

liberal düşünce

Yıl 26 Sayı 103 Yaz 2021



LiBeRTE

liberal düşünce

Üç Aylık, Yerel-Sürelî Dergi
Yıl 26, Sayı 103, Yaz 2021

liberal düşünce, hakemli bir dergidir

Yayın Kurulu

Dr. 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
Prof. Dr. Atilla Yayla, Medipol Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Bahadır Akın, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya
Prof. Dr. Bahattin Karademir, Çukurova Üniversitesi, Adana
Prof. Dr. Bekir Berat Özipek, Medipol Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Buğra Kalkan, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir
Prof. Dr. Cemal Fedayi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
Doç. Dr. Cennet Uslu, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
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
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Ankara Üniversitesi, Ankara
Prof. Dr. Hayrettin Özler, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya
Doç. Dr. Hüseyin Bal, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon
Dr. Levent Korkut, Medipol Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Mehmet Turhan, Çankaya Üniversitesi, Ankara
Prof. Dr. Metin Toprak, Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul
Dr. Murat Yılmaz, Ankara
Dr. Oğuzhan Yanarışık, Polis Akademisi
Prof. Dr. Ömer Çaha, Artuklu Üniversitesi, Mardin
Prof. Dr. Selahattin Togay, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Zeki Haklı, Polis Akademisi, Ankara
Prof. Dr. Tanel Demirel, Çankaya Üniversitesi, Ankara
Dr. Yasemin Abayhan, Hacettepe Üniversitesi, Ankara

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 Garello, Aix-Marsilya Üniversitesi, Fransa
Prof. Dr. Deirdre McCloskey, Illinois Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Jason Brennan, Georgetown Üniversitesi, ABD

Yönetim Yeri

Liberte Yayın Grubu®

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

İnternet Sitesi: www.liberaldusunce.com.tr | Yazı İşleri: yaziisleri@liberal.org.tr

Abonelik ve İrtibat:

www.liberte.com.tr/ld-abonelik
info@liberte.com.tr

Baskı

Vadi Baskı
İvedik OSB 1420. Cad. No: 58, Ostim - Yenimahalle / Ankara

Sahibi

Liberte Yayıncılık A.Ş. adına,
Hatice Özlem Yılmaz

Editör

Alim Yılmaz

Yardımcı Editörler

Arda Akçiçek, Serdar Korucu

Yazı İşleri Müdürü

Büşra Sönmez

ISSN 1300-8781

e-ISSN 2667-6486

Basım Tarihi: 27 Eylül 2021

İç Tasarım: Serpil Koçtürk

Kapak Tasarımı: Abdurrahman Yılmaz

Liberal Düşünce dergisi

TÜBİTAK-ULAKBİM tarafından

dizinlenmektedir.

Dergide yayınlanmak üzere makalelerin

dergipark.gov.tr/liberal adresinden

gönderilmesi gerekmektedir.

Liberal Düşünce dergisi

ASOS İndeks'te ve SOBIAD

Atıf Dizini'nde

taranmaktadır.

Editörden.....5

MAKALELER / ARTICLES

“Bir Şey” İken “Her Şey” Olmak: Üniversitelerin Yerel, Bölgesel, Ulusal ve Küresel Arasında “Evrensel” Kalma Çabaları

From Being “One Thing” to Being “Everything”: Efforts of the Universities to Keep “Universal” Among Local, Regional, National, and Global

Metin Uçar 7

Bariş Çalışmalarında Sosyal Temsiller Kuramı: Gruplararası Farklılıklar ve Bağlamsal Etkiler

Social Representations Theory in Peace Studies: Intergroup Differences and Contextual Effects

Kübra Özkan Demir 37

Nicolai Hartmann’ın Yeni Ontoloji Perspektifinden Ahlâkî Özgürlük Yorumu ve Kant Eleştirisi

The Interpretation of Moral Freedom and a Critique of Kant from Nicolai Hartmann’s New Ontology Perspective

Ziya Yavuz 61

Kamusal Alanı Dijitalleşme Çerçevesinde Yeniden Okumak

Re-Reading Public Sphere Within the Frame of Digitalisation

Ceren Avcil 81

İrkçiliğin Avrupa’daki Gelişimi ve Uluslararası Hukuka Etkisi: James Lorimer Örneği

Development of Racism in Europe and Its Effect on International Law:

The Case of James Lorimer

Murat Saraçlı 101

Alman Anayasa Hukuku Sisteminde Dini Cemaatlerle Yapılan Din- Devlet Sözleşmeleri: Religionsverfassungsrechtliche Staatsvertraege

Religion – State Contracts with the Religious Communities in the German Constitutional System: Religionsverfassungsrechtliche Staatsvertraege

Muhterem Dilbirliği 119

Bir Türk Siyaseti Okuma Biçimi Olarak Gelenekçi Yaklaşım

Traditionalist Approach As A Way of Reading Turkish Political History

İbrahim Buldur 155

Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı’da Gerçekleşen Askeri Müdahalelerin İngiliz ve Amerikan Gazetelerindeki Yansımaları

Military Interventions in the Ottoman Era from Tanzimat to the Republic and Its Reflections in the British-American Newspapers

Murat Özata 185

Turgut Özal Döneminde Türkiye’nin Ortadoğu Politikalarının Liberalizm Çerçevesinden İncelenmesi (1983-1993)

An Analysis on Turkey’s Middle East Policy during Turgut Özal Period within the Framework of Liberalism (1983-1993)

Ferhat Durmaz 205

From Farabi to Ibn Khaldun: The Perception of State in the Early Muslim Intellectual's Writings

Farabi'den İbn Haldun'a: Erken Dönem Müslüman Entelektüellerin Yazılarında Devlet Algısı
Hafijur Rahman 237

Kırsalda Katılım Bankacılığı Algısı: Oltu Örneği

The Perception of Participation Banking in the Rural: The Example of Oltu Town
Serpil Sumer & Murat Dilmaç 259

Organizasyonel Sessizlik, Düşüş ve Ölüm

Organizational Silence, Decline and Death
Murat Şengöz 279

YORUM / COMMENTARY

**Fikri Mülkiyetin Ürün İnovasyonu ve Pazar Şekillenmesi
Üzerindeki Yıkıcı Etkileri**

Disruptive Impacts of Intellectual Property on Product Innovation and Market Shaping
Burak Erkut 293

Yazmanın getirdiği zorluklarla birlikte insanı üretken kılan düşünsel süreçler, temel bir kaygı olarak insan eyleminin ardında örtük olarak yer alır. Farklı konularda düşünmek, düşünceleri dile dökmek ve nihayetinde özgün metinler oluşturmak zor olduğu kadar keyiflidir. Bu nedenle süreli yayınların akademik dilinde yer alan müphem, anlaşılmaz ve bazen neden yazıldığından çok yazmanın kendisine odaklanan makale üretimi gündelik ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır.

Anılan bu yavanlığı aşabilmek, diğer yandan akademik ihtiyaçları karşılayabilecek dergilerin sayısı her geçen gün artmaktadır. Sayısal artış beraberinde çeşitliliği de sağladığı için olumlu gelişmeler olarak değerlendirilebilecek bu husus, umulur ki niteliği yüksek araştırma ve fikir yazımına katkı sağlar. Zira yazmak bir serüvendir ve yolculuk başlamadan mesafe almak mümkün değildir.

Toplumsal sorunlara olduğu kadar, bireyin haklarına odaklanan literatür oluşturma çabaları iyi sonuçlar doğuracaktır. Büyük teorilere odaklanmak, evrensel sorunlar ve uluslararası ölçekte çözümler sunmak elbette önemlidir. Ancak basit bir sözün getirdiği anlamlı yorum ve çözümlemelerin önemi görmezden gelinmemelidir. Mahalli sorunlar evrensel sorunların farklı bir boyutunu oluşturduğu için, yerel çözümlerin de global değeri bulunmaktadır.

Kendine has perspektifi olan *Liberal Düşünce* Dergisi, bu çerçevede, yerel, ulusal ve küresel sorunlara işaret eden ve mezkur bağlamda çözümler sunan farklı makaleleri bilinen süreçlerin sonucunda yayınlamaya devam etmektedir. Fikir hayatının kıymetli eserleri olarak değerlendirilmesi gereken yayınlar, özellikle süreli olmaları bakımından daha büyük değere sahip olmalıdır. Zira süreklilik, istikrar ve ihtimam gerektiren dergi faaliyetleri, maddi olanakları gerektirdiği kadar, ferdi adanmışlığı da zorunlu kılmaktadır.

Bu çerçevede ciddi emeklerin sonucunda ortaya çıkan farklı konularda yazılan yazıları okuyucunun dikkatine sunuyoruz. Sosyal bilimlere arşiv olması, üretken akademisyenleri teşvik etmesi bakımından sürdürülen yayın hayatı, kendi başına anlamlı bir katkıdır. Genç akademisyenlerin yetişmesinde önemli roller oynayan akademik yayınlar, *Liberal Düşünce Dergisi*'nin katkısıyla farklı boyutlar kazanmaktadır.

Yeni eğitim-öğretim dönemi yine pandemi gölgesinde başlamak durumundadır. Bu süreçlerin öğretici bir yanı da her konuda nitelikli yayınlara duyulan ihtiyacın ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle bir yandan okumak, diğer yandan nitelikli yazılar kaleme almak hem ihtiyaç hem imkan olarak ortadadır. Farklı bakış açılarından ortaya çıkan bilimsel niteliği yüksek yazılar, fikir hayatımızı zenginleştirmeye önemli katkılar sunmaya devam etmektedir.

Gittikçe artan makale yayın taleplerini tüm bilimsel süreçler sonucunda karşılamaya çalışırken, diğer yandan bilimsel bir makalenin sahip olması gereken nitelik konusunda öğretici olan Dergimiz yeni sayısında zengin içerik oluşturmuştur.

Niceliğin niteliğe dönüşmesi umuduyla yeni sayımız yayındadır.

Alim Yılmaz

Editör

“Bir Şey” İken “Her Şey” Olmak: Üniversitelerin Yerel, Bölgesel, Ulusal ve Küresel Arasında “Evrensel” Kalma Çabaları*

Metin Uçar**

Öz

Makale; küresel dünyada üniversitenin anlamını tartışmakta ve bu anlam çerçevesinde üniversitelerin işlevlerini irdelemektedir. Küresel dünyada yeni bir işlev edinen üniversite anlayışının Türkiye'deki yansımalarına bakmakta, Türkiye'deki üniversitelerin küresel perspektifle yerini sorgulamaktadır. Sayısal çokluk, kalite, standartlar üzerinden eleştirilen taşra üniversitelerinin durumuna bu bakış içinde özel bir alan açmaktadır. Oluşturulan teorik zemin, üniversite konusunda yürütülen literatür tartışmalarına dayanmaktadır. Özellikle (i) üniversiteleri sınıflandırma girişimlerine ağırlık vermekte, bu sınıflandırmaların güçlü yönlerini önemsemekte, (ii) sınıflandırmalar açısından Türkiye'deki üniversiteler hakkında yapılan tartışmaları göz önünde bulundurmaktadır. Tartışmaların sonucunda üniversitelerin daha iyi anlaşılması ile işlevsel farklılaşma arasında paralellik kurmakta ve bunun için yeni bir yaklaşım tarzı önermektedir. Bu yaklaşım, üniversitelerin “bir şey” iken “her şey” olma serüvenini öne çıkarmakta ve sonuçta “herşeyleşme” sürecindeki temel parametrelerini anlamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Üniversite, Üçüncü Nesil Üniversite, Taşra Üniversiteleri, Küreselleşme, Yerelleşme.

From Being “One Thing” to Being “Everything”: Efforts of the Universities to Keep “Universal” Among Local, Regional, National, and Global

Abstract

This paper discusses the meaning of the university in a global context, by examining its functions from a global perspective. A new functional understanding of the universities in global context has also affected Turkish universities. In this regard, one of the objectives of the study is to put Turkish Provincial Universities into their right places in globally maintaining debates on the issue. A special area is opened in these debates to the case of provincial universities which are criticized within the framework of numerical multiplicity, quality and standards. The theoretical ground provided in the study is basically based on the literature review. In this sense, the study especially focuses on the following two points; (i) to classify universities through highlighting the importance of such a classification; (ii) to highlight the debates on Turkish Universities within the framework of university-based classification. By emphasizing the necessity of new functionality for universities, the study, as an outcome, proposes a new approach in order to better understand the notion of university in global context. More importantly, the approach developed in the study aims at revealing the basic parameters of new type of universities emerged during the university-transformation process, which is from “being one thing” to “being everything”.

