişi olarak görülmekte ve bu da mezhep çatışması üzerinden yürümektedir.<sup>53</sup> Zeydilik bu çatışma ve rekabetin ortasında İran'daki siyasallaşmış İmamiyye Şia'sının müttefiki olarak konumlandırılmakta ve tehdit olarak algılanmaktadır. Özellikle Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri bölgenin İran'ın nüfuzuna girmemesi için her türlü askeri seçeneği denemektedirler. Zeydilğin Emevi ve Abbasilere karşı isyan ederek ve mücadele vererek ortaya çıkan ve siyasal sebepler taşıyan mezhepsel altyapısı süreç içerisinde daima Yemen'e hâkim olmaya çalışan Sünni hanedanlarla mücadele kapsamında gelişmiştir. Zeydilik, Kureys'in

51 J.M. Sharp, *Yemen: Civil War and Regional Intervention*, Congressional Research Service, Washington 2018, s. 1; Yousefpour ve Masoumi, a.g.m., s. 259.

52 Thomas Juneau, a.g.m., ss. 648-656; Roland Popp, "War in Yemen: Revolution and Saudi Intervention", *CSS Analyses in Security Policy*, Sayı: 175, 2015, s. 3; Mareike Transfeld, "Iran's Small Hand in Yemen", *Carnegie Endowment for International Peace*, 14 Şubat 2017, <https://carnegieendowment.org/sada/67988>.

53 Büyükkara, a.g.m., s. 143; Uyanık, a.g.m., ss. 314-315.



güçlü klanları olan Emevilerin ve Abbasilerin iktidarlarını yıkamayınca bölgeselleşmiş, ilk başlarda Mağrip, İran'ın kuzey eyaletleri (Taberistan, Gilan ve Deylem) ve Yemen'de tutunan Zeydilik, daha sonraları pek çok bölgeden silinecek ancak sadece Yemen'de tutunabilecektir. Zeydiliğin Kuzey İran'daki kolunun İmamiyye içerisinde eriyip gitmesi (16.yy) özellikle Zeydilik içerisindeki bazı ekollerin İmamiyye ile ortak noktalarının olmasından kaynaklanmış ve İran'daki Zeydiyye kaybolmuştur. Yemen'de 9. yy'da tesis edilen Zeydi imamet ise 1962 yılına kadar varlığını sürdürmüştür. 1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca gerek rejim baskısı ve gerekse aşırı Selefileştirme politikalarından ötürü iyice kuşatılmışlık sendromuna bürünen Zeydi Yemen toplumu Husi ailesi liderliğinde huruç hareketinde bulunmuştur. Süreç içerisinde İran ve Hizbullah ile temas kurdukları ve İran'ın nüfuzunun Husi gruplar içerisinde artmaya başladığı görülmüştür. Bu durum Zeydi Husilerin İran'ın Devrimci Şia (Devrimci İmamiyye/ Kum ekolü) ideolojisi içerisinde erimeleri endişelerini artırmıştır. Fakat Husilerin bölgede yürüttükleri savaşta İran'ın desteği olmadan da ayakta kalabilecekleri ve güçlü bir aktör olarak var olabilecekleri tezleri de savunulmaktadır. Zeydi gelenek tarihte de Sünni otoriteler tarafından baskılanınca İran ve Horosan'a sığınma ve oradaki halkın içerisinde örgütlenme yöntemini geliştirmişlerdir. Emevi ve Abbasi otoritelerinin fazla güçlü olmadığı ve genelde muhalif Fars kökenli tebaanın bulunduğu Horasan ve İran coğrafyası daima Zeydiler için hem işbirliğinde bulunabilecekleri hem de iyi örgütlenebilecekleri bir alan olmuştur. Günümüzde ise bir kez daha Arap Yarımadasındaki Selefi kökenli ülkeler tarafından tehdit olarak görülen ve baskılanmaya çalışılan Zeydilerin bu durum karşısında İran ile yakınlaştıkları ve bu kez lojistik, ideolojik ve mezhepsel anlamda da işbirliği içerisinde buldukları görülmektedir.

## Kaynakça

- ARIKAN, Adem, "Gilan'da Son Zeydi Yönetim", *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Sayı: 20, ss. 1-26.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "Sosyal, Siyasi ve Dini Yönleriyle Yemen Husi Hareketi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011, Cilt:16, Sayı: 30, ss. 115-152.
- BENGIO, Ofra ve Litvak, Meir (edit), *The Sunna and Shi'a in History: Division and Ecumenism in the Muslim Middle East*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.
- DEMİRCİ, Kadir, "Günümüzün Önde Gelen Yemenli Zeydi Alimleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, Cilt: 11, Sayı: 2, ss. 169-186.
- DEMİRCİ, Kadir. "Çağdaş Zeydi Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, Cilt: 4, Sayı: 1, ss. 151-165.
- DOĞAN, İsa, "Zeydiyye Mezhebi", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989,

- Sayı: 3, ss. 83-107.
- DÜRSUNOĞLU, Alptekin, "Ensarullah ve Hizbullah", *Yakın Doğu Haber*, 2 Kasım 2014 (Erişim: 7 Mart 2019). [http://www.ydh.com.tr/YD434\\_ensarullah-ve-hizbullah.html](http://www.ydh.com.tr/YD434_ensarullah-ve-hizbullah.html)
- GÖKALP, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, Cilt: 7, Sayı: 2, ss. 55-93.
- GÖKALP, Yusuf, "Politik-Karizmatik Liderci Anlayışın Bir Tezahürü Olarak Zeydilik", *Dini Araştırmaları* 10, 2007, Sayı: 30, ss. 267-278.
- GÖKALP, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Görüşleri, Kültürel Mirası ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, Cilt: 7, Sayı: 2, ss. 95-112.
- GRONKE, Monika, çev.: Steven Rendall, *Iran: A Short History from Islamization to the Present*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 2008.
- JUNEAU, Thomas, "Iran's Policy Towards the Houthis in Yemen: A Limited Return on a Modest Investment", *International Affairs*, 2016, Cilt: 92, Sayı: 3, ss. 647-663.
- LACKNER, Helen, *Why Yemen Matters: A Society in Transition*, Saqi Books, Londra, 2014.
- LAOUST, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- ÖZ, Mustafa, "Zeyd b. Zeynelabidin ve Zeydiyye", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, Sayı: 19, ss. 43-58.
- POPP, Roland, "War in Yemen: Revolution and Saudi Intervention", *CSS Analyses in Security Policy*, 2015, Sayı: 175, ss. 1-5.
- SHAHRASTANİ, Muhammed b. Abdal Karim, çev.: A. K. Kazi ve J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*, Kegan Paul International, London, 1984.
- STENSLIE, Stig, *Not Too Strong, Not Too Weak: Saudi Arabia's Policy Towards Yemen*, Norwegian Peacebuilding Research Center, Oslo, 2013.
- SHARP, Jeremy M., *Yemen: Background and U. S. Relations*, Congressional Research Service, Washington, 2015.
- SHARP, Jeremy M., *Yemen: Civil War and Regional Intervention*, Congressional Research Service, Washington, 2018.
- TAMER, Cenk, *İran'ın Kara Hakimiyeti Teorisi Bağlamında Yemen Politikası*, Ankasam, Ankara, 2017.
- TRANSFELD, Mareike, "Iran's Small Hand in Yemen", *Carnegie Endowment for International Peace*, 14 Şubat 2017 (Erişim Tarihi: 20 Mart 2019).<https://carnegieendowment.org/sada/67988>.
- UYANIK, Mevlüt, "Zeydiliğin Merkezi: Yemen", *İslami İlimler Dergisi*, 2011, Cilt: 6, Sayı: 1, ss. 309-315.
- YOUSEFPOUR, Ahmad ve diğerleri, "Geopolitical Analysis of Al-Houthi Shiites in the Yemeni Revolution (2001 – 2012)", *International Journal of Scientific Study*, 2017, Cilt: 5, Sayı: 5, ss. 257-262.

# Sigortacılık ve Türkiye’de Sigorta Sektörünün Durumu

Şerafettin Okan Yayla\*

## Öz

Sigorta kelimesi güvence anlamına gelmektedir. Türkçeye Batı dillerinden geçen kelime, evrierek en son halini almıştır. Kavram olarak bakıldığında ise sigorta insan yaşamında meydana gelecek ve gelmesi muhtemel olan risklerin yaratacağı maddi zararların karşılanması amaç edinmiş bir finansal hizmet olarak tanımlanabilir. Söz konusu finansal hizmet bizzat bu hizmeti vermek amacıyla kurulmuş olan ve kâr amacı güden özel firmalar tarafından yürütülür. Modern sigortacılık Batı dünyasında son hâlini almış olsa da kökleri çok eskiye gitmektedir. En bilinen ve ilk sigorta örnekleri deniz yoluyla taşınan malların zarara uğramasına karşı yapılmış olan uygulamadır. Bu uygulamanın kökleri 1200’lü yıllara kadar dayanmaktadır. Sigortacılık insanların günlük hayatlarında karşı karşıya olduğu riskleri konu alır. Bu riskler, genellikle benzer olduğundan, çeşitli sınıflandırmalar yapılmasına imkân vermektedir. Bu açıdan bakıldığında sigorta, kâr amacı gütmeyen sosyal güvenlik sigortası ve kâr amacı güden şirketler tarafından sunulan özel sigorta hizmetleri olarak sınıflandırılabilir. Özel sigorta hizmeti sunmak için kurulan şirketler hem kendi çıkarlarını gözetir hem de müşterilerinin zararlarını karşılamayı taahhüt ederler. Bu şekilde, sigorta sektörünün hem bireysel faydalarının hem de ülke ekonomisini güçlendirici yönlerinin olduğu görülmektedir. Gelişmiş Batı ülkelerinde sigorta olgusu yerleşmiş ve ekonominin önemli bir parçası durumuna gelmiş iken Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde sigorta sektörü nispeten daha geri kalmıştır ve çeşitli kültürel, sosyal ve siyasal sorunlarla mücadele etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Sigorta, Türkiye, Ekonomi, Özel Sigorta.

**Insurance and Overview of Insurance Sector in Turkey**

## Abstract

Insurance means assurance. The word, which came to Turkish language from Western languages, evolved to its final stage. It can be described as a financial service which aim to cover financial losses resulting from potential risks occurring in human life. Private insurance is being driven by private companies which are founded to seek profit. Modern insurance dates back to very old times even though it is assumed that it has been shaped in Western world. The most known and first examples of insurance is the ones made to protect goods being transferred through searoads. This practice dates back to 1200s. Insurance deals with potential risks humans are facing in their daily lives. These risks are generally the same and it enables us to make some categorizations. Looking from this point of view, insurance can be categorized as social security insurance and private insurance provided by profit seeking companies. Insurance companies are committed to cover financial losses of their customers while they also look to secure their own interests. It can be seen that insurance sector provides individual and macroeconomic benefits. The concept of insurance is well developed in Western countries and insurance sector is an important component of Western economies. Whereas insurance business is reatively lagging behind in delevoped countries like Turkey and it faces some cultural, social and political problems.

**Keywords:** Insurance, Turkey, Economy, Private Insurance.

\*Yüksek Lisans Tez Öğr. | Altınbaş Üniv., İşletme ABD | serafettinokanyayla@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-8482-1575

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 107-125.  
Gönderim Tarihi: 20 Mayıs 2019 | Kabul Tarihi: 27 Haziran 2019

## Sigortacılık ve Türkiye’de Sigorta Sektörünün Durumu

Sigorta sektörü ekonomik açıdan refah seviyesi yüksek olan ve piyasa ekonomisinin hâkim olduğu ülkelerde bankalar ile birlikte finansal sistemin en önemli iki temel aktöründen biridir. Türkiye’de pek bilinmese de, bazı Batı ülkelerinde sigorta şirketleri o kadar büyüktür ki, gelirlerini değerlendirmek amacıyla kendi bünyelerinde bankalar dahi kurmuşlardır. Bu yüzden sigorta sektörü her canlı ve büyü ekonominin ihmal edilmeyecek önemde sektörlerinden biridir. Başka bir deyişle sigorta sektörü gelişmiş ülkelerde yapısı itibariyle ekonomideki diğer faaliyet alanlarını da etkileyen ve destekleyen bir sektör konumundadır.

Gelişen ülkeler olarak sınıflandırılan ülkeler açısından bakıldığında da sigorta sektörünün ekonominin gelişmesinde önemli bir rol oynamakta olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, gelişmiş ülkelerle kıyaslandığında, bu rolün önemli derecede sınırlı olduğu ortaya çıkar. Refah seviyesi yüksek olan ve sigorta olgusunun geliştiği Batılı ülkelerin aksine, gelişen ülkelerde sigorta sektörlerinin ekonomiden yeterince beslenemediği ve ekonomiyi desteklemediği görülmektedir.

Bu çalışmada ilk olarak sigorta kurumunun tarihi gelişimi ele alınacaktır. Daha sonra sigortacılık türleri ve sigortanın faydaları üzerinde durulacaktır. Ardından Türkiye’de sigorta sektörünün durumu gelişmiş ülkedekilerle karşılaştırılacak ve sigorta sektörünün gelişmesi için neler yapılabileceğine bakılacaktır.

## Sigorta Kavramı ve Kurumu

Sigorta sözcüğünün kökleri İtalyan diline gitmektedir. Sigorta İtalyan dilindeki “sicurta” kelimesinden gelmektedir<sup>1</sup>. Türkçede önce “sigcuriye”, “sikorta”, “sikurta”, “sikurita” ve “sigurta” sözcüklerinin kullanıldığı ve en sonunda sigorta kelimesinin ortaya çıktığı ve yerleştiği görülmektedir<sup>2</sup>.

Sigorta, kelime olarak, “güvence” anlamına gelmektedir<sup>3</sup>. Kavram olarak sigorta ise insan yaşamında ortaya çıkması olası rizikoların yaratacağı hasarların bir sigortalı ile bir sigortalayan arasındaki sözleşmeye dayalı olarak giderilmesine yönelik bir faaliyettir. İnsanlar, belirsizlik ve risklerle dolu bir dünyada yaşamaktadırlar. İnsanlar kendilerini güvende hissetmek ve refah seviyelerini yükseltmek için bu riskleri azaltmaya çalışırlar. Bu açıdan bakıldı-

1 Halil Seyidoğlu, *Ekonomik Terimler*, Ansiklopedik Sözlük, Kuriş Matbaacılık, İstanbul, 1999.

2 Fatih Kahya, *Osmanlı Devleti’nde Sigortacılık*, Libra Yayınları, İstanbul, 2010.

3 Dilara Uygun, *Sigortacılık, Özel Sigorta ve Sosyal Sigorta*, Umut Dağıtım Yayınları, İstanbul, 2018, s.10.

ğında insanlık tarihi bir bakıma riskleri azaltmaya çalışma tarihi gibi görülebilir<sup>4</sup>. Sigorta işte bu riskleri azaltma ve gerçekleşen risklerin verdiği maddi zararları azaltma veya tamamen giderme arayışı içinde doğmuş ve gelişmiştir.

## Sigortacılığın Kısa Tarihi

Sigorta sektörünün zengin Batı ülkelerinde daha çok gelişmiş ve kurumsallaşmış olması, sigorta kurumunun ve sektörünün ilk defa, yalnızca ve tamamıyla Batı’da doğduğu sanısına yol açmaktadır. Ancak, bu, insanî yaşamın doğasına aykırıdır. Güven arayışı şu veya bu topluma ve coğrafyaya özgü olmayan, tüm toplumlara ve coğrafyalara ait bir durumdur, özelliştir. Bunun nedeni dünyadaki insan yaşamına yönelik riskler bir yerde değil her yerde bulunmasıdır. Bu yüzden sigortacılığın tarihi neredeyse uygarlığın tarihi kadar eskidir. Sigortanın ilk örnekleri Antik Çin ve Mısır’da belirdi. Kuşkusuz bu ilk adımlar bugünkülerin tıpkısının aynısı değildi, ilkel ve zayıftı, ama sektörün güdülere ve arayışları temelde aynıydı.

Yaklaşık olarak 5000 yıl önce, yani M.Ö. 3000’lerde, Çinli tüccarlar bir risk azaltma yolu olarak mallarını tek gemiye yüklemek birden çok gemiye dağıtarak naklediyorlardı. M.Ö. 2000’li yıllarda Babil tüccarları mallarını korumak için yollar aramışlardı. Tarihe kanun yapıcı olarak geçen Hammurabi’nin meşhur kanunları arasında tüccarların zararlarının telafi edilmesini amaçlayan Darmatha isimli bir sözleşme vardı. Bu sözleşme nakliyeciler arasında yürürlükteydi. Romalılar Pön Savaşları boyunca deniz taşımacılığının uğradığı zararları karşılamak amacıyla sigorta fonları oluşturmuşlardı<sup>5</sup>.

Tarihi çok eskilere gitmekle beraber bugünkü anlamda sigortacılığın daha yakın zamanlarda biçimlendiğine kuşku yok. Modern sigortacılığın gelişimini 1250’li yıllardan itibaren izlemek olanaklı. Prim esaslı ilk sigorta Kuzey İtalya şehirlerinde görüldü. Bu şehirler Venedik, Floransa ve Cenova gibi şehirlerdi. Venedikliler 1250’lerin ortalarında korsanların deniz yoluyla taşınan mallarına zarar vermesine ve taşınan malın bozulmasına karşı sigorta etme yoluna başvurdu. Bilinen ilk sigorta sözleşmesi Santa Clara adlı gemideki yüklerin Cenova Limanı ile Mayorka arasındaki nakli esnasındaki güvenliği için yapıldı<sup>6</sup>. İlk sigorta şirketi de Cenova’da doğdu. İlk sigortacılık kanunu ise 1435’te çıkartılan Barcelona Kararnamesi’ydi.

Deniz yollarının keşfi ticaretin hızla gelişmesinin de yolunu açtı. Ticaretin alan, tür ve hacim olarak genişlemesi ise sigortacılığı teşvik etti. Sigortacılık

4 Peter L. Bernstein, *Tanrılara Karşı Riskin Olağanüstü Tarihi*, Scala Yayıncılık, İstanbul, 2015.

5 Kahya, a.g.e., ss. 29-30.

6 Emine Orhaner, *Sigortacılık*, Siyasal Kitabevi, Ankara, ss. 51-52

deniz ve kara sigortacılığı olarak iki ana dal hâlinde büyüdü. İlk anonim sigorta şirketi 1663'te Paris'te kuruldu. İngiltere'nin ilk sigorta kanunu 1601 yılında çıkartıldı. Mal ve eşya sigortası 1710 yılında İngiltere'de, yangın sigortası 1786'da Fransa'da, ilk hayat sigortası 1807'de İtalya'da ortaya çıktı.

Otomobilin icadı sigortaya yeni ve geniş bir alan açtı. Otomobil sigortaları 1880'li yıllarda başladı. Önce yavaş başlayan bu sigortacılık dalı, otomobillerin atlı arabaların yerini almasıyla 20. Yüzyılın başlarında hızla gelişti. Hem konutlar hem işyerleri için sigorta yine İngiltere'de 1900'lü yıllarda yaygınlaştı. Böylece sigorta türleri çoğaldı ve hayatın tüm alanlarına yayıldı<sup>7</sup>.

Sigorta benzeri uygulamalara Osmanlı'dan önce Anadolu Selçuklu Devleti'nde de vardı. Yağmaya uğrayan kervanların zararları devlet tarafından tazmin ediliyordu. Bu tazminin giderleri devlet hazinesinden ve savaşlardan elde edilen ganimetlerden karşılanıyordu.

Batı'daki birçok kurum ve uygulama gibi sigortacılık da Osmanlı'ya yansdı. Osmanlı'da toplum içindeki küçük, mahalli dayanışma ve yardımlaşma sandıkları artan ihtiyaçlara cevap veremezdi ve veremedi. Sigorta ihtiyacı doğdu. Yabancı sermayenin ve yabancı işletmelerin Osmanlı piyasalarına girmesi sigortacılığın başlamasını ve gelişmesini hızlandırdı<sup>8</sup>. Osmanlı Devleti'nin gittikçe artan dış borçlarının ödenmesi meselesi de sigortacılığı bir şekilde ilgilendirmekte ve etkilemekteydi<sup>9</sup>.

Zamanla Osmanlı Devleti'nde İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar ve Almanlar sigorta faaliyetlerine başladı. Batı hayat tarzının, Batılı tüketim ve giyinme alışkanlıklarının Türkiye'ye taşınması ile İstanbul'da, özellikle Beyoğlu ve civarında, lüks eşya satan dükkanlar, lokantalar, tiyatrolar ortaya çıktı. Batı tarzı eğitim kurumlarının yayılması bu hayat tarzını teşvik etti. Ülkeye giren yabancı sermaye de Beyoğlu civarında çok görünür bir hâl almaktaydı.

Bu genel gelişmeler sigortacılık için zemin hazırlar veya mevcut zeminini genişletirken, bazı olaylar da sigorta için ek teşvik yarattı. Beyoğlu'nda 1870'te çıkan büyük yangın toplumun daha müreffeh tabakasını ciddi biçimde etkiledi. Bu, yangın sigortası talebini artırdı. Beş yüzden fazla büyük yapının tamamen yanması, 3000 kadar konut ve işyerinin harap olması ve çok sayıda insanın ölmesi sigortanın ne kadar önemli bir gereksinim olduğunu kanıtladı. Bu yüzden bazı yazarlar Pera Yangını'nı Osmanlı Devleti'nde sigorta şirketlerinin faaliyete geçmesinin bir bakıma başlangıcı saymaktadır<sup>10</sup>.

7 a.g.e.

8 Kahya, a.g.e., s. 55.

9 a.g.e., s. 57.

10 Feride H. Baştürk, Deniz Çakmak ve Barış Demirtaş, *Sigortacılığa Giriş*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 71.

1892’de Osmanlı Sigorta Şirket-i Umimiyesi kuruldu. Osmanlı kanun ve nizamlarına tâbi olması mecburiyetine rağmen, bu şirket umumun değil kendisinin çıkarlarıyla ilgiliydi. Otuz sene olan şirketin imtiyaz müddeti 1910’da 99 seneye çıkartıldı. Osmanlı’da başka şirketler de kuruldu. Biri 1912’de kurulan İhtiyat-ı Milli Hayat Sigorta Osmanlı Şirketi’dir. Deniz nakliyesi alanında çalışmak üzere kurulan başka bir şirket Merakib-i Sayire-i Bahriye-i Osmanlı Sigorta Şirketi’dir. Her türlü sigorta işlemi için kurulan bir şirket Milli Sigorta Anonim Şirket-i Umimiyesi’dir. 1916’da Türkiye Millî Sigorta Şirketi merkezi Viyana’da olan Phenix Sigorta Şirketi’nin de ortak olmasıyla kuruldu<sup>11</sup>.

Cumhuriyet’in ilan edilmesinden sonra sigortacılıkta önemli gelişmeler oldu. BU gelişmeler sadece sektörün genişlemesi biçiminde ortaya çıkmadı. Sigorta mevzuatı da gelişmeye başladı. En önemli gelişmelerden biri sigorta sözleşmelerinde Türk dilini kullanma koşulunun getirilmesi idi. 1924’ten itibaren poliçelerde İngilizce veya Fransızca değil Türkçe kullanılmaya başladı. Bu doğal olarak sigorta sektörünün ulaşabileceği toplumsal tabanı genişletti.

Cumhuriyetin hemen başlarında yeni sigorta şirketleri kuruldu ve sigorta mevzuatı da eksiklikleri giderilerek geliştirildi. 1924’te Milli Sigorta Şirketi, 1925’te Güneş Sigorta, Anadolu Sigorta ve Bozkurt Türkiye Umum Sigorta Şirketi kuruldu. Hukuk kulvarındaki Batılılaşma sigorta sektörünü de etkiledi. 1926’da yürürlüğe giren Ticaret Kanunu’yla birlikte sigortacılıkta yeni hükümler uygulanmaya başladı. Sonraki yıl doğrudan sigorta şirketlerini ilgilendiren bir kanun çıkartıldı: 1149 sayılı “Sigorta Şirketlerinin Teftiş ve Murâkabesi Hakkında Kanun”. Sigortacılık sektörü açısından çok önemli olan Milli Reasürans 1929’da Türkiye İş Bankası ve Milli Sigorta ortaklığı ile kurularak faaliyete başladı.

Sayıları artan ve 1932’de 40’a yaklaşan sigorta şirketleri 1939’da Ticaret Bakanlığı’na bağlandı. Ama bu şirketler arasında özel sermaye ile kurulmuş olan bir şirket yoktu. Özel sermayeli ilk sigorta şirketi 1942’de faaliyete geçen Doğan Sigorta oldu. 1950’de tek parti yönetiminden çok partili yönetime –yani demokrasiye- geçilmesi özel sigorta şirketlerinin ortaya çıkışını kolaylaştırdı. Bazıları hâlâ yaşayan diğer bazıları kısa ömürlü olan birçok şirket bu dönemde ortaya çıktı<sup>12</sup>.

1959’da sigorta şirketlerinin denetimine ilişkin yeni bir kanun çıktı. 7397 Sayılı “Sigorta Şirketlerinin Murakabesi Hakkında Kanun”. Bu kanunla 1927 tarihli denetime ilişkin kanun yürürlükten kalkmış oldu. 1950’den sonra tüm ekonomideki hızlı ve kapsamlı açılım sigorta sektöründe de boy gösterdi.

11 Kahya, a.g.e., s. 90-92.

12 Orhaner, a.g.e., s. 90-92.

1961 Anayasasının yürürlüğe girmesinden sonra planlı kalkınma dönemine girildi. 2000 yılına kadar beş yıllık planlarla ekonomiye biçim verilmek istendi. Bu dönemde bankacılık sektöründe de sigorta sektöründe de piyasa yeni girişler olmasına izin verilmedi. Sektördeki gelişmeler mevzuat gelişmesi ve yenilenmesi şeklinde ortaya çıktı. Bu yenilikler daha çok yönetmelikler düzeyinde boy gösterdi: 1965 tarihli “Sigorta Tetkik Kurulu ve Tasfiye Komiteleri Yönetmeliği”, 1968 tarihli “Sigorta Eksperleri Yönetmeliği”, 1973 tarihli “Türkiye Sigorta ve Reasürans Şirketleri Birliği Motorlu Taşıtlar Bürosu Yönetmeliği”.

Sigorta sektöründe gelişme adımları atılması 1982 Anayasası’ndan sonra da devam etti. Ekonomik büyümeye paralel olarak sektör genişledi ve şirketler büyürken, mevzuat alanında da yine yeni adımlar atıldı. 1987’de 3379 Sayılı “Sigorta Murakabe Kanunu” çıkartıldı. 1988 ve 1989’da sigorta ve reasürans şirketlerinin kuruluş ve çalışmalarına ilişkin yönetmelikler çıkartıldı. 1987’de sigorta şirketleri Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı’na bağlandı.

AB üyeliği yolundaki gelişmeler sigorta sektöründe AB mevzuatına uyum ve kısmî serbestleşme yolunda ilerlenmesine yol açtı. Sigortalı ile sigortalayan arasındaki ilişkilerin tarafların iradesine bağlı olarak daha serbestçe belirlenmesi dönemi başladı. Birçok sigorta dalında serbest tarife sistemine geçildi. 1994 tarihli ve 4059 sayılı Hazine Müsteşarlığı Teşkilat Kanunu ile Sigortacılık Genel Müdürlüğü kuruldu. Bu genel müdürlük sigortacılık mevzuatının ve sigortacılığın gelişmesi ve sigortalıların korunması için tedbirler almakla ve bu tedbirleri uygulamakla görevlidir<sup>13</sup>.

Sigorta sektörüyle ilgili gelişmeler 2000’li yıllarda da devam etti. Bunların en önemlisi doğal afetlerle ve emeklilikle ilgili olanlardı. 1999’daki büyük Marmara depremi doğal afetlere özellikle depremlerin yaratacağı tahribatlara karşı sigortanın ne denli önemli olduğunu gösterdi. 2000 yılında deprem sigortası zorunlu hâle getirildi ve Doğal Afet Sigortaları Kurumu (DASK) kuruldu. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de emeklilik sisteminin çökmesi ilk olarak Şili ve ABD’de başlamış olan Bireysel Emeklilik Sistemini (BES) gündeme getirdi. Böylece 7 Nisan 2001’de buna ilişkin olarak “Bireysel Emeklilik Tasarruf ve Yatırım Sistemi Kanunu” çıktı. Tarım sektörüne ilişkin olarak 14 Haziran 2005’te Tasarruf Sigortası Kanunu çıkartıldı.

2000’li yıllarda sigorta sektöründe kurumsallaşma ve mevzuat alanında da yeni adımlar atıldı. 3 Haziran 2007’de 5684 sayılı Sigortacılık Kanunu çıkartıldı. Böylece 1959 tarihli ve 7397 sayılı Sigortacılık Murakabe Kanunu yürürlükten kalktı. 2008’de Sigorta Bilgi Merkezi, Sigorta Tahkim Komisyonu,

<sup>13</sup> a.g.e., s. 159.



Sigortacılık Eğitim Merkezi ve Güvence Hesabı faaliyete geçti<sup>14</sup>. Sonraki yıllarda Türkiye’de sigortacılık mevzuatının yönetmelikler alanında kapsamlı bir ilerleme gerçekleşti. 14 Temmuz 2007 ile 15 Mayıs 2019 arasında sigortacılık endüstrisiyle ilgili 39 yönetmelik çıkartıldı<sup>15</sup>.

## Sigortacılığın Özü

İnsan yaşamı riskler ve belirsizliklerle doludur. Bu riskler doğal, ekonomik, siyasal ve sosyal nitelikte olabilir. Bu riskler, gerçekleştiğinde, hafif hasar ve zarardan ağır hasar ve zarara doğru uzanan geniş bir yelpazede insanlar için tehlikeler yaratır. Ağır zarar durumlarında insanın yaşamını sürdürmesi bile zorlaşabilir. Bu yüzden tarih boyunca insanlar risklerin zararlarını azaltma arayışı içinde olmuştur. Sigorta, insanoğlunun bu arayışının en önemli sonuçlarından biri olarak doğmuştur<sup>16</sup>.

İlk başlarda toplumlar birbirini tanıyan ve birbirleriyle doğrudan sosyal ilişkisi olan insanlar arasındaki sosyal dayanışma ağlarıyla riskleri göğüslemeye çalıştı. Nüfusun artması, nüfus kompozisyonunun çeşitlenmesi ve ekonominin gelişmesi bu ağları yetersiz kılınca yeni yol arayışları ortaya çıktı. Sigorta kurumu bu arayışların neticelerinden biriydi.

Sigorta içeriği bakımında nasıl tanımlanabilir? Sigorta, aynı türden risklerle karşı karşıya kalan bireylerin ve kurumların, önceden belli bir ücret ödemiş olmaları koşuluyla, maddi hasarlarının karşılanmasını konu alan bir ekonomik faaliyettir. Bu ve benzeri tanımlarda şu öğeler karşımıza çıkmaktadır:

Aynı türden tehlikelerle karşılaşan insanlar. Bunlar sigortalı olacak kişilerdir. Aynı mesleği yapanlar, aynı işleri sürdürenler, aynı binalarda yaşayanlar aynı tehlikelerle karşılaşma olasılığı bulunan kişilerdir.

Söz konusu tehlikeler manevî, psikolojik değil ekonomik olarak ölçülebilen hasarlar yaratmalıdır. Başka bir deyişle, sigorta faaliyeti kapsamına ekonomik olarak ölçülebilen şeyler girer, ekonomik olarak ölçülemeyen şeyler girmez.

Sigorta işleminde bir yanda risklere karşı güvence arayan sigortalılar diğer yanda bu güvencenin sağlanması hizmetini veren sigortalayan vardır. Sigortalılar bir parasal prim karşılığında sigorta kapsamına girerler.

Sigortalıların ödediği primlerden oluşan fonlar, tehlikenin gerçekleşmesi yüzünden maddi zarara uğrayanların zararlarının karşılanması için kullanılır.

14 Ferudun Kaya ve Mehmet Kaya, *Sigorta ve Sigortacılık*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 44.

15 E. A. Güvel ve Afıtap Ö. Güvel, *Sigortacılık*, İstanbul: Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2018, ss. 306-309.

16 a.g.e., s. 37.

Bütün bu öğeleriyle sigortacılık ekonomik bir faaliyettir.

Sigorta sektörü Büyük Sayılar Kanunu'na göre işler. Buna göre, sigortaya katılan insanların sayısı arttıkça olası riskler için her katılımcının ödemesi gereken prim miktarı azalır. Bu yüzden sigorta sektöründe sayılar her bakımdan büyük önem taşır. Sigorta sektöründe istatistik ve olasılık hesaplarıyla sigorta işletmeciliği rasyonel bir şekilde organize edilir.<sup>17</sup>

## Sigortanın İşlevleri ve Faydaları

Sigorta sektörü gelişmiş ve gelişmekte olan hemen her ülkede bulunur. Büyüyen her ekonomi bir sigorta sektörü yaratır ve sağlıklı işleyen bir sigorta sektöründen ciddi biçimde yararlanır. Bu yüzden, sigortacılığın önemli işlevleri ve fonksiyonları vardır. Bunlar iki başlık altında incelenebilir: “Sigortanın güvence ve riziko yönetimi işlevleri ve faydaları” ve “Sigortanın ekonomik işlevleri ve faydaları”<sup>18</sup>. Bazı yazarlar sigortanın işlevlerini ve faydalarını “sigortacılığın makro işlevleri ve mikro işlevleri” başlığı altında ele almaktadır.<sup>19</sup> Ancak, nasıl gruplandırılırsa gruplandırılınsın sigortanın işlevleri ve faydaları hakkında genellikle benzer şeyler söylenmektedir.

## Sigortanın Güvence ve Riziko Yönetimi İşlevleri ve Yararları

İnsanlar hem günlük yaşamlarında hem de mesleki faaliyetlerinde kaza, hastalık, işsizlik, hırsızlık gibi rizikolarla karşı karşıya kalabilir. İşletmeler de bazı risklere sahiptir. Yangın, hırsızlık, kaza bunların en başta gelenleridir. Bu riskler gerçekleştiğinde işletmelerin aktiflerinde kayıplar yaşanmasına yol açabilir. Bu yüzden gerek bireyler gerekse işletmeler karşılaştıkları rizikoları yönetmek ve kendilerini güvence altına almak isterler. Bunu yapmada sigorta en önemli rolü oynar.<sup>20</sup> Sigortanın güvence bakımından yedi işlevi ve yararı olduğu söylenebilir:

Sigorta kapsamlı bir dayanışma organizasyonudur. Sigorta bireylerin ve işletmelerin olası kayıplarını aynı riskle karşı karşıya kimselerden oluşan geniş bir topluluk içinde paylaşdırmak suretiyle güvencenin maliyetini azaltır ve hasarın daha tam olarak ve daha hızlı telafi edilmesini temin eder. Sigorta kurumu güvence arayışını benzer etnik, kültürel, coğrafi özelliklere bağlı ve bağımlı olmaktan kurtararak genişletir.

17 *a.g.e.*, s. 38

18 Ercan Duygulu ve Pınar Pehlivan, *Sigorta İşletmeciliği*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2017, ss. 12-14.

19 Orhaner, *a.g.e.*, s. 40-44.

20 Davut Karaman, “*Sigorta ve Risk Kavramları*”, *Sigortacılık*, der. Ferudun Kaya, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 13.

Sigorta toplumda güven yaratır ve güveni dalga dalga yayar. Olası rizikoların gerçekleşmesiyle bireyler, aileler ve işletmeler güç duruma düşer. Yaşamını sürdürmekte, ihtiyaçlarını karşılamakta, hatta ayakta kalmakta zorlanır. Sigorta onlara destek olarak, yaşamlarının ve faaliyetlerinin istikrar ve belirlilik kazanmasına katkıda bulunur. Böylece sosyal ve ekonomik çöküşü önler veya azaltır<sup>21</sup>.

Sigorta ekonomik aktörlerin teşebbüs gücünü artırır. Her yeni ekonomik girişim çeşitli riskler içerir. Girişimcinin başarılı olacağını garantisi yoktur. Başarısız bir girişim, girişimciye normalden çok daha pahalıya mal olabilir. Sigorta girişim maliyetini düşürerek girişimciyi daha cesur, daha rekabetçi kararlar almaya teşvik eder<sup>22</sup>. Ayrıca, girişimcinin sermayesinin daha büyük bir bölümünü yatırıma ayırmasını olanaklı hâle getirir.

Sigorta girişimcinin ihtiyaç duyduğu yatırım sermayesini daha ucuza bulmasına katkı yapar. Yatırım sermayesi kredi olarak temin edilecekse, kredi kaynağı olarak kullanılacak fonların genişlemesi kredi faizlerini düşürür. Kredinin fiyatı faizdir. Kredi fonları artınca yatırım yapacak girişimci daha düşük faiz ödeyerek krediyi ulaşabilir.

Sigorta malların fiyatlarını düşürür. Riskin yüksek olması girişimcileri malların fiyatlarını yüksek tutmaya teşvik eder. Riskin azaltılması ise tam tersini yapar, fiyatları aşağı çekmeyi özendirir. Böylece sigorta sayesinde malların fiyatları düşer<sup>23</sup>.

Sigorta, sigortalıları daha tedbirli olmaya iter. Sigorta şirketleri bir sigortalama işlemi yapmadan önce risk değerlendirmesi gerçekleştirir. Risk olasılığı çok olan ekonomik varlıkları ve faaliyetleri sigortalamaktan kaçınır. Bu durum sigortadan yararlanmak isteyenleri riskleri sigorta şirketleri için kabul edilebilecek düzeye itmeye teşvik eder. Bu yönde bir diğer teşvik rizikonun gerçekleşmemesinin sigorta primini azaltma olanağı sağlamasından gelir. Bu yıl riziko gerçekleşmezse ertesi yıl o mal daha düşük primle sigortalanarak güvence altına alınabilir.

## Sigortanın Ekonomik İşlevleri ve Yararları

Aslında sigortanın bir önceki kısmında belirtilen işlemleri ve yararları da genel olarak ekonomiyi ilgilendirir, etkiler. Ancak, sigortanın ekonomik işlevleri, yararları açısından başka bazı noktalar da dile getirilebilir. Bunlar

21 Orhaner, a.g.e., s. 42.

22 Güvel, a.g.e., s. 33.

23 Orhaner, a.g.e., s. 45.

şöyle sıralanabilir:

Sigorta toplumun tasarruflarını artırır. Sigorta şirketlerinin sigortalılardan topladığı primler hem kendi başına bir tasarruf havuzu oluşturur hem de tahvil, hisse senedi gibi menkul değerlerin alımında kullanılarak tasarruf havuzlarına akar. Tasarruf miktarı ile kredi hacmi ve kredi hacmi ile yatırımlar arasında bir ilişki olduğundan, sigorta ekonomik büyümeye katkı sağlar.

Sigorta iç ticareti de uluslararası ticareti de artırır. Sigorta hem ülke içinde ticareti ve hem de ülkeler arasında ticareti teşvik eder, kolaylaştırır. Sigorta sayesinde ekonomik aktörler birbirleriyle ekonomik ilişkilere daha sık ve daha kolay girer<sup>24</sup>.

Sigorta sosyo-ekonomik çöküntüleri önler veya azaltır. Sigortalanmamış riskler, gerçekleştiklerinde bireyleri, aileleri ve işletmeleri sarsar, zor duruma düşürür. Bu zor durumlardan kaynaklanan sıkıntılar yayılarak başkalarını da etkiler. Bunların toplam etkisi büyük toplumsal çöküşlerdir. Sigorta bu tür çöküşleri ya tamamen önler veya etkilerini azaltır. Sigorta, imece usulü çalışan küçük yardımlaşma ağlarının aksine çok daha geniş kapsamlı bir olgudur. İmece usulüyle yardımlaşmalarda zararı sadece o kişinin akrabaları ve kişiyi tanıyan arkadaşları tarafından yardım edilmesi ile ve bir ölçüde giderilir. Bu, dar bir çevre tarafından oluşturulan bir dayanışma çeşididir. Belli bir çevreye ait, belli bir dine, belli bir sosyal sınıfa bağlı kişiler tarafından oluşturulur. Sigorta olgusu da kısmen aynı mantığa dayanmaktadır. Ancak, sigortanın imece usulü yardımlaşmadan bazı temel farklılıkları vardır. İmece usulü yardımlaşmada dayanışma organizasyonunun çapı son derece sınırlı iken sigortada birbirlerini tanımayan milyonlarca insan dayanışma organizasyonunun parçasıdır. Sigorta usulünde birbirini tanımayan, farklı dinlere inanan, farklı sosyal sınıflara mensup olan insanlar amaçları bu olmasa bile bir araya gelir ve böylece geniş bir dayanışma ağı kurulur. Örneğin, bir köyde evi zarar gören bir çiftçiye sadece onu tanıyan ve seven insanlar yardım eder. Bu yardımın maddi olarak limitleri bellidir. Yardım eden kesimlerin maddi durumu elverdiği kadar yardım edilir. Evi zarar gören çiftçinin konut sigortası varsa, çiftçinin zararı onu hiç tanımayan kişiler tarafından, daha hızlı, maddi olarak daha ucuz şekilde karşılanacaktır.

Sigorta istihdam kaynağıdır. Sigorta şirketleri işlerini yapabilmek için eleman istihdam etmek zorundadır. Bu iş arayanlar, çalışmak isteyenler için yeni bir iş kapıları açar. Sigorta şirketleri çalışanlarının refahına katkıda bulunur.

<sup>24</sup> Karaman, a.g.e., s. 60.

Sigorta bir vergi kaynağıdır. Her ekonomik aktivite gibi sigortacılık faaliyetleri de vergilendirilir. Büyüyen bir sigorta sektörü devlet önemli bir geliri kaynağı teşkil eder.

Sigorta kayıt dışı ekonomik faaliyetleri önler. Her ekonomik aktör olası riskleri azaltmak ister. Bunun için sigortaya yönelmesi gerekir. Sigortalama işlemi ekonomik faaliyetin kaydedilmesi anlamına gelir. Böylece ekonomide kayıt dışı alan daralır ve kayıt dışılıktan kaynaklanan mahzurlar ve zararlar azalır.<sup>25</sup>

## Sigorta Türlerinin Sınıflandırılması

Sigorta, daha önce de belirtildiği üzere, güvence anlamına gelmektedir. Sigorta sektörü güvencenin sağlanması bakımından geniş bir ürün yelpazesine sahiptir. Bireylerin etrafındaki dış dünyada cereyan eden olaylara göre çok çeşitli sigorta türleri geliştirilebilir. Gerek sigorta sektöründeki uygulamalara gerekse gelişen ve değişen insan ihtiyaçlarına ve devletlerin uygulamalarına göre sigorta hizmetleri için çeşitli sınıflandırmalar yapılabilmektedir. Bu sınıflandırmalar hizmeti sunan kurumun kamu kurumu veya özel teşebbüs olmasına, sigorta ödemelerine, sigorta ilişkisinin kişinin hür iradesine bağlı olup olmadığına, sigortaya konu olan unsura, riziko kaynağına, sigorta işletmelerinin faaliyet alanlarına ve sigorta süresine göre yapılabilmektedir.

En geniş ve bilinen sınıflandırma sigorta hizmetini sunan kurumun kamu kurumu veya özel teşebbüs işletmesi olmasına dayanarak yapılır. Bu ayrıma göre sigorta iki farklı şekilde önümüze çıkmaktadır: Özel sigortalar ve sosyal sigortalar. Diğer bir temel sınıflandırma ise özel sigortalar başlığı altında yapılmaktadır. Türkiye’de ve dünyada sigortacılık sektöründe günümüzde en çok kabul gören uygulama sigorta şirketlerinin faaliyet kollarına göre ayrılmasıdır. Bu sınıflandırmaya göre de iki alt ana tür çıkmaktadır. Bunlar hayat sigortaları ve hayat-dışı sigortalarıdır. Hayat sigortalarının konusu daha çok bireylerin kendileridir. Hayat sigortaları, bireylerin hayatlarının belli dönemlerinde meydana gelmesi muhtemel olan olaylara karşı daha önceden belirlenmiş bir parasal tutarın sigorta ettirene ödenmesini konu alan sigorta türüdür. Hayat dışı sigortaları, bireylerin ve kurumların mallarında ve maddi değerle ölçülebilecek olan diğer unsurlarında meydana gelen zararın karşılanmasını konu alan sigorta türüdür.

<sup>25</sup> Orhaner, a.g.e., s. 44.

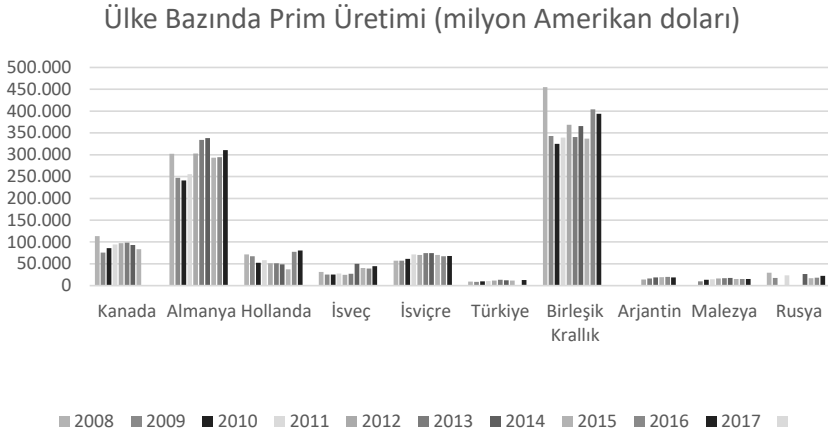
## Türkiye’de Sigorta Sektörünün Durumu

Bir ülkede sigorta sektörünün durumunun anlaşılması ve ekonomi içindeki yerinin büyüklüğünün ölçülmesi için sektörün büyüklüğüne, fiyat rekabetine, sektöre olan güvene, sektörle ilgili regülasyonlara ve devletin sektöre karşı tutumuna bakılmalıdır. Diğer taraftan sigorta sektörü her sektör gibi toplumun genel kültüründen de etkilenmektedir. Bu yüzden kültürle göz atmak da sigorta sektörünün durumunu anlamak bakımından yararlı olacaktır.

Türkiye’de hâkim kültür hayatın rizikolarına karşı sigorta gibi araçlarla tedbir almaktan çok, işi yaratıcıya havale ederek olurlarına bırakmayı teşvik etmektedir. Buna bir tür kadercilik denebilir. Dini kültür de, bir tür haram olması gereken bir şans oyunu olarak görerek sigortayı dışlamayı telkin etmektedir. Nitekim Osmanlı Devleti’nde hayat sigortası dini fetvayla yasaklanmıştı<sup>26</sup>. Son yıllarda tekalüf (kooperatif sigortacılığı) yoluyla dindar kesimler sigortaya yavaş yavaş ısınmaya başladı. Katılım Bankacılığına benzer bir sigortacılık türü geliştirme çabaları ortaya çıkmakta. Toplu olarak bakıldığında ise, Türkiye’de sigorta sektörünün hâlâ çok küçük olduğu görülmekte.

Türkiye’de sigorta sektörünün durumu hakkında OECD verileri iyi fikir vermektedir.

**Grafik 1.** Ülkelerin Yıl Bazında Prim Üretimi\*



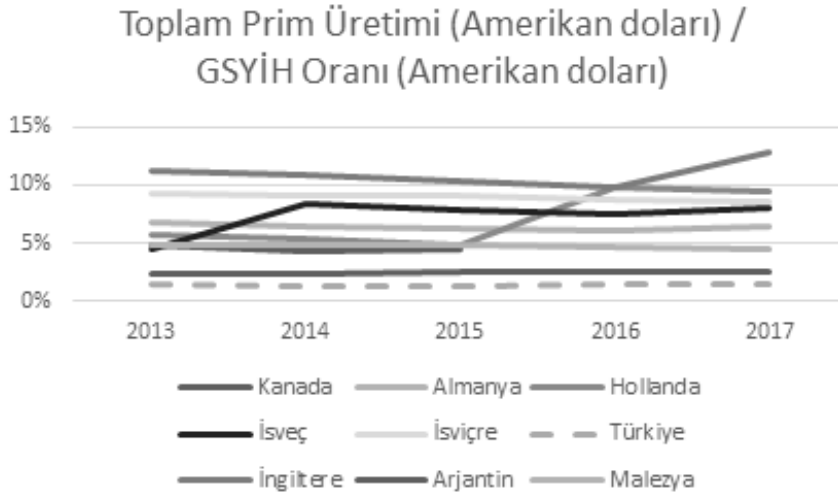
Kaynak: OECD, Insurance Statistics

26 Orhaner, *a.g.e.*, s. 353.

Grafik 1’e bakıldığında, Türkiye’de hayat ve hayat dışı sigorta şirketleri tarafından üretilen primlerin toplamının gelişmiş Batı ülkelerdekine kıyasla çok geride kaldığı görülmektedir. Türkiye’nin prim üretme bakımından gelişmiş ülkelere değil gelişmekte olan ülkelere paralel bir durum içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Toplam prim üretiminin gayri safi yurtiçi hasıla içindeki payı ise sektörün ekonomi içindeki yerini ve önemini göstermektedir. OECD verilerine bakıldığında toplam prim üretimine benzer bir durum göze çarpmaktadır.

**Grafik 2.** Ülke Bazında Toplam Prim Üretimini GSYİH’ya Oranı



Kaynak: OECD, Insurance Statistics

Grafik 2 incelendiğinde, sigorta sektörünün bir yıl boyunca ürettiği toplam prim tutarının Türkiye’nin yıllık GSYİH’sının %1’ine denk geldiği görülmektedir. Bu oran gelişmiş Avrupa ülkelerinde %10’lara kadar çıkabilmektedir.

Sektörün genel olarak küçük olması işletmelerin de küçük olduğunu göstermektedir. Bu yüzden sektörün büyümesi işletmelerin büyümesi için gereklidir. Sigorta işletmelerinin büyümesi ise, diğer sektörlerdeki şirketler gibi, faaliyet alanı genişliği, ortak sayısı, sermaye miktarı, çalışan sayısı gibi faktörlerle ölçülür<sup>27</sup>.

27 Eyüp Aktepe, *Genel İşletme*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 230.

## Türkiye’de Sigorta Sektörünün Büyümesini Önleyen Özellikleri

Türkiye’de sigorta sektörünün yeterince büyümemesinin nedenlerinden bazıları doğrudan doğruya sektörün kendi durumuyla ilişkilidir. Bunlar kısaca aşağıdaki gibi açıklanabilir.

### *Yoğun fiyat rekabeti:*

Her işletme daha çok müşteri çekmek için fiyatlarını düşük tutmaya çalışmaktadır. Bu yüzden, yazılan brüt prim miktarı artsa bile sigortacılık faaliyetlerinden kazanılan gelirden aynı ölçüde artış olmamaktadır. Sigorta işletmelerinin rekabeti sadece prim miktarı üzerinden değil ürün nitelikleri üzerinden de yapması, sigorta işletmelerini daha hesaplı ve gelir artırıcı fiyatlarla sektörde bulunmaya muktedir kılacaktır. Özellikle internetin gelişmesi ve sigortalıların internet platformları üzerinden fiyat bilgisi alabilme imkanına sahip olması fiyat rekabetini daha da ön plana çıkartmaktadır. Kara araçları branşında kasko ürünü ve kara araçları sorumluluk branşında trafik ürününde sigorta yaptırmak isteyenler teknolojik altyapılar sayesinde hızlı şekilde fiyat teklifi alabilmektedir. Benzer şekilde, şirketler rekabet içinde oldukları şirketlere ilişkin daha kolay ve hızlı şekilde fiyatlama bilgilerine ulaşabilmektedir. Bu durum sigorta şirketleri açısından rekabeti daha görünür hâle getirmektedir.

### *Sektöre duyulan güvensizlik:*

Her sektörde olduğu gibi sigorta sektöründe de dürüst çalışan ve dürüst çalışmayan aktörler vardır. İyi şöhretin çok yavaş yayılmasına karşılık kötü şöhret çok hızlı yayılır ve abartılır. Sigorta şirketlerinin bazı yanlış uygulamaları sektöre olan güveni sarsabilmekte ve müşteri tabanını daraltmaktadır. Özellikle sigorta şirketlerinin hasar ödeme süreçlerindeki aksaklıklar sigortalılar tarafından yanlış anlaşılabilir. Sigortalıların hasar tazminatlarını temin etme süresinin uzaması bireylerin sigorta şirketlerine bakışını olumsuz etkilemektedir.

### *Sektördeki aşırı regülasyon:*

Sigorta sektörünün düzgün ve etkin çalışabilmesi kaçınılmaz olarak regülasyonlar olmasını gerektirir. Yaşamın olağan akışı içinde bu regülasyonların bir kısmı sektörün kendisi bir kısmı kamu otoriteleri tarafından yapılır. Bu iki regülasyon tipi arasında bir denge olması gerekir. Birinde fazlalık veya azlık olması sektörün işleyişini şu veya bu ölçüde bozar. Regülasyoncu bir devlet geleneği olan Türkiye’de devlet bazen sigorta sektörüne de aşırı müdahalelerde bulunmaktadır. Taban ve tavan fiyatlar konması, ürün standartlarının



üründe farklılık yaratarak rekabete yeni bir kulvar açmayı engelleyecek kadar sıkı bir şekilde regüle edilmesi sektörün gelişmesini engellemektedir.

*Devletin prim istemeyen sigortacı gibi davranması:*

Her insanın, ailenin, işletmenin yaşamın gerektiği riskleri hafifletmek için bizzat tedbir alması gerekir. Buna yönelik kültür de ne denli zengin ve bilinç ne kadar derin ise sigortaya yöneliş de o derece artar. Bu da sektörün gelişmesini ve genişlemesini sağlar. Ancak, demokratik sistem, partilerin amansız iktidar yarışı ve belki yanlış anlaşılmuş bir sosyal devlet yaklaşımı devleti bir tür prim ödemesi istemeyen sigortacıya çevirmektedir. Devlet deprem, sel baskını kuraklık gibi durumlarda hazineden uğranılan zararları karşılamaya yönelmektedir. Bu politika potansiyel sigortalıları prim ödeyerek sigorta hizmeti almaktan caydırmaktadır. Onları bir tür bedavacı yapmaktadır. Zorunlu DASK sigortasına katılımın istenilen seviyelerde olmaması bu olgunun en tipik delili ve sonucudur.

## Ekonomik Genel Durum ve Sigorta Sektörüne Yansımaları

Sigorta işletmelerinin içinde bulunduğu ekosistemin daha geniş ve genel ortamı ülke ekonomisinin genel durumudur. Ülke ekonomisinin durumu kaçınılmaz olarak her sektör gibi sigorta sektörünü de her işletme gibi sigorta işletmelerini de etkiler. Bu faktörleri şöyle açıklanabilir.<sup>28</sup>

*Milli gelirin düşük olması:*

GSYİH yükseldikçe bundan sigorta sektörünün alacağı pay da yükselecektir. Artan GSYİH artan zenginliktir, artan zenginlik ise rizikolardan korunması gereken daha çok ekonomik varlık demektir.

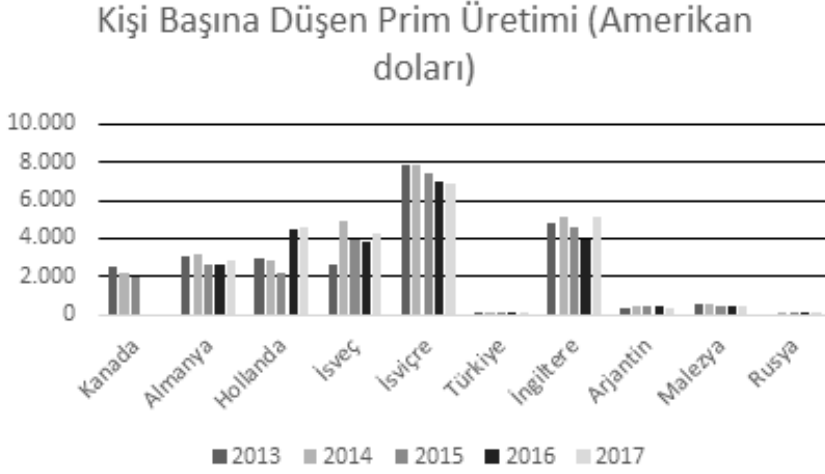
*Düşük kişi başına milli gelir:*

Ülkelerin zenginliği kişi başına gelirle de ölçülür. Gelir seviyesi insanların refah seviyesini doğrudan doğruya etkiler. Gelir seviyesi yükseldikçe insanların ev, araba, elektronik cihaz gibi zenginliğin parçası olan eşyaları artar. İnsanlar daha çok yatırım yaparlar. Dolayısıyla sigortalandırılabilir varlıklar artar. Geliri arttıkça insanlar sigortaya daha fazla para harcar.<sup>29</sup>

28 Orhaner, a.g.e., ss. 358-364.

29 a.g.e., s. 360.

Grafik 3. Ülke Bazında Kişi Başına Düşen Prim Üretimi



Kaynak: OECD, Insurance Statistics

Grafik 3'e bakıldığında görülmektedir ki kişi başına düşen prim üretimi gelişmiş Batı ülkelerinde yıllık 8 bin Amerikan dolarına kadar çıkabilmektedir. Türkiye'de kişi başına düşen prim üretimi ise yıllık 200 Amerikan doları civarındadır. Türkiye'deki kişi başına düşen prim üretiminin gelişmekte olan ülkelerle paralellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu noktadan yola çıkarak düşük milli gelirin ve sektörün küçüklüğünün gelişmekte olan ülkeler açısından kronikleşmiş bir ekonomik gerçek olduğu söylenebilir.

*Yüksek işsizlik oranı:*

İşsizlik düşür gelir kazanabiliyor olmaktan daha kötü bir durumdur. İşsizlik insanı manen ve maddeten yavaş yavaş çökertir. İşsiz insanlar sigorta hizmeti satın almak bir yana, basit ihtiyaçlarının karşılanmasını geleceklerini bile garantiye alamaz. Maddi varlık satın almakta çok zorlanır. Sigorta için para harçayamaz. İşsizler otomatik olarak sigorta hizmetinin kapsama alanı dışına çıkar.

Sosyal devlet anlayışının egemen olduğu ülkelerde sosyal güvenlik sigortası kapsamında işsizlik maaşı gibi uygulamaların öne çıktığı görülmektedir. Bu uygulama da sosyal güvenlik harcamalarını artıran ve bir bakıma özel sigortayı caydıran bir etkidir.

*Yüksek enflasyon:*

Enflasyon ekonomik sorunların en kötülerindedir. İnsanların, işletmelerin

gelirlerini eritir. Varlıkların değerini azaltır. Geleceği görülemez duruma getirir. Belirsizliği artırır. Ekonomik hesaplama yapmayı zorlaştırır. Enflasyonist dönemlerde hem sigortacı hem de sigortalı ekonomik açıdan zora düşer. Sigorta şirketlerinin giderleri yükseldiği için sigorta primleri de yükselir. Bu durum insanları sigorta poliçesi satın almaktan caydırır. Her ne kadar yükselen faiz oranıyla bankalara yatırılan şirket fonları sektöre mali kâr sunsa da sigortacılık faaliyetlerine ciddi şekilde zarar verir. Yüksek enflasyon yüzünden şirketler ile sigorta yaptırmak isteyenler arasında negatif bir ilişki oluşmaktadır.

#### *Yüksek faiz oranları:*

Yüksek faiz oranları sermayesi yetersiz olan sigorta işletmelerinin finansman maliyetlerini yükseltir. Bireyleri tasarruflarını dönem sonunda güvencenin sınırlanacağı sigorta ürününün satın almak yerine yüksek getirili tahvillerde, mevduat hesaplarında değerlendirmeye teşvik eder. Yüksek faiz ortamında bilhassa hayat sigortalarına olan talep azalır. Sigorta şirketleri artan mevduat faizi oranlarından memnun olurken sigorta ettirmek isteyen kişilerin de sigorta yaptırmak yerine ellerindeki mevcut parayı vadeli mevduat hesabında değerlendirmek istediği görülmektedir.

#### *Ani ve şiddetli kur dalgalanmaları:*

Türkiye gibi parası rezerv para olmayan ve yurt dışından ciddi ithalat yapmaya mecbur olan ülkeler ani döviz kuru dalgalanmalarından şiddetli şekilde etkilenir. Bu dalgalanmalar döviz borcu olan işletmelerin yerli para cinsinden borç yükünü ağırlaştırır, enflasyonu besler, döviz cinsinden fakirleşmeye neden olur. Bütün bunlar genel olarak ekonomiyi özel olarak sigorta sektörünü ve sigorta işletmelerini olumsuz etkiler.

## **Sonuç**

Sigorta işletmelerinin, dolayısıyla sigorta sektörünün gelişmesini etkileyebilecek çeşitli faktörler vardır. Bu etkenler üç gruba ayrılabilir. İlki işletmenin iç işleriyle ilgili etmenlerdir. İşletmeler iyi örgütlenme, doğru ücret politikası ve etkin tanıtım gibi noktaları göz önünde tutmak zorundadır. İkinci grupta işletmenin içinde bulunduğu eko -istemle ilgili etkenler yer alır. Sigorta işletmelerini bir tür organizma gibi görürsek, her organizma gibi içinde yaşadıkları eko-sistemi etkilemeleri ve ondan etkilenmeleri beklenir. Burada da dar eko-sistem ve geniş ekosistem ayrımı yapılabilir. Dar eko-sistemde sigorta sektörünün özellikleri bulunur. Sektörün küçüklüğü, yoğun rekabet, sigortaya güvenin az olması bu alandaki sıkıntılardır. Bunların aşılması ağırlıklı olarak sektör aktörlerine bağlıdır. Geniş eko-sistemde genel

ekonomik durum bulunur. Ekonominin gelişmişlik derecesi sigorta sektörünün büyüklük derecesi üzerinde doğrudan doğruya etkili olur. Geniş anlamda eko-sistemde devletin gereksiz müdahaleleri (ürün çeşitlendirmesini ve doğru fiyatlandırmayı engelleyen türden olanlar gibi) veya eksik regülasyonlar sayılabilir. Türkiye’de çok önemli bir problem sosyal devlet anlayışının ve oy kazanma baskısının politikacılar aracılığıyla devleti prim ödemeyen sigortacı gibi davranmaya itmesidir. Örneğin, DASK gibi sigortaların yeterince yayılmamasının ana sebebinin devletin depremlerden sonra karşılıksız olarak uğranılan zararları karşılamaya çalışması olduğu söylenebilir.

Sektörün büyümesi ekonominin genel olarak büyümesine bağlıdır. Kuşku yok ki, sağlıklı bir sigorta sektörü ekonomik büyümeye katkı sağlayacaktır. Ancak ekonomik büyüme daha önce gelir. Bu yüzden Türkiye ekonomisini büyütecek ekonomi politikaları sigorta sektörüne de katkı sağlayacaktır. Sigorta şirketlerinin genel ekonomiyi takip etmesi ve ekonomik büyümeye katkı sağlayacak politikaların geliştirilmesi ve uygulanması için çaba sarf etmesi yerinde olur.

Devletin, sigorta şirketlerine en azından bazı sigorta branşı alanlarında adı konulmamış veya daha iyi bir adlandırmayla kayıt dışı rakip gibi davranması sigorta sektörünün potansiyel alanını daraltmaktadır. Bundan vazgeçilmesi, insanların hayatlarının sorumluluğunu her alanda üstlenmesinin yolunun açılması sektöre yarar sağlar.

Türkiye’de sigortacılık ve sigorta ürünleri yeterince tanınmıyor ve bilinmiyor. Bu eksiliğin giderilmesi için bir taraftan devlet bir taraftan sektör aktörleri çaba gösterebilir. Çeşitli konulardaki kamu spotlarına benzer spotlar hazırlanarak, gerekli ve yararlı bilgiler televizyonlardan halka ulaştırılabilir.

Sigorta şirketlerinin kendi yapılanmalarını ve işleyişlerini teknolojik açıdan ve maliyet-etkin çalışma ölçütleri açısından da gözden geçirmeleri de yararlı olabilir. Türkiye’de yazılım yatırımları, hâlâ, çoğu işletme tarafından, örneğin emlak ve makine yatırımı gibi temel bir yatırım olarak görülmemektedir. Oysa her işletmenin ilgili yazılımlara ciddi ölçüde muhtaç ve mecbur olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu yüzden, sigorta işletmeleri yazılım yatırımlarını belki de yatırım listelerinin en başına almalıdır.

## Kaynakça

AKTEPE, Eyyüp, *Genel İşletme*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016.

BAŞTÜRK, Feride Hayırsever, ÇAKMAK, Deniz & DEMİRTAŞ, Barış, *Sigortacılığa Giriş*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2017.

- BERNSTEIN, Peter L. *Tarırlara Karşı Riskin Olağanüstü Traihi*, Scala Yayıncılık, İstanbul, ty.
- DUYGULU, Ercan & PEHLİVAN, Pınar, *Sigorta İşletmeciliği*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2017.
- GÜVEL, Enver Alper & GÜVEL, Afitap Öndaş, *Sigortacılık*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- KAHYA, Fatih, *Osmanlı Devleti’nde Sigortacılık*, Libra Yayınları, İstanbul, 2010.
- KARAMAN, Davut, “Sigorta ve Risk Kavramları”, Ferudun Kaya içinde, *Sigortacılık*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- KAYA, Ferudun, & KAHYA, Mehmet, *Sigorta ve Sigortacılık*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- ORHANER, Emine, *Sigortacılık*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2013.
- SEYİDOĞLU, Halil, *Ekonomik Terimler: Ansiklopedik Sözlük*, Kuriş Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- UYGUN, Dilara, *Sigortacılık: Özel Sigorta ve Sosyal Sigorta*, Umut Dağıtım Yayınları, İstanbul, 2018.



# Ali Fuad Başgil'in Hür Fikirler Mecmuası'ndaki Yazıları

Davut Dursun\*

## Öz

Türkiye'de çeyrek asır devam eden otoriter tek parti yönetiminden çok partili demokrasiye geçilmesi sürecinde demokrasi, temel haklar ve hürriyetler konusunda mücadele veren isimlerin başında akademisyen kimliğinin yanında bir fikir adamı olarak da öne çıkan Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil gelmektedir. Başgil'in içinde yer aldığı Hür Fikirler Yayma Cemiyeti'nin "neşir vasıtası" olarak yayın hayatına giren Hür Fikirler Mecmuası'ndaki yazıları aradan geçen bunca zamana rağmen hala güncelliğini ve önemini korumaktadır. Onbir sayı çıkan Hür Fikirler Mecmuası'nda Başgil'in toplam yedi ayrı yazısı yayımlanmıştır. Demokrasi, temel haklar, hürriyetler ve iktidarın sınırlanması ile ilgili olan bu yazılarda Başgil, adil, hakka ve hukuka dayalı, hürriyeti gözetilen bir demokrasinin tesisine önemli bir fikri katkı yapmıştır. Genel olarak liberal bir çizgiye oturan Hür Fikirler Mecmuası'ndaki Başgil'in yazılarının tanıtılması fikri katkısını anlamak için faydalı olacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Ali Fuad Başgil, Hür Fikirler Mecmuası, Çift Meclis Usulü, Eğitim ve Demokrasi, Dil Meselesi.