Keywords: University, Third Generation University, Provincial Universities, Globalization, Localization.

*Bu çalışma IBF19001.14.002 Proje numarasıyla Hitit Üniversitesi BAP Birimince desteklenmiştir.

**Prof. Dr. | Hitit Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
metinucar@hitit.edu.tr | ORCID: 0000-0001-8816-4090 | DOI: 10.36484/liberal.915060
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 7- 36.
Gönderim Tarihi: 13 Nisan 2021 | Kabul Tarihi: 11 Eylül 2021

Giriş

Bu çalışma, değişen/dönüşen üniversite anlayışının izini sürmektedir. Bunun için yeni bir yaklaşım tarzı önermektedir. Önerilen yaklaşım; üniversitele-
rin işlevi üzerinden *eski* ile *yeni* arasındaki en temel farkı; “bir şey olmak” ile
“her şey olmak” arasındaki ayırmada aramaktadır. Çünkü asıl değişim “bir şey
olarak üniversite” ile “her şey olarak üniversite” arasında yaşandığı düşünül-
mektedir. Bu alanda çalışan birçok bilim insanının üniversite sınıflandırması,
Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü’nün (OECD) üniversiteler için
hazırladığı “senaryolar”, Bologna ve Lizbon deklarasyonları önerilen yakla-
şım tarzını desteklemektedir. Bu yeni ayırımın dayanaklarını ortaya koyabil-
mek için *yeni* üniversitenin *eski* olandan ciddi bir kopuşunu anlatan “herşey-
leşme” kavramına başvuruldu.

“*Herşeyleşen üniversite*” savını ortaya koymak için literatür incelemesi ya-
pıldı, ilgili kuruluşların web sitelerinden yararlanıldı ve bilhassa yayınladık-
ları istatistikler ile raporlara başvuruldu. Çalışma; literatürde “belgesel göz-
lem/doküman analizi” olarak anılan tekniğe dayanılarak hazırlandı. Böylece
alanda ne olup bittiğine dair bir kanaat oluşturuldu.

Belge; yazılı, görsel ya da sese dayalı kayıtlardan oluşabilir. Bu anlamda
belgelerin oldukça geniş bir yelpazeye sahip olduğu belirtilmelidir. Kamu-
sal ve özel arşivler, basın-yayın (yazılı, görsel, işitsel tüm medya araçları)
ürünleri, yıllıklar, rehberler, biyografiler, edebi eserler, istatistikler, insanın
ürettiği tüm objeler (binalar, taşıtlar, sanat eserleri, ev aletleri, desenler gibi
akla gelecek tüm ürünler), canlılar (evcil hayvanlar, bitkiler ve diğerleri), fo-
netik ürünler (kayıt altına alınan her çeşit ses) gibi pek çok şey belge olarak
değerlendirilebilir (Duverger, 1990: 96vd.; Punch, 2005: 181-182; Merriam,
2015: 131). Üniversiteler gibi ulusal ve uluslararası kuruluşların ürettiği tüm
veriler bu çerçeveden düşünüldüğünde, “belge” kategorisine sokulabilir ve
bu amaçla incelenebilir.

Belge taramaları, sosyal bilimin gelişmesini sağlayan en önemli etmen
olarak görülür. Bu çerçevede kurucu sosyal bilimciler olarak görülen Marks,
Weber ve Durkheim’in yanı sıra Chicago Okulu çalışmalarının da belge ta-
ramasına dayandırıldığını hatırlatmak gerekir (Punch, 2005: 180). Görüşme
ve gözlem gibi tekniklerde araştırmacı işbirliği yapacak insanları bulmak,
onları ikna etmek ve sonrasında da onlardan bilgi almak için ciddi bir çaba
içine girer. Üstelik araştırmacının varlığı, görüşmeciyi tedirgin edebilmekte
dolayısıyla vereceği bilgilerin niteliği değişebilmektedir. Belgelerin veri ola-
rak kullanılmasında bu olumsuzlukların olmayacağı görülür (Merriam, 2015:

131; 147vd.). Ancak buna karşın, sadece merak edilen bilgilerin tümü değil de sadece belgelerin verdiği bilgilerle yetinmek gerekmektedir.

Özellikle kamuya açık; bilgi ve belgeleri alıp değerlendirmek doküman analizi tekniği açısından oldukça yaygındır. Arşiv ve haber bültenleri araştırmacılar açısından birincil kaynak olarak çok önemsenir. Web siteleri de bu çerçevede ele alınır. Bu değerlendirmeler sayısal verilere dayandırılabilir gibi nitel analizlerle de yapılabilir (Taylor vd., 2016: 151vd.). İnternet ortamının sürekli değişmesi, içeriğin kaldırılması ve verilerin güncellenmesi; yapılacak bilimsel değerlendirmeler için bir istikrarsızlık gibi algılsa da (Merriam, 2015: 151-152) aslında internet dışındaki bilginin de (niteliği farklı ve belki de takibi daha kolay olmakla beraber) benzer bir yapısı vardır. Dolayısıyla internetin bu hızlı değişen yapısı (özellikle güncellemeler düşünüldüğünde en yeni bilgi anlamına geleceği için) avantaj da olabilir.

Karşılaştırmalar yapmak ve dolayısıyla yorumlamak için doküman analizi oldukça işlevsel olmaktadır. Dokümanların incelenmesi bir araştırmacı için görüşme ve gözlem verileri kadar değerlidir (Glaser ve Strauss, 2006: 53; Merriam, 2015: 147). Hatta M. Duverger (1990: 96), doküman incelemeleri için “belgesel gözlem” diyerek, diğer veri toplama teknikleri ile benzerliğini bir adım daha ileri götürür. Bazı durumlarda belgeler görüşme ve gözlemden çok daha işlevsel olmaktadır. Örneğin bir tarihsel durum tespiti yapılacaksa ya da tıp raporları gibi uzmanlık gerektiren ama bireysel etkileşime ihtiyaç duyulmayan incelemeler yapılacaksa belgeler dışındaki verilerin anlamı neredeyse yok gibidir (Merriam, 2015: 147). Aynı şekilde doküman analizi, teori oluşturmak için de görüşme ve gözlem gibi tekniklerin gerisinde kalmaz (Glaser ve Strauss, 2006: 183).

Belgelerin içindeki bilgiyi çekip almak ve sonrasında; teorik çerçeve ile birlikte (karşılaştırmalı bir biçimde) verileri değerlendirmek biçiminde uygulanacak olan doküman analizi tekniği; P. Mayring’in (2011: 117) de belirttiği gibi hermeneutik gibi daha karmaşık ve daha çok bütüne odaklanan yorumlama tekniklerinden ayrılır. Doküman analizi bu anlamda daha sistematiktir ve önceden belirlenen çerçeveyi takip etmeyi de kolay hale getirdiğinden bu çalışma için kullanılması uygun görülmüştür. Elde edilen veriler ışığında, öncelikle üniversitenin günümüzdeki anlamı üzerinde durulacaktır. Ardından “herşeyleşme” sürecine değinilecek ve “herşeyleşme” olarak anlatılan sürecin parametreleri tartışılacaktır. Son olarak da Türkiye’deki üniversitelerin durumu değerlendirilecektir.

Üniversite Alanında Yeni Olan Nedir?

Modern üniversiteler; Bill Readings'e göre (akt. Çetinsaya, 2014: 24) ilk ikisi "eski" sıfatı ile üçüncüsü ise "yeni" sıfatı ile anlatılabilecek üç evrede ele alınabilir. Modern üniversite fikrini anlatan ilk evrede, Kant'ın aydınlanmacı düşüncesine uygun bir biçimde, "akıl" çerçevesinde bir yapılanma vardır. İkinci evrede ise ulus-devletlerin inşası süreci belirgindir ki bu Almanya'da başlayan Humboldt sisteminin başat özelliğidir. Bu evrede ulusların ihtiyacını karşılayacak bilgi üretiminin üniversiteler üzerinden sağlanması öncelenmektedir. Modern üniversitelerin ikinci evresi, modern-ulus devletinin beklentilerinin üniversiteleri şekillendirdiğini de anlatır (ayrıca bkz. Kenan, 2015: 352). Nihayet bu ilk iki evreyi çok aşan, üniversiteleri oldukça farklılaştıran ve günümüze kadar uzanan son evre, ise 2. Dünya Savaşından sonra başlamıştır.

Readings'in *üçüncü evre* olarak işaret ettiği ve günümüzde halen devam eden bu sürecin diğerlerinden farkı; savaş ortamında üniversitenin çok etkili olabileceğinin hatta atom bombası üreterek savaşa yön verebileceğinin, toplumların ekonomik sorunları başta olmak üzere birçok sorununa çözüm üretebileceğinin somut göstergelerinin ortaya çıkmasıdır. Üniversitelerin toplumdaki rolü artık "bilgi veya hakikat peşinden gitmek" olarak anlaşılmayacak, yarar ve kâr sağlamak olarak kodlanmaya başlanacaktır (Kenan, 2015: 362). Küreselleşme ve üniversite ilişkisi de bu dönemde belirginleşecektir. Gerçekten de üçüncü evre ile birlikte yeni üniversiteler görünür olmuş; üniversitelerin küresel ağların içinde yer aldığı, küresel standartların daha anlamlı olduğu bir durum oluşmuştur. Küresel ağların bir parçası olmak, küresel standartlar çerçevesinde ölçülmek, küresel hareketliliğe sahip olmak, artık yeni üniversitelerin nitelikleri açısından mutlaka bakılması gereken unsurlardır. Bazıları bu durumu *üçüncü nesil üniversitelerin* özellikleri olarak da sunarlar (bkz. Wissema, 2009; Tablo 1).

Tablo 1: Üç Nesil Üniversitenin Özellikleri

	Birinci Nesil Üniversite	İkinci Nesil Üniversite	Üçüncü Nesil Üniversite
Amaç	Eğitim	Eğitim, Araştırma	Eğitim, Araştırma, Teknik Bilginin Hayata Geçirilmesi
Rol	Hakikati Savunmak	Doğayı Keşfetmek	Değer Üretmek
Yöntem	Skolastik	Modern Bilim, Tek Disiplinli	Modern Bilim, Disiplinler Arası
Yetiştirdiği İnsan Tipi	Uzman	Uzman, Bilim İnsanı	Uzman, Bilim İnsanı, Girişimci
Yönelim	Evrinsel	Ulusal	Küresel
Dil	Latince	Ulusal Diller	İngilizce
Örgütlenme	Öğrenci Toplulukları, Fakülteler, Kolejler	Fakülteler	Enstitüler
Yönetim	Dimi Otoritenin Atadığı Rektör	Yarı-Zamanlı Akademisyen Rektör	Profesyonel Yönetici

Kaynak: Wissema 2009: 23.

Üçüncü nesil üniversiteler birinci ve ikinci nesil üniversitelerden farklı olarak; eğitimin ve araştırmanın yanı sıra elde edilen bilginin hayata geçirilmesi ile de ilgilenir, maddi değerler üretir, disiplinler arası çalışır, girişimci yetiştirir hatta girişimci olur, küresel arenada boy gösterir, faaliyetlerini önemli oranda İngilizce yürütür, araştırma enstitülerini öne çıkarır ve en üst düzey yöneticilerini (CEO gibi çalışan) profesyonellerden seçerler.

Readings ve Wissema gibi üniversiteleri farklı sınıflandırmalara tabi tutup modellemek oldukça yaygındır. Bunlardan biri de toplumun başat yapısı ile eğitim sistemlerini açıklayan yaklaşımdır. Tarım (1.0), sanayi (2.0) ve bilgi (3.0) merkezli tarzların yerine, günümüz eğitimi için “inovasyon”u merkeze alan “Eğitim 4.0” modeli bu kapsamda öne çıkmaktadır (bkz. Öztemel, 2018). Yanı sıra D. Günay (2018), Türkiye’ye özel bir modelleme de yapar ve Türk üniversite tarihindeki önemli değişim noktalarını merkeze alarak; 1933’te başlayan süreci “birinci nesil” ve 2007’den sonra yaşanan yaygınlaşma, büyüme ve içerik değişikliğini ise “altıncı nesil” üniversite olacak şekilde bir ayrıma gider. Günümüzde üniversitelerin daha sağlıklı işlemesi için kendisi de “yedinci nesil” bir üniversite modeli önerir.