## Essays of Ali Fuad Başgil in the Journal of Free Ideas

### Abstract

Turkish political experience is marked by transition of authoritarian one-party government of 25 years to a multi-party system. Ali Fuad Başgil, a lawyer, had been a leading figure in this transition. He was part of Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti (Association to Disseminate Free Ideas) and he was the owner and member of the editorial board of the Association's journal entitled Hür Fikirler (Free Ideas), a journal which he also wrote for. The main themes of his essays in Hür Fikirler were democracy, liberty and basic rights promoting limited government and justice. Hür Fikirler published 11 issues, and Ali Fuat Başgil wrote 7 essays in total, in which he advocated for just, liberal and limited government that respects rule of law.

**Keywords:** Ali Fuad Başgil, Hur Fikirler Mecmuası (Journal Of Free Ideas), Bicameralism, Language Issue, Education and Democracy

\*Prof. Dr. | Sakarya Üniversitesi | ddursun@sakarya.edu.tr  
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 127-149

## Giriş

Ord. Prof. Dr. Ali Fuad Başgil (öl. 1967) Türkiye'nin bilim ve siyaset hayatında derin izler bırakmış bir hukuk, bilim, fikir ve siyaset adamı olarak geriye bıraktığı eserler ve demokrasi mücadelesiyle sürekli hatırlanması gereken önemli simalardan biridir. Akademik hayata yaptığı katkılar ve bıraktığı eserler, özellikle anayasa hukuku alanında unutulmaz bir öncü olarak yerini almış olmanın ötesinde Türkiye'de demokrasi ve hürriyet mücadelesindeki katkısı, siyaset hayatındaki rolü bundan geri kalan önemde değildir. Türkiye'nin çok partili hayata geçmesi sürecinde demokrasi ve hürriyet için yazdıkları, yaptıkları ve içinde yer aldığı oluşumlar bu yönde eşsiz öneme sahip olduğu herkesçe değerlendirilen bir husustur. Kendi ifadesiyle 1944 yılı sonuna kadar olan dönemde çalışmaların ana niteliği "izah, telkin ve tenvir" iken bu tarihten sonraki çalışmaları ise "tenkit ve mücadele" niteliği önde olan çalışmalar yapmış, geriye bugün de istifade edilmesi gereken eserler bırakmıştır.<sup>1</sup>

Türkiye'nin demokrasi ve hürriyet mücadelesi sürecinde A. F. Başgil'in de içinde yer aldığı, iki önemli teşebbüsün öneminin büyük olduğu belirtilmelidir. Bunlardan ilki birkaç aylık hazırlık döneminden sonra 1 Ekim 1947 tarihinde kurulan Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti<sup>2</sup> olup Başgil, aralarında akademisyen, gazeteci ve hukukçuların da bulunduğu kurucular kurulunda yer almanın yanında yönetim kurulu başkanlığını üstlenmiştir.<sup>3</sup> İkinci teşebbüse hürriyetperver vatandaşların bir "hizmet kadrosu ve bir faaliyet muhiti" olarak kurulan Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin "neşir vasıtası" olarak faaliyete geçirilen *Hür Fikirler Mecmuası*'dır.<sup>4</sup> Hür Fikirler mecmuasının ilk sayısı Kasım 1948'de yayınlanmış ve on bir sayı çıktıktan sonra yayın hayatına son vermiştir. Başgil Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin "başlıca hizmet ve faaliyet organı" olarak yayınlanan Hür Fikirler Mecmuası'nın sahibi ve yayın kurulu üyesi olarak yer almıştır. "*Aylık fikir mecmuası*" olan Hür Fikirler'de popüler yazıların yanında ağırlıklı olarak fikri ve akademik yazılara yer verilmiş olup yazıların büyük bölümü Hür Fikirleri Yayma Cemiyetine mensup kişiler tarafından kaleme alınmıştır.

Derginin sahibi ve yayın kurulu üyesi olarak Başgil'in burada toplam yedi yazısı yayımlanmış olup bunlar mecmuanın birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, sekizinci ve onuncu sayılarında yer almıştır. Bu durumda

1 Ali Fuad Başgil, *Demokrasi Yolunda*, 1. Baskı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961, s. 5.

2 Bk. M. Kürşad Birinci, *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.

3 Hüseyin Sadoğlu, "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Edt. T. Bora, Murat Gültekin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, Cilt: 7, s. 307.

4 Davut Dursun, "Ali Fuad Başgil'in Hür Fikirler Mecmuası", *Muhafazakar Düşünce*, Ankara, 2017, Yıl: 14, Sayı: 52, ss. 221-233.



müşterek yayınlanan altıncı-yedinci, dokuzuncu ve on birinci sayılarında yazısı bulunmamaktadır. Yayınlanan yazılar genel olarak siyasetle ilgili olup demokrasi, hürriyetler, insan hakları, sınırlı iktidar ve temsil organı konularındadır. Derginin beşinci sayısındaki “Dil Beyannamesi Münasebetiyle” ile onuncu sayısındaki “Demokrasi ve Mekteplerimiz” başlıklı yazıları ilk bakışta demokrasi ve siyasetin dışında gibi gözükseler de esas itibarıyla siyasetle yakından ilgili olup eğitimin ve dil konusunun demokrasi için arz ettiği önemi ortaya koymaktadır.

İlk sayıda yayınlanan “Hür Fikirleri Yayma Cemiyetinin Beyannamesi”nde<sup>5</sup> dile getirilen “gaye ve esaslar” dairesinde çıkacağı belirtilen Hür Fikirler Mecmuası'nda yer alan telif ve tercüme yazılar, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin yayın organı olarak temel misyonuna uygun olmuş ve Başgil'in yazıları da bu “gaye ve esaslar” çerçevesinde kalmıştır. Çeyrek asırlık otoriter tek parti yönetiminden çok partili hayata geçiş aşamasında yayınlanan dergideki yazıların demokrasi ve hürriyet mücadelesine önemli bir katkı verdiği ve hürriyet taraftarlarının sözcülüğünü yaptığı söylenebilir.

## Başlarken

Derginin sahibi ve yayın kurulu üyesi pozisyonunda olan Ali Fuad Başgil, Kasım 1948'de çıkan Hür Fikirler'in ilk sayısında *Başlarken*<sup>6</sup> başlıklı yazı ile okuyucuların karşısına çıkmakta ve derginin yayın hayatına geçmesi hususunda okuyuculara bilgiler vermektedir. Derginin Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin yayın organı olarak Cemiyetin kuruluşundan bir yıl sonra yayın hayatına başladığını belirten Başgil'in “hür fikir” tabirini açıklama ihtiyacı duyması ilgi çekicidir. Bir takım fiil ve eylemlerin engellenebileceğini ancak “ilmi veya tecrübi zekâmızın mahsulü ve zihin atelyemizin malı” olan fikrin “sahibinden başka, kimsenin bilmesine ve keşfetmesine imkân” olmadığı sanılsa da bunun doğru olmadığını ve tarihe ve özellikle de iki dünya savaşı arasındaki döneme bakıldığında “fiil ve hareketlerden evvel fikir hayatı hür olmağa muhtaç” olduğu ve aslında “fiil ve hareket esareti”nin “hakikatte, fikir esaretinin bir neticesi” olduğuna işaret etmektedir. Otoriter sistemlerin “türeyip tutunmak için, serbest fikirlere tırpan atmakla işe başla”dıklarını, insanlar arasında dini veya laik taassuplar yarattıklarını, “ihtiras ve iptila” kötülüklerine yol açtıklarını, “ham hayal, indi ve kabli hükümlere” değer verdiklerini ve bütün bunların “esir fikrin zincirleri” olduğunu hatırlatmaktadır. *Hür Fikirler* adıyla çıkan derginin “esaretten kurtulmuş sırf tecrübi ve rasyonel zekânın ışığı altında

5 Bkz. “Hür Fikirleri Yayma Cemiyetinin Beyannamesi”, Hür Fikirler, İstanbul, 1948, Sayı: 1, ss. 46-50.

6 Ali Fuad Başgil, “Başlarken”, Hür Fikirler, İstanbul, 1949, Sayı: 1, ss. 3-4.

düşünülp yüğrulmuş fikirlerin yayımını temine çalışacağın ve bu yönde yapılan çalışmanın ülkeye yapılacak en büyük hizmet olacağına inandıklarını beyan eden Başgil, “devlet muhiti içindeki hukuki ve siyasi bütün hürriyetlerimiz, netice itibarile, hür fikir ve vicdanın remizlediği iç alem hürriyetimizin ve şahsi muhtariyetimizin haricileşip devam etmesinden başka bir şey değildir. Hürriyeti sevmek, “hakikatte, hür fikir ve vicdanı sevmektir. İnsan şahsının muhtariyetini de bu sevgi yapar”<sup>7</sup> sözleriyle yazısını bitirmektedir.

### Demokrasilerin tehlikesi...

Derginin çıkışı vesilesiyle kaleme aldığı yazıda hür fikirlerin önemine dikkat çeken Başgil, Aralık 1948’de çıkan ikinci sayıda “Demokrasilerin Tehlikesi ve Çift Meclis Usulü”<sup>8</sup> başlıklı akademik niteliği belirgin olan yazı ile okuyucuların karşısına çıkmıştır. Aslında Türkiye’de çok partili demokrasiye geçiş sürecinin en tartışmalı döneminin yaşandığı, uzun zamandır devam eden otoriter tek parti yönetiminin sona erdirilmesi yönünde çabaların yoğunlaştığı, rekabetçi siyasetin önünün açıldığı, muhalefet partilerinin kurulduğu, liberal demokrasinin tesisi yönünde adımların atıldığı bir konjonktürde kamuoyunun dikkatini demokrasinin tehlikelerine çekmesi ve çift meclis yöntemini gündeme taşınması önemli bir adım olarak görülmelidir. Başgil, demokrasi ile hürriyet arasındaki ilişkinin “bir zarf ve mazruf” ilişkisi olduğunu, “demokrasi sade bir zarf ve bir muhittir” diyerek “bu muhitte hoş bir medeni hürriyet havası esebildiği gibi, ağır bir baskı ve esaret yahut korkunç bir başıboşluk da hüküm sürebilir. (...) Hürriyet rejimine de, tutunup devam etmek için, demokratik bir muhit lâzımdır.”<sup>9</sup> uyarısında bulunmakta ve çağımız demokrasilerin temsili olmak zorunda olduklarını hatırlatarak sistemin nasıl işlediğini özetlemektedir:

*“Bugün demokrasi, halkın ekseriyetile, ekseriyetin de Millet Meclisi ile temsil edildiği bir hükümet tarzıdır. Buna göre, halk yahut millet diye tasvir olunan mânevi bir şahıs, irade ve hâkimiyetini güya muayyen bir zaman, meselâ dört sene için seçim yoluile tayin ettiği vekillerden mürekkep bir Millet Meclisine devretmektedir. Meclis de, millet mânevi şahsı yerine ve onu temsil etmek üzere, karar verip kanun yapmakta yani memlekette bilfiil hüküm sürmektedir. Hatta dikkat edersek, fiilen hüküm süren Meclisin bütünü de değildir; bilâkis, Meclis içinde kuvvetli veya zayıf bir ekseriyettir. Karar veren ve kanun yapan Hükümete hareket ve faaliyet planı çizen hep bu ekseriyettir. Bundan dolayıdır ki*

7 Başgil, “Başlarken”, Hür Fikirler, İstanbul 1948, Sayı: 1, s.4.

8 Ali Fuad Başgil, “Demokrasinin Tehlikesi ve Çift Meclis Usulü”, Hür Fikirler, İstanbul, 1948, Sayı: 2, s.75-78. Bu yazı Ali Fuad Başgil’in ilk baskısı 1949 yılında yapılan *Demokrasi Yolunda* (Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti Yayınları, İstanbul, 1949) adlı kitabında “Demokrasilerin Karşılaştığı Tehlike” başlığı ile 119-123 sayfaları arasında yer almıştır. Kitapta dip notunda yazının *Hür Fikirler Mecmuası*’nın 1949 Ocak sayısında yayınlandığı belirtilmektenyse de bu bilgi doğru olmayıp yazı derginin Aralık 1948’deki ikinci sayısında “Demokrasilerin Tehlikesi ve Çifte Meclis Usulü” başlığı ile yayınlanmıştır.

9 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı:2, s.75.

zamanımızda demokrasi, temsili kelimesiyle ifade edilen hukuki bir tasavvura dayanarak neticede Meclis ekseriyetinin hükmetmesi demek olmuştur.”<sup>10</sup>

Başgil'in temsili demokrasilerin işleyişinde “ekseriyet prensibi”nin fiili hayatta bir sorun haline gelerek demokrasilerin ciddi bir tehlikesi haline dönüşmesine dikkat çekmesi başlı başına bir demokrasi eleştirisi olarak görülebilir. Demokrasilerde karar alma ve kanun yapma süreçlerinde “ekseriyet prensibi”nin işleyişi konusunda verdiği basit ve anlaşılabilir örneklerle açıklamalarda bulunan Başgil'in verdiği şu örnek ilgi çekicidir: “(M)eselâ dört yüz kişilik bir Meclisi göz önünde tutar da muayyen bir kanun müzakeresinde bundan yalnız ikiyüz bir meb'usun hazır bulunduğunu farzederseniz; bu mevcudun yalnız yüz birinin evet reyile kanun kabul edilmiş olur.”<sup>11</sup>

Başgil'in fiili durumda Meclisin mutlak ekseriyetinin değil görüşmeler sırasındaki ekseriyetinin aynı yöndeki oyunun yeterli sayılmasının toplumun “ekseriyeti prensibi”ni altüst ettiğine dikkat çekmesi önemlidir. Mevcut 1982 Anayasasının Meclisin toplantı ve karar yeter sayısını düzenleyen 96. Maddesindeki düzenleme aynen şu şekildedir: “Anayasada, başka bir hüküm yoksa, Türkiye Büyük Millet Meclisi üye tamsayısının en az üçte biri ile toplanır ve toplantıya katılanların salt çoğunluğu ile karar verir; ancak karar yeter sayısı hiçbir şekilde üye tamsayısının dörtte birinin bir fazlasından az olamaz.”

Anayasadaki bu düzenlemenin Başgil'i teyit ettiği açıktır. Zira Meclisin üye tam sayısının dörtte birinin aynı yönde oy kullanması halinde karar alınmış ve kural konulmuş olmaktadır. Burada söz konusu olan “ekseriyet” toplumun veya Meclis'in “ekseriyet”i değil teklif görüşülürken Mecliste bulunanların ekseriyetidir. Başgil, dört yüz üyeli bir Mecliste yüz bir üyenin aynı yöndeki oyunun “bir Meclisin ve dolayısıyla milyonlarca nüfuslu bir memleketin rey ve iradesi” haline sokan şeyin bir “sihirbaz değneği”<sup>12</sup> olduğuna dikkat çekerek demokrasi idealindeki “Halkın Sesi Hakkın Sesidir” ilkesinin yerini fiiliyatta “ekseriyetin, hatta ekseriyet kodamanlarının sesi” halini aldığını belirtmektedir. Ona göre “iktidar ve salâhiyetin, ekseriyet adı taşıyan ve masallardaki binbir başlı devleri andıran, taçsız bir hükümdarın elinde toplanması”nı “demokrasilerin tehlikesi”<sup>13</sup> olarak göstermektedir. Aslında siyasi gelenek ve kültürümüze sinmiş seçkin iktidar yaklaşımının izlerini açık bir şekilde görme imkânı bulduğumuz bu yaklaşımda ekseriyet sorunu anlamlı olmakla birlikte karar alma ve kural koyma sisteminde vatandaşların etkin

10 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı:2, ss.75-76.

11 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı:2, s. 76. Ayrıca Ali Fuad Başgil, *Demokrasi ve Hürriyet* (Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti yayınları, İstanbul, 1949) adlı küçük eserinde demokrasilerde çoğunluk konusunu çeşitli yönleriyle ele almakta ve eleştirel şekilde sorunu analiz etmektedir.

12 Başgil, *Hür Fikirler*, , Sayı: 2, s. 76.

13 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 2, s. 77.

katılımı demokrasiler için olmazsa olmaz bir tercih olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Uygulamada çoğunluk ilkesinin işleyişine ilişkin yaşanan sorunlar, bazı pratiklerin gözetilmesini zorunlu hale getirmiş olabilir. Her konunun görüşülmesi ve kuralların konulmasında Meclis çoğunluğunun aranmasının sistemi ciddi anlamda bir çözümsüzlük haliyle yüz yüze getirmesi söz konusu olabilir. Bunun aşılabilmesi için o anda Mecliste bulunanların çoğunluğunun aranması ve burada da asgari bir sınırın belirlenmesi işleyişi kolaylaştırmaya yönelik bir düzenleme olduğu söylenebilir.

Eski monarşilerle onların modernleşmiş biçimleri olan çağdaş diktatörlüklerdeki “tahakküm ve tenkil politikaları”nın “kâh hükümdarın, kâh bir avuç zümre başındaki diktatörün şahsında temerküz eden kuvvet inhisarının eseri” olduğunu söyleyen Başgil, bu durumun sadece monarşiler ve diktatörlüklere özgü olmadığına işaret ederek “rakipsiz bir kuvvet merkezi haline gelince, demokrasilerdeki ekseriyet”in de “milli iradenin kudsiyetine dayanarak en zalim diktatörlere bile rahmet okutacak şekilde hareket edebile”ceğine dikkat çekmekte ve bir monark veya diktatörden gelen istibdat ile demokratik de olsa, bir ekseriyetten gelen istibdat arasında hiçbir farkın bulunmadığını, ekseriyetten gelen kötülüğün daha da ağır olduğunu, bunu önleyecek tedbirler almak gerektiğini, “alınacak tedbirlerin başında (...) kuvvet ve salâhiyetlerin, diktatörlüklerde olduğu gibi, bir elde toplanması yerine kuvvetlerin bölünüp birbirine karşı birer muhtar salâhiyet şekline konulması prensibi”nin geldiğini ve “demokrasilerdeki çifte Meclis usulü”nün bu ihtiyaca cevap verdiğini savunmaktadır<sup>14</sup>.

## Demokrasilerde ikinci meclis...

Ali Fuad Başgil’in *Hür Fikirler Mecmuası*’ndaki üçüncü yazısı “Demokrasilerde İkinci Meclis ve Faydaları”<sup>15</sup> başlıklı yazısı olup önceki yazının devamı ve onun tamamlayıcısı niteliğindedir. Diğer yazılara nispetle daha hacimli olan bu yazıda Başgil demokrasilerde ikinci meclislerin temel işlevleri üzerinde durmakta ve tek Meclisli demokrasilerde yaşanan olumsuzlukların önlenmesinde ikinci Meclislerin oynayabilecekleri roller üzerine eğilmektedir. Yazı bir bakıma Türkiye’nin tek parti yönetimi döneminde yaşanan

14 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 2, s. 77.

15 Ali Fuad Başgil, “*Demokraside İkinci Meclis ve Faydaları*”, *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 3, ss.125-130. Bu yazı *Demokrasi Yolunda* kitabının 124-131 sayfaları arasında “Demokraside İkinci Meclis ve Faydaları” başlığı ile yer almış olup aslında bulunmayan ara başlıklar ilave edilmiştir. Başgil’in ikinci meclise ilişkin detaylı açıklama ve fikirleri muhtelif gazete ve dergilerde yayınlanan değişik yazılarda yer almıştır. Bu nitelikteki yazıları Ali Hatiboğlu ve İsmail Dayı tarafından derlenerek *İlmin İşığında Günün Meseleleri* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1960) adıyla yayınlanmıştır. Kitabın birinci, ikinci ve üçüncü kısımlarda çift meclis sistemine ilişkin fikirlerini okumak mümkün.

olumsuzlukların engellenebilmesi için önerilen bir sistem intibasını vermektedir. Bilhassa tek Meclisli cumhuriyetlerde ortaya çıkacak olumsuzluklara ilişkin ortaya koyduğu gözlemlerin güncel Türkiye'yi resmetmekte olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Başgil, çift meclis sisteminin faydalarının başında “azgın olduğu kadar menfaatlerine düşkün bir ekseriyetin eline geçmesi mümkün olan hükümet silindirinin vatandaş hak ve hürriyetlerini çiğneyip gitmesini önlemek”<sup>16</sup> olduğunu belirttiikten sonra “hükümet adamlarının seçimle iş başına gelmesi usulü” olarak demokrasinin de “hak ve hürriyetlerin mutlak bir teminatı” olmadığını, demokrasinin “hak ve hürriyetler için sadece bir kadro ve bir imkân muhiti” olduğuna dikkat çekerek söz konusu ortamın “kuvvetler muvazenesi esası üzerinden kurulacak müessese ve teşkilât ile bezenme”mesi halinde ciddi tehlikelerin ortaya çıkacağını ve bu tehlikelerden ilkinin “kuvvet ve iktidarın tek mecliste tekâsüf eden bir ekseriyetin eline geçmesi” olduğunu belirtmektedir. Tek Mecliste toplanan çoğunluğun fiili hayattaki işleyişiyle ilgili gözlemler üzerinde duran Başgil<sup>17</sup> bunun hakiki bir ekseriyet değil “hileli bir ekseriyet” olduğunu ve siyasi güce fiilen hâkim olan kişilerin emri altına girdiğini, görünüşte kuvvet ve iktidar çoğunluğun emrinde gibi gözükse de aslında “ekseriyeti(n) kukla gibi oynatan kuvvetli şahsiyetlerin elinde” olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda Meclisin aslında “şahıs hükümetinin ayıplarını örtmeğe yarayan bir perde” olduğunu, Meclis bu duruma düşünce “kanun tılsımı ile yapılmayacak bir iş” olmadığını, “halkın dilini, dinini ve memleketin tarihi seyrini değiştirmek; sosyolojik kanunları hiçe sayarak cemiyetin normal nizamını ve kıymet hükümlerini altüst etmek ve tekâmül yolunu tıkamak işten bile değildir” diyerek aslında “halkın binde birini bile temsil et”meyen “halkın biricik mümessili ve milli hâkimiyetin yegâne merkezi süsünü veren bir ekseriyet Meclisi elile” yapıldığını belirterek açıkça Türkiye'nin tek parti döneminde yaşadıklarını özetlemektedir. Başgil'e göre çift Meclis sisteminin en önemli faydası “şef emrindeki tek Meclis istibdadını önlemektir.”<sup>18</sup>

Bileşimleri ve kaynakları genellikle birbirinden farklı olan çift Meclisten Halk Meclisi'nin hissi, Ayan Meclisi'ninse akli ifade ettiğine dikkat çekerek his ile aklın birbirini tamamlaması gibi çift Meclisin de benzer şekilde birbirini tamamlamasının idaredeki önemini öne çıkaran Başgil, “Halk Meclisindeki ekseriyete karşı, Ayandaki ekseriyet bir fren vazifesi görür ve onun doludizgin gitmesini önleyebilir”<sup>19</sup> kanaatindedir. Bu iddiasını temellendirmek

16 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s. 125.

17 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s. 125.

18 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.126.

19 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.126.

için Mussolini'nin bazı uygulamalarına ikinci meclisin engel olmasını örnek vermektedir.

Başgil'in üzerinde durduğu çift Meclis sisteminin bir başka faydası cumhuriyetlerde, özellikle de cumhurbaşkanının görev süresinin Meclis görev süresi ile birlikte değiştiği ülkelerde, (burada özellikle Türkiye'nin dikkate alındığı açıktır) Meclis, devlet başkanı ve hükümet gibi organlar aynı dönemde baştan aşağı değiştiğinden "Devlet gemisi kaptanından çarkçısına kadar acemi ellerde kalmış olur."<sup>20</sup> diyerek bunu önlemenin iki yolu olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri cumhurbaşkanının görev süresini Meclis'in görev süresinden uzun tutmak, diğeri ise ikinci meclistir.

*"(M)üddeti ve yenilenme usulü hem Meclis'ten hem de Cumhurreisinden farklı ikinci bir Meclis kurmaktır. Bu ikinci Meclis, değişen Hükümet organları arasında sabit bir müessesese olacağı için, Devletle mükemmel bir istikrar âmili ve rejimin muhafızı olur; iç ve dış siyasette devamı ve istikrarı temin eden bir temel taşı, yeniyi eskiye bağlayan bir muvasala hattı ve bir muvazene faktörü vazifesi görür."<sup>21</sup>*

Başgil, ikinci Meclisin ülke yönetimindeki frenleyici rolünü anlatırken Cumhurbaşkanının halk tarafından değil de Meclis tarafından seçilmesi halinde devlet başkanı ile Meclis ilişkilerinin muhtemel formları üzerinde bir analiz yapmakta ve çift Meclis sisteminin bu ilişkide oynayacağı olumlu rolü öne çıkarmaktadır. Meclisin Cumhurbaşkanlığına seçtiği kişi "memleket içinde yüksek bir şahsiyet, fiili bir kuvvet ve nüfuz sahibi" olması halinde "tek Meclisi avucuna alarak kukla gibi oynatır ve kendi şahsi Hükümetini meşrulaştırmak için onu bir perde olarak kullanır." Eğer seçilen cumhurbaşkanı şahsi kuvvet ve nüfuzunu kaybetmiş kişi ise "Meclise karşı tabii bir minnettarlık hissiyle, Meclisin, yani fiiliyatta Meclis ekseriyetinin, hükmü altına girer ve onun âdeta uşağı haline gelir."<sup>22</sup> Bu olumsuzluklar karşısında çift Meclis sisteminin her iki olumsuzluğu ortadan kaldıracığını ve makul bir denge halinin tesis edileceğini anlatan Başgil,

*"Cumhurreisini, iki Meclis bir kongre halinde toplanarak seçeceği için, hem diktatörlük, hem de uşaklık ihtimali bertaraf edilmiş olur. Ve aynı zamanda Devlet Reisi, memleket menfaatlerinin icabına göre, Halk Meclisi ekseriyetinin azgınlığına karşı, Âyana dayanmak suretiyle istiklâlini muhafaza eder ve çarpışan iki kuvvet arasında bir itidal noktası olur."<sup>23</sup> demektedir.*

Yazıda üzerinde durulmuş çift Meclis sisteminin bir başka faydası "memleketteki fikir ve kanaat akışlarını ve bunlardan doğan içtimaî kuvvetleri hakkile temsil" etmesi ve sosyal barışın korunmasına hizmet etmesidir. Halk

20 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.126..

21 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.126.

22 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.128.

23 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.128.

Meclislerindeki çoğunluğun genellikle yenilik taraftarları ile “inkılapçı fikir sahiplerini” temsil ettiği, toplumun daha çok “toy ve atılgan elemanlarından” meydana geldiği belirtilmekte, toplumda “akla ve iz’ana kıymet veren ve hakikat seven ağırbaşlı, tecrübeli ve olgun insanlar”ın Halk Meclislerinde seslerini duyuramadıkları, “Devlet hayatında acelesiz yürümek, telâşa kapılmadan ilerlemek, haklıyı haksıza çiğnetmeden yükselmek, hali ve istikbali maziye bağlayarak ve geçmişin tecrübelerinden faydalanarak hedefe gitmek isteyen” bu kesimlerin düşüncelerinden yararlanmanın ülkenin hayrına olduğunu ve çift Meclis sisteminde İkinci Meclisin bu “muhafazakâr” kesimlerin “ağırbaşlılığını bir tampon olarak kullanmak suretile içtimaî sulhün teminatı ol”duğunu belirtmektedir.<sup>24</sup>

Başgil'in üzerinde durduğu ikinci Meclisin faydalarından bir diğeri de kanun tekliflerinin iki ayrı Mecliste görüşülmesi sonunda kabul edilmesinin kanunlara kazandırdığı “mükemmeliyet” özelliğidir. Kanun tekliflerinin önce birinci Mecliste, arkasından da ikinci Mecliste ayrı ayrı müzakere edilmesi, bir yandan kanun yapma sürecini yavaşlatırken diğer yandan üzerinde daha çok müzakere yapma imkânı vermektedir. Bu nedenle çift Meclisli ülkelerde kabul edilen kanunlarla tek Meclisli ülkelerde kabul edilen kanunların ciddi farklılık gösterdiklerine dikkat çekmektedir. Türkiye’de çift Meclis sisteminin cari olduğu Meşrutiyet dönemindeki kanunlarla tek Meclis sisteminin yaşandığı Tek Parti dönemindeki kanunların karşılaştırılmasıyla bu durumun ortaya çıkacağını belirten Başgil'in şu cümleleri konuyu ortaya koymaktadır:

*“İkinci Meclisin bu noktadaki faydalı rolü inkâr edilemez. Herhangi bir an ve geçici hisse kapılarak yahut herhangi bir tazyikin altında Halk Meclisince alelâcele yapılan kanunlar ve kabul edilen esaslar, ikinci olgunlar ve seçkinler meclisinde inceden inceye tetkik olunup ayıklanmadan geçemez. Hülâsa kanun bahsinde ikinci Meclis hem esas, hem de şekil bakımından mükemmel bir süzgeç vazifesi görür. Çifte Meclisin bu rolünü gözönünde tutarak diyebilirim ki, eğer bizde son yirmi beş senelik devrede iyi bir ikinci Meclis olsaydı; bu memleketi pek çok kanunların kötülüğünden koruyabilirdi.”<sup>25</sup>*

## Tek meclis usulü...

Başgil'in *Hür Fikirler Mecmuası*'ndaki dördüncü yazısı Şubat 1949'da yayımlanan dördüncü sayıdaki “Tek Meclis Usulünün Dayandığı Esaslar”<sup>26</sup> başlıklı yazısıdır. Bu yazı da öncekilerin devamı niteliğinde olup savunmaya çalıştığı çift Meclis sistemi düşüncesini teorik olarak güçlendirme amacı

24 Başgil, *Hür Fikirler*, , Sayı: 3, s.129.

25 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 3, s.130.

26 Ali Fuad Başgil, “Tek Meclis Usulünün Dayandığı Esaslar”, *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 4, ss. 165-168. Bu yazı *Demokrasi Yolunda* kitabında “Tek Meclis Usulünün Dayandığı Esaslar” başlığı ile 132-136 sayfaları arasında yer almıştır.

taşımaktadır. Genel olarak çifte Meclis sisteminin düzenli demokrasilerin sistemi olduğunu; Türkiye, İspanya, Finlandiya ve bazı Baltık ülkelerinde tek Meclisli sistemlerin kurulduğunu, İhtilal Fransa'sının tek meclisi olan Convention'un acı hatıralara sahip olan Fransa'da Dördüncü Anayasa ile ikinci Meclisin tesis edildiğini hatırlattıktan sonra<sup>27</sup> tek meclis düşüncesinin J. J. Rousseau'nun "Genel İrade" teorisine dayandığını anlatmakta ve konuyu analiz etmektedir. Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı tezine karşı Rousseau, Genel İradeyi temsilen kuvvetlerin tek bir halk meclisinde toplanmasını savunmuştur. O'na dayananlar

*"Tek meclis, milli iradenin hâkimiyeti prensibine en uygun bir usuldür. Çünkü bir memlekette hukukan bir tek millet olduğu gibi, bir tek de milli irâde vardır. Ve bu irade inkısam edip parçalanmaz bir kuvvettir. Bunun inkısam edebileceğini farzedersenek, ortada milli irade diye bir şey kalmaz. İş böyle olunca, bu vasıftaki bir kuvvetin zuhuruna vasıta olan organın yânî meclisin de tek olması lâzım gelir."*<sup>28</sup> düşüncesini savunmaktadırlar.

Bu görüşü savunanlar ikinci Meclisi aristokratik rejimlerden kalma bir lüks ve devletin kanun yapma ve hizmet üretmedeki hızını kısıyan bir mekanizma olarak gereksiz görmekte olup iyi seçilmiş tek bir Meclisin devlette hız ve güveni temin edeceğini ve "tek millet realitesinden doğan tek millet iradesi inancına gelişen sistem, tek meclistir. Çifte meclis bu realitenin ve bu inana açık bir inkârdır"<sup>29</sup> görüşünde olduklarını belirtmektedir. Aslında buradaki tartışma tek olan milli iradenin tek bir meclis ile temsil edilmesi ve "temsil organının ikiliği, milli iradenin tekliği esasına aykırı" bulunmasıdır. Başgil bu görüşü "safсата" olarak değerlendirmekte ve yaptığı eleştiride Türkiye'deki 460 küsür üyeli Meclisi örnek vererek "(b)unun yerine tek bir şef ikame ederek, tek milletin tek iradesini tek şef ile temsil etmek teklik mantığına daha uygun düşer. Hem, milli iradeyi tek bir mecliste dört yüz altmış küsür kişiyle temsil etmekle, iki mecliste biraz daha çok, veya biraz daha az kişiyle temsil etmek arasında prensip bakımından fark" bulunmadığını belirterek Sezarizme\* atlanmak için bunun bir basamak olarak kullanıldığını, sağcı veya solcu bütün totaliter Sezarizm yanlılarının tek meclis sistemini savunmalarını anlamlı bulmaktadır.<sup>30</sup> Tek meclis yanlılarının aynı fonksiyon gören iki meclisten birinin fazla olduğuna ilişkin düşüncelerine "gözlerimizden birinin de fazla olduğuna hükmetmek" gerektiğine işaret eden Başgil "teşri hayatında çifte meclis, normal vaziyetteki iki sağlam göz demek" olduğunu<sup>31</sup> belirtmekte ve ikinci meclisin yasama faaliyetini yavaşlatmasına ilişkin eleştiriye

27 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.165.

28 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.166.

29 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.167.

30 Bkz.Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.167.

\* Hiç bir yasal, hukuki ve ahlaki sınır tanımayan diktatörlük.

31 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.167.



de değinerek iki meclis arasında ortaya çıkacak görüş ayrılıklarının yasamada hızı yavaşlatacağını kabul etmekle beraber bunun olumsuz bir özellik olmadığını ve yasamada “frensiz bir sürat”ın hata olduğunu, süratın değil emniyetin tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>32</sup>

### Dil beyannamesi...

Ali Fuad Başgil'in *Hür Fikirler Mecmuası*'ndaki yazılarının beşincisi “Dil Beyannamesi Münasebetiyle” başlıklı yazıdır.<sup>33</sup> Temelde anayasa hukuku, temel haklar ve hürriyetlerle ilgilenen Başgil, bunların yanında yaşayan Türkçe ve dil konusuyla da yakından ilgilenmiş, mücadele vermiş, hatta bu alanda da hatırı sayılır katkılar sağlamıştır.\* Tek parti döneminde dilde iktidar eliyle yürütülen “öz Türkçecilik” hareketinin yol açtığı kıyıma karşı verdiği mücadele önemlidir. Hükümet eliyle dile yapılan müdahalelere karşı direnç gösteren Başgil, dilin mevcut yapısını ve zenginliğini koruyabilmesi çabalarına destek vermiştir. Tek parti yönetiminin dil politikasına karşı 1946'dan sonra ortaya konan örgütlü muhalefetin bir sonucu olarak gündeme gelen Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti ile İstanbul Muallimler Birliği'nin 23 Ekim 1948 tarihinde İstanbul'da birlikte tertipledikleri 1. Dil Kongresinde kabul edilen Dil Beyannamesi'nin yayımlanması vesilesiyle dil konusunda takip edilen politikaya yönelik eleştiri ve düşüncelerini bu yazıda dile getirme fırsatı bulmuştur.

Yazı bir denemeden çok Türkiye'de hükümetin izlediği dil politikasının sert bir eleştirisi ve gelişmelerin değerlendirilmesinden ibarettir.

*“(İ)ktidar adamlarımız hiç tınmadan ve irkilmeden uydurma dili bütün fecaatile devam ettirmektedir. Mektep kitaplarında, kanunlarda, mahkeme ve dairelerde soysuz kelimeler hergün biraz daha çoğalmaktadır. Memleket diline karşı ceplenen hücumun yerini, şimdileri sinsî bir pusu hücumu almıştır. (...) Anayasanın uydurma dile çevrilmesinden sonra, bir de kanunilik kaftanı giyen bu dil, esef edelim ki, Üniversitelere kadar girmiştir.”<sup>34</sup>*

cümleleriyle başladığı yazısında resmi çevrelerde ve “Muhtariyet üniformasını kaybetmek endişesinden bir türlü kendilerini kurtaramayan” üniversitede “muarız görünenler bile, resmi yazılarında kanun otoritesine arkalanan, uydurma kelime kullanmağa mecbur olduklarını” sanmalarını bir noktaya kadar mazur gören Başgil, muhalefet partilerinin tavırlarına şaşmakta ve;

*“Dil meselesinde muhalefet yalnız lâkaydlıkla kalsaydı o kadar gam yemezdim. Esefle görüyoruz ki, muhalefet partilerimiz uydurma kelimelerin en soysuzlarını bile fütursuzca benimseyip resmen kullanmakta ve, belki farkında olmaksızın, iktidarın dil kâhyacılığını desteklemektedir. Hülâsa, dil davası gibi neticeleri itibarıyla en şümüllü*

32 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 4, s.168.

33 Ali Fuad Başgil, “Dil Beyannamesi Münasebetiyle”, *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 5, ss.195-199.

34 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 5, s.195.

\* Ali Fuad Başgil, *Türkçe Meselesi*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2006.

*bir memleket davasında muhalefetten büyük himmetler ve hizmet beklemek hakkımızdır*<sup>35</sup> diye seslenmektedir.

Arkasından “uydurma dilciler”in daha büyük zarar yapamamalarını halka, “vatansever mektep hocalarına” ve “matbuata” dayandırarak bunların dil konusundaki hizmetlerine çarpıcı tespitlerle değinmektedir. Halkın uydurma kelimeleri alaya alması, yersiz ve haksız hükümet emirlerini eğlence konusu yapması; öğretmenlerin “uydurma kelimelere karşı daima nefret duyma”ları, “memleket dilini yaşatmak için ellerinden geleni yap”maları, en son olarak da İstanbul Muallimler Birliği tarafından düzenlenen Dil Kongresi’nin gerçekleştirilmesi ve burada “uydurma dili hırpalama”ları; “halk efkâr ve kanaatlerine hakkile tercüman olmağı vazife bilen fikir ve kalem sahiplerini” temsil eden matbuat kesiminin de “dil baskısının bütün şiddetile hüküm sürdüğü devirde bile, çeşitli dil sansürlerinin amansız yumruklarına göğüs germiş ve halkın istediği ve beğendiği dil ile halka hitap etmekten çekinmemiş” olan matbuatın gücünü ispat etmiş olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup>

Dil konusunda halk, öğretmenler ve matbuat âleminin mücadelelerine değinen Başgil arkasından Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’nin bu yöndeki faaliyetlerine değinerek dil konusunda üyeler arasında gerçekleştirilen bir anket uygulamasından ve alınan cevaplar üzerindeki çalışmadan söz etmektedir. Bu çalışmalar sonunda komisyonca kaleme alınan beyannamenin yayınlanmasına karar verildiği belirtilmektedir.

Başgil’in yazısında değindiği ilgi çekici bir başka husus, komisyonca hazırlanan beyannamede yer almasına rağmen Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti’nce konu müzakere edilirken iki hususun beyannameden çıkarılmış olmasıdır. Bunlardan biri “Atatürk’ün dilde bir inkılâp yapmağa giriştiği, fakat çok geçmeden, dilin bir inkılâp mevzuu olmadığını ve dil bahsindeki keyfi müdahalelerin memlekete telâfisi imkânsız zararlar getireceğini” görerek “Güneş-Dil Teorisi” ile vazgeçtiğinin belirtilmesi; diğeri de seçimlerde parti tercih edilirken seçmenlere tercih edecekleri partinin dil konusundaki tutumunu dikkate alarak oy kullanmalarını tavsiye etmeleri idi. Birinci konunun beyannameden çıkarılması Güneş-Dil Teorisi gibi daha büyük bir yanlışa sığınmanın yanlışığ, ikinci konuda ise bir yandan dil konusunun bir hükümet ve parti meselesi olmadığı savunulurken diğeryandan okuyuculara seçimlerde parti tercihinde bulunurken bu konunun dikkate alınmasını tavsiye etmelerinin tutarsızlık olacağından bu iki hususun beyannameden çıkarıldığına değinmektedir.<sup>37</sup>

35 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 5, s.196.

36 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 5, ss.197-198.

37 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 5, s. 199.

Başgil'in yazısı “Bizler memleket dilimizi iktidarın tahakkümünden kurtarmak ve ona tabii mecrasında yolunca inkişaf ve tekâmül etme imkânını vermek için elimizden geleni yaptığımıza kaniiz ve bundan dolayı bahtiyarız. Siz de kendinize düşeni yapınız. Herkes evinin önünü süpürürse, sokak temizlenir.”<sup>38</sup> uyarısıyla bitirmesi dikkat çekicidir. Gerçekten de her konuda olduğu gibi dil konusunda da tek tek bireylerin yapacakları şeylerin olduğu ve öncelikle herkesin evinin önünü süpürmesi gerektiğini hatırlatması anlamlıdır. Her türlü sorunda sürekli başkasına işaret etmek, eleştiri yapmak bir çözüm olmasa gerektir.

Başgil'in “Dil Beyannamesi Münasebetiyle” başlıklı yazısının yayınlandığı Hür Fikirler'in Mart 1949 sayısı genel olarak dil konusuna tahsis edilmiştir. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti tarafından kaleme alınan “Dil Meselesi Hakkında” başlıklı “Beyanname”, esas itibariyle Cemiyetin ve Hür Fikirler Mecmuasının bu konu ile ilgili temel tercihlerini, eleştirilerini ve yapılması gerekenlerle ilgili önerilerini ihtiva etmektedir. Başgil'in yazısı burada dile getirilmiş olanların bir yorumu ve değerlendirilmesinden öte bir şey değildir.

### Hükümetlere dair...

Ali Fuad Başgil'in *Hür Fikirler Mecmuası*'ndaki yazılarından biri de Haziran 1949'daki 8. sayıda yayımlanan “Hükümetlere Dair”<sup>39</sup> başlıklı yazıdır. Hükümet kavramının analizinin yapıldığı ve hükümetlere ilişkin bilginin verildiği yazı bir ders kitabı konusu gibi sunulmaktadır. Burada Başgil'in temel amacının okuyucuyu doğru bilgilendirmek ve hükümete ilişkin konularda nüanslara dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Önce kavramın anlamına değindikten sonra siyaset biliminde hükümetin “devlet adamları içinde en üstün karar ve kumanda iktidarını kullanan kimselerden mürekkep heyet” anlamında kullanıldığını, “hükümet heyeti”nin kullandığı “üstün iktidar ve salâhiyete de, hukuk dili ile, hakimiyet dendiğini” ve “(h)âkimiyet(in)... adâlet ve hakkâniyet esası üzerinden hâkim olup, hükmetmek demek” olduğunu<sup>40</sup> belirtmektedir. Takiben “heyet” anlamındaki hükümetin dar ve geniş anlamda farklı hususları anlatmakta olduğuna değinmekte ve “(d)ar manasile hükümet devlette sırf icra ve infaz salâhiyetini kullanan “vekiller” ile bunların emri altında bulunan icra ve idare âmirlerinden mürekkep heyeti ifade eder”ken “(g)eniş ve ilmi mânasile hükümet, yalnız icra ve infaz kuvvetini temsil eden heyeti değil; hâkimiyet dediğimiz devlet kuvvet ve salâhiyetlerini kullanan bütün şahıs ve organları ihtiva” ettiğini açıklamaktadır<sup>41</sup>.

38 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 5, s.199.

39 Ali Fuad Başgil, “Hükümete Dair”, *Hür Fikirler*, İstanbul 1949, Sayı: 8, ss. 291-297. Bu yazı, muhtelif gazete ve dergilerde yayınlanmış demokrasi ve hürriyet konusundaki yazıların toplandığı ve ilk baskısı 1961 yılında yapılan *Demokrasi Yolunda* (Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961) adlı kitaba alınmış ve 7-14 sayfaları arasında yer almıştır.

40 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s. 291.

41 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, ss. 291-292.

Hükümet kavramının farklı anlamları ve kullanımlarından sonra “hükümet erkânı”nın “hükümet mevkiine nasıl gelir ve iktidarı nasıl ve ne yolda ele alır?” sorusunu sorup asıl önemli olan bu sorunun tartışmasını yapmasıdır. Muhtemelen ülkenin çok partili hayata geçişinin tartışıldığı dönemde iktidarı kullanan kişilerin iktidar pozisyonlarına nasıl geldiklerinin tartışılması en önemli konu olmalıdır. Bu nedenle Başgil’in okuyucuyu bilgilendirmek için böyle bir yola girmiş olduğu düşünülebilir.

Tarihe bakıldığında iktidara gelişin bir çok yolu olduğunu hatırlatan Başgil, “hükümet adamları iktidara iki yoldan yalnız birile gelir” diyerek “ya halkın sarıh rey ve rızasile yahut da bunlardan başka bir şekilde”<sup>42</sup> olduğunu; halkın açık oyu ve rızası olmaksızın iktidara gelen hükümetlere “otokrasi” veya “otokrat hükümetler”; halkın açık oyu ve rızası ile gelen hükümetlere de “demokrasi” veya “demokrat hükümet” dendiğini belirtmektedir. Arkasından da “Otokrasi yahut mutlakiyet” başlığı altında halkın açık oyu ve rızası olmaksızın başka yollarla iktidar mevkiine gelen hükümet sistemleri “Hükümdarlıklar”, “Mutlak Hükümdarlıklar”, “Meşruti Hükümdarlıklar”, “Diktatörlükler” alt başlıkları altında ele alınmakta ve çeşitli yönleriyle konu tartışılmaktadır. “(M)enşei çok kere fütühat, bazan da hükümeti zapt ve işgal” olan Hükümdarlıkların “kılıç hakkı”na dayandıklarını ve “veraset”in zaman içindeki devamı olduğunu, “bir kumandanın yaptığı fütühatı veya zapt ve işgali kılıç hakkı olarak evlât ve emsiline geçmesi” şeklinde veraset hakkının teessüs ettiğini, Türkiye’de böyle olduğunu, Hükümdarlıkların menşesinde, ayrıca dini akidelerin de önemli rolü olduğunu ve Hükümdarların sadece devletin değil aynı zamanda memleket dininin başkanı olduklarını, tarihte bunların mutlak ve meşruti olmak üzere iki farklı şekil aldıklarını anlatmaktadır.<sup>43</sup>

Hükümdarın “devlet kuvvet ve salâhiyetlerinin bütünü tek başına sahibi, varisi, süjesi, yegâne ve en yüksek mercii” olduğu Mutlak hükümdarlıkların örneklerinin 18.yüzyılda Batı’da, Rusya’da ve bizde görüldüğünü, Tanzimat ile birlikte “devlet ve hükümet telâkkileri”nin değiştiğini ve meşruti hükümet usulünün yerleştiğini belirtmekte<sup>44</sup> ve Meşruti hükümdarlığı şu cümlelerle özetlemektedir:

*“(K)uvvet ve iktidarın sahibi ve süjesi ikidir ve bunlardan her biri devlet kuvvetlerinde şâyi bir suretle hisse sahibidir. Memleket işlerine karar vermek ve, mesela, kanun yapmak için, bu iki hisse sahibinin rey ve iradelerinin uzlaşması şarttır. Hisse sahiplerinden ve hâkimiyet süjelerinden biri vesayet hakkına dayanan ve bu hakkı temsil eden bir hü-*

42 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s. 292.

43 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s. 293.

44 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, ss. 293-294.

*kümdardır. Diğeri de millet hakkına dayanan ve bunu temsil eden, tek veya çift meclisli bir teşri heyetidir.”<sup>45</sup>*

Meşruti hükümetlerin teşekkül şekillerine dikkat çeken Başgil, genellikle bu hükümetlerin otokrasilerden ayrılarak demokratik hükümet şekilleri arasında yer aldığına vurgu yaptıktan sonra *Diktatörlükler* üzerinde durmaktadır. “Büyük bir mağlubiyet ve perişanlık, siyasi veya içtimai kargaşalık ve tehlike endişeleri bu rejimlere yol açan başlıca sebepler” olduğunu ifade eden Başgil, “ihtilâl” ve “hükümet darbesi”nin diktatörlüğe götüren yollar olduğunu belirtmektedir.<sup>46</sup>

Diktatörlükler “an’anelik bir veraset hakkına” sahip olmadıklarından

*“millet hak ve menfaatlerini destek olarak kullanırlar. Bunun için de memlekette yerleşmiş olan siyasî, hukukî ve içtimai nizamı yıkarak yerine, kendi varlıklarını koruyacak ve meşrulaştıracak şekilde, yeni bir nizam kurmağa çalışırlar. (...) Diktatör taç ve tahtının selâmetini “mazi düşmanlığında ve bu nizamı alt ve üst etmekte görür. (...) Statizm ve mazi perestlik hükümdarlıkların, dinamizm ve yenilikçilik de diktatörlüklerin temelidir. Fakat diktatör, iktidar mevkiine iyice yerleşip vaziyetini tahkim ettikten sonra mutlak hükümdar ile olan farklar yavaş yavaş silinir, o da bir statizme saplanır ve artık taçsız bir hükümdar kesilir.”<sup>47</sup>*

İktidara güç ve kuvvet kullanarak gelen ve burada tutunmak için sürekli bir pençeleşme içinde olmak zorunda kalan diktatörlerin hükümetleri kısa ömürlü iken hükümdarlıkların asırlarca devam ettiğine dikkat çekmesi önemli bir tespittir. “(E)ksler hallerde diktatör fâni hayatını rahat döşeginde bile tamamlayamamış ve iktidarı zapt için vaktiyle bizzat kendi kullandığı zor ve hileye, kendisi kurban olup gitmiştir. Zira “kılıç kullanan, kılıçla helâk olur.”<sup>48</sup>

Yazının hükümete gelmede sadece halkın açık oyu ve rızası dışındaki yöntemlere hasredilmiş olması ve “demokrat hükümet” yahut “demokrasi” konusuna hiç değinmemesi önemli bir eksiklik olarak görülebilir. Muhtemelen yazı ortalama hacmi aştığından ilerdeki sayılarda “demokrasi” konusunu sürdürmeyi düşünmüş olabilir. Çünkü yazının başlığının vermek istediği bilgiler eksik kalmış gibidir.

45 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s. 294.

46 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, ss.294-295.

47 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s.295.

48 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 8, s.295.

## Demokrasi ve mektepler...

Başgil'in *Hür Fikirler Mecmuası*'ndaki son yazısı Ağustos 1949'da yayımlanan 10. Sayıdaki "Demokrasi ve Mekteplerimiz"<sup>49</sup> başlıklı yazıdır. Bilindiği gibi Eylül 1949'da çıkan 11. sayı derginin son sayısı olmuş ve bundan sonra çıkmamıştır. Son sayıda derginin yayına son verdiğine ilişkin hiçbir notun olmaması bu sonucun planlı bir karar olmadığını düşündürmektedir. Önceki yazılardan farklı olarak bu sayıdaki yazının Türkiye'deki eğitime yönelik eleştiri ağırlıklı olması dikkat çekicidir. Önce otokrazi ile demokrasilerin insan unsuru ve kültür üzerinde teorik değerlendirmeler yaptıktan sonra Türkiye'de tek parti yönetiminde takip edilen eğitim politikası ve yeni nesillere verilmek istenen kültür üzerinde sert ifadelerle kaygılarını dile getirmesi toplumsal sorumluluk duyan bir kişinin tavrını ortaya koymaktadır. "Demokrasi her şeyden evvel bir ruh ve zihniyettir" diyen Başgil, bu ruh ve zihniyetin "hürriyet terbiyesinden" doğacağını savunmakta ve okullardaki eğitim faaliyetinin demokrasi ve hürriyet için taşıdığı önemi her fırsatta dile getirmiştir.<sup>50</sup>

Yazısına insanlık tarihinde *hak* ve *kuvvet* prensiplerinin belirleyici role dikkat çekerek başlayan Başgil, hakkın "terbiye ve idare usulünün tenvir, irşat ve ikna", kuvvetinse "cebir ve şiddet" olduğunu belirterek "(h)ak prensibi demokrasinin, kuvvet ve bunun içtimai boyuttaki ifadesi olan cebir, tehdit ve tenkil de otokrasinin temeli olmuştur"<sup>51</sup> demektedir. Bu temel tezinden hareketle tarihte ve özellikle de iki dünya savaşı arasında kurulan otokrasilerin "hep kuvvetle kurulmuş ve aynı prensibe dayanarak tutummuş" olduklarına işaret etmekte ve bunun anlaşılabilir bir sonuç olduğunu hatırlatmaktadır. "Çünkü otokrasilerin felsefesinde hak kuvvettir ve kuvvetlidir. Özünü kuvvetten almayan ve kuvvete dayanmayan hak, mücerret bir fikir ve boş bir tasavvurdur. Ve, haddizatında bu bir hak değil, sadece ayaklar altında kalan aczin istimdadı ve sızlanmasıdır."<sup>52</sup>

Kuvvete dayalı otokrasilerde cebir ve şiddetin belirleyici olması sadece siyaset ve idarede değil eğitimde de belirleyici olmakta ve kuvvete dayalı iktidar kullanımına itiraz etmeyen bir nesil yetiştirmek için çaba gösterilmektedir. Otokrasilerin eğitim konusundaki genel yaklaşımını şu cümlelerle özetlemektedir:

49 Ali Fuat Başgil, "Demokrasi ve Mekteplerimiz", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 10, ss. 391-400. Bu yazı, *Demokrasi Yolunda* adlı kitaba alınmış ve 81-92 sayfalar arasında ara başlıklar ilave edilerek yayınlanmıştır.

50 Ali Fuat Başgil, (1949), *Demokrasi ve Hürriyet*, *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti yayınları*, İstanbul, 1949, ss.71-78.

51 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 392.

52 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 392.

“(K)uvvet ve şiddet prensibinden hareket eden modern otokrasiler, bilhassa, ilim ve kültür ocaklarına el atmış, ilk mekteplerden üniversiteye kadar bütün tahsil ve terbiye yuvalarını, idareleri, hocaları ve talebeleriyle birlikte, derece derece otokrasi merkezinin cebri tehdit ve tazyiki altına sokmuştur. Bunlar, mektepten sağlam bir kültür, şahsiyet terbiyesi yerine merkezin emirlerine itaat ve otokrasi şeflerine sadakat istemiş ve yolda dalkavukluğa ve pespayeliğe prim kazandırmıştır. Gayet tabii, otokrasiler başı dik ve alnı açık vatandaş tipinden hoşlanmaz. (...) Bu rejimler, ısmarlanıp otokrasinin menfaatleri uyarınca yazdırılan ve, objektif manasiyle, ilme ve rasyonel kültüre yabancı kalan kitaplarla hocalarda meslek aşkını ve bilgide ilerleme zevkini körletmiş; mekteple yalnız talebeyi değil, hocaları da otomatikleşmeye zorlamıştır. En küçük bir tahlil ve tenkide bile tahammülü olmayan bu idareler muasır mektebi orta zamanlar skolastisizminin karanlık manastırlarına benzetmiştir.(...) Otokrasilerin mektebinde çocuklara, lâiklik namına din düşmanlığı ve, hakikat severlik namına laubalilik ve libertinaj telkin olunmuş; karakter namına da, saltanat süren kuvvete karşı zebunluk mükâfat almıştır. Çünkü, (...) insanlığın vatandaş şahsında tecelli eden yüksek değerini inkâr üzerine müesses olan bu rejimlerin mabudu kuvvet ve menfaat, ibadeti de cebir ve şiddettir.”<sup>53</sup>

Başgil'in otoriter rejimlerin genel yapısı ve eğitime verdikleri rol konusundaki tespitleri aslında otoriter bir rejim uygulaması olan Türkiye'nin tek parti dönemindeki realitenin özetinden başka bir şey değildir. Nitekim yazının ilerleyen sayfalarında Türkiye'deki uygulamalara ilişkin eleştirileri otoriter uygulamalar nedeniyledir. Buna karşılık hak prensibine dayalı demokrasilerin uygulaması konusunda tam tersi bir tablo resmedilmektedir:

“(H)ayat ve cemiyet meselesine hak prensibinden ve hürriyet idealinden hareket eden demokrasi, içtimai disiplin ve nizamının mihrini, cebir ve şiddet değil, karşılıklı saygı, müzakere, tenvir, irşat ve iknada görmektedir. Çünkü demokrasi nizamında insan, akıl ve irade melekeleri ile bezenmiş moral bir mahlûktur. Yani iyiyi ve kötüyü ayır t edebilece ve kötülükten kaçınıp iyiliği ve güzelliği sevebilecek deruni bir kudret ve kabiliyete maliktir. (...) Kuvvet ve bunun içtimai şekli olan cebir ve şiddet, vahşet devrinin ve hayvanlar âleminin kanunu olabilir. Fakat medeni insanlığın en yüksek kanunu, vazife ve mesuliyet duygusunun kaynağı olan hak şuurudur. Kuvvet ancak hakkın emrinde ve hizmetinde kalmak şartıyla ve kaldıkça bir kıymet ve meşruiyet kazanır. Hakka arkı vermeyen bir kuvvet, içtimai nizam prensibi değil, sadece bir zulüm ve istibdat vasıtasıdır. (...) Hülâsa demokrasi felsefesinde ideal olan ferdi tehdit ve tenkil kuvveti karşısında eğilmiş görmek değildir. Bilâkis, onu iradee ve karakter terbiyesiyle teçhiz ederek insanlık şerefine eriştirmek ve içtimai münasebetler sahnesinde, kendini kendi aydın aklı ve iz'anı ile bizzat sevk ve idare eder bir hale koymaktır.”<sup>54</sup>

Demokrasilerdeki temel yaklaşımı özetledikten sonra eğitim sisteminin de belirtilen ideale göre işlemesi gerektiğine işaret ederek;

“demokrasinin (...) maarif ve mektebi genç vatandaşın masum vicdanında esasen saklı bulunan hakkaniyet şuurunu ve hürriyet duygusunu rasyonel bir terbiye ve kültür ile işleyip inkişaf ettirmeyi hedef almaktadır. Çünkü demokrasi mantığında gaye olan, dedik, ferdin cebbar bir otoriteye baş eğmesi değil, bilgi ve kültür ile bezenmiş bir akıl ve izana sahip olması ve bu sayede hayat ve münasebetler labirenti içinde kendi yolunu bizzat tayin edip bulmasıdır.”<sup>55</sup>

53 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 392.

54 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 393.

55 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 393.

Bunun için gençlerin bu ideale yönelik olarak yetiştirilmeleri ve gerekli olan kültür ve bilgi ile bezenmeleri gerekir ki, gençlerin bunu toplumdan isteme haklarının bulunduğuna işaret eden Başgil, bu hakkı sağlamanın eğitimin temel görevi olduğunu savunmaktadır. Demokraside yüceltilen değerlerin ve hak prensibinin hayat bulması ve devam etmesi için insanların bu ideale göre yetiştirilmelerinde okullar en önemli kurumlar olarak öne çıkmaktadır.

Başgil okulların bu rol ve görevini eğitim ve öğretim faaliyeti (talim ve terbiye) ile yerine getirdiğini, bu iki faaliyetin birbirini tamamladığını, ancak öğretimin konusunun “bilgi”, eğitimin ise “ahlâk” olduğunu, öğretimin zekâyâ, eğitimin ise iradeye hitap ettiğini, öğretimin amacının gençlere ileriki hayatı için faydalı olan bilgileri öğretmek, refaha götürecekt yolları göstermek iken eğitimin amacının ise, gençlere ruh asaleti ve mutlu olmanın yollarını vermek olduğunu belirterek “(d)emokrasinin mektebinde (...) terbiye hizmeti müstesna bir ehemmiyet alır ve yer tutar. Çünkü, (...) demokrasi her şeyden evvel vatandaşın irade kuvvetine ve karakter terbiyesine dayanır ve buna güvenir. Zira demokrasi vatandaş reyî ve iradesiyle kurulup işleyen bir hükümet ve idare sistemidir. Fertleri bu terbiyeden mahrum olan cemiyetlerde sağlam bir demokrasi makinesinin işlemesine imkan”<sup>56</sup> bulunmadığının altını çizmektedir. Eğitimin bu idealler doğrultusunda işlev görebilmesi yani “genç vatandaşlara irade ve karakter terbiyesi vermek” için öncelikle okulun yönetiminde olanlarla öğretim kadrosunun “bizzat irade serbestliğine ve sağlam bir karakter terbiyesine sahip, mesleki formasyonu yerinde” kişiler olmaları gerektiği, “emir kulu ve otoritenin esiri olan” okulların “yalnız çocuklar için değil milli camia için ve hattâ insaniyet için bir mezbaha” olduğuna dikkat çekmektedir.

Başgil’in demokrasi için eğitim ve okulların yanı sıra idareciler ile öğretim üyelerinin konumlarına ilişkin tespitleri ideal bir duruma işaret etmekte olup bunun reel dünyada gerçekleşebilme şansının olup olmadığı hususu ayrı bir konudur. Başgil’in eğitim sektörü için koyduğu bu hedeflere ulaşılması, ilk ve orta öğretimi bir yana bırakalım üniversitelerde bile imkansız olması sorunun ciddiyetini ortaya koymaktadır.

Başgil demokrasi ve otokrasi arasındaki farkı şu cümlelerle özetlemektedir:

*“Demokrasi ve otokrasi arasındaki fark sadece bir şekil farkı değildir. Bu fark insan varlığına bakış, hayat ve cemiyete mana veriş farkıdır. Bu iki rejim birbirinden insan tiyneti ve mukadderatı üzerinden kanaat ve insanları itibarıyla ayrılmaktadır. Bunlar arasındaki fark kendini yalnız günlük hükümet ve idare işlerinde göstermekle kalmamakta iki sistemi içtimai hayat ve münasebetlerin her safha ve zerresinde birbiriyle çarpışmakta ve arada tezat uçurumları yaratmaktadır. Hususiyle bu fark, iki rejimi maarif meselelerinde tahsil ve terbiye gaye ve metotlarında birbiriyle asla barışmaz iki can düşmanı haline*

56 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 394.



*koymaktadır. Hülâsa demokrasi ile otokrasinin mektepleri birbirinden zihniyette, prensipte, talim ve terbiye usullerinde gece ile gündüz gibi ayrılmaktadır.*<sup>57</sup>

Demokrasi ve otokrasilerin genel özellikleri ile okul ve eğitim anlayışları üzerinde bu genel bilgilenmeden sonra Başgil şu soruyu sormaktadır: “bu iki çeşit mektep telâkkisinden acaba Türkiyemiz hangisi üzerindedir?” Yazının devamında bu soruya cevap aramakta ve tek parti dönemindeki eğitim politikasını ciddi eleştiriye tabi tutmaktadır:

*“Yirmi küsur senedenberi bizde maarif ve mektep siyaseti tamamiyle otokratik esaslar üzerinden yürütülmüştür. Merkezleşen ve hareket noktasını iktidar şeflerinin indi görüşlerinde bulan ve, böyle olduğu için, durmadan tezada düşen oynak ve kaypak bir mektep siyaseti demokrasinin insan ve vatandaş terbiyesine daima aykırı gitmiştir. Merkezden ekseriya tezatlı ve mantıksız, fakat o nisbetle de lüzumsuz bir şiddet ve dehşet saçan emirlerle idare edilen mekteplerimiz kalite randımanından mahrum, zararına işleyen birer hükûmet fabrikası haline konulmuştur.”*<sup>58</sup>

cümleleriyle hükmünü verdikten sonra uygulama ve eğitim politikasını demokrasi değerleri açısından eleştirmektedir. Demokrasi vatandaşın “sağlam bir irade ve şahsiyet terbiyesinin yardımı ile aklını ve izanını kullan”masını ve “hayat ve münasebetler sahnesinde kendini bizzat idareye iktidar elde et”mesini istemesine rağmen Türkiye’de durum bu olmamış, demokrasiye uygun toplumu okullar yetiştirmekten uzak kalmışlardır.

*“(Çeyrek asırlık bir devrenin maarif siyaseti bu ruh ve bu esastan uzak kalmış ve, her derecesiyle mektep, oligarşik bir iktidarın propaganda vasıtası haline konulmuştur. (...) Talim ve tedriste kuru bir garp taklitçiliğine, kopyacılığına ve tercümeciliğine; terbiye bahsinde ise dar ve anlayışsız bir zümre taassubuna ve geri bir otoriterizme saplanmıştır. (...) Mektebin muhtelif dersleri arasında irade ve karakter terbiyesine en çok yarayan, insan ve vatandaş formasyonuna doğrudan doğruya hizmet eden dil, tarih, felsefe ve içtimaiyat gibi kültür dersleri bizde maalesef rejim adamlarımızın laubaliliklerinin kurbanı olmuştur. Klasik ve objektif hakikatler üzerinden yapılması lâzım gelen bu dersler, mahirane bir surette rejim politikasına ve propagandasına alet edilmiştir. Otoriter bir idarenin indi ve zümreci görüşleri dairesinde ısmarlanıp yazdırılmış resmi kitaplardan okutulan bu derslerin gençlik maneviyatı üzerinde bıraktığı iz, iki kelime ile, inansızlık ve güvensizliktir.”*<sup>59</sup>

Başgil, bu eleştirilerden sonra okullarda uygulanan “tek devlet kitabı” uygulamasına da olumsuz bakmakta ve “Mussolini kanalı ile Moskovadan almış olan bu sistem”in “hocalarda meslek sevgisini, fikir adamlarında ciddi eser verme hevesini, talebede ise okuyup öğrenme iştiağını söndürmüştü”<sup>60</sup> olduğunu söylemekte ve tek kitap sisteminin “yirminci asır ortası Türk mekteplerini,

57 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 395.

58 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 395.

59 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 396.

60 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, ss. 396-397.

kalitatif verim bakımından, elli sene evvelki mahalle mekteplerine benzetmiş” olduğunu ileri sürmektedir.