Üniversitelerin gelecekte nasıl olacağına dair bazı öngörülerde bulunmak da yaygındır. Öngörülerini anlatan birçok çalışma¹ olmakla birlikte OECD’nin 2007 yılında yayınladığı “senaryolar” daha çok önemsenmiştir. OECD (2007), “Üniversitenin Geleceği” adını verdiği bir proje kapsamında geleceğin yükseköğretimi konusunda fikir vermesi amacıyla dört farklı senaryo üretmiştir². Senaryoların amacı geleceği tahmin etmek değildir, gelecek konusunda karar verecek politika yapıcılara bazı araçlar sunmaktır.

1. *Senaryo (açıkakış üniversiteleri)*, üniversitelerinde daha çok uluslararasılaşacağı ile ilgilidir. Akademik birimler, akademisyenler, öğrenciler ve ilgili diğer kişi ve kurumlar oluşturulacak uluslararası ağın aktörleri olarak karşımıza çıkarlar. Sözü edilen ağın gelişmesinde iletişimi kolaylaştıran ve öğrenmenin daha esnek tekniklerle yapılmasını sağlayan yeni teknolojilerin ciddi bir etkisi vardır. Bu, ayrıca belli standartların oluşmasını sağlayan ve İngilizceyi ortak dil haline getiren bir teknolojidir.

2. *Senaryo (yerel hizmet birlikleri olarak üniversiteler)*; yerel, bölgesel, ulusal topluluklarla ortak hareket etmeyi öne çıkarır. Uluslararası işbirlikleri bu modelde de olmakla birlikte daha sınırlıdır. Genel anlamda üniversiteler yerele ve bölgele odaklanır, yerel-bölgesel halkın ve sanayinin ihtiyaçlarını öncelerler. Fizik ya da mühendislik gibi alanlar özellikle hükümetlerin

1 Başka senaryo örnekleri için bkz. (McBurnie ve Ziguas, 2009; OECD/CERI, 2004).

2 Bu senaryonun değerlendirilmesi için bkz. (Çetinkaya, 2014: 31vd.)

stratejileri çerçevesinde örgütlenmekte, sosyal ve beşeri bilimler ise ulusal kültür çerçevesi içinde kalmaktadır.

3.Senaryo'da (*yeni kamu sorumluluğu etrafında düşünülen üniversite*) kamu, üniversiteyi destekler ancak özel sektörün/piyasanın da üniversiteler üzerinde büyük bir etkisi vardır. Bu durum, kamu ve özel sektör arasındaki sınırları görünmez kılmaktadır. Üniversitenin maddi kaynakları, kamu fonlarının yanı sıra, öğrenci harçlarından, özel sektör fonlarından ya da üniversitelerin sanayi ile yapacağı işbirliği sonucunda kendileri tarafından sağlanabilir. Özel üniversiteler artmakta ama aynı zamanda devlet üniversiteleri de piyasada rekabete girmektedir. Yanı sıra kamu politikalarına bağlılık söz konusudur ki bu da kamusal politikaların değişiminden daha çok etkilenmek anlamına gelecektir.

4.Senaryo'da (*şirket olarak üniversite*) küresel düzeyde bir rekabet vardır. Hizmetler verilirken ticari bir düşünce ile hareket edildiği söylenmelidir. Bunun istisnası ancak piyasada karşılığı olmayan arkeoloji ve Sanskritçe gibi alanlar olabilir. Yönetimlerin yükseköğretimde liberalleşmeye eğilimli oldukları ve bu çerçevede bazı politikalar yürüttükleri de göz ardı edilmemelidir. Birçok ülkenin kendi eğitim sektörünü dışarıya açması ve bundan ciddi gelir elde etme çabası da bu duruma adapte olduğunu gösterir.

Bir açıdan bakıldığında her ne kadar Wisema'nın "üçüncü nesil üniversite" ya da Readings'in "üçüncü evre üniversite modeli" için "dördüncü senaryo" daha uygun görünse de diğer senaryoların da ticarileşme ve şirketleşme konusunda farklı açılımlara hizmet edebilecekleri göz ardı edilmemelidir. Burada, ticaretin ya da şirketin boyutları ile ilgili bir tercih öne çıkmaktadır. Küresel mi, ulusal mı, bölgesel mi, yoksa yerel mi olunacağı kararı senaryolardan biri ile örtüşmeyi sağlayacaktır. Ayrıca şu da belirtilmelidir ki, küresel olmak her zaman "rasyonel" bir tercih olmayabilir. Ticaret yapanlar/şirket kuranlar bir fizibilite raporu yaparak hareket ederler, küresel dünyaya açılmak rasyonel değilse (ki sadece çok küçük bir grup küresel çapta faaliyet gösterir) yerel kalmak, bölgesel ya da ulusal olmak tercih edilebilir. Üniversite de bundan azade değildir. Ancak üniversite, yapısı gereği ister istemez pür yerel ya da ulusal kalamaz, mutlaka küreselle bir bağ kurar. Ancak ağırlığın yerele, bölgesele, ulusala ya da küreselle verilmesine göre üniversitenin faaliyet alanı da ortaya konabilir. Görüldüğü gibi her senaryoda üniversite, artık sadece eğitim vermekle yetinmemekte hayatın çok geniş bir alanında yapılan işlere talip olmaktadır.

Tüm bu modelleme ve önerilerin de gösterdiği gibi günümüz üniversitelerinin ciddi bir değişim ve dönüşüm geçirdikleri muhakkaktır. Bu değişim ve dönüşümün izi sürüldüğünde, her modellemenin belli açılardan haklılık

payı olduğu görülecektir. Ancak bu haklılık; modellemelerin yoğunlaştığı değişim araçlarının gözlenmesi ile ilişkilidir. Her kes, farklı bir değişim aracına odaklandığı için farklı nesillere, evrelere, modellere ya da senaryolara işaret etmektedir. Buna karşın üniversitede “gerçek bir değişim”, zamanın ya da teknolojinin değişmesi ile oluşan araçların farklılaşmasına bağlanamaz. Örneğin ders materyallerinin yazılı olandan görsel olana kayması, derslerin dijital araçlarla veriliyor olması, üniversite yöneticilerinin niteliğinin değişiyor olması, uluslararası işbirliğinin artması ya da kullanılan dilin değişmesi hatta kar amacı güdüyor olmaya başlamak kendi başına üniversiteyi farklılaştırır. Üniversite, kullandığı araçların farklılaşması ile değil ancak işlevinin farklılaşması ile ciddi bir değişime uğrayabilir. Günümüzdeki baş döndürücü hız, ancak araçların farklılaşma ve çoğalma hızı olarak okunabilir. Dolayısıyla bizim tezimiz üniversitelerin araçlara bağlı olarak değişmediği yönündedir. Asıl değişim işlevindeki değişime bakılarak anlaşılabilir.

Herşeyleşme

Kant; dönemine has bir biçimde üniversitelerin teoloji, hukuk, tıp ve felsefe fakültelerinden oluştuğunu söyler. Ona göre bu fakülteler arasında bir çekişme vardır. Zira ilk üç fakülte “yüksek fakülte” iken diğeri henüz bu konumda değildir. Bu yüksek fakülteler hükümetlerin çok işine yararlar ancak bunlar özgür değillerdir. Felsefe fakültesi (ki sonradan insani bilimler fakültesi olarak adlandırılacaktır) ise özgür olmasına karşın, o dönemde (1798) henüz “alt fakülte”dir. Felsefe fakültesi, hükümetlerin yararı yerine hakikat arayışı ile hareket eder. Bu “alt fakültenin” bir gün “üst fakülte” haline dönüşmesini arzulayan Kant böylece durumun çok daha iyi olacağına inanır (Kemp, 2012: 124). Hükümetlerin beklentileri pratik bazı uzmanlıklara yoğunlaşan, özellikle teknik bilgi ve tekniği uygulayacak insan yetiştirmektir. Ancak felsefe fayda gütmeyen bir bilim dalı olarak pratiğe değil de doğrudan “bilime” odaklanır. “Uzman” yetiştirmek yerine “insan” yetiştirir (Ülken, 1969: 13vd.). O zaman temel ayrım; fayda güden bilimler ve fayda gütmeyen bilimler üzerinden de yapılabilir.

Fayda güden bilimler ve fayda gütmeyen bilimler ayrımı ile hükümetlerin birinciler lehine tavır takınması, üniversite tarihinde önemli bir kırılmanın nüvesidir. Bilim, sadece bilim için değil bir ideal için yapılmaya başlanıyorsa, bir “güç aracı” oluyorsa, hatta iktidarı perçinleyecek bir araca bürünüyorsa ciddi bir değişim başlıyor demektir. İlaç üretmek, silah icat etmek, toplum mühendisliği yapmak gibi işlere bakılarak (doğal ya da sosyal bilim olup olmadığı önemsenmeden), bu işlevin önemli unsurları takip edilebilir. Ancak fark, sadece bilginin niçin üretildiği ile ilgili ise o zaman işlevsel bir

ayrımdan halen söz edilemez. *Bilimci* bir yaklaşımdan, *faydacı* bir yaklaşıma geçmek üniversitenin işlevine dair bir kopuş yaşandığını anlatmaz.

Dinsel eğitim kurumlarının yerine ulusal eğitim kurumlarının geçmesi de işlevi (hakikat üretimini) farklılaştırır. Bu durum iktidarın gücünü perçinlemek ya da başka iktidarlar için zemin hazırlamak olarak da okunabilir. Türkiye açısından bakıldığında, 1933 Üniversite Reformu duruma örnek verilebilir. Yapılan, Cumhuriyeti yeterince desteklemediği düşünülen kadrolar (Darülfünun hocaları) yerine yeni kadrolar atamaktır (Görgün Baran, 2012: 18-19). Böylece *reform* ile Osmanlı ideolojisini ürettiği iddia edilen yapıdan Cumhuriyet ideolojisini üretecek yapıya geçilmekte bu da işlevsel bir farklılığa denk gelmemektedir.

O zaman “işlevsel fark” nedir? Sorusu çerçevesinde meselenin ayrıntılarına girilebilir. Öncelikle işlevsel kopuşun ani bir kopuş olmadığı yavaş bir değişimin ürünü olduğu belirtilmelidir. İşlev değişikliği, “bir şey” olmaktan “her şey” olmaya geçiş, yani bilgi ve/veya ideoloji üretme işlevinden hayatın her alanına dokunan işler yapmaya geçiş ile ilgilidir. Bu durum, halen devam eden bir süreç olarak okunmalıdır. Ancak bazı üniversitelerin bu sürecin ilerisinde, bazılarının ise gerisinde kaldıkları söylenmelidir.

İşlev değişikliği konusunda karıştırılabilecek en önemli konu, “eğitim vermek” ile “ideoloji vermeyi” farklı görmektir. Ancak bu doğru değildir. Zira burada, eğitimin ideolojik işlevi düşünülerek, işlev farklılaşması olmadığı altı çizilmelidir. L. Althusser’in (2003: 167vd.) “devletin ideolojik aygıtları (DİA)” olarak sıraladığı unsurlar içinde “öğretimsel DİA” düşünüldüğünde durum çok daha anlamlı olacaktır. O zaman “herşeyleşme” süreci; Kant’ın aydınlanmacı yaklaşıma dayandırdığı “birinci evreden” ulus-devletin ideolojisinin belirgin olduğu “ikinci evreye” geçişle birlikte başlatılamayacaktır. Aynı durum, Wissema’nın “2. Nesil” üniversitesinde eğitimin yanına araştırma konduğunda da söylenemez. Çünkü bu sefer de ulaşılan bilginin niteliği farklılaşmakta, doğanın keşfi, bilgiye yeni bir boyut kazandırmakta, buna karşın eğitim ve ideoloji işlevinin dışına çıkılmamaktadır. Fakat 2. evre/nesil olarak anlatılan aşamada atılan bazı adımların önceki döneme göre “herşeyleşmeye” zemin hazırladığı göz ardı edilmemelidir. Peki, “herşeyleşme” ne zaman başlatılabilir?