Diğer yandan Başgil, okulların Batı ülkelerinde değil “ancak bolşevik Rusya’da rastlanan bir din ve maneviyat düşmanlığı neşir ve telkinine zorlan”-dığıını, bunun temelinde “yakın mazinin dirilmesinden ürken iktidar adamlarımızın mevki hırsı ve endişesi” olduğunu, okullara ciddi bir maneviyat düşmanlığı yapıldığını iddia etmektedir. Bunun sonucunda

*“yerleşmiş ahlâk ve maneviyat telâkkileri sadece tekmedenip yıkılmış; ferdi ve içtimai hayatta hasıl olan boşluk ise kaba bir materyalizm ve bayağı bir sansüalizm ile doldurulmuştur. Bugün bizde mektep, ahlâk ve maneviyat bahsinde, kelimenin garp medeniyetlerindeki manasiyle laik değil, hayvanlara yaraşan bir tabir ile amoraldir.”<sup>61</sup>*

Okullarda din ve maneviyat alanındaki olumsuz durumun yanında “milli mefahir ve mazi düşmanlığı”nın yaratılmış olmasını da ciddi bir sorun olarak görmekte olan Başgil yazısının sonlarına doğru şu özeti yapmaktadır:

*“Bugün münevver denilen gençlik manevi enerji ve istikametten mahrumdur. Çünkü mekteplerimizin karakter ve şahsiyet terbiyesine temel teşkil eden milli dil, milli tarih ve ilmi kültür dersleri yanlış ve zararlı bir yoldadır. Devlet kitabı sistemi üzerinden ismarlanıp yazdırılan resmi ders kitapları ve bunların hakikatlere karşı yarattığı inansızlık havası, hocalarımızın olduğu kadar gençlerimizin de emerji özünü kemirmişti. Şuursuz bir maarif politikası ile etrafa saçtığımız maneviyat düşmanlığı ve milli dil, tarih ve ilmi kültüre karşı reva gördüğümüz lâubalilikler gençlik ruhiyatında, yalnız doğruluğu, fedakârlık ve faziletkârlığa değil, ilme karşı bile inanı sarsmış ve geçlerde vatan ve insaniyet ideali yerine acı bir ‘Boşver’ felsefesi yaratmıştır. (...) Bugün gençlik feci bir inan ve ideal boşluğu ve perişanlığı içindedir.”<sup>62</sup>*

Başgil, okulların ve eğitim politikasının içinde bulunduğu kötü durumdan çıkış için İkinci Dünya Savaşı’nın demokrasi cephesince kazanılmasını ve Türkiye’de de çok partili demokrasiye geçilmesi yönünde adımların atılmış olmasını sadece siyasi hayatımız için değil aynı zamanda okullar ve eğitim sistemi için de bir şans olarak görmektedir. Ne var ki aradan birkaç sene geçmesine rağmen bu yönde henüz ciddi bir adımın atılmamış olması ve çabanın gösterilmemesini de üzüntü ile karşılamaktadır. Bunun değişmesini ve “vatanı hattâ insani bir” görev olarak gördüğü bu sorun karşısında “aklı erenlerin” susmamasını istemekte, “inansızlık ve idealsizlik sisteminin devamı”nın bir felaket getireceğinden kaygı duymakta olduğunu belirtmektedir. Başgil yazısını şu cümlelerle sona erdirmektedir:

*“(B)ütün mesele, dili, tarihi, kitabı, hocası ve idaresi ile mektebi nasıl ıslâh etmeliyiz noktasında toplanmaktadır. (...) Bugün Türkiye’de mektep radikal bir zihniyet, prensip ve metot değişmesi ve bir temel inkilâbı beklemektedir. Mektebin beklediği bu inkilâbı şimdiki kadrosu, zihniyeti ve siyasi takıntıları ile, Maarif Vekaletinin yapmağa muktedir*

61 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 397.

62 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 398.

*olup olmadığını bilemem. Yalnız şunu biliyorum ki, bozukluğun esasen mesulü ve günahkârı Maarif Vekâletidir.”<sup>63</sup>*

## Sonuç

Ali Fuad Başgil akademik dünyada anayasa hukuku alanındaki çalışmaları ve geriye bıraktığı referans kitaplarıyla tanınan bir bilim adamlığının yanında 1961 milletvekili seçimlerinde Adalet Partisi'nden bağımsız senatör olarak seçilmesini izleyen günlerde Cumhurbaşkanlığına aday gösterilmek istenmesi üzerine maruz kaldığı tehdit, şantaj ve baskılar karşısında adaylıktan ve senatörlükten istifa ederek ülkeyi terk etmesiyle de bilinen bir siyasi şahsiyet olarak tanınmıştır. Başgil'in bir hukukçu, akademiye mensup ilim adamı ve siyasi faaliyetlerinin yanında kamuoyunda tanınması, benimsenmesi ve geniş kabul görmesi ise dönemin belli başlı gazete ve dergilerinde sürekli olarak yayınladığı yazılar ve çeşitli yerlerde verdiği konferanslarda demokrasi, temel haklar ve hürriyetler konusunda sürdürdüğü mücadele olmuştur. Kendi ifadesiyle 1933-1944 yılları arasındaki “tenkit ve mücadeleden ziyade izah, telkin ve tenvir yollu etüdler ve konferanslar”ını ayrı bir kitapta toplamışken<sup>64</sup> 1944 yılının sonunda, yani demokrasiye geçmeye yönelik adımların atılmaya başladığı dönemde başlayan hayatının ikinci devresindeki demokrasi, temel haklar ve hürriyetler konusundaki “fikri çalışma mahsulleri”nin bir kısmı *İlmin Işığında Günün Meseleleri*<sup>65</sup>, bir kısmı de *Demokrasi Yolunda*<sup>66</sup> adlı kitaplarda toplanmıştır.<sup>67</sup> Genel olarak hürriyet, adalet, insan hakları, dil, din, laiklik, maarif ve ahlak terbiyesi gibi son derece geniş alanda yazılar yazan Başgil demokrasi, hürriyet ve insan haklarıyla ilgili çalışmalarıyla Türkiye'nin demokrasi ve hürriyet mücadelesinde büyük katkılar sağlamış ve kamuoyunda bu çalışmalarlarıyla tanınmıştır. Türkiye'nin demokrasiye geçiş sürecinde 1944'ten sonraki çalışmaları arasında önemli yer tutan Hür Fikirler Mecmuası'ndaki yazılarında bir yandan demokrasi, hürriyet ve insan hakları konusundaki düşüncelerini ortaya koyarken diğer yandan otoriter tek parti yönetimin politikalara ciddi eleştiriler getirmiştir. Kendisini “memleketçi, milliyetçi, maneviyatçı ve terakkici muhafazakar”<sup>68</sup> olarak tanıtan Başgil'in dil, din, ahlak, eğitim gibi geleneksel kurumlar konusunda hassasiyet göstermesi ve yönetimin bunlar üzerindeki

63 Başgil, *Hür Fikirler*, Sayı: 10, s. 400.

64 Ali Fuad Başgil, *Hukukun Ana Meselesi ve Müesseseleri: Siyasi ve Sivil Hukuk Üzerinde Etütler*, Hak Kitabevi, İstanbul, 1946.

65 Ali Fuad Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Derleyen, Ali Hatiboğlu ve İsmail Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1960.

66 Ali Fuad Başgil, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1961.

67 Başgil, *Demokrasi Yolunda*, s.5.

68 Ali Fuad Başgil, *Yakın Maziden Hatıra Kırıntıları*, Haz: Müşerref Özdemir, Nazif Güner, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2007, s.208.

baskılarını şiddetle eleştirmesi anlaşılabilir bir durum değildir. Demokrasi, insan hakları ve hürriyetler konusundaki ideallerle geleneksel yapı ve kurumları bütünleştirmesi ve bu uğurda durmaksızın bir mücadele içerisinde bulunması onun arkadaşlarıyla birlikte akademik hayatın dışında birtakım faaliyetlerde aktif olarak görev üstlenmesini gerektirmiştir. Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'ni kurmaları ve bu derneğin bir yayın organı olarak Hür Fikirler Mecmuası'nı yayın hayatına geçirmeleri demokrasi, temel haklar ve hürriyet konularındaki çalışmaların bir ortamı olarak değerlendirilebilir. Akademi, basın ve hukuk alanındaki arkadaşlarıyla kurdukları Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nde birlikte mesai yaptıkları Ahmet Emin Yalman ile görüş ayrılığına düşmeleri hem cemiyetten ayrılmasına hem de Hür Fikirler Mecmuası'nın yayın hayatına son vermesine sebep olduğu söylenebilir.

Genel olarak liberal çizgiye oturan Hür Fikirler Mecmuası'nın hem sahibi, hem de yayın kurulu başkanı olarak Başgil'in dergide yayınlanan demokrasi, insan hakları ve hürriyetlerle ilgili yazıları, derginin ana temalarına uygun olup<sup>69</sup> teorik analizlerin ötesinde otoriter tek parti dönemindeki politikalara ciddi eleştiriler getirmenin yanında vatandaşın hürriyet alanını genişletmek için iktidarın sınırlandırılmasını savunmuştur. Demokrasiye geçiş tartışmalarının yaşandığı dönemde demokrasi altında da baskıların sürmemesi için kamuoyunu uyarma ihtiyacı duyması ve temel hakları garanti edecek kurumlar önermesi dikkat çekicidir. İlk bakışta demokrasi ve hürriyetlerle ilgisiz gibi gözükse de, eğitim gibi konularda hassasiyet göstermesi, bir muhafazakar olarak hassasiyetini yükseltmesi anlaşılabilir bir durumdur. Başgil, bir sivil alan olarak dilin hükümet alanının dışında olması gerektiğini ve kendi doğal gelişmesini savunmakta bu alanda mücadele vermektedir. Demokrasiyi "bir gönül işi ve bir içtimai terbiye meselesi" olarak görmesi ve bu yönde eğitim almamış toplumlarda demokrasinin kökleşmesinin mümkün olmadığına işaret etmesi demokrasinin pekişmesi sorunu açısından önemli bir husustur. Ona göre söz konusu demokrasi eğitimi ailede ve okulda başlar, fert ve devlet kurumlarında gelişir; iyiliği ve adaleti sevmek, kötülükten ve zulümden nefret etmek bu işin temelini oluşturmaktadır.<sup>70</sup>

Türkiye'nin siyasi hayatını ve demokrasi mücadelesini ele alacak herkesin gözden uzak tutmamaları gereken Ali Fuad Başgil'in Hür Fikirler Mecmuası'ndaki hürriyet, demokrasi, temel haklar ve sınırlı iktidar konusundaki yazıları, günümüzde de canlılığını ve önemi korumakta olup özellikle demokratik

69 Bk. Atıl Cem Çiçek ve Gökbörü Özalp, "Çok Partili Siyasal Hayatın İlk Yıllarında Liberal Bir Çıkış: Hür Fikirler Dergisi ve Ali Fuad Başgil", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6, Sayı:5, Aralık, 2017, ss.2963-2979.

70 Başgil, "Yakın Maziden...", s.9-10.

temsili kurumlar ve kuvvetler ayrılığı ilkesiyle iktidarın sınırlanması, temel haklar konusundaki önerileri üzerinde yeniden düşünmeyi hak etmektedir. Onun Hür Fikirler Mecmuası'ndaki yazıları bir "terakkici muhafazakar"ın örnek alınması gereken kişiliği ile demokrasi, hürriyet ve temel haklar alanındaki mücadelesini ortaya koymaktadır.

## Kaynakça

- BAŞGİL, Ali Fuad, İlmin Işığında Günün Meseleleri, Der: Ali Hatiboğlu, İsmail Dayı, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1960.
- BAŞGİL, Ali Fuad *Yakın Maziden Hatıra Kırıntıları*, Haz: Müşerref Özdemir, Nazif Güner, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2007.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Başlarken", *Hür Fikirler*, İstanbul 1948, Sayı:1, ss.3-4.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *Demokrasi ve Hürriyet*, Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti yayınları, İstanbul, 1949.
- BAŞGİL, Ali Fuad, *Demokrasi Yolunda*, 1. Baskı, Yağmur Yayınları. İstanbul, 1961.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Demokrasinin Tehlikesi ve Çift Meclis Usulü", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1948, Sayı: 2, ss.75-78.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Tek Meclis Usulünün Dayandığı Esaslar", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 4, ss.165-16.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Hükümetlere Dair", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 8, ss. 291-297
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Demokrasi ve Mekteplerimiz", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 10, ss.391-400.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Dil Beyannamesi Münasebetiyle", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 5, ss. 195-199.
- BAŞGİL, Ali Fuad, "Demokraside İkinci Meclis ve Faydaları", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 3, ss.125-130.
- BİRİNCİ, M. Kürşad, *Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti*, Liberte Yayınları, Ankara, 2018.
- DURSUN, Davut, "Ali Fuad Başgil'in Hür Fikirler Mecmuası", *Muhafazakar Düşünce*, Ankara, 2017, Yıl:14, Sayı: 52, ss.221-233.
- "Hür Fikirleri Yayma Cemiyetinin Beyannamesi", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1948, Sayı:1: ss. 46-50.
- "Hür Fikirleri Yayma Cemiyetinden Dil Meselesi Hakkında Beyanname", *Hür Fikirler*, İstanbul, 1949, Sayı: 5, ss.200-206.
- SADOğLU, Hüseyin, "Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm*, Edt. T. Bora, Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, Cilt: 7, ss.307-315.



# 2018 LDT Liberal Düşünce Kongresi Açılış Konuşması<sup>1</sup>

Prof. Dr. Tanel Demirel

LDT Yönetim Kurulu Başkanı

*Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 151-154*

Değerli Özgürlük Dostları,

Bildiğiniz gibi LDT'nin faaliyetleri birbiriyle yakından bağlantılı üç ana hat üzerinden ilerliyor. Öncelikle LDT liberal ilke ve değerleri önemseyenlerin bir araya gelip fikirlerini paylaşacakları, tartışacakları ve anti-liberal geleneğin son derece güçlü olduğu bir kültürde yalnız olmadıklarını hissedecekleri bir düşünce platformu olmayı önemseyen bir oluşum.<sup>2</sup> İlk grup faaliyetler bu fikri muhiti yaşatmaya yönelik. İkinci grup faaliyetler arasında liberal ilke ve değerleri tanıtmak ve bunların yeni nesillere aktarılması var. Üçüncü grup faaliyetler ise, LDT ve topluluk çevresinde bulunan fikir insanlarının Türkiye'nin sorunlarına dair fikirler üretmeleri ve çözüm önerilerini sunmalarına yönelik.

Birinci ve ikinci grup faaliyetlerimiz belli bir rutine oturmuş durumda. Son derece sert siyasal ayrışmaların yaşandığı, siyasi farklılıklar sebebiyle insanların birbirleriyle görüşmeyi kestiği bir kutuplaşma ortamında LDT çevresi bünyesindeki siyasal çoğulculuğa fazlaca zarar vermeden zor zamanlarda ayakta kalabildi. Faaliyetlerini sürdürebildi. Bu başlı başına takdir edilmesi gereken bir özellik. LDT çevresinin Türkiye sorunlarını liberal bir perspektiften ele alma ve gerçekçi öneriler sunma hedefi konusunda ise yaptıklarımıza ve yapamadıklarımıza ve neden öyle olduğuna dair kapsamlı

1 2-4 Kasım 2018, Ürgüp.

2 Kongreler ve Özgürlük Yemekleri biraz da bu hedefe hizmet ediyorlar.

bir yeniden düşünme çabası gerektiren bir dönemde olduğumuz söylenebilir. Hem Türkiye ve hem dünya konjonktüründe önemli değişimler var. Bütün dünyada otoriter popülist siyasal eğilimler yükselişte. Liberal değerler, en yerleşik gibi göründükleri ülkelerde bile, 1930’lu yılları andırırçasına sorgulanıyor ve reddediliyorlar.

Türkiye’de de hızlandırılmış bir tarih diliminde yaşadığımız söylenebilir. Son on yılda Türkiye’de özgürlükler rejiminin kurulmasının önündeki en büyük engellerden biri olan bürokratik vesayetçilik ve onun ideolojisi Kemalizmin boğucu atmosferi hiç olmadığı kadar geriletildi.<sup>3</sup> Bürokratik vesayet özgürlükler rejimi önündeki en büyük engellerden biriydi ancak “tek” sorun değildi. Şimdi vesayet rejiminin yerine gelecek olan –ve henüz yapılandırma aşamasında olduğumuz- rejimin ne ölçüde “liberal” olacağı meselesi var önümüzde.

Maalesef, vesayet rejimini sarsarak erozyona uğratan siyasi güçler koalisyonunun, hukukun bir ayak bağı olarak görüldüğü, beka kaygısının abartılarak güvenlik gerekçelerinin hak ve özgürlükleri daha da kısıtlamak için kullanıldığı, eleştiri ve aykırı fikrin şüpheyle karşılandığı, denetim ve şeffaflık taleplerinin şimdi sırası değil denilerek geçiştirildiği düşük kaliteli bir demokrasi ile devam etmekten fazlaca rahatsızlık duyduğu söylenemez.<sup>4</sup> Siyasal alandaki liberalizm eksikliği artan iktisadi devletçilik ile de el ele gidiyor. Daha iki yıl önce korkunç bir darbe teşebbüsünü atlatmış bir siyasi iktidarın bu türlü orantılı olduğu söylenemeyecek tepkileri anlaşılabilir. Ancak bu tutumun tedrici olarak terkedilmesi ve normalleşmemiz gerektiği de açık.

Hiç şüphe yok ki, halihazırda sahip olduğumuz düşük kaliteli demokrasi, her halükarda eskisinden daha iyi ve iyileştirmelere açık. Ancak bununla yetinmeyiz, yetinmemeliyiz. Ayrıca düşük kaliteli bir demokrasiden geriye –eski vesayet rejimine- dönüş ihtimali de söz konusu. İktidar sahipleri vesayet rejiminin geri gelme ihtimalinden söz ederken çok haklılar. Fakat vesayet rejiminin geri gelmemesi için yaptıkları eylemler niyet edilenin tersi bir sonuç yaratıyor gibi görünüyor. Zira iktidarın özgürlükçü bir doğrultuda hareket etmemesi, maalesef çeşitli vesayet odaklarının ve eski rejime dönmek isteyenlerin ekmeğine yağ sürüyor. Ülkemizde bürokratik vesayetin bir daha

<sup>3</sup> Bu sonucun ortaya çıkışında LDT çevresinin de rol oynadığı inkar edilemez.

<sup>4</sup> Hatırlanacağı gibi, kamusal gücün belli bir yaşam tarzını dayatmak için kullanılması, hukukun devlet çıkarları gerektiğinde bir yana itilmesi, beka kaygısının abartılarak güvenlik gerekçelerinin hak ve özgürlükleri kısıtlamak için kullanılması, eleştiri ve aykırı fikrin şüpheyle karşılanması, şeffaflık taleplerinin şimdi sırası değil denilerek geçiştirilmesi vesayet rejiminin de temel özellikleri arasındaydı.



geri gelmemesi büyük ölçüde –seçilmişlerin kendi iktidarlarının sınırlı olduğunun bilincinde hareket etmelerine- bağlı.

Bürokratik vesayet ve onun ideolojisine karşıtlık LDT çevresinin tanımlayıcı özelliklerinden biri ancak şu anda bürokratik vesayetın geriletilmesi ile birlikte daha farklı sorunlar yumağı ile karşı karşıyayız. İşin esasında seçim gelenlerin, iktidarlarının evrensel hukuk normları ile sınırlı olması gerektiğı gerçeğini kabul etmekte zorlanmaları yatıyor. İktidarlar bir baskı hissetmedikçe güçlerinin sınırlanmasını istemezler. Tarih boyunca pek az siyasi aktör, sınırlandırılmış iktidarın aslında orta ve uzun vadede kendileri de dahil herkesin yararına olduğu gerçeğine uygun davranabilecek uzak görüşlülük ve basireti gösterebilmiştir. Maalesef AK Parti içindeki hakim yönelimin de şimdiki kadar bir genel eğilime bir istisna oluşturmadığını söylemek durumundayız.

Kısacası hepimizin değer verdiği özgürlük idealine yönelik engeller ve tehditlerin nitelikleri ve kaynakları, nihayetinde siyasetin zemini bir ölçüde değişmiş durumda. Dolayısıyla, eski analiz biçimleri, eski hassasiyet ve refleksler yeni dönem için yeterli olmayabilir. LDT çevresinin önündeki en büyük meydan okuma da, dogmatizme düşmeden ezberlerden kaçarak oluşan yeni güç dengelerini doğru okuyarak bu yeni duruma uygun analizler yapabilmek, yeni duruma dair öneriler geliştirebilmek gibi görünüyor. Bunun için de, bir ucunda kategorik iktidar destekçiliğı diğer ucunda ise kategorik iktidar karşıtlığının bulunduğu düşünsel kısırlık ortamını aşmak, “yapıcı eleştirelilik” de diyebileceğimiz bir tutumla hareket etmek gerekiyor. Bir yandan iktidarın içinde bulunduğu zor koşulları hiç gözden kaçırmadan yapılanları ve yapılmayanları liberal bir perspektiften soğukkanlı ve nesnel bir biçimde ve makul bir üslup ile eleştirirken, diğer taraftan da bu eleştirilerin vesayet rejimini geri getirmek isteyenler tarafından (kötüye) kullanılmasının da önüne geçecek bir dil tutturmak gibi zorlu bir görev bu. Şu anda ülkemizin bu türlü düşünceye ihtiyacı var ve bunu yapabilme potansiyeli en yüksek olan grup da bizleriz.

Türkiye’de hakiki bir sivil oluşumu yaşatmak hiç kolay olmadı. Devlet bir yandan siyasal alanı daralttı ve sivil toplum faaliyetlerine hep şüphe ile yaklaştı. Bu faaliyetlerde yer alacaklara göz dağı verdi. Bunu yaparken aynı zamanda sahip olduğu ödüllendirme mekanizmaları yoluyla bir mıknatıs gibi bu türlü oluşumları kendi kontrolü altına almaya ya da kendi çizgisine çekmeye çalıştı. Şu anda da, durumun çok farklı olduğu söylenemez. LDT’nin mesafesini ve eleştireliliğini koruması için sizlerin de desteğı ve katkıları hayati öneme haiz.

Özgürlükçü bir siyasal düzen oluşturmak ve onu korumak hiç de kolay değil. İnsan bir yandan sosyal bir varlık, diğerine ihtiyaç duyuyor; öte yandan

da diğzerinin varlığının, haklarının kendisinden farklı olabileceği gerçeğini de kolayca hazmedemiyor. Hak ve özgürlükler söylemi daha çok muhalefette iken hatırlanılan ve kullanılan söylemler. Bu söylemleri kullananların iktidar olduklarında bunu bir yana itmeleri de istisnai bir durum değil. Türkiye daha özgürlükçü bir düzen umudunun yeşerdiği beklentilerin biraz da naif bir biçimde çok yükseldiği bir dönem geçirdi. Sonra beklentiler gerçekteşmeyince hayal kırıklığı da büyük oldu. Bu hayal kırıklığı bir çok insanı umutsuzluğa, karamsarlığa ve hatta nihilizme sürükledi. Bu tutumun daha özgür bir ülke arayışına bir katkısı yok. Liberaller için her halükarda yapılacak şeyler var. Unutulmasın özgürlükçü bir siyasal düzen, ancak ve ancak onun için çaba göstermeye ve bedeller ödemeye hazır insanlar oldukça sağlanabilir ve korunabilir.

Hepinize verimli bir kongre diliyorum.

# Büyük Liberal Filozoflar Bugün Yaşasaydı...

Derleyen: Aşkın Baysal

*Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 24, Sayı: 94, Bahar 2019, ss. 155-191

*The Economist* dergisi, 4 Ağustos 2018 tarihli sayısından başlayarak, sonuncusu 8 Eylül 2018 tarihli sayında yer almak üzere, 6 makalelik ilgi çekici bir yazı dizisi yayınladı. Dizi, büyük liberal filozoflar bugün yaşasa ve günümüzün politik ve ekonomik meseleleriyle karşı karşıya kalsa ne söylerlerdi sorusunu esas alıyor ve bu çerçevede birtakım muhtemel yanıtlar sunmaya çalışıyor. Bunu yaparak bu büyük filozofların fikirlerinin bugün bile ne kadar cari ve velut olduğunu ortaya koyuyor.

Dizi 'liberalizmin babası' diye etiketlenen John Stuart Mill'e ayrılmış makale ile başlıyor. Söz konusu makalede, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ciddi bir politik problem olarak önümüzde duran 'çoğunluğun zorbalığı' meselesine odaklanılıyor ve bu çerçevede Mill'in kök fikirlerinden güncel çözümler devşirilmeye çalışılıyor.

Dizide Mill dışında anılan bir diğer 19. yüzyıl filozofu ise, Alexis de Tocqueville. Serinin ikinci makalesi Fransız filozofun demokrasi ve özgürlük arasındaki gerilimli ilişkiye dair fikirlerini günümüze taşıyor. Sonraki makalelerde Joseph A. Schumpeter, Karl Popper, Friedrich August von Hayek, Isaiah Berlin, John Rawls, Robert Nozick gibi liberal fikriyatı çetin 20. yüzyıl zorbalıkları içinde -kimileri kişisel bedeller de ödeyerek- inşa ve müdafaa eden isimlere yer veriliyor.

Seride değerlendirmeye alınan filozoflar 'liberallerle' sınırlı değil bu arada. Liberal olup olmadığı -bir kez daha - sorgulanan John Maynard Keynes'in yanısıra, 'illiberal ilerlemenin peygamberleri' diye tavsif edilen Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx ve Friedrich Nietzsche'de ihmal edilmemiş. Derginin

takdim yazısında da belirtildiği gibi, liberalizm veya liberal dünya görüşü, özellikle 70'li yılların sonundan ve 80'li yılların başından itibaren dünya politikasına ağırlığını koydu. Yaklaşık 30 yıl süren bu devirde, komünizm ve sosyalist felsefe gibi en büyük rakip konumundaki kara bir heyula dahi mağlup edildi.

Dünyanın tarihte eşi benzeri görülmemiş bir bolluk çağı yaşadığı bu dönem, 2008'de patlayan küresel finans kriziyle birlikte sona erdi. Liberalizm ve serbest piyasalar, global çapta hâlâ başat bir seçenek ve kayda değer bir alternatif de ortada görünmüyor elbette ancak bu kadim fikir geleneğinin cilasının biraz solduğunu da kabul etmek gerekiyor. Bugünlerde liberal teorinin, dünya çapında yükselen yeni ekonomik ve politik meseleler karşısında geniş kitleleri tatmin ve ikna edecek yeni yanıtlar üretmediği yönündeki söylemler gittikçe daha çok ve daha yüksek sesle dillendiriliyor.

Bu söylemler bazen mübalağalı bir şehvetle dile getirilip liberal demokrasilerin içine düştüğü kriz tartışılırken, dünyanın hemen her yerinde yükselen popülizm dalgası, temel hak ve özgürlükleri tehdit ediyor. Öte yandan Berlin Duvarının altında kaldığı söylenen sosyalizm, ABD gibi tarihsel olarak sola ve sosyalizme epey mesafeli (hatta alerjik) toplumlarda bile taze bir ilgi görmeye başladı.

*The Economist* dergisinin 16 Şubat 2019 tarihli sayısı, 'The rise of millennial socialism' başlığıyla tam da bu yükselişe dikkat çekiyor. Bütün bu hengamenin ortasında, büyük liberal filozofların fikirleri özgürlük, barış ve sürdürülebilir refah vaat eden potansiyelleriyle, kitabın ortasından konuşmaya, insanlığın varoluşuna dair temel hakikatleri dile getirmeye devam ediyor. Hüner, bu kadim fikriyatın tozunu almakta, büyük liberal fikirleri günümüz problemlerine cevap verecek şekilde yeniden formüle etmekte saklı. *The Economist* dergisinin yazı dizisi, bu uzun yola çıkmak için cesaret verici bir ilk adım niteliğinde...

# John Stuart Mill

## Çoğunluğun Zorbalığına Karşı Liberalizmin Babası Niçin Bugün Hâlâ Önemli?<sup>1</sup>

Çeviri: Hakan Şahin

John Stuart Mill altı yaşındayken Roma'nın tarihini yazmıştı. Yedi yaşındayken Eflatun'u Yunancasından hatmediyordu. Babası James, oğlu sekiz yaşındayken bir arkadaşına "John şu anda Öklid'in cebir kitabının ilk 6 cildine hakim" derken şunu da eklemiştir: "Böyle söyleyince de övünüyor gibi oluyor."

Genç Mill'in 1806'da dünyaya gelmesiyle birlikte başlayan erken eğitim süreci amaçlanan sonucu verdi: Aklın gücüne dair sağlam bir inanca sahip bir deha. Liberalizm felsefesinin önde gelen savunucusu ve 19'uncu yüzyılın siyasi tartışmalarını şekillendiren iktisat ve demokrasi fikirlerini formülleş-tiren kişi oldu. Bireysel haklar ve avamın idaresine dair düşünceleri bugün dahi yankılanmaktadır. Özellikle de bugünlerde...

Mill devrim çağında büyüdü. Demokrasi yükselişeydi. Amerika, İngiltere'den iplerini koparmıştı. Fransa, kendi monarşisini devirmişti. 1832 yılında İngiltere, ticari imtiyaz sözleşmelerini orta sınıflar için de yasal hale getiren ilk reform kanununu meclisten geçirdi. Sanayi devrimi en civcivli dönemini yaşıyordu. Doğumun sosyal sınıfı belirlediği eski sosyal düzen parçalanmaktaydı. Onun yerini neyin alacağından hiç kimse emin değildi.

Bugün pek çok insan Mill'i kendi dönemindeki acımasız kapitalizmin bedenlenmiş hali olarak görür. Amerikalı bir tarihçi olan Henry Adams Mill'den "hazreti serbest ticaret satanisti" diye bahseder. Ondaki kalan birkaç fotoğraf da onu bir nebze soğuk ve hissiz göstermektedir.

Oysa o öyle değildir. Mill'in genç yaşlarında koyu bir faydacı olduğu doğrudur. Akıl hocası, tüm toplumsal faaliyetin temelindeki esas ilkenin "en

1 John Stuart Mill: Against the Tyranny of the Majority", *The Economist*, 4 Ağustos 2018.

çok sayıda insanın en büyük mutluluğu” olması gerektiğini savunan Jeremy Bentham’dır. O zamanların ekonomi bilgisine göre politik ekonominin hedefi faydayı maksimize etmektir. Charles Dickens’ın “zor zamanlar” adlı romanındaki Gradgrind gibi Mill de, ilk başlarda insanları basit hesaplama araçları olarak gören Bentham’ın izini takip etti.

Fakat sadece genç Mill böyleydi. 1873 yılındaki ölümünden sonra yayınlanan muhteşem otobiyografisinde “sevgisizlik ve korku içinde” büyüdüğünü itiraf ediyordu. Bunun sonucunda 20’li yaşlarının başında bir bunalım yaşamıştı. Daha sonraları ise hayatta Benthamcıların “mutluluk aritmetiği” olarak atıfta bulunduğu haz ve acının muhasebesinden çok daha fazla şey olması gerektiğine inandı.

Sonra William Wordsworth ve Samuel Taylor Coleridge tarafından yazılan şiirlere yönelerek güzellik, onur ve sadakatin önemini öğrendi. Yeni estetik algısı onu ateşli reformculuktan uzaklaştırarak nazikçe muhafazakarlığa doğru sürükledi. Önceki nesiller bu kadar güzel bir sanat üretebildiyse kendi çağına sunabilecek şeylerinin de olabileceğini düşündü.

Mill, haz arayışının ancak domuzlara mahsus bir ahlak düşüncesinin temelinde olabileceğini iddia eden çağdaşı Thomas Carlyle gibi faydacılığı tamamen terk etmedi. Bunun yerine faydacılığı daha kalifiye hale getirdi. Masa oyunlarının şiirle aynı değere sahip olduğunu düşünen Bentham’ın aksine o bazı hazların diğerlerinden daha üstün olabileceği fikrini savundu. Bu tip nüansların, kendisinin artık bir faydacı olmadığı anlamına gelmesini ise reddetti. İlk başta -sözüne sadık kalmak gibi- anlık olarak herhangi bir haz yaratmayan, safiyane erdemli bir davranış gibi görünen şeyler uzun vadede mutluluğun asli unsuru olarak görülmeye başlanabilir.

Faydacılığın bu şekilde geliştirilmesi Mill’in kendine has entelektüel özelliklerinden biri olan bir pragmatizm ortaya koymuştur. Onun pek çok konuda duruşunu sınıflandırmak ya da tam olarak neye inandığını saptamak zordur. Onu büyük bir düşünür yapan şeylerden biri de kendi önermelerine nitelik kazandırmasıdır. Görüşleri hayatı boyunca evrim geçirmiş olsa da Mill, çoğunlukla mutlak fikirleri reddetmiş, dünyanın karmaşıklığını ve dağınıklığını kabul etmiştir. Filozof John Gray, Mill için “yazılarından tutarlı bir doktrin çıkması beklenemeyecek, eklektik ve geçişken bir düşünür” değerlendirmesini yapmaktadır.

Yine de Mill, tüm liberaller gibi bilhassa bireysel düşüncenin gücüne inanmıştır. “A System of Logic” (Bir Mantık Sistemi) adlı ilk hacimli çalışmasında

insanlığın en büyük zaafının “test edilmemiş kanıların doğruluğuna inanarak kendini kandırma eğilimi” olduğunu savunmaktadır.

Bilgeliği, içi boşalmış ezberler ve geleneksel inançlar gibi insanları kendi adına düşünmekten alıkoyan ne varsa terk ederek elde etmiştir.

Mill tüm bunları, tartışılmamış hiçbir fikir ve uygulama kalmayınca kadar mümkün olan en geniş ölçüde açığa çıkarmayı arzu etmiştir. Bu, hem gerçek mutluluğun hem de ilerlemenin tek yoluydu. “Hürriyet Üzerine” adlı en meşhur kitabında ifade hürriyetini korumak için öne sürdüğü “zarar ilkesini” şu şekilde formüle etti: “Medeni bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde onun rızasının aksine güç kullanılmasının haklı olduğu tek durum, başkalarına yönelik bir zararı önlemektir.”

Richard Reeves’in biyografisinde belirttiği gibi Mill, yaklaşmakta olan endüstriyel demokrasi çağının, insani gelişimi bazı yönlerden mümkün kılıp bazı yönlerden köstekleyeceğini düşünmüştür. Örneğin serbest ticaret konusunda (belki de dünyanın gelmiş geçmiş en büyük tekeli olan Doğu Hindistan Şirketi için uzun süre çalışmış olmasına rağmen) büyük bir coşkuya sahipti. Ona göre serbest ticaret üretkenliği artırmaktaydı. “Politik Ekonominin İlkeleri” adlı eserinde “aynı yerde herhangi bir şeyden daha fazla üretilmesine neden olan şey her ne ise, dünyadaki üretken güçlerde genel bir artışa sebep olmaktadır” şeklinde yazmıştır. Çoğunlukla tarım arazilerine sahip olanlara fayda sağlayan tarifelerin öngörüldüğü Tahıl Yasalarını (Corn Laws) eleştirmiştir.

Bununla birlikte Mill serbest ticaret lehindeki felsefi savunudan daha çok etkilenmişti: “Beşeri gelişimin bugünkü düşük seviyesinde insanların, kendilerine benzemeyen, kendilerinin aşına olduğu düşünce ve eylem alışkanlıklarına sahip olmayan diğer insanlarla irtibat kurmalarını sağlamanın kıymetini abartmak mümkün değildir.” Bu herkese uygulanabilir: “Başkalarına borçlanmaktan muaf olan tek bir millet yoktur.” Mill, anlattıklarını kendi hayatında da uyguladı. Fransa’da çok fazla vakit geçirdiği için kendi kişiliğini Fransız siyasetinin devrimci ruhuyla İngiliz ihtiyatlılığı arasında bir yerlerde görüyordu.

Demokrasi yaygınlık kazandıkça fikirlerin çatışmaya başlayacağını öngördü. İmtiyaz sözleşmeleri serbestisini genişleten, çok az sayıda seçmenin bulunduğu ve genelde tek bir kişi tarafından kontrol edilen çürük seçim bölgelerini yürürlükten kaldıran 1832 Reform Yasasını destekledi. Fransa’nın tüm erkek vatandaşlar için oy kullanma hakkını kurumsallaştıran 1848 tarihli yasasından övgüyle bahsetti. Böylece her bir seçmenin görüşü temsil edilecek ve herbirinin bilgi sahibi olmak için gerekçesi olacaktı. Kolektif karar alma sürecine katılım Mill açısından iyi hayatın bir parçasıydı.

O aynı sebepten kadınların oy kullanma hakkını da erken dönemlerde savunulardan biridir Mill, "Considerations on Representative Government" (Temsili Hükümet Üzerine Düşünceler) adlı eserinde "Bunun (cinsiyetin) siyasi haklar açısından en az boy farkı ya da saç rengi kadar ilgisiz olduğunu düşünüyorum" şeklinde yazmıştır. 1865 yılında milletvekili olmasının ardından kadınlara oy kullanma hakkı tanınmasıyla ilgili bir yasa teklifi sundu.

Mill toplumun ilerlemekte olduğuna inanıyordu, lakin bazı tehditleri de öngörmekteydi. Kapitalizm kusurluydu, demokrasi ise kendi temelini yıkabilecek bir eğilime sahipti.

Kapitalizmi ele alalım. 1800 ile 1850 yılları arasında İngiltere'deki ortalama yıllık reel ücret artışı yalnızca yüzde 0,5 kadardı. Haftalık ortalama mesai süresi 60 saat idi. O zamanlar bazı şehirlerde beklenen yaşam süresi 30 yılın altındaydı. Mill çalışma şartlarının iyileştirilmesi için yasama faaliyetini ve işçi sendikalarını destekledi.

Kapitalizmin, onarması güç manevi zararları olabileceğinden kaygı duyuyordu. Servet biriktirmeye yönelik baskı, Mill'in takipçileri tarafından "kabullenme zulumu" olarak adlandırılan, dünyayı olduğu gibi kabul etmek biçiminde pasif bir tutuma yol açabilirdi.

Mill, özgürlük üzerine kurulan devlet fikrini çok sevmiştir, fakat Amerika'nın tam olarak bu tuzağa düşmüş olmasından korkuyordu. Amerikalılar "derhal paraya çevrilemeyen türden zihinsel kültür ve bilgi türlerine karşı genel bir kayıtsızlık" sergilemekteydi. Mill, Tocqueville'in basiretli düşüncelerine kulak vererek, Amerika'yı, herhangi bir başka ülkeden daha az gerçek düşünce özgürlüğüne sahip bir ülke olarak gördü. Yoksa bir ülke, herkes için özgürlüğü resmi olarak ilan edip aynı anda kölelik kurumunu da yaşatmak gibi muazzam bir çelişkiyi başka nasıl kalbinde yaşatabilirdi ki?

## Uzmanlara Övgü

Demokrasinin kendisi de fikirlerin serbest dolaşımını başka şekilde tehdit etmekteydi. Mill, sıradan insanları bağlarından koparmanın doğru olacağını düşündü. Lakin insanlar kendi tercihlerini yapmaya başladıklarında kişisel çıkarlarının dar anlamdaki cazibesine, yahut önyargılarına kapılmaya meyaldiler. İşçi sınıfına bir kez oy hakkı verildiğinde sonuç kaos olabilirdi.

Bu ise toplumun entelektüel gelişimini engelleyebilir, çoğunluğun görüşleri bireysel yaratıcılığı ve düşünceyi boğabilirdi. Buna meydan okuyup bilgelik peşinde olanlar "kamuoyu" tarafından dışlanabilirdi. Millet iradesi egemen olduğunda uzmanlık değer kaybedebilirdi.



Netice korkutucuydu. Bireysel özgürlük kitle demokrasisi altında -paradoksal bir şekilde- eski zamanların despotik krallıkları altında olduğundan daha da kısıtlı hale gelebilirdi. Mill, bilindiği gibi bunu “çoğunluğun zorbalığı” diye ifade ediyordu. Fakat işçi sınıfının cehaletinden ne kadar endişeliyse orta sınıfın “saygın” fikirlerinden de o kadar endişeliydi.

Siyasi ve iktisadi liberalizmin doğasında bulunan bu zorbalık eğilimiyle nasıl başa çıkılabileceği üzerine düşündü. Ona göre uzmanların burada hayati bir rolü vardı. Gelişim, ciddi çalışma için zamanı ve meylili olan insanları, (Coleridge’den ödünç alınan deyimle) “clerisy” (aydınlar zümresi) diye adlandırılan bir çeşit seküler ruhban sınıfı gerektirmekteydi. Bu zümrenin faydacı bir meşruiyeti vardı. Zümrenin üyeleri, siyaset teorisyeni Alan Ryan’ın ifadeyiyle, “herkes uyduğu takdirde insanlığın hayat kalitesini maksimize edecek” kuralları geliştirecekti.

Bunun bir çözümü eğitilmiş seçmenlere daha fazla güç vermektir. Bu izin sistemine göre okuma yazması olmayanlar veya sosyal yardım alanlar oy veremeyecekti. (Mill, Kızılderililer gibi İngiltere’nin sömürgelerinde yaşayan bazı vatandaşların da kendi kendini yönetebilme kapasitesinden yoksun olduğunu düşünmekteydi.) Üniversite mezunlarına altı oy, vasıfsız işçilere tek oy hakkı tanınabilirdi. Amaç, dünya hakkında daha derin düşünme fırsatına sahip olanlara daha çok söz söyleme hakkı tanımaktır. Düşük sınıflara siyasi ve ahlaki rehberliğe ihtiyaç duydukları hatırlatılmış olacak, öte yandan bu kesimlerin çoğu zamanla eğitilmiş sınıflara katılabilecekti.

Bu yaklaşım züppece ya da daha kötü görünse de Mill kendi döneminin aydınlarındandı. O, kadın hakları ve evrensel imtiyaz sözleşmeleri gibi 21’inci yüzyılın sosyal değişimlerini mutlaka onaylardı.

Onu ilgilendiren başka pek çok konu da olurdu. Örneğin Brexit. Mill, Brexit yanlısı olsa da olmasa da bu konuda referandum fikrinden iğrenirdi. Niçin sıradan insanlara hakkında çok az bilgi sahibi oldukları bir konuda karar yetkisi tanınsın ki? Entelektüel karşıtlığından muhtemelen tiksineceği Donald Trump’ın başkanlığa yükselişini izlerken “ben demiştim” diyebilirdi. Belki de Amerika’nın böyle bir demagogu seçebilmesi için bu kadar zaman geçmiş olmasına şaşırırdı.

Atlantik’in iki yakasındaki entelektüel iklim canını sıkabilirdi. Mill, “Hürriyet Üzerine” adlı eserinde “Bir görüşün ifade edilmesini engellemenin en büyük kötülüğü, onu tüm insanlıktan çalmaktır” şeklinde yazıp şunları eklemiştir: “Eğer o görüş doğruysa insanlık yanlısı doğruyla değiştirme fırsatından mahrum bırakılmış olur. Eğer o görüş yanlıysa yine en az onun kadar

faydalı olan bir şeyden, doğrunun yanlışla çatışmasından doğan (doğrunun lehine) daha açık bir kavrayış ve daha canlı bir tesirden mahrum bırakılmış olur.” *No-platforming* (belli kişi ve grupların kamu önünde demeç vermesini yasaklama) uygulamasından muhtemelen memnun olmazdı.

2016’dan önce liberal düşüncenin “kabullenme zulmüne” yenik düştüğünü iddia edebilirdi. Yakın zamana kadar serbest ticaretin kaybedenleri ya da “geride bıraktıkları” üzerine çok az konuşulmuştur. Pek çok liberal tüm önemli argümanların ifade edilmiş olduğunu varsayan anti-Millci bir rahatlık içerisindedir.

Bu artık devam edemez. Bay Trump’ın zaferi, liberalleri göçten serbest ticarete kadar her şeyi yeniden gözden geçirmeye teşvik etmiştir. Brexit, uygun güç merkezine ilişkin canlı bir tartışmaya yol açtı. Üniversiteler, serbest konuşma özgürlüğünün sınırlarının tartışıldığı savaş alanlarına döndü. Tıpkı Mill’in zamanı gibi kafa karışıklıklarının egemen olduğu bugünlerde, liberalizmin babasının örnek olduğu türden bir entelektüel esnekliğe ve cesarete acil ihtiyaç var.

# Alexis de Tocqueville Fransız İstisnası<sup>1</sup>

*Büyük liberallerin en karamsar, demokrasinin özgürlük ile uyumlu olmayabileceğinden kaygı duyuyordu.*

Çeviren: Ünsal Çetin

Alexis de Tocqueville, liberal kahramanlar topluluğunun en sıra dışı üyesidir. Liberalizm en kuvvetli günlerini genellikle Anglo–Amerikan orta sınıfların arasında yaşadı. Buna karşın, Tocqueville Fransız aristokrasisinin gururlu bir üyesiydi. Liberalizm iyimserlikle demlenmeye öyle çok eğilimlidir ki, kimi zaman naifliğe bürünür. Tocqueville liberal iyimserliğin bir kötümserlik dozuyla birlikte sunulmaya ihtiyaç duyduğuna inandı. İlerleme kendiliğinden olmaktan çok uzak bir şekilde, akil hükümete ve duyarlı politikaya bağlıdır.

Tocqueville aynı zamanda en büyükler arasında yer alır. Yükselen liberal düzenin iki lokomotif vakasına dair klasik incelemeleri yazdı: ‘Amerika’da Demokrasi’ (1835–40) ile ‘Eski Rejim ve Fransız Devrimi’ (1856). Ayrıca, hem politik eylemci hem de bir düşünür olarak, Fransız liberalizminin şekillenmesine yardımcı oldu. Liberaller ve aşırı–kraliyetçiler arasında 1820’lerde gerçekleşen, Fransa’nın gelecekteki istikametine dair ‘Büyük Tartışma’nın önde gelen bir katılımcısıydı. 1849’da kısa bir süre Dışişleri Bakanı olarak görev yaptı (10 yıl sonra öldü). Anglo–Amerikan orta sınıfının heyecansız mizacını belirli bir aristokratik küçümsemeye tabi tutarak, liberal geleneği genişletti ve bürokratik merkezleşmenin artan tehlikelerine işaret ederek bu geleneği derinleştirdi. Tocqueville’nin herhangi başka bir liberalden daha başarılı bir şekilde önemini kavradığı bir husus vardı, o da toplumun kolektif işlerinin hükümet aracılığıyla değil, mümkün olduğunca gönüllü çabalarla halkın kendisi tarafından çekilip çevrilmesinin temin edilmesiydi.

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville: The French Exception”, *The Economist*, 11 Ağustos 2018.

Onun liberalizmi iki çekim kuvveti tarafından yönlendirilmişti. İlki, bireyin kutsallığına yönelik azimkâr bağlılığıydı. Politikanın amacı, insanların haklarının (bilhassa da özgür tartışma hakkının) korunmasıydı ve insanların yeteneklerinin sonuna kadar tekâmül edebilmesi için onlara alan açılmasıydı. İkincisi, onun geleceğin 'demokraside' yattığına dair sarsılmaz inancıydı. Bununla Tocqueville, seçimler ve yaygın oy hakkına sahip parlamenter demokrasiden çok daha fazlasına işaret ediyor, eşitliğe dayalı bir toplumu kastediyordu.

Fransa'da *Eski Rejim* toplumun sabit sınıflara bölünmüş olduğu inancı üzerine kurulmuştu. Bazı insanlar hükmetmek için, diğerleri ise itaat etmek için doğmuştu. Tocqueville'in Normandiya'daki ailesi gibi hükmedenler, imtiyazlara ilaveten sorumlulukları da miras olarak almıştı. Ahlaken 'kendi halkına' bakmakla ve 'kendi ülkelerine' hizmet etmekle mükelleftiler. Demokratik toplum bütün insanların eşit doğduğu fikrine dayalıydı. İnsanlar bu dünyaya aristokratlar veya köylüler olarak değil, bireyler olarak gelmişti. İnsanların en büyük sorumluluğu yeteneklerinin azamisini fiiliyata dökmektir.

## Terör ve Devlet

Tocqueville'in sınıfının çok sayıdaki üyesi, demokratikleşmenin hem bir kaza hem de bir hata olduğunu düşünüyordu. Bir kazaydı, çünkü *Eski Rejim*'in daha zekice bir yönetimi 1789'daki devrimi engelleyebilirdi ve bir hataydı, çünkü demokrasi aristokratların en çok değer verdiği şeyi imha etti. Tocqueville bu düşüncelerin saçmalık olduğunu düşündü ve aristokratik imtiyazları restore etmeye yönelik kara talihli bir girişimde hayatlarını israf eden mavi kanlı akranları için kederlendi.

Tocqueville'in tefekkürünün kalbinde yatan büyük soru, hürriyet ve demokrasi arasındaki bağlantıdır. O demokrasi olmadan özgürlük olmayacağına emindi, ancak özgürlüksüz bir demokrasiye sahip olmanın mümkün olduğu endişesini hep duydu. Örneğin, demokrasi iktidarı eski aristokrasiden alıp, kadir-i mutlak merkezi devlete aktarabilir, böylelikle bireyleri çaresiz, izole atomlara indirgeyebilir. Ya da demokrasi, herkesi geleneksel akla boyun eğecek şekilde manipüle ederek özgür tartışmanın kötü bir taklidini üretebilir.

Bir Oxford akademisyeni, Sör Larry Siedentop, Tocqueville'in katkısının demokratik toplumdaki yapısal bir kusuru teşhis etmek olduğuna işaret eder. Liberaller bir yanda birey öte yanda devlet arasındaki 'sözleşme' ile çok fazla meşgul olurlar. Öyle ki, birey ve devlet arasındaki yerel siyaset okulları ve tamponlar olarak hareket eden, ara kademedeki topluluklara düşüncelerinde yer açmazlar.

Tocqueville liberalizmin kendi kendisini imha edebileceği uyarısını yapan ilk düşünürdü. Tocqueville devletlerin eşitlik ilkesini, iktidar birikimi yapmak ve yerel gelenekler ile yerel toplulukları ayak altında çiğnemek amacıyla kullanabileceğinden endişe etti. Böylesi bir merkezileşme her türlü habis sonuca yol açabilirdi. Kurumların çoğunu merkezi bir buyruğu takip etmeye zorlayarak budayabilirdi. Bireyleri, devletin emirlerine boyun eğmeye zorlayarak ya da onları devletin harcamalarına bağımlı kılarak, kudretli devletin karşısında bir savunmasızlık konumuna düşürebilirdi ve kendi kendini yönetme geleneklerini öldürebilirdi. Bu suretle, tek liberal ilke –eşit muamele– üç rakip ilkenin imhası ile sonuçlanabilirdi: Kendi kendini yönetme, çoğulculuk ve cebirden muafiyet.

Tocqueville, kendi ülkesinin böyle bir illiberal demokrasinin pençesine düşebileceğinden korktu; 1793'te Maximilien Robespierre yönetimi altındaki Terör döneminde olduğu gibi. Fransız devrimciler özgürlük, eşitlik ve kardeşliğe bağlılıkları tarafından çok fazla körleştirilmişti. Öyle ki, Tocqueville'in ailesinin çok sayıda üyesi dâhil, muhalifleri ezdiler ve aristokratları kılıçtan geçirdiler. Tocqueville'in ebeveynleri kurtulmuştu, fakat babasının saçları daha 24 yaşındayken beyazlamış, annesi asabi bir enkaza dönüşmüştü.

Tocqueville, geçici bir delilik olduğu ortaya çıkan katliamdan daha fazlasının olmasından korkuyordu. Devletin gücü de kolayca fark edilmez bir tehlike arz ediyordu. Monarşi, Fransız kralları iktidarı aristokratlardan merkezi hükümete doğru taşındıkça, aşırı kuvvetli bir devleti besleyip büyütmişti. Devrim işi tamamladı. Bunu, hem yerel otonomiye hem de aristokratik iktidarı imha ederek ve bireysel vatandaşları devletin 'muazzam vesayet gücü' altında eşit kulluğa mecbur ederek yapmıştı.

Buna karşıt olarak, Birleşik Devletler demokrasinin en kaliteli halini temsil etti. Tocqueville'in 1831'de Atlantik'in öte yakasına geçmesinin görünüşteki nedeni, o dönemlerde dünyadaki en aydınlanmış sistemlerden birisi olarak görülen Amerikan ceza sistemini incelemektir. Onun asıl dileği Amerika'nın demokrasiyi özgürlükle böylesine başarılı bir surette nasıl olup da birleştirebildiğini anlamaktır. Sağlam yerel yönetimlere sahip New England kasabalarından etkilenmişti. Fakat aynı derecede, sınır yerleşimlerinin ham eşitlikçiliğine de hayran kalmıştı.

Amerikan Devriminin çocukları Fransız Devriminin çocuklarının yapmadığı şeyi nasıl olup da yapmıştı? En belirgin faktör iktidarın dağılımıydı. Washington'daki hükümet 'sınır ve dengelerle' disipline edilmişti. İktidar mümkün olan en alt seviyede tatbik ediliyordu. Yalnızca eyaletler seviyesinde değil, ayrıca şehirler, kasabalar ve -Fransa'da çöküşe geçmişken- Amerika'da

yükselen gönüllü organizasyonlar seviyesinde. İkinci faktör onun ‘tutumlar’ diye adlandırdığı şeydi. Çoğu Fransız liberali gibi Tocqueville de bir Anglofil-di. Yerel kurumların işletilmesine bağlı kalan bir yönetici sınıfı ile örf ve adet hukuku gibi Britanya’nın en iyi geleneklerinin birçoğunu Amerika’nın miras olarak aldığını düşünüyordu.

## Hürriyet ve Dine Dair

Amerika ayrıca din özgürlüğünün paha biçilmez avantajına sahipti. Tocqueville, liberal bir toplumun son kertede Hristiyan ahlakına dayalı olduğu inancındaydı. Hristiyanlık, dünya dinleri arasında tek başına, insanın eşitliği ve bireyin sınırsız değerini telkin ediyordu. Ancak *Eski Rejim* Hristiyanlığı devletin bir parçasına dönüştürerek, onu hakiki ruhundan mahrum bıraktı. Amerika’nın dini özgür vicdanın konusu yapma kararı, ‘dinin ruhu’ ile ‘özgürlük ruhu’ arasında hayati bir ittifak ihdas etti. Amerika, Tocqueville’in ifadesiyle, “kendi başına ilerleyen” bir toplumdur. Yalnızca iktidarı dağıttığı için değil, ayrıca sorunlarını çözmek için hükümetten medet ummaktan yerine kendi başlarına organize olma kabiliyetine sahip, kendine güvenen, enerjik vatandaşlar ürettiği için de.

## Bir Volkanın Zirvesinde Uyumak

Tocqueville Amerikan demokrasisinin kusurlarını da görmüyor değildi. Dünyanın en liberal toplumunun kölelik uygulaması gerçeği karşısında -her ne kadar, diğer çoğu liberal gibi, köleliğin eninde sonunda ortadan kaybolacağı düşüncesi ile kendisini teselli ettiyse de- şaşkınlık duyuyordu. Sıradan insan kültüründen kaygı duyuyordu. Amerikalılar bir insanın kanaatinin diğerinin-kindenden daha iyi olabileceği fikri karşısında şaşırıp kalıyordu. Öyle ki, kalın kafalıları benimsediler ama yetenekli heretiklere eziyet ettiler.

Bireyciliğin egotizme dönüşebileceğinden kaygı duyuyordu. Amerikalılar, geniş toplumun bağlarından kopmuş halde kendi kalplerinin yalnızlığı içinde hapsolme riskini almıştı.

Eşitlikçilik ve bireyciliğin birleşmesi, merkezileşmenin Fransa için yaptığı şeyi Amerika için de yapabiliirdi. Bu da iktidarın gücüne karşı savunma hatlarını parçalayabilir ve onları hayırhah bürokratların besleyip büyütmesinden hoşnut, güdülecek bir tebaaya indirgeyebilirdi.

Tocqueville, korkularını paylaşan kimseler üzerinde güçlü bir tesirde bulundu. John Stuart Mill ‘Otobiyografi’sinde Tocqueville’e teşekkür etmişti; çoğunluk yönetiminin nevi şahsına münhasır entelektüellerin hür tar-

tışmayı etkilemesini engelleyebileceğine dair kendi ferasetini Tocqueville keskinleştirdiği için. 1867’de, önde gelen bir liberal politikacı olan Robert Lowe, “Efendilerimizi eğitmek zorunda olduğumuz” şeklindeki Tocqueville’ci gerekçelere dayalı olarak, kitlesel eğitimden yana çıktı. Başka liberal politikacılar oy hakkının genişletilmesine, hürriyetin bir demokrasi aşırılığında ayakta kalamayacağı gerekçesiyle karşı çıkmıştı. 1950’ler ve 1960’larda Amerikalı entelektüeller, yüksek uzmanlığa dayalı kentsel toplumun halkın tercihlerini daraltmak suretiyle zayıflatabileceği şeklindeki Tocqueville ferasetine tutundular.

Daha yakınlarda, entelektüeller Lyndon Johnson’ın Büyük Toplum programının başlattığı federal hükümetin hızlı genişlemesi hakkında kaygı duydular. İktidarı yerelden federal hükümete taşımının, (yerel kurumların üzerinden silindir gibi geçmek anlamına gelse dahi) başına buyruk bürokratları ‘temsilde eşitlik’ gibi soyut iyilerin peşinde güçlendirmenin ve sivil toplumun zindeliğini çökertmenin, Tocqueville’in Amerikasının temel taşlarını imha etme eğiliminde olmasından ürktüler. Tocqueville Topluluğu tarafından, ailesinin Normandiya’daki malikânesinde kısa bir süre önce bir konferans düzenlendi. Konferansta, ‘demo-karamsarlık’ genel başlığı altında, demokrasinin ifade hürriyeti yasaları ile içeriden ve otoriteryen popülizmin yükselişi ile dışarıdan saldırı altında olduğu muhtelif yollar üzerinde duruldu.

Eklemeğe değer ki, özgürlüğe tehdit günümüzde yalnızca ‘büyük devlet’ten kaynaklanmaz. Özgürlüğe tehdit büyük şirketlerden de doğar; özellikle de, enformasyon alanında iş yapan teknoloji firmaları ve bu firmaların büyük devletle rabitasından. Devasa teknoloji firmaları (ABD’nin 1914 öncesi dönemi olan) Yıldızlı Çağ’dan bu yana görülmedik piyasa paylarının keyfini sürüyor. Bu firmalar devletle, lobilerle ve büyük kurumlarla sarmaş dolaştır; hükümet çalışanları devlet ofislerinden ayrıldıklarında bu büyük firmalar için çalışır. Bunlar, çok fazla bilgiyi ‘ücretsiz’ sunarak, vatandaşları bilgilendiren haberlerin bir araya getirilmesine yatırım yapan medya kurumlarının sesini kısarlar. Daha önceki tercihlere dayalı algoritmaları kullanarak, insanlara önyargılarına uygun bilgiyi temin ederler: Sağ kesim için sağ kanat öfke, sol kesim için sol kanat öfke...

Günümüzün yükselen büyük gücü, Tocqueville’in zamanının yükselen büyük gücü Birleşik Devletler’in tam karşıtıdır. Çin, özgürlükle ittifak kuran demokrasinin değil, otoriteryenizmle ittifak kuran merkezileşmenin bir örneğidir. Çin devleti ve onun kolay söz dinler teknoloji firmaları bilgi akışını şimdiye kadar hiç düşünülmemiş bir kapsamda kontrol edebilir durumda. Çin, gittikçe artan bir şekilde, Tocqueville’in uyarısını yaptığı her şeyi ete bedene

büründürüyor: Devletin ellerinde merkezileşen iktidar, atoma indirgenen vatandaşlar, özgürlüğü rahat bir hayat uğruna feda eden kolektif bir rıza...

Fransa'da 1848'deki devrimden önce, Tocqueville şu uyarıyı yapmıştı: "Kıta Avrupası bir volkanın zirvesinde uyumaktadır. (...) Bir devrim rüzgârı esiyor, fırtına ufukta görünüyor." Bugün Amerika'da demokrasi tehlikeli bir yola girmiştir. Avrupa, Asya ve Latin Amerika'da popülistler ilerliyor. Otoriteryenler güç biriktiriyor. Büyük liberal mütefekkirlerin en karamsar, belki de yeterince karamsar değildi.



# Ekonomiye Karşı Özgürlük Keynes Bir Liberal miydi?<sup>1</sup>

*İnsanlar seçim yapmada serbest olmalılar. O sorunlu John Maynard Keynes'i seçmemek onların özgürlüğü idi.*

**Çeviri: Cenk Sayber**

1944 yılında Friedrich Hayek, Atlantic City New Jersey'deki Claridge Oteli'ndeki bir misafirden bir mektup almıştı. Mektup, Avusturya doğumlu iktisatçığı 'Kölelik Yolu' isimli, iktisadi planlamanın özgürlük için sinsi bir tehdit oluşturduğunu mütalaa eden 'büyük' kitabı için bir methiye idi. Mektup, "Ahlaki ve felsefi olarak derin bir hisle, aynı fikirdeyim" diyordu.

Hayek'in mektup aldığı şahıs New Hampshire'daki Bretton Woods Konferansına gitmekte olan ve orada savaş sonrası iktisadi düzeni kuracak olan John Maynard Keynes'ten başkası değildi. Mektubun sıcaklığı, Hayek'in Thatcher'cı serbest piyasa uygulamalarının manevi babası; Keynes'in ise ağır güdümlü kapitalizmin koruyucu azizi olduğunu bilenleri şaşırtabilir.

Fakat Keynes, birçok takipçisinin aksine bir sol adamı değildi. "Sınıf savaşı, beni eğitimli burjuvazi tarafında bulacaktır" demişti, 1925 yılına ait 'Ben bir liberal miyim?' başlıklı makalesinde. Daha sonraları sendikacılar hakkında "Tiranlar, sınıfsal gösterişlerine ve benmerkezciliklerine cesurca muhalefet edilmesi gerekir" demişti. Britanya İşçi Partisi liderlerini "eskimiş bir mezhebin müntesipleri" gibi davranmakla, "yosun tutmuş, yarım yamalak bir Fabian Marksizm'i mırıldanmakla" suçlamış, "belirgin gelir ve servet eşitsizliği için sosyal ve psiko mantıksal nedenler olduğunu" belirtmiştir (mamafih onun zamanında bu derece büyük farklar yoktu).

<sup>1</sup> "John Maynard Keynes: Was he a liberal?", *The Economist*, 18 Ağustos 2018.

O zaman neden Keynes, Keynesçiliğin avukatlığına soyundu? Açık yanıt Büyük Buhran'dır. Britanya'ya 30'lu yıllarda ulaşan Buhran, birçok insanın kapitalizme inancını yerle bir etmiştir. Fakat Keynes'in birçok fikri bundan öncesine aittir.

Keynes, "Dizginsiz serbest teşebbüs bütün için en büyük faydayı sağlar" amentüsüne iman etmiş *laissez-faire* tutsaklığına teslim olmayan yeni yetişme liberallerin bir mensubu idi. Bu doktrin, Keynes'in inancına göre, hiçbir zaman için prensipte doğru olmamış ve pratikte de faydalı değildi. Devletin neyi bireysel girişime bırakması, neyi kendisinin üstlenmesi gerektiğine tek tek vakalar özelinde karar verilmesi gerekirdi.

Bu kararlar verilirken, o ve diğer liberaller, sosyalizm ve milliyetçilik, devrim ve tepkilerle uğraşmak zorunda idiler. İşçi Partisi'nin büyüyen nüfuzuna cevaben, reform yanlısı Liberal hükümet çok çalışan fakir kesime yardımcı olması amacı ile 1911 yılında hastalık ücreti, annelik yardımı ve sınırlı işsizlik yardımını içeren ulusal sigortayı getirdi. Bu tip liberaller, işsizleri, kendi hataları olmadığı halde yoksullaşmalarına izin verilmemesi gereken milli servet olarak görüyorlardı.

Bu liberal kadro, kendilerine yetemeyenlere yardım edilmesine ve ferdi olarak becerilemeyen toplu olarak halledilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Keynes'in düşüncesi de bu minvalde idi. Kendisi, işlerini diğerleri de yapmadıkça kârlı bir şekilde geliştiremeyen müteşebbisler ve diğerleri borç almadığı takdirde finansal duruşlarını iyileştiremeyen tasarruf sahipleri gibi düşünüyordu. Her iki grup da kendi gayretleri ile başaramıyorlar ve amaçlarına ulaşmadaki başarısızlıkları geri kalan herkese zarar veriyordu.

Peki, nasıl böyle oluyordu? Ekonomiler harcamaya bağlı olarak üretirler derdi Keynes. Eğer harcama zayıf ise üretim, istihdam ve gelir de buna bağlı olarak zayıf olur. Bir hayati harcama kalemi de yatırımdır: Yeni teçhizat alımı, fabrikalar, binalar ve benzerleri. Fakat Keynes, kendi başına bırakıldığı zaman serbest teşebbüsün bu tip harcamaları çok az yapacağından endişeleniyordu. Bir seferinde galeyana gelerek, Amerika'nın refah için harcaması gerektiğini iddia etmişti. Muhakkak ki ülkeler bu amaca daha az harçayarak da ulaşabilirler.

Önceki iktisatçılar daha iyimserdiler. Eğer yatırım iştahı zayıf ve tasarruf isteği kuvvetli ise, faiz oranının, bu ikisi hizaya sokulana kadar düşürülmesi gerektiğine inanırlardı. Keynes faiz hadlerinin başka bir rolü de olduğuna inanırdı. Bu görev, insanlara nakdi harcatıp ellerinde daha az likit varlık tutmaya ikna etmek idi.

Keynes'in anladığına göre, paranın cazibesi, insanların onunla ne yapılacağına karar vermeye çalışırken, satın alma güçlerini muhafaza edebilmelerinde yatıyordu. Para insana onunla hiçbir şey yapmama seçeneğini sunuyor. Eğer insanların bu seçim özgürlüğüne talepleri çok keskin ise, paradan vazgeçmelerinin tek şartı, diğer varlıkların mukayeseli olarak dayanılmaz şekilde ucuz olması olabilir. Maalesef varlık fiyatlarının o kadar düşük olması aynı zamanda sermaye yatırımlarını da baskılar ki, bu da üretim, istihdam ve kazançların düşüşüne neden olur. Düşen kazançlar, ülkenin zayıf yatırım isteğini de iyice kısıtlayana kadar tasarruf etme isteğini azaltır ve orada ekonomi çöker.

Bunun sonucu ortaya çıkan işsizlik sadece haksız değil, düpedüz verimsizdir. İşgücü, Keynes'in işaret ettiği gibi durmaz. İşlememekten dolayı işçilerin kendileri yok olmasalar bile, ekonomiye katkı yaparak geçirecekleri zaman sonsuza kadar kaybolmuş olur.

Bu tip bir ziyan dünyanın başına hâlâ bela. 2008'in başından bu yana, Kongre'nin bütçe dairesine göre, Amerikan işgücü tam istihdam haline göre 100 milyar saat daha az üretim yapmış. Keynes genellikle, kuruşun hesabını yapan memurlar tarafından, finansal doğrulukla ilgilenmeyen bir şövalye olmakla suçlanır. Fakat onun kuruşlara önem vermemesi, genel işsizliğin yarattığı ziyan ile mukayese edilemez.

## Biraz pembe

Keynes'e atfedilen en önemli çare, şayet özel teşebbüs yüksek istihdamı korumak için yatırım yapmaz ise, bunun hükümet tarafından ikame edilmesidir. Keynes, çılgın kamu yatırımlarını desteklemiştir. St. James ile yarışabilmesi için Country Hall'den başlayarak Greenwich'e kadar Güney Londra'nın tekrar inşası gibi yatırımlar. Hayek'e mektubunda 'Kölelik Yolunda' ile ahlaki ve felsefi mutabıklığının iktisada uzanmadığını kabul etmiştir. Britanya'nın daha fazla planlamaya ihtiyacı vardır, daha azına değil. 'Genel Teori'de "bir miktara kadar yatırımlarda kapsayıcı devletçiliği" tarif etmiştir.

En azılı eleştirmenleri bu cümlenin özgürlük karşıtı, hatta toptancı vurgusuna yönelmişlerdir. Doğrudur ki, modern Çin'in de gösterdiği gibi, Keynesçilik otoriterlikle uyumludur. İlginç soru şudur: Eğer Keynesçilik özgürlük olmadan işleyebiliyorsa, özgürlükçülük Keynesçilik olmadan zenginleşebilir mi?