Herşeyleşmenin Başlangıcı

Herşeyleşme, 2. Dünya Savaşı sonrasında başlatılabilir. Bu üçüncü evre/nesil üniversiteleri ile de örtüşmektedir. Üniversiteler, Soğuk Savaş ortamında devletin istediği teknolojiyi üretmeye ve yaşanan toplumsal sorunları

çözmeye ilgi göstermeye başladılar. Devletin üniversitelere bunun için fon aktarması ve böylece üniversiteleri yönlendirmesi de mümkün oldu. Ayrıca müfredatlar buna göre şekillendi. Bazıları, üniversitenin “askeri sanayi kompleksine” dönüştüğünü söyleyerek yaşananları eleştirseler de bu gelişim üniversitelerin işlevini kökten değiştirdi. Günümüzde yaşananlar da bu sürecin bir devamı olarak görülebilir. Artık sadece eğitim veren ve üreten bir üniversite anlayışı yetmemektedir. Üretilenlerin pazarlanması ve satılması konusunda da ilerlemeler olmakta, ticarileşme/şirketleşme tartışmaları başlamaktadır (Holborn, 2012: 61vd.). Böylece üniversiteler, “herşeyleşme” konusunda ivme kazanmış olurlar. Yeni üniversitelerin ticarileşmesini Wissema (2009) şu gerekçelere bağlar:

- Üniversitenin araştırmaları onlar için ayrılan bütçeleri aşmaya başladı. Bundan dolayı özel sektör ile işbirliğine gidildi. Önceleri üniversiteler ile endüstriyel araştırma örtüşmezken şimdi sıklıkla örtüşür oldu.
- Artık daha çok uluslararası öğrenci ve akademisyen var. Oldukça keskin olan rekabet bu konuda ileri giden üniversiteler ile geride kalanların arasını bir hayli açmaktadır. 3. nesil üniversiteler çokkültürlü bir ortama sahiptir.
- Ticarileşme ve bilginin uygulanması hükümetler tarafından desteklenmektedir.
- Bu dönemde disiplinlerarasılık yaygınlaşmakta ve araştırma merkezleri ile teknoloji kentler öne çıkmaktadır.
- Öğrenci sayısı arttı, kitleleşme eğitimi ve kurslarla eğitim hızlandı.
- Üniversiteler şirketlerin yanı sıra Amerikan Ulusal Havacılık ve Uzay Dairesi (NASA), Avrupa Nükleer Araştırma Örgütü (CERN) ve Avrupa Uzay Ajansı gibi kurumlarla da işbirliği yapmaya başladılar. Bu işbirliği sonucunda da muazzam bir bilginin ticarileştirilmesi pratiği çıktı.

Görüldüğü gibi her bir gerekçe, üniversitenin yaptığı işlere yenilerini katmakta bu da *herşeyleşme* ve/veya işlev değişikliği konusunda atılan çok önemli adımları göstermektedir.

İlk Herşeyleşen Üniversiteler

MIT, Stanford ve Cambridge üniversiteleri üçüncü kuşak üniversitelere en iyi örneklerdir. Yeni durumu yansıtan üniversiteler, uzmanlar ve bilim araştırmacıları yetiştirmenin yanı sıra girişimci de yetiştirirler. Bu üniversitelerin çevrelerinde girişimcilikle ilgili Silikon Vadisi gibi ciddi merkezler oluşmuştur (Erkut, 2014; Wissema, 2009). Girişimcilik ile birlikte (ki girişimciliğin her konuda olabileceği düşünüldüğünde) ele alındığında bu üniversitelerin ayrıca “her şey olarak üniversite” için de önemli örnekler olduğu söylenebilir.

Üniversite çalışanlarının girişimci olması, özellikle akademisyenlerin ürettiği bilgiyi bir girişimci gibi değerlendirmelerini gündeme getirir. Bu durumdan akademisyenin yanı sıra, üniversite ve toplum da yararlanır. Bundan dolayı girişimci akademisyenin çabalarını hem devlet kurumları hem de üniversite yönetimleri desteklenmektedirler. “Akademik girişimcilik” kavramı ile anlatılan bu eğilim üniversitelere küresel çağda ciddi bir prestij de katar³. Hangi konuda ticaret yapılacağı, marka haline gelineceği, girişimde bulunulacağıın sınırı olmadığı için “herşeyleşme” kavramına uygun bir gelişim gözlenebilir. Eğitim vermek, araştırma yürütmek, ulusal menfaatleri incelemek, hasta iyileştirmek, ilaç üretmek, silah tasarlamak, oyuncak icat etmek, ekme çıkarmak, kamuoyu yoklaması yapmak, danışmanlık hizmetinde bulunmak, organik ürün satmak, yabancı dil öğretmek, patent almak, proje üstlenmek, sanayi ve diğer sektörler için her türlü Ar-Ge ile ilgilenmek, inşaat ustalarına yeterlik belgesi hazırlamak, kar amacı gütmeyen sosyal sorumluluk projeleri sürdürmek, yenilenebilir enerji altyapısı oluşturarak topluma örnek olmak gibi sayfalarca sürdürülebilir bir liste çıkarmak mümkündür.

Herşeyleşmenin Parametreleri

Bu başlık altında öncelikle üniversitelerin en çok eleştirildiği “ekonomik faaliyetleri” üzerinden, herşeyleşmenin nasıl yaşandığına bakmak yararlı olacaktır. Ardından da sırasıyla kitleleşme, küresel ağların parçası olma ve ulusal/bölgesel/yerel ihtiyaçları karşılama konuları üzerinde durulacaktır. Konuyu daha iyi anlatmak için alt-başlıklara ihtiyaç duyulmuştur. Ancak konular sıklıkla iç içe geçtiğinden bir başlık altında değerlendirilen konunun başka başlıkları da ilgilendirdiği gözden uzak tutulmamalıdır.

Ekonomik faaliyetler

Küresel standartların yeni ekonomik durumla sıkı bir ilişkisi vardır. Bunun üniversiteye bilginin ticarileşmesi biçiminde bir yansıması olmuştur. Readings, akademisyenin ürettiği bilginin ticari karşılığının ne olduğu ile ilgilenmenin çok kritik bir yanına da değinir ve bu durumu olumsuzlar. Ona göre bilgi üreten akademisyenin ürettiği bilginin anlamı ile o bilginin ticarileştirilebilirliği bağlantısı akademisyen üzerinde bir baskı oluşturur. Gerçekten de bilginin ticarileşmesi herkes tarafından gözlenebilir bir durumdur. Bahsedildiği gibi “ticarileşme” ve “markalaşma” eleştirileri anlamsız değildir. Bu eleştirileri ciddiye almak gerekir. Öte taraftan üniversitelerin ticarileşmesine olumlu bakanlar da vardır. Genel anlamda bu düşüncüyü savunanların “ticarileşme” ile

3 Akademik girişimcilik kavramı için bkz. (Demirtaş, 2014).

“kaliteli olma” arasında bağ kurdukları söylenebilir. Örneğin Charles M. Vest, Amerikan üniversitelerinin daha başarılı ve saygın olmalarının nedeninin bu yeni duruma daha iyi adapte olmalarında bulur (akt. Çetinsaya, 2014: 24-25).

Gerçekten de 19 yüzyılda Avrupa üniversitelerini, özellikle Alman üniversitelerini (Kenan, 2015: 352), örnek almaya çalışan Amerikan üniversitelerinin şimdi örnek alındığının farkında olan Vest (2007: 7vd.) hangi özelliklerin buna neden olduğuna da değinir. Ona göre;

- ABD’de öğrencilerin ihtiyaç ve yeteneklerine göre seçebilecekleri oldukça farklı özelliklere sahip üniversitelerin bulunması çok anlamlı bir ortama neden olmaktadır.
- Bu çeşitlilik; birçok açıdan devlet tarafından belirlenen diğer ülkelerin üniversitelerinden farklı olarak ABD üniversitelerinin daha çok ve daha kolay kaynak bulmalarına da neden olur.
- ABD üniversitelerindeki genç akademisyenler usta-çırak ilişkisinin dışına çıkabilmekte, kendi ders anlatma tarzlarını, araç ve yöntemlerini kendileri belirleyebilmekte bu da sürekli bir yenilenme anlamına gelmektedir.
- Aynı yenilenme farklı disiplinlerden gelen insanların ortak çalışmaları sonucu oluşan sinerjiden de gelmektedir.
- Benzer şekilde farklı ülkelerden gelen öğrencilere ve araştırmacılara açıklık da oldukça önemlidir.
- Bu hareketlilik entelektüel kalitenin yanı sıra kültürel zenginliğe de yol açar.
- Açık rekabet ortamının varlığı da kaliteyi arttırmaktadır. Rekabetle hak edenlere devletin sunduğu araştırma desteklerinin bir ulusal politika olarak uygulanması bu çerçevede önemlidir.
- Ulusal politikanın bir parçası olarak, bağış yapanlara uygulanan vergi politikası ve başarılı ama maddi imkânları yeterli olmayan öğrencilere sağlanan burslar da değerlendirilebilir.
- Bütün bunlar Amerikan üniversitelerinin piyasa şartlarını göz önünde bulunduran özel sektör mantığını en ileri seviyeye taşıdığını gösterir.
- Ancak bu üstünkörü bakış bu üniversitelerin çok önemli bir boyutunu gölgelememelidir ki o da kamu hizmetine olan bağlılıklarıdır. Gerçekten de bu tablonun “başarı” sıfatı ile tanımlanması ancak bu kamu hizmetine bakış ile tamamlanabilir. Özel sektör mantığı ile işleyen üniversiteler yaptıkları çalışmalarla sürekli tarım sektörünü ve sanayiye beslerler.
- Aynı şekilde üniversitelerin tüm birimleri ile sanayi, iş dünyası ve devlet kurumları yoğun bir işbirliği içinde çalışırlar.

Ticarileşme ve kamu hizmeti kendi içinde uyumlu bir birliktelik de oluşturmaktadır. Başarılı bulunan bu model dünya çapında taklit edilmektedir.

ABD'nin yanında başta Avrupa ülkeleri olmak üzere duruma adapte olan birçok ülkede ciddi anlamda ilerleme olduğu görülür. Zira üniversitenin mevcut ekonomik sorunları çözmede bir araç olarak kullanılması hemen fark edilebilir. Örneğin Avrupa Komisyonunun 2010'da yayınladığı "Avrupa 2020: Akıllı, Sürdürülebilir ve Kapsayıcı Büyüme için Strateji" belgesinde ekonominin mevcut olumsuz durumunun üstesinden gelebilmek için bazı adımların atılmasından söz edilir. Belgede, Avrupa'nın durumunu güçlendirebilmesi ve krizlere karşı başarılı olması için üç öncelikli konuda adım atması gerektiği vurgulanır. Bunlar: Akıllı, sürdürülebilir ve kapsayıcı büyüme olarak sıralanır. Bu saptamalar kuşkusuz ekonomiyi iyileştirmenin bir formülü olarak sunulur. Ancak bu formülasyonda eğitime yapılan vurgu özellikle öne çıkmaktadır. Akıllı büyüme, bilgi ve yenilikçilik üzerine kurulacakken; sürdürülebilir büyüme, kaynakların etkin kullanımı ile yeşil ama aynı zamanda rekabete dayalı bir ekonomiyi öne çıkarır ve nihayet kapsayıcı büyüme de yüksek istihdama, sosyal ve bölgesel uyuma odaklanır (European Commission, 2010). Bu saptamaların hepsi için üniversitelerin yapacakları, her ne kadar diğer tüm kurumlarla işbirliği kaçınılmaz olsa da, önceliklidir.

Üniversitelerin ekonomide bu kadar belirleyici olmaları ister istemez hem kamu sektörünün hem de özel sektörün üniversitelere daha çok fon aktarmaları ve de daha çok yatırım yapmaları anlamına geliyor. Bu girişimler beraberinde üniversitelerin daha çok denetlenmesi, belli standartlara bağlanması ve yönetimlerinin profesyonelleşmesi sonucunu doğurur. Üniversite yönetimlerinin profesyonelleşmesi, üniversite yönetim kurullarına daha çok özel sektör temsilcilerinin ve sivil toplum temsilcilerinin dâhil olması taleplerini aynı şekilde görünür kılar. Bunun devamında da yöneticilerin etkisinin arttığı ama akademisyenlerin etkisinin azaldığı bir üniversite yönetimi belirmektedir (Çetinsaya, 2014). Tüm bunlar üniversitelerin ekonomik faaliyetlerinin artması ile ilişkilidir.

"Şirket Olarak Üniversite" başlığı ile OECD (2007) tarafından 4. Senaryo olarak anlatılan ticarileşme, üniversiteler için nispeten yeni bir kavramdır. Üniversite geleneksel anlamı ile özellikle kamu kaynaklarını kullanarak varlık göstermiştir. Ticarileşme deyince akla ilk gelen ABD üniversiteleri bile 1980'lere kadar bu konuda çok zayıflardır. Ancak 1980'lerden sonra ciddi bir ticarileşme eğilimi gözlenir. Kıta Avrupası üniversiteleri Amerikan üniversiteleri ile karşılaştırıldığında bu konuda oldukça geridedirler (Altbach vd., 2009: 147vd). Ancak son zamanlarda onlarda da ticarileşme ile ilgili bazı eğilimler öne çıkmıştır.

Üniversitelerin ürettiği bilginin ticari karşılığının ne düzeyde olduğu, bu konuda ne gibi projelerin üretildiği, kimlerle nasıl çalışıldığı; üniversitenin gerçekleştirdiği sağlık hizmetleri, kurslar, II. öğretim ya da tezsiz yüksek lisans gibi ücretli programların üniversitenin yaptığı işlerdeki oranı göz önüne alınarak ortaya konabilir. Buradan üniversitenin bir ticari şirket mantığı ile çalışması, kârını maksimize etmeye çalışması anlaşılabilir.

Meselenin diğer tarafını oluşturan “girişimcilik” söz konusu olduğunda ise üniversite; sadece iş arayan bireyler yetiştirmeyi hedeflemez, işlerini kendileri oluşturacak, yeni iş fikirleri üretebilecek, iş ortamında karşılaştığı zorluklarla baş edebilecek mezunlar yetiştirmeyi hedefler (Şerifoğlu vd., 2011: 2144). Ekonomik gelişme ile girişimci üniversite arasında kurulan bağ özellikle eğitimi doğrudan ilgilendiren Bologna ve Lizbon Deklarasyonları⁴ gibi belgelerde de özellikle Avrupa için kendisine yer bulur (Fayolle and Redford, 2014: 2).

Türkiye’deki üniversiteler genellikle 2.kuşak üniversiteler olarak adlandırılan ve araştırma üniversitelerine denk gelen modele benzerler. Bu çerçeveden düşünüldüğünde girişimcilik konusunda ciddi sorunlar olduğu söylenebilir. En önemli sorun da girişimciliğe bakış açısidir. Üniversiteler genellikle işlerini araştırma ve öğretim olarak görürler girişimciliği ise üniversitenin dışında olması gereken ticari bir faaliyet olarak anlarlar (Erkut, 2014). Ancak bu yaygın savunuya rağmen pratikte ciddi değişiklikler olduğu görülür.

Hiçbir ticari karşılığı olmayan ancak bilimsel ve/veya toplumsal değeri yüksek olan faaliyetler de burada ele alınmalıdır. Bu durum “üniversite kalmak” ile “ticaret yapmak” arasında belli bir dengenin gözetildiğini de anlatır. Sosyal sorumluluk konusunu önemseyen özel firmalar için de geçerli olan ve karın tek amaç olmadığını söyleyen bu yön; toplumun sürdürülebilir gelişmesi ile uyumlu, çevreyi ve kaynakları sonraki nesiller için korumaya çalışan, çeşitliliklere/farklılıklara saygı gösteren ve toplumsal sorunları azaltmaya yönelik bir anlayışı yansıtır. Firmanın/kuruluşun hedefleri belirlenirken bu değerler dikkate alınır (akt. Filho vd., 2010: 296; Dahan ve Şenol, 2012: 95). Görüldüğü gibi bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, bazen durumlarda “kar amacı” tek başına anlamlı olmamakta hatta çevreyi korumak gibi kâr olumsuz yönde etkileyecek durumlar (kamuoyu baskısı, yasal zorunlulukların yanı sıra gönüllü duyarlılığın da yadsınmayacak etkisiyle) farklı öncelikleri görünür kılmaktadır. Söz konusu üniversite olunca, bu duyarlılığın çok daha fazla olması beklenebilir.

4 Bu iki belgede de ülkelerin gelişimini desteklemek, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak, uluslararası rekabette bulunmak gibi öğelere dikkat çekilmektedir. Bologna Deklarasyonu için bkz. (EURASHE, 1999) ve Lizbon Deklarasyonu için bkz. (EUA, 2007).

Toplumunu bilgilendiren, sanatsal, kültürel ve sportif niteliği arttıran faaliyetler başta olmak üzere, üniversitelerin sosyal sorumluluk konusunda duyarlı oldukları söylenebilir. Türkiye’de 2019 yılı verilerine göre 150 üniversitenin sosyal sorumluluk projesi yürüttüğü görülmektedir. Toplam 3.850 projenin 856’sını vakıf üniversitelerinin yürütmüş olması da altı çizilmesi gereken bir veridir (YÖK, 2020a: 113). Ayrıca dezavantajlı gruplar için yapılan faaliyetler de bu çerçevede okunabilir. Bu faaliyetlerin yaklaşık %24’ünü vakıf üniversitelerinin yapmış olması ve toplam sayınının da 4.336 bulması anlamlı görünmektedir (YÖK, 2020a: 121). Aynı kapsamda çevreye duyarlılık da önemsenmelidir. Yeşil kampüs, sıfır atık ve çevrecilik alanlarında üniversitelerin toplam 45 ödül aldıkları görülür (YÖK, 2020a: 124). Ödüllerin anlamı ve kapsamından bağımsız olarak YÖK’ün bu konuyu bir gösterge olarak görmesi ve ölçmesi burada çok daha anlamlıdır. Üniversitelerin konuyu önemsedikleri ve bu alanda da rekabet ettikleri anlaşılmaktadır. Dünya üniversitelerini çevre konusunda gösterdikleri hassasiyet/faaliyet üzerinden değerlendiren “Green Metric” göstergeleri, birçok üniversite tarafından ciddiyle takip edilmekte, konu hakkında web sayfaları hazırlanarak neler yapıldığı anlatılmaktadır.⁵ Gerçekten de sadece devlet üniversiteleri değil birçok özel üniversite ticari karşılığı az olan bazı araştırma alanlarını destekleyebilmekte ya da kurumsal sosyal sorumluluk çerçevesinde bazı girişimlere imza atabilmektedir.⁶

Ticaret, girişim, marka, sosyal sorumluluk ve benzeri piyasaya ait kavramlar olmadan üniversite üzerine konuşmak, her halükarda bir şeyleri eksik bırakmak anlamına gelecektir. Bu kavramların varlığı yeni işlevler anlamına geleceğinden “herşeyleşmenin” önemli göstergeleri arasında yer alırlar.

Kitleselleşme

Kitleselleşme, öncelikle çok geniş kesimlere açılmak olarak saptanabilir. Böylece üniversitede okumak ve bilim insanı olmak belli bir elit azınlığa özgülenmemiş olacaktır. “Bir şey” olarak kalmak ile küçük bir elitin parçası olmak arasında bağ çok daha rahat kurulabilir. Buna karşın kitleselleşen üniversite, “herşeyleşme” yolunda önemli bir adım atmış demektir. Gerçekten de 1800’lerde başlayan modern üniversitelere önceleri devam etmek sadece belli bir elitin erkek çocuklarının ayrıcalığında iken (Kenan, 2015: 352), günümüzde çok daha geniş kitlelerin devam edebileceği imkânlar ve araçlar ortaya çıkmıştır (Çetinsaya, 2014: 26).

5 Örneğin konu hakkındaki paylaşımları; Kütahya Dumlupınar Üniversitesi için bkz. (DPÜ, 2020), Erciyes Üniversitesi için bkz. (Erciyes Üniversitesi, 2021), İstanbul Teknik Üniversitesi için bkz. (İTÜ, 2021).

6 İstanbul Bilgi Üniversitesinin kurumsal sosyal sorumluluk açısından değerlendiren bir çalışma için bkz. (Dahan ve Şenol, 2012)

Hem mekânsal yaygınlık hem de verilen hizmetin yaygınlığı değerlendirilebilir. Sadece belli merkezlerde bulunan üniversitelerin, ülkenin diğer yerlerinde bulunan sorunları ne derece önemseyebileceği, yerel konuların ne kadarını irdeleyebileceği tartışmalıdır. Üniversitelerin yaygınlaşması bu konuda ilginç açılımlar getirebilir ve yerel sorunlarla bunların çözümleri konusunda üniversitelerin rollerini arttırabilir. Şerifoğlu, Çakar ve Bekar'ın (2011: 2143) vurguladıkları gibi, üniversitelerin her tarafa yaygınlaşması, bulunulan yörenin insan kaynağı, bilgi, eğitim, iş ve sosyal hizmetler konularında bazı sorumluluklar üstlenmeleri ve yaşanan sorunları irdelemeleri, sorunların çözümü için bazı imkan ve araçlar sunmaları göz ardı edilemeyecek öneme sahiptir.

Türkiye açısından düşünüldüğünde “her ilde bir üniversite” olması kitleselleşmenin en önemli göstergesi olarak okunabilir. Bunun yanında, açık öğretim, uzaktan eğitim, ikinci öğretim, sertifika programları, hayat boyu öğrenme⁷ gibi fırsatlar, kitleselleşme konusunda olumlu sayılabilecek adımlardır. Yanı sıra üniversitelerin normal öğretimlerinin ücretsiz olması da bu açıdan olumlu bir gelişme olarak not edilmelidir. Ancak yine de üniversitede okumak öğrencilerin diğer eğitim, barınma, ulaşım ve beslenme masrafları düşünüldüğünde oldukça pahalıdır, bu çerçevede bursların öğrencilerin ihtiyacını ne kadar karşılayabildiği tartışılabilir. Yanı sıra kütüphanelerin zengin olması da önem arz etmekte⁸ ve öğrencilerin çalışabilmesi için bazı fırsatların da olması gerekmektedir ki burada özel sektör ile işbirliği anlamlı olacaktır. Bu konuda küçük şehirlerin bir dezavantajı olduğu söylenebilir.

Sadece üniversitelere devam edenler açısından değil ayrıca üniversitelerin akademik kadroları açısından da daha geniş çevrelere daha çok araç ve imkân sunulması gerekir. Bilim insanlarından beklenen iyi derecede yabancı dil bilmek, yurtdışı deneyimine sahip olmak ve hem ulusal hem de uluslararası arenada rekabet edebilmek gibi koşulların yerine getirilebilmesi için neler yapıldığı önemlidir. Bu çerçevede yurtdışı araştırma bursları, proje fonlamaları, teşvikler, sunulan geliştirme ödeneği, lojman gibi maddi olanaklar anlamlı olacaktır.

Genel anlamda iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması ile devlet kurumlarının ve/veya üniversitelerin bazı politikaları akademik kadroların daha geniş çevrelere yayılmasını sağlayabilecek niteliktedirler. Örneğin ÖYP⁹,

7 Örneğin Türkiye'deki üniversitelerin 2019 yılında, “sürekli eğitim merkezleri” ile “dil merkezleri” aracılığı ile 291.024 sertifika vermeleri (YÖK, 2020a: 115); Lizbon Bildirgesinde öne çıkarılan “hayat boyu öğrenme” ve “açık erişim” ilkeleri (EUA, 2007) çerçevesinde bazı adımlar atmaları bu çerçevede okunabilir.

8 Türkiye'deki 30 devlet ve 15 vakıf üniversitesinin kütüphane verilerini inceleyen, öğrenci ve öğretim elemanı sayıları ile karşılaştıran bir araştırma için bkz. (Polat ve Odabaş, 2011).

9 Öğretim Elemanı Yetiştirme Programı (ÖYP) hakkında bkz. (Er vd., 2019: 305vd.).

MEB bursu¹⁰, YÖK bursu¹¹, TÜBİTAK desteği¹² gibi programlar bu konuda önemsenebilir. Ancak çok daha önemlisi söylendiği gibi, üniversitelerin sayılarının artması ve coğrafik anlamda her ile yayılmasıdır. Bu durum akademisyenlerin sayılarını da arttırmakta ve akademisyenliği geleneksel olarak belli bir elitin hâkim olduğu bir meslek olmaktan çıkarmaktadır. Üniversite çalışanları üzerinde Türk Eğitim-Sen'in yaptırdığı bir araştırmanın sonucu da bunu çarpıcı bir biçimde vermektedir. Bu çalışmaya göre akademisyenlerin yarısından fazlasının annesi ya hiç okula gitmemiştir ya da sadece ilkokula gidebilmiştir. Bu sonuçların oranları taşrada çok daha yüksektir. Aynı şekilde anne mesleğinin çok büyük oranda ev hanımı olması da bu paralelde okunabilir (Bilgin, 2009: 87vd.). Sonuçta daha çok kesime ve daha çok yöreye yayılan üniversitelerin, daha çok konu ile ilgilenmeleri kolaylaşmakta bu da "herşeyleşme" sürecini hızlandırmaktadır.