Keynes'in liberal eleştirileri çeşitli argümanlar üretirler. Bazıları onun teşhisini reddeder. Durgunlukların, iyileştirilebilir bir harcama noksanı olmadığını iddia ederler. Bunlar, yanlış yönlendirilmiş harcamaların, acı veren tedavileridir. Ekonomik çöküşler dolayısı ile özgürlük ve ekonomik istikrar

arasında bir çatışmaya neden olmazlar. Çare daha az liberalizm değil, fakat daha çoğudur: Daha serbest bir iş piyasası harcamalar durağanlaştığında ücretlerin süratle düşmesini sağlar ve bu da gayretkeş merkez bankalarına ket vurulması anlamına gelir, zira yapay şekilde baskılanmış faiz hadleri, yatırımları, sonu ekonomik küçülme olan yanlış yönlere sevk eder.

Diğerleri ise, tedavinin hastalıktan kötü olduğunu iddia ederler. Durgunlukların özgürlüklere müdahale etmek için yeter şart olmadığını söylerler. Bu acılar karşısında metanet kültürü Victoria dönemi kurumlarına hastı; altın standardı, serbest ticaret ve denk bütçe gibi; ki bunlar da hükümetlerin ellerini iyi veya kötü olarak bağlardı. Fakat 1925 itibari ile toplum bunu tolere edemezdi, çünkü artık etmesi gerektiğine inanmıyordu.

Üçüncü bir yorum ise Keynes'in teşhisini kabul ediyor fakat onun meşhur reçetesi ile, yani yatırımın kamuya açılmasıyla çatışıyordu. Geç liberaller para politikasına daha çok bel bağlamışlardır. Eğer faiz hadleri doğal yolla tasarruf ve yatırımı, yüksek gelir ve istihdama yol verecek şekilde buluşturmuyorsa, modern merkez bankaları bunu yerine getirene kadar bu hadler indirebilir. Liberaller için bu alternatifi hazmetmek, Keynesçi mali girişkenlikten daha kolaydır. Büyük çoğunluğu (ama hepsi değil), devletin ulusun parası üzerinde bir sorumluluğu olduğunu kabul eder. Hükümetin bir ya da diğer şekilde para politikasına ihtiyacı olacağı için, ekonomiyi tam potansiyeline ulaştırmaya yardım edeni seçebilir.

Her üç yorumun da çürütülen yönleri vardır. Eğer bir ekonomi kötü harcama yaptı ise, tabii ki çözümü harcamaları yeniden yönlendirmektir, onları azaltmak değil. Eğer liberal hükümetler ekonomideki baş aşağı gidişler ile boğuşmazlar ise, seçmenler gayrı liberal hükümetlere meylederler ki, bunlar liberal hükümetlerin imanlı bir şekilde korumaya çalıştığı hareketsiz kalma özgürlüğünü tehdit eder.

Son olarak, Keynes'in kendisi kolay paranın yardımcı olduğunu düşünüyordu. Sadece yeterli olup olmadığı ile ilgili şüphede idi. Ne kadar cömertçe arz edilirse edilsin ekstra nakit, şayet halk bu bonkörlüğün süreceğine inanmıyorsa, harcamayı canlandırmayabilir. Para politikası ile ilgili benzer şüpheler 2008 krizinden bu yana tekrar canlandılar. Merkez bankalarının bu felakete yanıtı umulandan daha az etkili oldu. Püristlerin istediğinden de fazla müdahaleci oldu. Merkez bankalarının varlık alımları, bazı özel sermaye (private equity) yatırımları dahil, kaçınılmaz olarak bazı grupları diğerlerinin aleyhine kayırdı. Dolayısı ile ekonomik işlerde tarafsız kalmak ile keskin bir liberal devlet olmak arasında orta yolu tutmaya çalıştılar.

Ciddi ekonomik daralmalarda, Keynesçi maliye politikası, para politikasından daha etkili olabilir. Ve eleştirenlerin korktuğu kadar da eli ağır olmayabilir. Hatta küçük ve müdahaleci olmayan bir devlet bile yatırımlar yapmak zorunda olabilir; mesela bazı altyapı yatırımları gibi. Keynes bu yatırımların, insan gücü ve malzemenin bulunmasının kolay olduğu, özel yatırımların zayıf olduğu dönemlere rast getirilmesini salık vermiştir. Yatırımın teşviki noktasında, özel teşebbüs ile kamu otoritesi arasında “her türlü orta yol arayışının” iyi olduğu fikrine sahipti. Onun fikrine göre hükümet, yatırımın tamamını yapmaktan ziyade, mesela bazı yatırımların en kötü risklerini üstlenmeli idi.

1920’ler itibari ile Britanya’da artan oranlı vergi sistemi, zorunlu ulusal sigorta gibi, maaşlardan ve işverenden tam istihdam zamanı alınıp, durgunluk dönemlerinde işsizlik maaşı olarak dağıtılıyordu. Öyle tasarlanmadığı halde, bu tip programlar iyi zamanlarda harcamalara fren, kötü zamanlarda alım gücünü arttıran “otomatik dengeleyiciler” olarak hareket ediyordu.

Bu daha öteye götürülebilirdi. Keynes 1942 yılında, ulusal sigortaya katkının kötü zamanlarda indirilip, iyi dönemlerde yükseltilmesini önerdi. Çeşitli kamu yatırımları ile kıyaslandığında bu yaklaşımın avantajları var: Bordro vergileri altyapı yatırımlarının aksine küçük bir kalem darbesi ile değiştirilebilir. Aynı zamanda ideolojik sınırları da bulanıklaştırır. Devlet, (verdiği teşviklerle mütalaa edildiğinde) en yüksek düzeyde, (vergi tahsilatı açısından bakıldığında ise) en düşük düzeyde Keynesçi’dir.

Keynes’in teorisi, hükümetin boyutu hakkında nihai değerlendirme itibariyle agnostiktir. Kendisi net ulusal gelirin yüzde 25’i oranında bir vergilendirimenin (gayrisafi milli hasılanın yaklaşık yüzde 23’ü), “kolay katlanılabilecek limit” olduğunu düşünüyordu. Harcamanın bileşenlerinden çok, hacmi ile ilgileniyordu. Yeterli olması şartı ile neyin alınacağına piyasa güçlerinin karar vermesinden gayet memnundu. Doğru yapıldığında, zaten hiç var olmayan harcamalar ancak yanlış yönlendirilmiş olabilirdi.

Keynesçilik uçlara taşınabilir elbette. Eğer harcamaları canlandırmada çok başarılı olursa, ekonominin kaynakları üzerinde baskı yaratarak kronik enflasyona yol açabilir (bu olasılık Keynes’i de endişelendirmekte idi). Planlamacılar yanlış hesap yapıp gereğinden fazla müdahil olabilirler. Onların kaynakları harekete geçirme güçleri, gürültücü lobilere davetiye çıkararak, bunların hükümetten sert bir karşılık gerektirecek düzeyde saldırganlaşmasına sebebiyet verebilir. Keynes’in hep savaştığı totaliter devletler, “kaynakların merkezden yönlendirilmesi” ve “ferdin sıkı kontrol altına alınması” ile şahsi hürriyetin yok edilebileceğini açıkça gösterdi.

Fakat Keynes, Britanya'daki tehlikenin uzak olduğunu hissediyordu. Onun önerdiği planlama daha mütevazı idi. Ve bu politikaları yürüten insanlardan bazıları, sarmaşık gibi yayılan sosyalizmden herkes kadar endişeliydi. Keynes, Hayek'e mektubunda belirttiği gibi, mütevazı planlamanın, plancılar Hayek'in ahlaki pozisyonunu paylaşıyor ise, güvenli olduğunu düşünüyordu. İdeal planlamacılar müteredit olanlardır. Keynesçilik en iyi, Hayekçilerin elinde işler.

# Schumpeter, Popper ve Hayek Sürgünler Direniyor<sup>1</sup>

*Üç Avusturyalı sürgün entelektüel, yirminci asrın tiranlıklarına mukabele edecek bir cevap formüle etti.*

**Çeviri: Burak Ertaştan**

İkinci Dünya Savaşı şiddetlendikçe, Batılı entelektüeller, medeniyetin yeniden ayağa kaldırılıp kaldırılamayacağı konusunda endişeye kapıldılar. Kö-tümserler içinde en göze çarpanı George Orwell, 'Hayvan Çiftliği'ni yazdı ve "insanlığın -hem de ilelebet- dikta ile yönetileceği" bir gelecek olarak gördüğü '1984' üzerinde çalışmaya başladı. İyimserler arasında ise totalitarizme karşı bir direniş başlatan Viyanalı üç sürgün vardı. Merkezîleşme yerine gücün (iktidarın) dağıtılmasını, rekabeti ve kendiliğinden doğan düzeni savundular. Joseph Schumpeter, 1942'de yayınlanan 'Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi'yi Massachusetts'te yazdı. Karl Popper 'Açık Toplum ve Düşmanları'nı Yeni Zelenda'da yazdı (1945). Friedrich Hayek ise 'Kölelik Yolu'nu Britanya'da yazdı (1944).

Asıl vatanları olan Viyana, tahrip edilmişti. 1900 yılında, kozmopolit ve oldukça liberal bir imparatorluk olan Habsburg hanedanlığının başkenti idi. Şehir, kısa sayılabilecek bir zaman dilimi içinde iki dünya savaşı ile imparatorluğun dağılmasına, siyasî aşırılıklara, Nazilerin ilhakına, müttefik kuvvetlerin işgaline maruz kaldı. Graham Green, 1948'deki ziyaretinde Tuna'nın bu eski mücevherini "harap ve kasvetli bir şehir" olarak tasvir ediyordu.

Savaş ve şiddet "doğup büyüdüğüm dünyayı yıkmıştı" diyordu Popper. Schumpeter Viyana'yı "bir devletten geriye kalan küçük bir enkaz" olarak

---

<sup>1</sup> "Schumpeter, Popper and Hayek: The exiles fight back", *The Economist*, 25 Ağustos

görüyordu. Hayek ise Viyana'nın şatafatlı günlerine ait ne varsa "hepsi şu an ölü vaziyette" diyordu.

Halbuki onları bu şehir şekillendirmişti. 1890 ile 1930'lar arasında dünyanın en entelektüel yerlerinden biriydi. Sigmund Freud psikanalize öncülük ediyordu. Viyana Çevresi olarak anılan filozoflar, mantık üzerine tartışıyorlardı. Avusturya İktisat Okulu ise piyasalar üzerine kafa yoruyordu. Ludwig von Mises, fiyat mekanizması ve spekülasyonun rolü hakkında çığır açıyordu. Von Mises, 1938'de "kendi anavatanının Alman Yurdu'na katılışını" müjdelemek için Heldenplatz'da bulunan Adolph Hitler'in okul arkadaşı olan filozof Ludwig Wittgenstein'in kuzeni, Hayek'in de üstadı idi.

Savaş döneminin bu üç mütefekkeri, farklı mâzilerden geliyordu. Schumpeter, taşralı bir Katolik ailede doğan son derece parlak bir maceraperestti. Popper, Yahudi kökenlere sahip entelektüel bir aileye mensuptu. Hayek ise bir doktorun oğluydu. Fakat ortak tecrübelerden geçmişlerdi. Üçü de Viyana Üniversitesi'ne gitti. Herbiri çok öfke çekti ve sosyalizmin saldırısına uğradı. Schumpeter sosyalist bir hükümette maliye bakanıydı. 1924'te, bir bankanın çöküşüyle talihi de terse döndü. Sonrasında Almanya'ya gitti. 1932'de, karısının ölümünü müteakip Amerika'ya göç etti. Hayek, Londra İktisat Okulu'na gitmek için 1931'de Viyana'dan ayrıldı. Popper ise 1937'de, tam zamanında, Avusturya'dan kaçtı.

Totalitarizm tecrübesinden geçmemiş Anglosakson ülkelerinin alicenaplığından üçü de mustarıptı. Halbuki çok sayıda uyarı işareti vardı. 1930'lardaki Buhran, devlet müdahalelerinin çoğu iktisatçıya arzuya şâyân bir şey gibi görünmesine sebep oluyordu. Sovyetler Birliği ise savaş dönemi müttefiki idi ve onun teröre dayalı rejimini eleştirmek hoş karşılanmıyordu. Lâkin ne yazık ki savaş, Britanya ve Amerika'da otoriteyi merkezileştiriyor ve tek bir ortak amaca sevk ediyordu: Zafer! Bu emir-komuta makinesinin düğmesine basılıp kapatılacağından kim emin olabilirdi ki?

Hayek ve Popper arkadaştı, fakat Schumpeter ile yakınlıkları yoktu. Bu insanlar işbirliği yapmadılar. Yine de aralarında bir işbölümü gelişti. Popper, totalitarizmin entelektüel temellerini sarsma ve nasıl hür düşünüleceğini izah etme peşinde koştu. Hayek, ekonomik ve politik gücün dağıtılması zaruretinin hayatiyetini göstermeye çalıştı. Schumpeter ise piyasa ekonomisinin yakıtını (enerjisini) tanımlamada yeni bir metafor bulup getirdi: Yaratıcı yıkım...



## Gurbet yılları

Popper ile başlayalım. ‘Açık Toplum’u yazmaya, Hitler’in Avusturya’yı işgalinden sonra karar verdi ve bu kitabı “savaş çabam” olarak tarif etti. Kitap, ‘tarihsicilik’e veya dünya ile ilgili kapsamlı kehanetlerde bulunup bireyin iradesini talî konuma düşüren ve tarihin kanunları olarak izhar edilen büyük teorilere çatarak başlar. Elitler tarafından yönetilen katmanlı (hiyerarşik) bir Atina’ya inanan Eflatun, şimşekleri ilk üstüne çeken kişidir. Hegel’in metafiziği ve devletlerin bir ruhu olduğu yönündeki ısrarı “hayret verici” bulunur ve kaale alınmaz. Popper, Marks’ın kapitalizm eleştirisini sempatiyle dinler, fakat öngörülerinin zorba bir dinden bir parça daha iyi olduğu kanaatindedir.

1934’te Popper, hipotezlerin geliştirildiği ve bilimadamlarının onları çürütmeye çalıştığı bir vasat olan bilimsel yöntem üzerine yazmıştı. Çürütülemeyen herhangi bir hipotez, bir nevi bilgidir. Hakikatin bu şartlı ve sade ifadesi ‘Açık Toplum’da tekrar hatırlatılır. Popper “Büyük adamlara hürmet etme alışkanlığını terk etmeliyiz” iddiasındadır. Sağlıklı bir toplum, merkezî bir yönetimi değil fikirlerin rekabetini ifade eder ve eleştirel düşünce, onları kimin ortaya koyduğunu değil bizatihi hakikatleri araştırır. Marks’ın iddiasının aksine, demokratik siyasalar ‘fuzulî maskaralıklar’ değildir. Mamafih Popper, değişimin ütopyik rüyalar ve her şeyi bilen seçkin bir zümre tarafından hayata geçirilen büyük ölçekli planlarla değil, deneme-yanılma yoluyla ve adım adım gerçekleşebileceğini düşünüyordu.

Hayek, Popper’ın beşerî bilgi konusundaki görüşünü benimsedi ve yaydı. ‘Kölelik Yolu’nda bir noktayı iyice ve acımasızca vurgular: Kolektivizmin yahut müşterek bir gaye etrafında kenetlenmiş toplum özleminin, aslında özgürlüğü yanlış tarif ettiği ve onun için bir tehlike oluşturduğu. Sanayi ekonomisinin karmaşık yapısı “mahdut bir sahadan daha fazlasının tetkikini, herhangi bir insan için imkânsız” kılmaktadır. Hayek, piyasa mekanizması olmadan sosyalizmin kaynakları tahsis etmesinin ve milyonlarca bireysel tercihi uyumlulaştırmasının bir yolu olmadığını öne süren von Mises’in çalışması üzerinde yoğunlaştı. İnsanların son derece geniş çeşitlilikteki isteklerini karşılamanın imkânsızlığı yüzünden merkezden planlanan bir ekonomi, doğası gereği, ceberut baskıcı olacaktır. İktisadî gücün yoğunlaşması, siyasî gücü de teksif eder. Bunun yerine Hayek, rekabete açık bir ekonomi ve idare biçiminin, “beşerin beşer üzerine tatbik ettiği gücün adem-i merkezileştirilmesiyle asgariye indirildiği yegâne sistem” olduğunu öne sürer. Demokrasi, özgürlüğü “korumanın bir aracı”dır.

Schumpeter, bir yapbozdur (Daniel Stedman Jones, neoliberalizm tarihini ele alan eserinde onu Viyanalı üçüncü mütefekkir olarak taltif eder). İktisadî dalgalanmaların tarihi üzerine cüsseli bir eser olan bir önceki kitabı, 1930'larda unutulup gitmişti. Onun devamı niteliğindeki 'Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi' kitabını yirminci asrın en büyük eserlerinden biri olarak tanımlamak, şimdilerde çok moda. Tumturaklı ve lafı çok uzatan bir dile sahip kitabın bölümleri, Popper'ın çılgınlık diye gördüğü türden kehanetlere ayrılmıştır. Kapitalizmin yerini ergeç sosyalizmin alacağı iddiasının -zira kapitalizm, taraftarlarını uyuşturmaktadır- Schumpeter'in müstehzî bir ifadesi olduğu düşünülmektedir bazen. Zira bu kitap, tıpkı çamurun ortasındaki bir altın külçesi gibi, kapitalizmin gerçekte nasıl işlediğinin, bürokratların veya iktisatçıların değil işadamlarının gözüyle anlatıldığı harikulâde fikirler içermektedir.

Keynes 1936'da 'Genel Teori'sini yayınlayana dek iktisatçılar, iktisadî dalgalanmalarla ilgilenmediler. Schumpeter farklı bir dalgalanma türü üzerinde durdu: Yenilik (*innovation*) ile gelen daha uzun bir dalga. Tekel kârı elde etme beklentisiyle harekete geçen girişimciler buluşlar yapar ve seleflerini [kendilerinden önce piyasada bulunanları] silerler. Derken, silinme sırası bir gün onlara gelir. Teknolojik ilerlemeyi meydana getiren, plancıların planladıkları değil, doğumun ve ölümün bu "mütemadi fırtınası"dır. Kapitalizm -eşitlikçi olmasa da- dinamiktir. Firmalar ve sahipleri, sınırlı ve geçici bir rekabet üstünlüğüne sahiptir sadece. Bir defasında Schumpeter "her sınıf bir otele benzer" diye yazmıştı, "hep doludur, lâkin farklı insanlarla." Galiba Viyana bankacılık endüstrisindeki fırtınalı günlerini hatırlıyordu.

1940'larda Hayek, Popper ve Schumpeter kolektivizme, totalitarizme ve tarihsiciliğe karşı güçlü bir saldırı başlattı ve liberal demokrasi ile piyasa değerlerinin (erdemlerinin) ihyası için harekete geçtiler. Kapitalizm (Marksistlerin inandığı gibi) savaş çığırkanlığı yapan bir sömürü makinesi değildir. Keza statik bir oligarşi ve sonu krize çıkan bir yol da değildir. Hukukun hakimiyeti ve demokrasi ile bir arada uygulandığında, bireylerin özgürlüklerini teminat altına almanın en iyi yoludur.

### Köleliğin yeni şekli

Yürüttükleri çalışmalar farklı biçimlerde karşılandı. Popper kitabını yayınlamak için mücadele veriyordu (kitap uzundu ve kâğıt hâlâ karneye tâbiydi). 1947'e gelindiğinde Schumpeter, usta işi tabir edilen bir eserle şöhreti yeniden yakaladı. Hayek'in çalışması ise Amerika'da Reader's Digest'ta boy gösterip kısa sürede onu şöhrete taşıyana dek pek az tesir yaratmıştı. Bu üç kişinin

yolları, zamanla ayrıldı. 1946'da Britanya'ya taşınan Popper, bilim ve bilgi konularına tekrar yöneldi. Schumpeter 1950'de öldü. Hayek ise serbest piyasa iktisatçılarının kurduğu Chicago Okulu'nun göz bebeği ve devletin keskin bir münekkidi hâline geldiği Michigan'a taşındı.

Mamafih, ortak tavırları zamanla kök saldı ve büyüdü. Piyasa ve birey vurgusu yapan Ronald Reagan ve Margaret Thatcher'ın da aralarında bulunduğu yeni nesil iktisatçı ve siyasetçilerin öne çıkmasıyla, Keynesçilik ve millileştirme politikaları 1970'lerde akamete uğradı. 1990'larda Sovyetler Birliği'nin çökmesi, Popper'ın büyük tarihsel şemaların saçmalığına yönelik güçlü itirazlarının haklılığını ortaya koydu. Silikon Vadisi'nin anabilgisayar (mainframe) ve kişisel bilgisayardan internete ve cep telefonlarına uzanan sürekli yeni buluşları ise, Schumpeter'in girişimcilere güvenini haklı çıkardı.

Bu üç Avusturyalı, ortada dolaşan eleştirilerden de hayli nasibini aldı. Entelektüel ateşleyicisi (Nazizm'den ziyade) sol kanat ideolojiler olan bu eleştiriler, muhteva itibarıyla tarafgir bulunabilir. Schumpeter, Nazizm'in yükselişine bigâne kalmıştır. Hayek ve Popper'a göre ise, faşizmin yarattığı dizginlenmemiş yıkım apaçık ortada idi. Her ikisi de, Marksizm'in ve faşizmin köklerinin aynı olduğunu öne sürüyorlardı: Kolektif bir kadere olan iman, ekonominin müşterek bir gaye doğrultusunda yönetilmesi ve talimatların kapalı-devre (kendi kendini seçen) bir elit grubu tarafından verilmesi lüzumunda ısrar...

Bir başka eleştiri ise, vahşi piyasayı ehlileştirme konusuna -hele de 1930'larda, işsizliğin yarattığı perişanlık ortada iken- pek az vurgu yaptıkları yönünde. Aslına bakılırsa Popper, işçilerin çalışma şartlarıyla yakından alâkadar olmuştur. Fabrikalarda helak olan çocuklarla ilgili Marx'ın yazdıklarından bu yana yürürlüğe konulan emek regülasyonlarından 'Açık Toplum'da sitayişle bahseder. Pragmatik politikaların zamanla her konuda gelişme sağlayabileceğini düşünüyordu. 1940'lı yıllarda Hayek, sonraki dönemlerine nispetle o kadar ılımlıydı ki, "sağlığını ve çalışma gücünü korumaya yetecek kadar dahi olsa, asgari seviyede bir beslenme, barınma ve giyinme imkânı herkese sağlanmalıdır" şeklinde yazabiliyordu. Ekonomik dalgalanmalar, o dönemin "en can alıcı sorunlarından biri" idi. Daha az merhamet emaresi gösteren Schumpeter ise, yaratıcı yıkımın sosyal sonuçları ile ilgili büyük çelişkiler içindeydi.

Avusturyalı bu filozoflar açısından değişen bir şey yok. İstibdat, Çin'de daha da sertleşiyor. Türkiye'de, Filipinlerde ve diğer yerlerde demokrasi geriliyor. Amerika'da ve Avrupa'da popülistler yükselişte: Faşist köklere sahip bir parti, Viyana'da koalisyon hükümetinde. Batı'daki kamusal havanın bozulmasından

üçü de kaygı duyardı. Fikirlerin rekabeti yerine sosyal medyanın kabileci hid-deti, Amerikan kampüslerinde sol fanatizm, sağda ise korku tellallığı ve yanlış bilgilendirme revaçta.

Bu üçlü, özgürlük ve ekonomik gelişme arasında şu günlerde teknolojinin daha da şiddetlendirdiği gerilime beraberce ışık tuttular. Hayek ve Popper bireysel özgürlük ve etkinliğin birbirinin yol arkadaşı olduğunu ta 1940'larda öne sürmüşlerdi. Özgür ve adem-i merkezi bir toplum, milyonlarca kişi arasında dağılmış bilgiyi sadece tahmin edebilen plancılardan daha iyi kaynak tahsisi yapabiliyordu. Bugün ise, tam aksine, merkezî bir sistem daha verimli olabilir. Büyük veri, teknoloji firmalarına ve hükümetlere, ekonomiyi tümüyle 'görme' ve Sovyet bürokratlarının becerebildiğinden çok daha etkin bir şekilde koordine etme imkânı verebilir.

Schumpeter tekellerin yeni rakiplerce alt edilecek geçici kaleler olduğunu düşünüyordu. Bugünün dijital seçkinlerinin yeri ise sağlam görünüyor. Popper ve Hayek, bireylerin kendi kişisel veri ve kimliklerine sahip çıkabilmesi için internetin adem-i merkezileşmesi yönünde kavga veriyor olabilirlerdi. Dağıtılmaması halinde gücün her zaman tehlikeli olacağı uyarısında bulunacaklardı

# Berlin, Rawls ve Nozick Hüküm Rawls'un<sup>1</sup>

*Savaş-sonrası dönemin üç liberal düşünürü, bireysel özgürlüğün anlamını inşa etmek üzere çabaladılar.*

## Çeviri: Aşkın Baysal

Bir tanımına göre liberal insan, kişisel hakları savunan ve keyfi güce karşı çıkan biridir. Ancak bu tanım, size hangi hakların önemli olduğu hakkında bir şey söylemez. Sözgelimi siyasi kampanya yürüten bazıları cinsiyet değiştirenleri, kadınları ve azınlıkları zorbalık olarak gördükleri sosyal normlardan, hiyerarşilerden ve dilden kurtarmak istediklerini söyler. Karşıtları ise bu çabanın, cinsiyet meselesi hakkındaki açık sözlü tartışmayı sansürleyerek veya azınlık kültürlerinin yarışıp kaynaşmasına engel olarak, bireylerin yaptıkları ve söyledikleri üzerinde bir sınırlamaya sebep olduğunu söyler. Bu tür 'kimlik politikası' savunucuları, hak mücadelesi için adaletsiz iktidara karşı durduklarını iddia ederler. Ancak diğer yandan muhalifleri de aynı iddiayla ortaya çıkarlar. Peki iki taraf da 'liberal' olduğunu iddia ediyorsa, o zaman bu kelimenin hiçbir anlamı yok mu aslında?

Bu mesele yeni değil tabii. Isaiah Berlin, 1958 yılında Oxford'da bunu, liberal düşüncedeki en can alıcı fay hattı olarak tanımlıyordu. Bir tarafta özgürlüğün, en iyi ifadeyle 'engellenmeme' olduğunu söyleyen 'negatif' özgürlük savunucuları mevcut. Negatif özgürlük hiç kimsenin komşusunun malına zorla el koyamayacağını veya ifade üzerinde herhangi bir yasal kısıtlama olmamasını teminat altına alan özgürlüktür. Diğer tarafta ise -müdahale etmeyi gerektirse bile- daha tatminkar ve otonom hayatlar peşinde koşmak üzere bireyleri güçlendirmeyi hedefleyen pozitif özgürlük müdafileri var. Pozitif özgürlük sözgelimi devlet vatandaşlarını eğittiğinde ortaya

---

<sup>1</sup> "Berlin, Rawls and Nozick: Rawls rules", *The Economist*, 1 Eylül 2018.

çıkar. Aynı özgürlük, hükümetin yüksek faizli borç gibi zararlı ürünleri yasaklamasını da beraberinde getirebilir (gerçek anlamda özgür bireyler bu zararlı ürünleri niye tercih etsin ki?).

Berlin, pozitif özgürlükte, kötü amaçla kullanılacak entelektüel bir el çabukluğunun varlığını fark etmişti. 1909'da Riva'da doğmuş biri olarak, Rusya'da 1917 devrimleri sırasında yaşadıkları ona, 'şiddete karşı kalıcı bir korku' kazandırmıştı. Ailesi 1920'de Letonya'ya geri dönmüş, ardından burada maruz kaldıkları anti-semitizm nedeniyle Britanya'ya göçmüştü. Berlin'in parlak bir akademik kariyeri ilerledikçe, Avrupa Nazizm ve komünizm tarafından tahrip edildi.

Pozitif özgürlük çerçevesinde devlet, insanlara içlerindeki, zihinlerindeki kötülüğü bertaraf etmekte yardımcı olur denilerek meşrulaştırılır. Bu ise devlete, ne söylediklerinden bağımsız olarak insanların gerçekte ne istediğine karar verme hakkı tanır. Devlet bundan yola çıkarak, daha sonra özgürlük adına insanlar üzerinde zor kullanmaya da yönelebilir. Nitekim faşistler ve komünistler de, bütün etik meselelere yanıt veren ve kendisini ancak yeterince ehil olanlara açık eden daha büyük bir hakikate eriştiklerini iddia ederler. O zaman bireysel tercihe kim ihtiyaç duyar ki?! Herkesin malumu olmayan bu hakikat bir de sınıf, din veya ırk gibi belirli bir grup kimliğine aitse, özgürlükten sapmanın maliyetinin bilhassa ağır olacağını söyler Berlin.

Pozitif özgürlüğü reddetmek devleti tümüyle reddetmek değildir, daha ziyade değiş tokuşların ancak arzulanan şeyler arasında olduğunu kabul etmektir. Peki o zaman, parayı yeniden bölüşüm mekanizmalarıyla fakirlere dağıtmanın aslında onların hareket özgürlüğünü artırdığı argümanına ne dersiniz? Özgürlük "onun icra edilmesi için gerekli koşullar" ile karıştırılmamalıdır diye yanıtlar bu soruyu Berlin. "Özgürlük özgürlüktür, eşitlik, hakkaniyet, adalet, kültür, mutluluk veya rahat bir vicdan değildir. Ortada birbirleriyle çatışan pek çok hedef vardır ve hiçbir hükümet bunlar arasında yanılmadan bir seçim yapamaz. İnsanların iyi bir yaşam inşa etmek üzere kendi seçimlerini yapmakta neden özgür olması gerektiğinin açıklaması budur.

Bununla birlikte, söz konusu özgürlük için en uygun iklimin ne olduğunu belirlemek, üstesinden gelinmesi gereken en büyük mesele olageldi. Bu konuda esas alınabilecek ilkelerden biri zarar prensibidir. Devletler yalnızca başkalarına zarar verecek tercihleri önlemek amacıyla devreye girmelidir.

Ancak bu güç kullanımı konusunda pek de yeterli bir kural değildir, çünkü liberallerin çoğunlukla cevaz verdiği birçok 'zarar' mevcuttur. Yeni bir

müteşebbis yerleşik bir işadamının iflas etmesine sebebiyet vererek ona ‘zarar verebilir’ sözcüğü.

20. yüzyılda devlet ile birey arasında daha sağlam bir sınır çizmek üzere atılan en kayda değer adımlardan biri, Harvard’lı filozof John Rawls tarafından 1971’de atıldı. Rawls’un yarım milyondan fazla kopya satan ‘A Theory of Justice’ adlı kitabı, siyaset felsefesini yeniden canlandırdı ve sonraki on yıllarda liberaller arasındaki tartışmaların dayanak noktası oldu.

Kitap bir düşünce deneyi vazedir: Cehalet örtüsü... Bu öyle bir örtüdür ki, insanlar kendi yeteneklerinden, sınıflarından, cinsiyetlerinden ve hatta tarihteki hangi nesle mensup olduklarından dahi habersizler. Rawls’a göre, insanların örtünün ardında ne olacağı konusunda anlamaya varması üzerinde düşünerek, neyin adil olduğunu tespit etmek mümkündür.

Rawls, insanların başlangıçta, herkese eşit şartlarla sunulabilecek devredilemez ‘temel özgürlükler’in en kapsamlı şemasını her şeyin üzerinde tutacağını iddia ediyordu. Temel özgürlükler, insanların kendilerine özgü ahlaki muhakeme yetilerini kullanmaları için gerekli olan haklardır. Berlin, çatışan fikirler arasında seçim yapma yetisinin insan varlığının temelini oluşturduğunu düşündüğü gibi, Rawls da, akıl yürütme kapasitesinin insanlığa sahip olduğu esas değeri temin ettiğini savunuyordu. Temel özgürlükler arasında düşünce, örgütlenme ve meslek edinmenin yanı sıra sınırlı bir kişisel mülkiyet hakkı vardır. Ancak sınırsız servet birikimi yapmaya imkan sağlayan geniş mülkiyet hakları bu kapsamda yer almaz. Bunun yerine Rawls, cehalet örtüsünün pazarları düzenleme konusunda iki prensip sunduğunu düşünür. Öncelikle statü ve servet imkanları için bir fırsat eşitliği var olmalıdır. İkincisi, eşitsizliklere ancak en düşük refaha sahip olanlara fayda sağladıkları takdirde müsaade edilebilir –buna ‘farklılık ilkesi’ denir. Yani eğer zenginlik üretilecekse bu en aşağılara kadar yayılabilmelidir. Rawls’a göre, ancak böyle bir kural, toplumu gönüllü katılımcılardan oluşan bir işbirliği teşebbüsü olarak ayakta tutabilir. Böyle bir durumda en fakir olan bile, diğerlerinin başarısının kendisini desteklediğini, kösteklemediğini bilecektir. Rawls’un kendi felsefesine koyduğu adla “hakkaniyet olarak adalet” (justice as fairness) içinde “insanlar diğer insanların kaderine ortak olacaklardır.”

Rawls, kitabının kamuoyu nezdindeki başarısını, Sivil Haklar Hareketi ve Vietnam Savaşına muhalefet de dahil olmak üzere o dönemki siyasi ve akademik kültürle yakaladığı uyuma bağlardı. Kitap, sol kanat liberalizminin, hippilerin marihuana dumanları içinde hayal ettiği bir şey olmanın ötesinde ciddi felsefi köklere sahip olabileceğini de ispat ediyordu. Bugün ise cehalet

örtüsü kavramından, genellikle daha fazla yeniden bölüşümü savunmak üzere istifade ediliyor.

İroniktir, kitabın yayınlandığı 1971'den sonra zengin dünya, çoğunlukla tam aksi yönde hareket etti. Hükümetler refah devletini inşa etmişken, pazarları deregüle ettiler. Çok kazananlardan alınan vergiler düşerken, refahtan alınan paylar azaldı ve eşitsizlik arttı. Doğru, en fakirler ortak büyümeden faydalanabildiler ancak 1980'lerin reformcuları, özellikle de Margaret Thatcher ve Ronald Reagan Rawls taraftarı değillerdi. Onlar, Rawls'un Harvard'daki çağdaşı Robert Nozick'ten daha fazla ilham alıyorlardı.