Ulusal/Bölgesel/Yerel İhtiyaçlara Odaklanma

Üniversitenin ürettiği bilginin ulus-devletin, ulusun, bölgenin ya da yörenin ihtiyaçları tarafından belirlenip belirlenmediği, ulusal politikalarla üniversitelere ne gibi görevler yüklendiği önem arz etmektedir. Bu özellik ulus-devlet ideolojisine uygun olarak üniversitenin üstlendiği ve/veya devletin üniversiteye verdiği; sosyal-kültürel ya da ekonomik görevleri irdelemekle daha net bir biçimde görünür. Her ne kadar sosyo-kültürel görevler daha muğlak olsa da ekonomi konusunda (başta ulusal kalkınmada üniversitelerin rolü¹³ olmak üzere) birçok somut çıktıdan söz edilebilir. Burada Lizbon Deklarasyonu'nun işverenlerle üniversitelerin diyaloguna yaptığı vurgu, mezunların kariyerlerinin üniversitelerce takibinin tavsiye edilmesi ve özel sektör-kamu sektörü-üniversite işbirliği ile ilgili yaptığı çağrısı da Avrupa perspektifini ortaya koymaktadır (EUA, 2007). Ayrıca OECD'nin (2007) hem "Yerel Hizmet Birlikleri Olarak Üniversiteler" çerçevesinde ele alınan 2. Senaryo hem de "Yeni Kamu Sorumluluğu Etrafında Düşünülen Üniversite" başlığı ile anlatılan 3. Senaryo da benzer bir durumu destekler. Bu kapsamda öncelikle üniversitelerin ulusa karşı sorumluluğunun altını çizen sosyo-kültürel ve ekonomik görevlere değinilebilir.

10 1416 sayılı Kanun kapsamında yurt dışına öğrenci gönderilmesi konusunda bkz. (Aktekin ve Tekben, 2019: 126vd.; Gümüş ve Gökbel, 2012)

11 YÖK burslarının için bkz. (Gümüş ve Gökbel, 2012).

12 TÜBİTAK burs ve destek programları için bkz. <https://www.tubitak.gov.tr>

13 Ulusal ve bölgesel kalkınmada üniversitenin rolü konusunda kısa bir değerlendirme için bkz. (Şerifoğlu vd., 2011: 2144vd.).

Sosyo-kültürel görevler, yukarıda anlatıldığı gibi, modern üniversitelerin ikinci aşamasına denk gelir. Humboldt sistemi ile kurulan üniversiteler ulusal ihtiyaçları öncelerler ancak bu ihtiyaçların özellikle “ulusun kültürü” için bir adım olduğu unutulmamalıdır. Prusya’yı merkeze alan Humboldt, bunu “ulusun moral kültürü” olarak isimlendirir (Kemp, 2012: 124). Burada felsefe ve insan bilimlerinin öne çıkmasının sebebi, ulusa ait ortak değerlerin/kültürün inşasında üniversite bölümlerine yüklenen görevlere verilen önemden kaynaklanır. Ancak her ne kadar bunlar “ikinci nesil” üniversitelerin başat özellikleri gibi görünseler de, ulus devletler (daha doğrusu her devletin bir ideolojiye öncelik verdiği gerçeği düşünüldüğünde devletler) yaşadığı sürece bu düşünce, bir şekilde yok olmadan devam eden nitelikler arasında kalacak gibi görünmektedir.

Ekonomik görevler günümüzde, çok daha anlamlı olmaya başlamıştır. Bu konuda ciddi adımlar atılmakta, neredeyse her kurum üniversiteleri paydaş görerek çok sayıda ekonomik anlamı olan iş üretmektedir. Yukarıda söz edildiği gibi oldukça etkili bir biçimde NASA, CERN ve Avrupa Uzay Ajansı gibi kurumlarla üniversitelerin yaptığı işbirliğine benzer şekilde, Türkiye’de de neredeyse her üniversite bazı ulusal programların bir parçası haline gelmektedir. Konuya bir örnek üzerinden açıklık getirilebilir.

Bilgi toplumuna geçişi, sanayi toplumuna geçişle eş değer bir küresel süreç olarak gören, ekonomik sorunları büyüme ve istihdam odaklı ele alan “2015-2018 Bilgi Toplumu Stratejisi ve Eylem Planı” ulusal kalkınmanın ekonomik boyutuyla ilgilenir (Kalkınma Bakanlığı, 2015). Oluşturulan çerçevede; üretilecek bilgi ve bu bilgi ile desteklenecek politikalar hem kamu sektörü hem de özel sektör için önemsenmektedir. Ancak plan bilhassa kamu kurumlarının nasıl hareket edeceklerini göstermekte ve bu hareketin içinde üniversiteler de önemli bir paydaş olmaktadır. Politik tercihler ve başka bazı girişimler, ulusal kalkınma ile bilgi arasında kurulan bağı açık bir biçimde göstermektedir. Sözü edilen bağ, kuşkusuz hükümet politikaları ile üniversiteler arasında paralellikleri daha çok zorlayacaktır. Politika üretilirken ulusal ekonomi konusunda üniversitelere ciddi bir pay verilmekte, bu çerçevede devlet kurumlarının stratejik planlarında üniversitelerle işbirliği adeta olmazsa olmaz gibi görünmekte, işbirliği ile üniversite araştırmacılarına alanlar açılmakta buna karşın işbirliği çıktılarının kurumlar açısından önemine vurgu yapılmaktadır¹⁴. Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu’nun “5G Vadisi

14 Öyle görünüyor ki kamu kurumları ile üniversitelerin işbirliği oldukça yoğundur. 2019 yılı verilerine göre üniversiteler “kamu kurumlarının iş ve hizmet süreçlerini iyileştirmeye yönelik” toplam 2.738 proje gerçekleştirmişlerdir (YÖK, 2020a: 119). Bu sayılar üniversitenin bu işlevini önemsediyini göstermektedir.

Açık Test Sahası Projesi” kapsamında oluşturduğu ve özellikle üniversitelerle işbirliğini öne çıkardığı çalışması (BKT, 2009: 78-79) konuya uyan önemli bir girişimdir. Ancak işbirliği sadece üniversitelere araştırma alanı açmak anlamına gelmemekte yanı sıra üniversitelere yeni görevler yüklenmekte, sadece üniversitenin işi gibi görünen açılacak bölümler ve dersler başta olmak üzere üniversitelerin yol haritalarını etkileyecek göndermeler de içermektedir¹⁵. Dolayısıyla ulusal ihtiyaçlara odaklanma, üniversitelere, kendi belirledikleri işlerinin yanı sıra başka kurumların da belirlediği yeni işler çıkarmakta bu da “herşeyleşmeyi” hızlandıran etmenlerden biri olmaktadır.

Ulusal ihtiyaçların yanı sıra yerel/bölgesel ihtiyaçların da üniversitenin müfredatı, örgütlenmesi, bütçesi üzerinde ne gibi bir etkisinin olduğu, özellikle ekonomik sektörlerle ve yerel yönetimlerle üniversitenin nasıl bir işbirliği yaptığı ve üniversitenin yöreye, yörenin de üniversiteye katkısı ve/veya etkisi önem arz edecektir. OECD'nin (2007) “Yerel Hizmet Birlikleri Olarak Üniversiteler” adını taşıyan 2. Senaryosu bu açıdan okunabilir.

Üniversitelerin buldukları bölgelerde öncülük yapmaları istenmektedir. Gerekli insan işgücü, bilgi, inovasyon, teknoloji ve know-how, yatırım, bilgi altyapısı başta olmak üzere üniversitelerden üstlenmesi beklenen çok sayıda görev vardır. Üniversite bunları üstlendikçe, yöre halkını bilhassa ekonomik açıdan etkileyecektir. Bölgede bulunan yerel/bölgesel kurullara/komisyonlara üniversitelerin temsilci göndermesi, yöreye teknik ve bilimsel kaynak/destek sağlanması, birçok konuda üniversitelerden bilirkişi istenmesi (Şerifoğlu vd., 2011: 2144) üniversitelerin kendilerinden bekleneni verme çabası olarak okunabilir.

Yanı sıra üniversitelerin doğrudan ekonomik katkıları da önemlidir. Üniversitenin, üniversite çalışanlarının, öğrencilerin ve üniversite ile ilgili ziyaretçilerin yaptıkları doğrudan harcamalar yerel ekonomi açısından değerlendirilebilir. Aynı şekilde bu harcamaların “çarpan etkisi” düşünüldüğünde istihdam dâhil daha büyük etkilerin olduğu da çıkarsanabilir. Bu etkiler kısa vadede ve hemen gözlemlenebilirken, üniversitenin ürettiği bilgi temelli ve daha uzun vadeli katkılarda göz ardı edilmemelidir (Şerifoğlu vd., 2011: 2145). Görüldüğü gibi bölgesel ve yerel ihtiyaçlar herşeyleşme yolunda üniversiteleri ciddi anlamda zorlamaktadır.

15 “Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu 2019-2023 Stratejik Planı” bu konuda örnek gösterilebilir. “Siber güvenlik eğitimi” konusunda ihtiyaç olduğu tespitinden sonra, “ne yapılmalı” diye sorulmakta ve şu cevap verilmektedir: “Bilgi güvenliği personeli yetiştirme konusuna üniversitelerde yüksek lisansla ilave olarak lisans programları olarak da yer verilmesi, üniversitelerde sektöre yetişmiş eleman sağlayabilecek, yerli üretime yön verecek/destek olacak bölümler kurulması, bu amaca özel eğitim programlarının oluşturulması gerekmektedir.” (BTK, 2009: 47).

Küresel Ağların Parçası Olma

Küreselleşen dünyada küresel ağlar oldukça önemlidir. Üniversiteler de bu ağların neresinde olduklarına göre değerlendirilebilirler. Bu noktada üniversitelerin küresel standartlara ne kadar uydukları, bu standartları nasıl gerçekleştirdikleri, küresel dolaşımın neresinde oldukları, ne gibi ortak çalışmalar yürüttükleri, yabancı öğrenci sayıları, yabancı dil eğitiminin durumu gibi konular oldukça önem arz etmektedir. OECD (2007), Açık Ağ Üniversiteleri olarak adlandırdığı modelin birçok özelliği bu kapsamda ele alınabilir. Uluslararasılaşma bağlamında hem Bologna (EURASHE, 1999) hem de Lizbon (EUA, 2007) deklarasyonları Avrupa açısından da konunun ne kadar önemsendiğini ortaya koymaktadır.

Tablo 2: Uluslararası Öğrenci Hareketliliği							
En Çok Uluslararası Öğrenci Barındıran Ülkeler				En Çok Uluslararası Öğrenci Gönderen Ülkeler			
Sıra	Ülke	Sayı	%	Sıra	Ülke	Sayı	%
1	ABD	987 314	17.7	1	Çin	993 367	17.8
2	İngiltere	452 079	8.1	2	Hindistan	375 055	6.7
3	Avustralya	444 514	8.0	3	Almanya	122 538	2.2
4	Almanya	311 738	5.6	4	Vietnam	108 527	1.9
5	Rusya	262 416	4.7	5	Güney Kore	101 774	1.8
6	Fransa	229 623	3.8	6	Fransa	99 488	1.8
7	Kanada	224 548	4.0	7	ABD	84 349	1.5
8	Japonya	182 748	3.3	8	Kazakistan	83 503	1.5
9	Çin	178 271	3.2	9	Nepal	81 917	1.5
10	<i>Türkiye</i>	125 138	2.2	10	Suudi Arabistan	77 406	1.4
				24	<i>Türkiye</i>	47 546	0.9
	Dünya	5 571 402	100		Dünya	5 571 402	100

Kaynak: UNESCO, 2021.
UNESCO'nun 2018 verileri (en son veriler) dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Yabancı öğrenci sayısı küresel pazardan pay almanın bir göstergesi olarak oldukça dikkat çekici bir yerde durmaktadır. UNESCO rakamlarına göre (bkz. Tablo 2), Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Avustralya'nın ilk üçte yer aldığı listede Türkiye 10. sıradadır. Unesco'nun son verileri 2018'e aittir ancak YÖK'ün 2020 yılının sonunda yayınladığı 2019'a ait verileri Türkiye'ye gelen öğrenci sayısının 153.662'e yükseldiğini söylemektedir. Tüm bu sayılara bir de değişim programları ile gelen 20 bin civarındaki öğrenci eklendiğinde (YÖK, 2020a: 4) uluslararasılaşmanın öğrenci boyutunun önemli bir düzeye çıktığı söylenebilir.

En çok öğrenci gönderen ülkeler sıralamasında ise Türkiye'nin 24. sırada olduğu görülür. Yabancı öğrenciler artık hemen her üniversitenin bir parçası olarak kabul görmektedirler. Birçok araştırmaya da konu olan yabancı öğrencilerin kanıksandığı görülür. Bu durum onlara ait çok ince ayrıntıların

araştırılmasından anlaşılabilir. Şu konularda yayımlanan makaleler durumu özetlemektedir: Yabancı öğrencilerin; “mükemmeliyetçiliğe ilişkin görüşleri” (Büyükbayraktar vd., 2016), “benlik algıları” (Erol ve Ercan, 2015), “yaşam doyumları” (Sungur vd., 2016), “durum analizleri” (Yıldıran vd., 2016), “sosyo-kültürel ve ekonomik sorunları” (Kıroğlu vd., 2011).

Yabancı öğrencilerin yanı sıra yabancı öğretim elemanları da oldukça önemli bir göstergedir. Gerçi üniversitelerde tarih boyunca yabancı öğretim elemanına rastlanmıştır. Osmanlı döneminde de bazı bilim insanlarının üniversitelerde çalıştığı bilinmektedir (Akdağ, 2008: 47vd.). 1700’lerin son çeyreğinde kurulan mühendishanelerde Fransız subaylar ders vermekte daha sonra 1827’de kurulan Tıphane-i Amire ve 1839’da kurulan Mekteb-i Tıbbiye’de ise tüm öğretim kadrosu yabancılardan oluşacaktır (Dölen, 2010: 89). Ayrıca Birinci Dünya Savaşı başladıktan hemen sonra bir reform düşüncesi ile Darülfünuna gelen 19 Alman profesör (kısa süreli kalsalar da) bunun önemli örneklerinden biridir (Bahadır, 2010: 54; Dölen, 2010: 91vd.). Cumhuriyet döneminde ise özellikle 1930’larda Nazi Almanya’sından kaçan bilim adamlarının gelişleri öne çıkan bir hadise olarak not edilebilir (Dölen, 2010; Lök ve Erten, 2004; Şen, 2013). Yanı sıra daha bireysel örnekler de vardır¹⁶. Ancak küresel dünyada bu durum iletişim ağlarının gelişmesi ile çok daha yaygınlaşmış, hareketlilik artmış hatta üniversiteler arasında rekabet konusu olmuştur.

Türkiye üniversitelerinde 2019 yılı verilerine göre 2.085 doktoralı yabancı uyruklu öğretim elemanı çalışmaktadır. 165 üniversitenin yabancı uyruklu doktoralı öğretim elemanı istihdam ettiği, 24’ünün ise istihdam etmediği görülür. Yabancı uyruklu doktoralı öğretim elemanı istihdam etmeyen üniversiteler hesaba katılmadığında ortalama 13 olmakta, tüm üniversiteler hesaba katıldığında ise ortalamanın 11 olduğu görülmektedir (YÖK; 2020a: 75). Uluslararası değişim programları kapsamında yurtdışına giden öğretim elemanı sayısı ise 1.585 iken gelen öğretim elemanı 2.227’dir (YÖK, 2020a: 79vd.).

Çok önemli göstergelerden biri de uluslararası bir anlam taşıyan projelerdir. Uluslararası fon destekli proje ve yurtdışı kurum ve kuruluşlarla yapılan proje sayıları bu anlamda öne çıkan göstergelerdir. 2019 yılında uluslararası fon destekli proje sayısı 1.449 olmuştur. Aynı şekilde 128 üniversite toplam 1759 projeyi yurt dışındaki üniversiteler veya kurum ve kuruluşlar ile birlikte yapmıştır (YÖK, 2020a: 87vd.). Çok farklı alanlardan alınan fonlar ve yapılan projeler, yabancı öğrenci ve öğretim elemanları ile birlikte düşünüldüğünde, yeni iş paketleri üstlenmek anlamına geldiğinden “herşeyleşmeyi” destekleyen unsurlar olarak görülebilir.

16 Amerikalı bir bilim insanının hikâyesi için bkz. (Fındıkoğlu, 1967).

Taşra Üniversiteleri: Genel Bir Değerlendirme

Türkiye’de açılan üniversitelerin “nicel artışı” ile kalite arasında bağ kurmak yaygın bir eleştiridir. Bu anlamda özellikle yaşanan altyapı eksikliği ve öğretim elemanı sıkıntısının (hem sayı açısından hem de donanım açısından) altı çizilebilir. “Taşralaşma” ve “tabela üniversitesi” yaygınlaşan üniversiteler için zaman zaman bir niteleme aracı olarak kullanılmaktadır (Özel ve Çetin-saya 2002: 14vd.). Özellikle “üniversite açma” ile popülist politik kaygılar arasında kurulan bağ yaygındır. Üniversitelerin çoğalması her ne kadar politik karar alma süreçleri ile gerçekleşse de yerel halkın, kendi yöresine üniversite açılması konusunda ciddi istekli olduğu, kampanyalar yürüttüğü de göz ardı edilmemelidir. Bu istek, özellikle dışarıdan gelecek öğrencilerin yöreye sağlayacağı “ekonomik katkı” açısından değerlendirilebilir ve politik güdüyü de açıklayabilir (Kaynar ve Parlak, 2005: 9vd.). Yanı sıra üniversitelerin yaygınlaşmasının mezun sayısını artırdığı ama mezunların iş imkânlarının yeterince olmadığı (Yalçıntaş ve Akkaya, 2019) eleştirileri de olgusal gerçekliğe parmak basmaktadır. Şüphesiz eleştiriler ciddidir ve göz ardı edilmemelidir. Ancak bu çalışma kapsamında üniversitelerin varlığı “veri olarak” kabul edilmiş ve bu çerçevede değerlendirilmiştir.

Türkiye’de her ilde en az bir olmak üzere; 129’u devlet, 74’ü vakıf ve 4’ü de vakıf meslek yüksekokulu düzeyinde toplam 207 üniversite bulunmaktadır. Bu üniversitelerin öğrenci yetiştiren 1929 fakültesi, 397 yüksekokulu, 1027 melek yüksekokulu ve 599 enstitüsü vardır. Üniversite birimleri sadece il merkezlerinde değil ayrıca ilçelerde de kurulabilmektedirler. Birimlerin iç örgütlenmelerine bakıldığında; 19.000 bölüm, 33.150 anabilim dalı, 13.177 yüksek lisans programı, 5.819 doktora programı¹⁷ görülür. Yükseköğretimde toplam 179.503 öğretim elemanı ile her düzeyden 8 milyona yakın¹⁸ öğrenci yetiştirilmektedir. Öğrencilerin 297.001 yüksek lisans ve 101.242 doktora düzeyindedir (YÖK, 2020b).

Bazı şehirlerde öğrenci nüfusu oransal olarak oldukça yüksek rakamlara ulaşmıştır. Örneğin Tablo 3’ten de anlaşılacağı gibi 243.614 toplam nüfusa sahip olan Karabük ilinde 47.417 öğrenci okumaktadır ve bu da Karabük’te her 100 kişiden 20’sinin üniversite öğrencisi olduğunu göstermektedir. Isparta’da bu oran %15,54; Bayburt’ta %15, 35; Gümüşhane’de %13,15; Kırıkkale’de %12,78; Burdur’da %11,75 ve Edirne’de ise %10,31’lere ulaşmaktadır. Üstelik bu oranlar, illerin genel nüfusu üzerinden oluşturulduğundan, aslında kent merkezlerindeki öğrenci yoğunluğunun çok daha fazla olduğu da kestirilebilir. Mesela Karabük kent merkezi nüfusu ile öğrenci sayısı oranlandığında

17 Bu sayının 141’i sanatta yeterlilik programıdır.

18 Bu sayının 4.116.698’i açık öğretim okuyan öğrencilerdir.

neredeyse her üç kişiden birinin öğrenci olduğu görülecektir. Oransal olarak en düşük iki il ise Şırnak ve Hakkâri olmuşlardır. Sadece bu iki ilde öğrenci oranı %1'in altında kalmıştır.

Tablo 3: Öğrenci Sayısının İl Nüfusuna Oranı

İl	Nüfus	Öğrenci	%	İl	Nüfus	Öğrenci	%
Karabük	243 614	47 410	19,46	İstanbul	15 462 452	794 424	5,14
Isparta	440 304	68 404	15,54	Denizli	1 040 915	52 881	5,08
Bayburt	81 910	12 577	15,35	Kayseri	1 421 455	72 032	5,07
Gümüşhane	141 702	18 632	13,15	Aksaray	423 011	21 417	5,06
Kırıkkale	278 703	35 625	12,78	Rize	344 359	17 207	5,00
Burdur	267 092	31 384	11,75	Amasya	335 494	16 742	4,99
Edirne	407 763	42 026	10,31	Tokat	597 861	29 486	4,93
Erzincan	234 431	22 994	9,81	Yozgat	419 095	20 516	4,90
Erzurum	758 279	73 149	9,65	Yalova	276 050	13 212	4,79
Bolu	314 802	29 331	9,32	Siirt	331 070	15 379	4,65
Bartın	198 979	17 382	8,74	Aydın	1 119 084	50 832	4,54
Çanakkale	541 548	45 996	8,49	Iğdır	201 314	8 980	4,46
Nevşehir	304 962	25 094	8,23	Kocaeli	1 997 258	82 170	4,11
Kütahya	576 688	45 972	7,97	Muğla	1 000 773	41 136	4,11
Eskişehir	888 828	70 636	7,95	Samsun	1 356 079	52 672	3,88
Sivas	635 889	50 304	7,91	İzmir	4 394 694	169 521	3,86
Uşak	369 433	29 017	7,85	Balıkesir	1 240 285	45 270	3,65
Kastamonu	376 377	28 854	7,67	Manisa	1 450 616	47 472	3,27
Kırşehir	243 042	17 891	7,36	Antalya	2 548 308	83 035	3,26
Bilecik	218 717	15 967	7,30	Çorum	530 126	16 481	3,11
Çankırı	192 428	13 952	7,25	Kahramanmaraş	1 168 163	34 238	2,93
Sakarya	1 042 649	75 311	7,22	Adıyaman	632 459	18 072	2,86
Elazığ	587 960	42 111	7,16	Mersin	1 868 757	48 764	2,61
Kars	284 923	20 185	7,08	Adana	2 258 718	56 824	2,52
Niğde	362 071	25 081	6,93	Bitlis	350 994	8 830	2,52
Tunceli	83 443	5 743	6,88	Tekirdağ	1 081 065	27 003	2,50
Düzce	395 679	26 977	6,82	Gaziantep	2 101 157	52 098	2,48
Trabzon	811 901	53 632	6,61	Bursa	3 101 833	75 690	2,44
Kırklareli	361 737	22 761	6,29	Ordu	761 400	17 058	2,24
Karaman	254 919	15 969	6,26	Ağrı	535 435	11 915	2,23
Kilis	142 792	8 858	6,20	Osmaniye	548 556	12 106	2,21
Giresun	448 721	26 686	5,95	Van	1 149 342	25 034	2,18
Artvin	169 501	9 979	5,89	Hatay	1 659 320	35 102	2,12
Zonguldak	591 204	33 615	5,69	Muş	411 117	8 729	2,12
Afyonkarahisar	736 912	41 607	5,65	Batman	620 278	12 229	1,97
Ankara	5 663 322	307 377	5,43	Diyarbakır	1 783 431	30 934	1,73
Ardahan	96 161	5 212	5,42	Mardin	854 716	12 467	1,46
Konya	2 250 020	121 251	5,39	Şanlıurfa	2 115 256	26 052	1,23
Bingöl	281 768	15 062	5,35	Hakkâri	280 514	2 262	0,81
Malatya	806 156	42 616	5,29	Şırnak	537 762	3 311	0,62
Sinop	216 460	11 272	5,21				

Kaynak: TÜİK (2020) ve YÖK'ün (2020b) verilerinden (açık öğretim okuyan öğrenciler dışarıda bırakılarak) oluşturmuştur.

Üniversitelerin; fakülte, yüksekokul, meslek yüksekokulu, enstitü, araştırma merkezi sayılarının artması ve ilçeler dâhil geniş bir alana yayılması; üniversite öğrencileri ve çalışanları ile birlikte düşünüldüğünde buldukları yöreye ekonomik katkılar başta olmak üzere çok yönlü katkıları/etkileri olacağını göstermektedir. Kitleleşme ve uluslararasılaşma bu katkıya/etkiye başka bir boyut da kazandırmaktadır.