Nozick'in 1974'te yayınlanan 'Anarchy, State and Utopia' adlı kitabı, Rawls'un yeniden bölüşümcü adalet fikrine tam bir saldırı idi. Rawls liberalizmi, mülkiyet haklarını değerden düşürürken, Nozick bu hakları yükseltiyordu. Nozick'e göre diğer özgürlük biçimleri bireyler üzerindeki ahlak dışı zorlamaların müsebbibiydi. İnsanlar farklı yeteneklere sahipti ve yeteneklerinin meyvelerini başkalarıyla paylaşmaya mecbur edilemezlerdi.

Nozick, yeniden bölüşümcü adaletin tutarlılığını da sorguluyordu. Adil olduğu düşünülen bir servet bölüşümü durumu hayal edin. Sonra da çok sayıda insandan herbirinin, Wilt Chamberlain'i (o zamanın en ünlü NBA oyuncusu) basket oynarken izlemek üzere 25 sent ödediğini varsayın. Sonuçta ortaya çok daha zengin bir Wilt Chamberlain çıkaran bir yeniden bölüşüm gerçekleşecektir. Eğer başlangıçtaki bölüşüm durumu gerçekten adilse, bu işlemde insanlar tamamen kendilerine ait olan kaynaklarla ve tümüyle gönüllü bir şekilde bir alışveriş yapmış olacaklardır. Peki o zaman işlem neticesinde ortaya çıkan yeni durumla ilgili sorun nedir? Özgürlük kalıpları yıkar der, Nozick. Adalet, keyfi bir servet bölüşümü talep edemez.

Nozick'in çalışması, o sıralar revaçta olan küçük devlet lehtarı felsefeye katkıda bulundu. 1974 yılında Friedrich Hayek (Thatcher'ın gözde düşünürü) ekonomi dalında Nobel Ödülü aldı. İki yıl sonra ödül bu sefer Milton Friedman'a verildi. Böylece dünya sağa kaymasına rağmen, Nozick'çi olacak kadar da ileri gitmedi. 'Anarchy, State and Utopia' minimal, 'gece bekçisi' hüviyetinde bir devlet istiyordu yalnızca. Oysa geniş hükümet harcamaları, vergilendirmeler ve düzenlemeler varlığını sürdürdü. Bütün eşitsizliğine rağmen ABD bile daha ziyade Rawls'çu kaldı muhtemelen.

## Çok fazla ütopya

Rawls, en ateşli eleştirilerinden birini kendi solundan alageldi. Irk ve cinsiyet eşitsizliğine ilgi duyan bu kesimler, Rawls'un çalışmalarını çoğu zaman



şatafatlı bir münasebetsizlik olarak gördüler. Buna göre hem Rawls hem de Nozick 'ideal teoriyi' tatbik ediyorlardı –mevcut eşitsizliklerin nasıl giderilebileceği konusunda karar vermek yerine, mükemmel bir toplumun nasıl olacağı hakkında varsayımlar üretiyorlardı. Sözelimi Rawls'un fırsat eşitliği ilkesinin, olumlu eyleme veya pozitif ayrımcılığın diğer herhangi bir biçimine cevaz verip vermediği açık değildir. Rawls 2001 yılında, "mevcut ayrımcılık ve imtiyazlardan kaynaklanan ciddi problemlerin [hakkaniyet olarak adalet] ajandasında" yer almadığını yazıyordu. Nozick ise, mülkiyet hakları ile ilgili görüşlerinin yalnızca mülkiyetin adaletsiz yollarla temin edilmemiş olması (sözelimi köle emeğinin kullanılmamış veya arazilerin zorla ele geçirilmiş olması) şartıyla uygulanabileceğini kabul ediyordu.

Rawls aynı zamanda gündelik politikadan ziyade kurumlarla meşguldü. Bunun bir sonucu olarak, Rawls felsefesinin günümüz meseleleri hakkında söyleyecekleri kurusıkı olmaktan öteye geçemez. Sözelimi feministler onun, aile hakkındaki görüşlerini detaylandırmak üzere çok az gayret sarf ettiğini sık sık söylerler. Rawls'un bu konudaki ana reçetesi, erkekler ve kadınlar arasındaki etkileşimlerin gönüllü olması gerektiği şeklindedir. Bu ise, bireysel tercihleri belirlediği söylenen toplumsal normlarla giderek daha çok ilgilenen bir harekete pek de yardımcı olmaz.

Rawls felsefesinin kimlik siyaseti konusunda çok az destek sunduğu açık ortadadır. Bugünün solu, gittikçe artan bir şekilde, konuşmayı, söylenenin söyleyenin kimliğinden hiçbir şekilde ayrı düşünülmediği bir iktidar pratiği olarak değerlendirir. Nitekim bazı üniversite kampüslerinde, ataerkillik ve beyaz ayrıcalığı kavramları hakkında şüphe beyan eden ya da cinsiyet normlarının keyfi olmadığını iddia eden muhafazakar konuşmacılar, konuşmaları engellenmesi gereken saldırganlar olarak muamele görüyor. 'Erbilmişlik' (mansplaining) kelimesinin anlamı da, erkeklerin kanaatlerini ayrıntılı bir şekilde ifade ettiği her biçimi, kimsenin okumaya mecbur edilmediği yazılı ifade biçimlerini bile, kapsayacak şekilde evrilmektedir. İddiaların 'yaşanmış tecrübelere' dayanması gerektiği söyleniyor.

Rawls'çu bir liberal toplumun işleyişi böyle değildir. Rawls, insanların, cehalet örtüsü hakkında düşünülerek varılabilecek, ortak ve tarafsız bir rasyonaliteye sahip olduğuna ve bunun ifade hürriyetiyle güçlendirilebileceğine ilişkin temel nosyona bel bağlar. Eğer söylenenler söyleyenin kimliğinden ayrıştırılamıyorsa ve eğer ifade aslında farklı grupların iktidar için mücadele ettikleri bir savaş meydanı ise, o zaman proje baştan ölüme mahkumdur.

Rawls, ideal bir toplumun istikrarının "kapsayıcı bir konsensüse" dayandığını düşünüyordu. Herkes, muhalifleri iktidarda olsa bile, demokratik projeye

yatırım yapmaya devam etmek üzere çoğulculuğa yeterince bağlı olmalıdır. ABD, Britanya veya başka bir yerdeki, tarafların birbirini tolere edemediği kutuplaşmış siyaset, bu ideale hayat şansı tanımaz.

Grup kimliği evrensel değerlerin üzerine ne kadar çıkarılırsa, tehdit de o ölçüde büyüyecektir. ABD’de solda yer alan bazıları, kendi fikirlerini benimsemiş insanları ‘woke’ (uyanık, uyutulmamış) diye tanımlıyor. Cumhuriyetçi Parti’yi Nozick’çi liberteryenizmden epey uzaklaştırmış Donald Trump’ın bazı taraftarları ise, kendilerinin ‘kırmızı hapı’ aldıklarını söylüyorlar (Matrix filmine bir gönderme; filmde kırmızı hap, karakterlerin hakikatin gerçek doğasının farkına varmasını sağlıyor). İki vakada da kullanılan dil, yalnızca aydınlanmış olanların keşfedebileceği gizli bir hikmetin varlığına işaret ediyor. Bu, gerçekten özgür olabilmek için böyle bir keşfin şart olduğunu söylemekten çok da uzak değildir. Ki, Berlin böyle bir iddianın zorbalığa götüren ilk adımlardan biri olduğu konusunda uyarıda bulunmuştu.

İyi haber şu ki, çoğulculuk ve gerçek liberal değerler hâlâ rağbet görüyor. Birçok insan birey olarak muamele görmek istiyor, herhangi bir grubun üyesi olarak değil; ve yalnızca kimin söylediğinden ziyade ne söylendiğine dikkat ediyorlar. Kamusal yaşamla ilgili pek çok sıkıntı, esasen sosyal medyadaki veya kampüslerdeki havayı yansıtıyor, genel olarak toplumu değil. Çoğu öğrenci kampüslerdeki radikal sol hareketlere dahil olmuyor. Liberal demokrasi savunucuları, hepsi de bireylerin büyük grupların baskısına direnebilmesi için özgür olmaları gerektiğini vurgulayan savaş sonrası dönemin büyük liberallerini, o veya bu şekilde hatırlatma konusunda iyi iş çıkarıyorlar. Liberal düşüncenin başladığı yer de burasıdır.

# Rousseau, Marx ve Nietzsche

## İlliberal İlerlemenin Peygamberleri<sup>1</sup>

*Onların adıyla kötü işler yapıldı.*

**Çeviri: Alim Yılmaz**

Liberalizm geniş bir kilisedir. Robert Nozick gibi liberteryenlerden John Maynard Keynes gibi müdahalecilere kadar uzanmaktadır. Friedrich Hayek gibi sınırlı devlet fundamentalistleri, John Stuart Mill gibi pragmatistlerle omuz omuza vermişlerdir.

Fakat sınırlar mevcuttur. Son özetimiz, üç anti-liberalin (Jean-Jacques Rousseau: Fransız aydınlanmasının süper starı, Karl Marx: 19. yüzyılın Alman devrimci komünisti, Friedrich Nietzsche: Marx'tan 30 yaş küçük, felsefenin büyük muhaliflerinden biri) hususi yönlerine ihtilaf teşkil eden keskin bir liberalizm tanımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Her birinin muazzam ve farklı bir fikir evreni bulunmaktadır. Fakat hepsi liberal ilerleme fikrinden uzaktırlar.

Liberaller her şeyin daha iyiye gittiğine inanırlar. Zenginlik artmaktadır, bilim anlamayı derinleştirmektedir, bilgelik yayılmaktadır ve toplum gelişmektedir. Fakat liberaller Pollyannacı değildirler. Aydınlanmanın Fransız ihtilalini doğurduğunu ve ölümcül teröre yol açtığını görmektedirler. İlerleme daima tehdit altındadır.

Ve böylece liberaller, ilerleme için gerekli koşulları açıklamaya çalışırlar. Onlara göre söylem ve hür konuşma iyi fikirleri yaratır ve yayar. Gücün tekelleşmesine karşıdırlar çünkü dominant gruplar ayrıcalıklarını kötüye kullanma eğilimindedirler; başkalarını baskı altına alırlar ve kamusal menfaate

---

1 "Rousseau, Marx and Nietzsche: The prophets of illiberal progress", *The Economist*, 8 Eylül 2018.

zarar verirler. Liberaller bireysel itibarı onaylayarak, kim olursa olsun başkalarının inançlarını değiştirmeye zorlanamayacağına inanırlar.

Rousseau, Marx ve Nietzsche kendileri bakımından bu görüşleri kabul etmezler. Rousseau ilerlemeye kuşkuyla bakar. Marx'a göre ilerleme zorunludur, fakat sınıf çatışması ve devrim sürecinde gerçekleşir. Nietzsche toplumun hiçliğine içine düşeceğinden korkar fakat herkesin içinde taşıdığı kahraman kurtarıcısı Übermensch (üstinsan)'e müracaat eder. Bu saikler ile kendilerini takip edenler, onların namına kötü işler yaptılar.

Rousseau (1712-78) en karamsar olanıydı. Hume, Voltaire, Denis Diderot ve Rousseau'nun diğer çağdaşları, Aydınlanmanın topluma ait birçok yanlış düzeltileceğine inanıyorlardı. Bunlara zaman içinde düşman kesilen Rousseau, bütün hataların kaynağının toplumun kendisi olduğunu iddia etmektedir.

'Eşitsizlik Üzerine Konuşma' adlı eserinde, insanın sadece doğa durumunda özgür olduğunu ifade etmektedir. Doğa durumunda eşitsizlik nosyonu anlamsızdır çünkü ilkel insan dayanışmacıdır ve kimse üste ya da alta konumlanmaz. Biri bir parça araziye çevirip "bu benimdir" dediğinde, bozulma başlar. "Eşitlik ortadan kalktı, mülkiyet icat oldu, köleliğin ve fakirliğin bitkilerle birlikte büyüdüğü ve emeğin zorunlu hale geldiği muazzam ormanlar, insanın teriyle sulanan tarlalara dönüştü."

Rousseau'nun siyaset felsefesi toplumun, insanın bozulmamış doğasından kaçışının üstesinden gelmeye çalışmaktadır. "Toplum Sözleşmesi"ni gürleyen bir sedayla açar: "İnsan özgür doğar fakat her yerde zincire vurulmuştur." İnsanlık doğal olarak iyidir fakat siyasal toplum onu bozar. Sosyal düzen doğadan çıkmaz, uzlaşmayla oluşturulur. Sosyal sözleşme zarar vermeye sınır koyar.

Egemenlik, ona göre, birey olarak insandan iyidir. Hükümet egemen halkın hizmetkârıdır ve onun görevi süreli olarak yenilenmelidir. Hükümet başarısız olduğunda değiştirilmelidir. Bugün sağduyunun sesi gibidir bu yaklaşım. Monarşi ya da aristokrasinin egemen olduğu toplumlarda, devrimci değişim olur.

Fakat toplum insanı bencil yapar. "Yasalar zenginlere faydalı, fakirlere zararlıdır." Din hastalığa katkı yapar. "Gerçek Hristiyanlar köle olanlardır."

Toplumun bireyde yaratmış olduğu bencil arzular ve yaranma eğilimine karşı eşitlik, kendisi için bir amaç olmamasına rağmen, güçlendirilmelidir. "Sosyal sözleşme boş bir formül olmamalıdır (...) genele uymayı ret eden

herkes, genel yapı tarafından itaate zorlanmalıdır: Özgür olmaya zorlanmaktan başka anlama gelmez bu.”

Devrimciler bir ütopyayı gerçekleştirmek uğruna şiddetin zalimce kullanımını meşrulaştırırlar. Akademisyenler bu yorum konusunda anlaşamazlar. Leo Damrosch, biyografisinde, genel irade kavramına Rousseau'nun kötümserliği açısından bakar. İnsanlar öylesine doğa durumundan koparılmışlardır ki özgür olmak için yardıma ihtiyaç duyarlar. Anthony Gottlieb 'Aydınlanma Tarihi' adlı çalışmasında Rousseau'yu “devrimlere karşı büyük nefret” olarak zikreder.

Fakat gerilemeden baskıya bu bükülmez düşünce çizgisi, daha yumuşak halde bile liberalizme karşıttır. Güç sahibi biri ne zaman birilerini özgür iradelerine ve menfaatlerine aykırı davranmaya zorlarsa, Rousseau'nun ruhunu çağırırlar.

Marx (1818-83) ilerlemenin araştırma ve tartışma yoluyla değil, tarihsel süreçte yaşanan sınıf çatışmasıyla ortaya çıktığına inanır. Rousseau gibi o da toplumun, özellikle iktisadi temellerin, baskının kaynağı olduğunu düşünür. 1847'de Avrupa'daki huzursuzluk dalgasından kısa bir süre önce, “Medeniyetin ortaya çıkması üretim, düzen, mülk ve sınıflar arasındaki çatışmalarla başlar ve en nihayetinde brikmiş emek ve mevcut emek arasındaki çelişkiden ortaya çıkar. Çatışma yoksa ilerleme de olmaz. İlerleme bugüne kadar bu yaysayı takip etmiştir” şeklinde yazar.

Emeğin sağladığı artı değer, fabrikası ve makineleri olan kapitalist tarafından ele geçirilir. Bu yüzden kapitalizm emekçileri metalaştırır ve insanlıklarını inkâr eder. Burjuva yemek ve cinselliğe yönelirken, emekçiler makine ve çürümüş patatese tahammül etmek zorunda kalırlar.

Bundan dolayı kapitalizm, sonunu getirecek özü içinde taşır. Rekabet onu yayılmaya sevk eder. “Her yerde yuva, her yere yerleşme ve her yerde bağlantı oluşturmak zorundadır.” Bunu yaptıkça daha büyük proletarya yaratır ve organize eder. Öyle ki, kendi sonunu hazırlar. Kapitalistler gönüllü olarak asla imtiyazlarından vazgeçmezler. Bundan dolayı işçiler, hem burjuvaziyi hem proletaryayı ortadan kaldırmaya kalkışırlar ve yeni ve daha iyi bir düzen kurarlar.

Bu devrimci iş, kahraman bir lider değil, işçileri bir sınıf olarak ortaya çıkarır. “Bu sorun şu ya da bu proleterin ya da bütün proletaryanın benimsemediği amaç değildir.” Marx ortağı Friedrich Engels ile 1844'te şöyle yazar: “Bu proletaryanın ne olduğu meselesidir ve bu oluşuma uygun olarak tarihsel olarak yapılması gereken şeydir.” Dört yıl sonra 'Komünist Manifesto'nun girişinde bir devrim öngörmektedirler: “Avrupa'yı saran bir hayalet var -komünizm hayaleti.”

Liberaler her insanın aynı temel ihtiyaçları paylaştığına inanırlar. Dolayısıyla akıl ve merhamet daha iyi bir dünyayı yaratır. Marx bu fikrin yanıltıcı olduğunu ve daha kötüsü işçileri pasifleştirdiğini düşünür.

Marx, Fransız Devriminin manifestosu olan İnsan Hakları Deklarasyonunu, özel mülkiyeti ve burjuva bireyciliğini yücelttiği gerekçesiyle yermektedir. Din ve milliyetçilik gibi ideolojiler kendini aldatmaktan başka şey değildir. Tedrici değişim çabaları hâkim sınıfın kurduğu tuzaklardır. Filozof Isaiah Berlin 'Sosyalizm Teklif Etmez, Talep Eder' adlı kitabında bu hususları özetlemiştir.

Fakat Marx kapitalizmin gücünü görmezden gelmiştir. Kapitalizm tartışma ve uzlaşma yoluyla değişim yaratarak devrimleri önlemiştir. Tekelleri kırarak ve girişleri düzenleyerek kendisini ıslah eder. Kapitalizm, çalışanların ihtiyaçlarını o günün koşullarında bir krala yetecek düzeyde sağlayarak, müşteriye dönüştürdü. Dahası, biyografi yazarı Gareth Stedman'ın da belirttiği gibi, son yıllarında Marx, kapitalizm ve işçiler arasında zorunlu olarak şiddetle sonuçlanmak zorunda olduğuna dair ortaya konan çabalar tarafından mağlup edilmiştir.

Fakat Marx liberal memnuniyete karşı uyarıcı olarak kalmıştır. Bugün tartışma daha uzun erimlidir. Kurumsal çıkarlar siyaseti ele geçirmektedir ve eşitsizlik yaratmaktadır. Eğer bu güçler liberal koşulları engellerse, baskılar yeniden ortaya çıkacaktır.

Marx sınıf çatışmasını ilerlemenin motoru olarak ortaya koyarken, Nietzsche (1844-1900) derinlere dalarak bireysel bilincin unutulmuş karanlık sayfalarını açmıştır. Ahlaki çöküşün eşiğinde sallanıp duran bir toplumdan söz eder.

## Güç istenci

Nietzsche ilerlemeye dair görüşlerini delirmenin eşiğinde olduğu 1887 de yazdığı 'Ahlakın Kökeni' adlı çalışmasında ortaya koymuştur. Olağanüstü tarzdaki yazılarında cesaret, gurur, onur ve şeref gibi mukaddes ve güçlü değerlerin insanlık tarihinde egemen olduğu zamanları açıklamıştır. Fakat bu değerler Babil ve Roma etkisindeki Yahudilerle başlayan ve Hristiyanlar tarafından miras alınan "köle ahlakı devrimi" döneminde ortadan kaldırıldı. Doğal olarak, köleler soylu sahiplerine karşı kendilerini aşağıladılar: "Sefillik iyi olandır (...) şikâyet, yoksunluk, hastalık, çirkinlik kutsal ve kutsanmıştır."

Hakikat arayışı sürmektedir. Fakat bu kaçınılmaz olarak ateizme yol açmıştır. "Hakikat arayışına dair ortaya konan 2.000 yıllık disiplinin huşu verici

yıkımı, sonunda Tanrı inancında var olan yalanı yasaklamıştır.” “Tanrı öldü...” diye daha önce yazmıştı Nietzsche: “Ve onu biz öldürdük.”

Uçuruma bakmak cesaret ister fakat acı ve yalnızlık içinde geçen bir hayat yaşayan Nietzsche hiçbir zaman bu cesareten yoksun olmadı. Sue Prideaux yeni bir biyografide Nietzsche'nin, ateizmi benimseyen rasyonalistleri, dünyanın ilahiyatı olmayan bir Hristiyan köle ahlakını ayakta tutamayacağı konusunda nasıl umutsuzca uyardıya çalıştığını izah eder. Dini erdemi ya da din tarafından içi boşaltılmış erdemi kavrayamayan insanlık, nihilizme, yani kasvetli ve anlamsız bir var oluşa mahkûm olur.

Nietzsche'nin çözümü oldukça öznelidir. Bireyler Nietzsche'nin en meşhur eseri olan 'Böyle Buyurdu Zerdüşt'te önerilen *Übermensch'e* (üst insan) ulaşmak suretiyle, yüce ahlakı yeniden keşfetmelidirler. *Übermensch'in* kim olduğu belirsizdir. Bunlardan biri Napolyon, bir diğeri Alman yazar ve devlet adamı Johann Wolfgang von Goethe'dir. Nietzsche'nin düşüncelerini açık bir tarzda anlatan Michael Tanner, *Übermensch'in* eğlenceli ve kederli olan her şeye evet diyebilecek bir kahraman olduğunu belirtir.

Nietzsche geleneksel eleştiri konusunda duyarlı değildir, çünkü ondan dökülen fikirler sürekli oluşan bir sel gibidir. Fakat hem sağ hem sol onun “felsefi bir metot olan dil oyunu, hakikat, güç ve ahlakı nasıl derç ettiği, gücün hak olduğu ve sözün bizatihi kendisinin güç iddiası olduğu” özneliğinden ilham almıştır. Neyin söylendiğinin söyleyenden ayrı düşünülemediği fikrinin de babasıdır.

İlliberal gelişme fikri kötü bir hafızaya sahiptir. Terörün mimarı Maximilien Robespierre, Rousseau'yu; Joseph Stalin ve Mao Zedong Marx'ı; Adolf Hitler ise Nietzsche'yi çağırır.

İlliberal ilerleme yolundan teröre gitmek kolaydır. Marx'ın ilerleme konusundaki kati görüşü, Rousseau'nun karamsarlığı ve Nietzsche'nin özneliğinden dolayı, dünyanın nasıl geliştirileceğine dair tartışmalar anlamını yitirmiştir. Marx'ta iktisadi sınıf fikri, Nietzsche'de *Übermenschen* ve Rousseau'da genel iradenin yıkıcı manipülasyonu, gücü yüceltmiş ve bireyin saygınlığının üzerine çıkartmıştır.

Liberalizm, aksine, bu cevapların yeterli olmadığına inanır. Muhtemelen bu liberalizmin en büyük gücüdür.

## 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 organında yayımlanmamış, ilk defa Liberal Düşünce Dergisi'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildiriler, 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 çalışmalarında orijinal makalenin yazarından ve yayıncı kuruluştan 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 tanıtım 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 sadeleştirilenin, 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 kaynağı tekrar atıf yapılacaksa yazarın soyadı, eserin 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. Kitap:** 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, sa-deleştirmeye ise sadeleştirenin, 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;

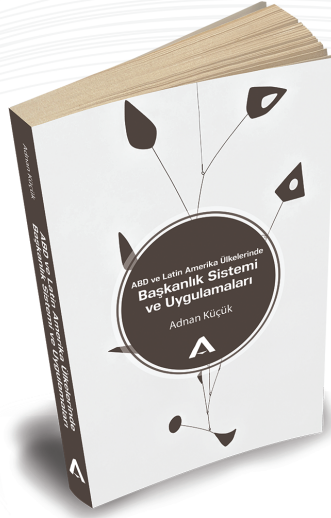
URAS, Güngör, "Çarşı Pazar Sakin, AVMLer Hareketli", *Milliyet*, 22 Haziran 2017 (Erişim: 17 Ağustos 2017). <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gungor-uras/carsi-pazar-sakin-avm-ler-hareketli-2472665/>

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)



## ABD ve Latin Amerika Ülkelerinde Başkanlık Sistemi ve Uygulamaları

Adnan Küçük



ISBN: 978-975-2500-62-4

1. Baskı, Nisan 2019

Bu kitap, Latin Amerika ülkelerinde uygulanan başkanlık sistemi modellerini anayasa hukuku sınırları ötesinde siyasi ve toplumsal yönleriyle birlikte ele almaktadır. Latin Amerika modellerinde başkanlık sisteminin filli sonuçlarını, değişim ve dönüşüm dinamiklerini, demokratikleşme bağlamında kaydedilen mesafeleri ve performanslarını ortaya koymaktadır.

Türkiye'de de askerî darbeler şeklinde Latin Amerika'dakine benzer hadiselerin yaşanmış olması, bu ülkelerdeki başkanlık sisteminin, uygulamada karşılaşılan sorunlar boyutu ile bütünlük içerisinde incelenmesi gerekliliğini göstermektedir.

2017 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile başkanlık (Cumhurbaşkanlığı) sistemine geçilmesi üzerine bu ülkelerde karşılaşılan sorunlar ve bu sorunların aşılmasına yönelik değişimlerin bilinmesi Türkiye'de benimsenen yeni sistemin uygulamasına katkı sağlayacaktır.



## Küresel Kapitalizmi Savunmak

Johan Norberg

Çeviren: Mustafa Acar - Metin Toprak

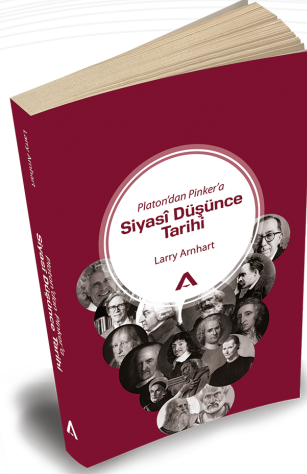


ISBN: 978-975-6877-71-5

2. Baskı, Mayıs 2019

Johan Norberg küresel kapitalizmi çevresinden soyutlanmış bir sistem olarak değil, "insan özgürlüğü fikrinin liberal ekonomik ifadesi" olarak savunuyor:

"Kapitalizm demokrasi, insan hakları ve gerek kadınlar, gerekse erkekler için kişisel özgürlüklerden ayrılamaz. Bireylerin kendi yaşamlarını düzenleme konusunda getirdiği özgürlük ve sorumlulukla kapitalizm, farklı değerlerimiz ve inançlarımıza rağmen barış içinde yaşayabileceğimiz hoşgörülü bir toplumun önkoşuludur. Bunun alternatifi iktisat ve organizasyon konusunda kararların tepeden, idareciler tarafından alınmasıdır. O durumda, yönetilenler arasında değil de yönetenler arasında yer alabilmek için güç elde etmeye çalışmak en önemli şey haline gelmektedir. Bazıları için iktidar mücadelesi, refah ve herkes için daha iyi bir yarın mücadelesinin yerini almaktadır. Ticaret, yatırımlar, fikirler ve teknolojinin yayılması sayesinde insanların yoksulluk ve azgelişmişlikle başedebildikleri müreffeh toplumları inşa etme imkânı hiç bugünkü kadar geniş olmamıştı. İsveç'in 100 yılına malolan kalkınma süreci şimdi, liberal kurumları ve açık ekonomileri olan fakir ülkeler tarafından 10-20 yılda gerçekleştirilebilir."



## Platon'dan Pinker'a Siyasî Düşünce Tarihi

Larry Arnhart

çev. Ahmet Kemal Bayram & Muhammet Erdal Okutan

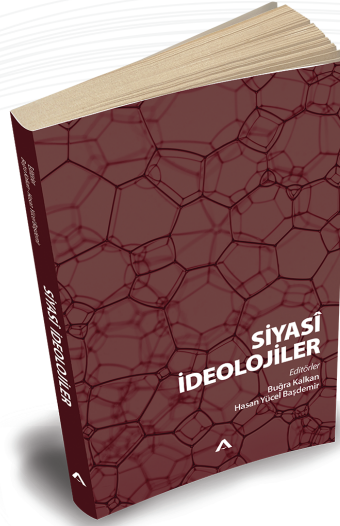


ISBN: 978-975-2500-60-0

1. Baskı, Aralık 2018

Prof. Dr. Larry Arnhart, *Siyasî Düşünce Tarihi* başlıklı Platon'dan Rawls'a uzanan çalışmasını Adam Smith, Leo Strauss ve günümüz isimlerinden Steven Pinker'i de ekleyerek baştan sona yenilemiş ve genişletmiştir. Yazar, filozofların eserleri ve iddiaları eşliğinde tarihten bugüne siyaset felsefesinin meşgul olduğu kapsayıcı veya tâli çok sayıda önemli soruyu sorarak okuyucuyu düşünmeye sevk eden özgün bir yöntemi benimsemektedir.

Kitaptaki tartışmalar özgürlük, eşitlik, doğal haklar, devrim, hukukun üstünlüğü, siyasî teoloji, siyasî yargı ve insanın mutluluk arayışı gibi siyaset felsefesinin ana konularını açığa çıkarmaktadır. Arnhart'ın *Siyasî Düşünce Tarihi*, insan tabiatı, beşerî kültür ve siyasî tarih üzerine yazılmış iddiaları değerlendirmekte antropoloji, biyoloji, iktisat, tarih, psikoloji ve teoloji gibi doğal, sosyal ve beşerî bilimlerin tüm entelektüel disiplinlerinden yararlanan çok yönlü bir yaklaşım sunmaktadır. Siyaset felsefesini tabiatın ve genel beşeriyet biliminin bir parçası olarak ele alan bu kitap gerek öğrenciler gerekse alanda çalışma yapanlar için temel bir kaynak niteliğindedir. Bu kitapta siyasî düşüncenin cevabını aradığı bazı sorular ise şunlardır: En iyi yönetim nedir? İyi yöneticiler mi yoksa iyi yasalar mı daha önemlidir? Siyasal iktidar meşruiyetini nereden alır? İyi kanunlara nasıl ulaşabiliriz? Yasaları kim yapar? Hukuk nasıl doğar? Adalet, özgürlük nedir? Adalet ve özgürlük arasında bir çelişki var mıdır? Dinin siyasetteki yeri nedir? Dinî ve siyasî otorite aynı elde birleşmeli midir? Aklın siyasal arenadaki rolü nedir?



## Siyasî İdeolojiler

Editörler: Buğra Kalkan & Hasan Yücel Başdemir



ISBN: 978-975-2500-50-1

1. Baskı, Haziran 2017

Siyasal sistemler, devletlerin yönetim şekli ile ilgili iken ideolojiler zihniyetleri ile ilgilidir. Hükümetlerin sağlık, eğitim, sosyal güvenlik, kamu güvenliği gibi alanlarda olduğu kadar temel haklar ile uluslar arası ilişkiler alanında da politik tutumlarını sahip oldukları siyasal sistemlerden ziyade ideolojileri belirler.

Siyasî İdeolojiler kitabı, geçen iki yüzyıldan beri devlet politikalarını yönlendiren ideolojileri kapsamlı ve düzenli bir şekilde ele almakta; ideolojilerin tarihi gelişimini, temel kavramlarını, köşe taşlarını, temsilcilerini, Batı dünyasındaki, Müslüman dünyadaki ve Türkiye'deki yansımalarını derinlikli ama sade bir dille okuyucunun ilgisine sunmaktadır.

Kitabın içinde neler var?

- \* Ele alınan ideoloji hakkında ön bilgi
- \* Okuyucuyu içeriğe odaklayan sorular
- \* Renkli ve kalın yazı ile gösterilmiş kavramlar
- \* İdeolojilerin, Müslüman coğrafyadaki yansımaları
- \* İdeolojilerin demokrasi ve şiddetle olan ilişkileri
- \* Bilgilerin müzakeresini sağlayacak tartışma soruları
- \* Maddeler halinde her bölümün özeti



## Hukuk sosyolojisi

Mathieu Deflem

çev. Devrim Özkan - Yücel Karadaş



ISBN: 978-975-2500-61-7

1. Baskı, Mart 2019

Yasaların ve hukuk sisteminin insanların tutum, davranış ve alışkanlıkları üzerinde nasıl ve ne ölçüde etkili olduğu sosyolojinin başlıca meselelerinden biridir. Sosyoloji, kuruluşundan itibaren, kadim düzen problemiyle ilgilenmiştir. Dinî kurumların ve geleneğin sağladığı düzenin yerine dünyevi ilgi, çıkar ve ilkeler ile biçimlenen yeni bir düzenin tesis edilmesine yönelik gerçekleştirilen bilimsel ve düşünsel atılımlarda önemli rol oynayan sosyoloji, insanların gerek devletle gerekse birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen hukukla yakından ilgilenmiştir. Zira ideal bir düzenin tesis edilebilmesi için insanların mevcut yasal uygulamalardan ne şekilde etkilendiklerinin ortaya çıkarılması zaruridir.

Elinizdeki kitap hukuk sosyolojisi alanında kaleme alınmış en kapsamlı eserlerden biridir. Kitabın yazarı Mathieu Deflem, hukuk sosyolojisi alanında yapmış olduğu çalışmalarla öne çıkmış bir akademisyendir. Kitap gerek sosyoloji bölümleri, gerekse hukuk fakülteleri için kullanışlı bir kaynak olma işlevini yerine getirebilecek nitelikleri haizdir. Zira kitap bir yandan hukuk sosyolojisinin gelişim sürecini ve problemlerini izah ederken, diğer yandan güncel meselelere dair çeşitli kavrayışlar ortaya koymaktadır.