Katkının ekonomik boyutu daha rahat gözlenebildiğinden literatürde özellikle bu açıdan değerlendirilir. Onun için öncelikle şehre gelen öğrenci, memur ve akademisyen sayısı (yapacakları harcamalardan dolayı) ya da üniversitenin girişimleri ile oluşacak ekonomik değer öne çıkarılır. Bilgi ekonomisi ve bölgesel gelişme/kalkınma (Çetin, 2007; Görmüş ve Yetkin Aker, 2017; Harding vd., 2007; İzmen ve Özbay Daş, 2017; Nişancı vd., 2017), üniversite-sanayi işbirliği (Dağlar, 2018; Dinçsoy ve Özer, 2017; Yardımcı ve Bilgehan Müftüoğlu, 2015; Yücel ve Özgül, 2020), üniversitenin girişimcilik üzerindeki etkisi (Musaoğlu vd., 2017; Yahşi ve Özmodanlı, 2020), üniversitesinin kent ekonomisine etkisi (Çınar ve Emsen 2002; Görkemli, 2009), öğrencilerin ekonomiye katkıları (Akçakanat vd., 2010; Çalışkan, 2010; Ergun, 2014; Koç, 2020) gibi başlıklarla sıklıkça karşılaşılr.

Üniversitenin kültürel yaşam üzerindeki etkileri de önemlidir. Zira yurtdışı da dâhil olmak üzere çok farklı yörelerden gelen öğrenciler ve öğretim elemanları söz konusudur. Bu da ister istemez şehrin geleneksel dokusunu farklılaştırmaktadır. Yeni gelenlerin talebi ile şehirde yeni kültürel ve sanatsal mekânlar da olmak üzere boş vakit geçirme alanları oluşmaktadır. Alanda üniversitenin toplumsal değişimi üzerinde duran (Gündoğdu ve Özkök, 2017; Sankır ve Sankır, 2017), üniversite ve kent kimliğini ilişkilendiren (Alevkayalı ve Uzun, 2020; Bostancı, 2017), üniversite- toplum işbirliğinin etkilerini özellikle kent ve kent yaşamı bağlamıyla irdeleyen (Wiewel ve Knaap, 2005), üniversitelerin kentleşme üzerindeki etkisini anlamaya çalışan (Işık, 2008) ve üniversitelerin toplumdaki rolüne odaklanan (Arthur ve Bohlin, 2005; Savaş Yavuzçehre, 2016), bilhassa sosyo-kültürel yönleri öne çıkaran çalışmalarla da karşılaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi, daha önceki başlıklarda anlatılanlarla da birleştirilince, üniversitelerin buldukları yöre üzerinde çok fazla etkileri olduğu gözlenmektedir. Daha da önemlisi üniversitelerin potansiyelleri göz önünde bulundurularak onlardan daha çok şey beklenmektedir. Bu beklenti; (i) üniversitelerin özellikle küresel ve ulusal bağlantılarının güçlü olmasına, küresel gelişmelerden haberdar olmalarına; (ii) yasal mevzuatı, inovasyonu, teknolojiyi, Ar-Ge'yi, yönetsel sorunları ve pazarlama gibi teknik konularda danışmanlık

üstlenebilmeleri; (iii) tarım, hayvancılık ve sanayi konularında yol gösterici olabilmelerinden kaynaklanmaktadır. Gerçekten de hemen her konuda üniversitelerin mevcut yetkinlikleri yüksek olmakta ya da yetkinlikleri yoksa bile bu yetkinliğe sahip insanlara ulaşabilmeleri çok daha kolay olabilmektedir. Yaygınlaşan üniversitelerle birlikte daha çok insanın tüm bu hizmetlerden yararlandığı dolayısıyla “üniversitenin katkısı” meselesinin öne çıktığı söylenebilir. Bu durum zaten var olan bölgeler arası sanayi-ticari rekabetin önemli aktörlerinden biri olarak üniversiteleri de görünür kıldı. Aynı şekilde zaten üniversitelerin sayısal olarak artması aralarında doğal bir rekabete de neden oldu. Devlet üniversitelerinin bile tanıtıma ve halkla ilişkilere önem vermeye başladığı, iyi öğretim elemanları ve öğrencileri çekebilmek için, yurtdışı da dâhil olmak üzere, mücadele ettikleri gözlemleri bu çerçevede okunabilir. Yanı sıra üniversitelerin kalitesinin artmasında, buldukları bölge ile yaptıkları işbirliği de oldukça önem arz etmektedir. Zira iş çevreleriyle, yerel yönetimlerle hatta yerel halkla işbirliği üniversitenin kalitesi ile doğrudan ilişkilidir. Örneğin iş çevreleri ve yerel yönetimlerle iyi ilişkiler; üniversitenin eksikliklerinin daha rahat giderilmesini sağlamakta, üniversitenin gerçek ihtiyaçlar (hangi bölümlerin açılacağı, ne gibi laboratuvarlara ihtiyaç olduğu gibi) çerçevesinde şekillenmesini dolayısıyla daha işlevsel ve kaliteli olmasını sağlamakta, yeni imkânların üniversiteye kanalize edilmesine neden olmakta ve daha iyi öğrenci yetiştirilmesi için iş ve staj imkânlarını arttırmaktadır.

Sonuç

Üniversite'nin kente katkısı (bilhassa taşra üniversiteleri için) öncelikli olarak, öğrenci ve üniversite çalışanlarının kentte yaptıkları harcamalardan dolayı bir ekonomik canlılıkla ilişkilendirilir. Bu saptama her ne kadar doğru olsa da bu, üniversitenin kent ekonomisine katkısı için çok sınırlandırıcı bir saptama olur. Zira bir üniversite sadece mensuplarının yaptıkları harcamalarla değil, Ar-Ge çalışmaları, yetişmiş insan gücü, laboratuvar imkânları, danışmanlık hizmetleri, ortak projeler, ekonomik sorunların ortaya konması ve çözüm önerileri gibi birçok konuda kent ekonomisine doğrudan ya da dolaylı katkı sunar. Ancak bir üniversitenin sunduğu ekonomik katkı da sadece ikincil bir katkı olarak görülebilir. Çok daha önemlisi üniversiteler buldukları kentlerde entelektüel seviyeyi yükseltir, kültürel etkinliklerin artmasını sağlar, sanatsal faaliyetlere yön verir, içine kapanık geleneksel dokuyu aşındırır, çokkültürlü bir arada yaşama pratiğini zenginleştirir, farklılıkları normalleştirir, mal ve hizmetlerin iyileştirilmesi yönünde kaliteli kent yaşamı pratiğini motive eder.

Ciddi katkı ya da katkı potansiyeline karşın, yukarıda da değinildiği gibi üniversitelerin yaygınlaşması ile kalitesinin azalması arasında kurulan ilişki

de halen gündemi meşgul etmektedir. Şüphesiz bu eleştiriler yersiz değildir. Ancak personel yetersizliği ve altyapı eksiklikleri kurulan her üniversitenin çözüm bulması gereken bir sorun olarak okunmalıdır çünkü bu, sadece taşra üniversitelerinin doğrudan bir soru değildir. Öğretim elemanı kalitesi konusunda yapılan eleştiriler de pek yerinde görünmemektedir. Zira özellikle çok sayıda doktoralı öğretim elemanının (MEB bursları ve ÖYP başta olmak üzere diğer programlarla birlikte düşünülmelidir) merkez üniversitelerde hatta yurtdışında, tıpkı merkezi üniversitelerde çalışan öğretim elemanları gibi doktora yaptıkları göz ardı edilmemelidir.

Başarı endekslerinde sıralamaya giren üniversitelerin azlığını taşra üniversitelerini eleştirmek için kullanmak da çok anlamlı değildir. Zira yıllardır kurulu olan üniversitelerin de hali ortadadır. Sıralama endekslerine “kurulma yılı” gibi bir kriter eklenerek değerlendirme yeniden yapılırsa, tüm eksikliklerine rağmen taşra üniversitelerinin durumu çok daha farklı görülebilir.

Üniversiteler dendiğinde bilhassa ticarileşme, şirketleşme ve girişimcilik konularının konuşuluyor olması şüphesiz tesadüf değildir. Bu konuların konuşulmasını haklı çıkaracak çok sayıda veriye ulaşılabilir. Ancak “üniversite” ve ticaret birlikteliği, kaba bir “kârı maksimize etme” çabasını her zaman aşma potansiyeline de sahiptir. Gerçekten de ticari amaçlarla açılmış özel üniversitelere bakıldığında bile “saf ticari” olanın ötesine geçen ve toplumsal sorumluluğu yansıtan birçok faaliyetten söz edilebilir. Diğer taraftan “ticarileşme” ve “markalaşma” konularını da peşinen “olumsuz” olarak değerlendirmek anlamlı olmayabilir. Hatta bazı ticari şirketler bile ticari faaliyetleri ile bağlantılı olarak (marka değerini artıracığı için) sosyal sorumluluk faaliyetlerine önemli bir yer ayırırlar. Kaldı ki üniversitelerin (içindeki bireyler kendi çıkarlarını önceseler de ürettiklerinin toplum yararına olacağından dolayı) kamu yararını önceleyen yapıları ticari şirketlerle kıyaslanamayacak çıktılara yol açacaktır.

Şu ana kadar anlatılanlar düşünüldüğünde üniversitenin baş döndürücü hızlarla hizmet verdikleri kesimleri genişlettikleri, yaptıkları işlere yeni işler ekledikleri, gelirlerini farklılaştırdıkları, organizasyonlarını her an yeniden gözden geçirerek mevcut duruma uydukları söylenebilir. Bu da “herşeyleşme” sürecinin devam ettiğini gösterir. O zaman “eski” yani “bir şey olan üniversitenin”, “yeni” yani “her şey olan üniversiteye” dönüşmesinin farkı artık daha net bir biçimde şu şekilde belirlenebilir:

- Üniversiteler için daha önce “evrensel” olmak temel hedefti ama artık bu yetmemektedir. Üniversiteler aynı anda yerel, bölgesel, ulusal, küresel ve evrensel olmak zorundalar. Her düzeyin ayrı ihtiyaçlarına, taleplerine cevap

vermek ve her düzeyi gücü ölçüsünde etkilemek, değiştirmek, dönüştürmek üniversiteyi anlatacak bir saptamadır.

- Üniversitelerin sadece bilgi üretmesi yetmemekte, ayrıca bu bilgiyi uygulamaları, pazarlamaları, satmaları ve hatta kar etmeleri de beklenmektedir. Yapılacak her birim iş için devlet kurumları, sivil toplum kuruluşları ya da uluslararası yapılarla işbirliği yapmalı, örgütlenmesini de buna göre sürdürmelidir.
- Üniversiteler eskiden olduğu gibi mekânsal olarak kampüslere sıkışıp kalamazlar. Önceleri araştırma için çıkılan sokak, piyasa, endüstri bölgeleri artık en az kampüsler kadar üniversitenin merkezleri olmaya başladı. Üniversiteden yaşamın tüm alanlarında; üretim alanlarında, pazarlarda hatta savaş alanlarında olmaları beklenmektedir.
- Sadece belli bir azınlığın devam ettiği ve verilen eğitim hizmetinden yaralandığı üniversite yerine artık üniversitelerden hemen herkesin hizmet alabileceği bir kurum olması beklenmektedir. Üstelik yabancı öğrencilerin gösterdiği gibi yurttaş olup olmamak hatta bir çiftçinin “iyi tarım tekniklerini öğrenme” kursuna katılması gibi öğrenci olup olmamak da önemli değildir.
- Üniversiteden hizmet almak için mutlaka kampüslere gitmek gerekmemektedir. Üniversitelerden beklenen, uzaktan eğitim ya da danışmalık hizmetlerinde olduğu gibi “gelemeyene gitmektir”.

Kaynakça

- Akçakanat, Tahsin; Çarıkçı, İlker ve Dulupçu, Murat Ali (2010). “Üniversite Öğrencilerinin Buldukları İl Merkezine Ekonomik Katkıları ve Harcama Eğilimleri: Isparta 2003–2009 Yılları Örneği”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. s. 22. ss.165-178.
- Akdağ, Ömer (2008). “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Eğitim Alanında Yabancı Uzman İstihdamı (1923-40). *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. c.1. s. 1. ss. 45-77.
- Alevkayalı, A. ve Uzun, A . (2020). “Kent Kimliği Oluşmasında Üniversite Öğrencileri-Yerel Halk İlişkisi: Balıkesir Üniversitesi/Kenti Örneği”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. s. 47. ss. 281-302.
- Altbach, Philip G.; Reisberg, Liz ve Rumbley, Laura E. (2009). *Trends in Global Higher Education: Tracking an Academic Revolution (A Report Prepared for the UNESCO 2009 World Conference on Higher Education)*. Paris: the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Althusser, Louis (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Arthur, James ve Bohlin, Karen E. (Ed.), (2005). *Citizenship and Higher Education: The Role of Universities in Communities and Society*. Londra ve New York: RoutledgeFalmer.
- Aktekin, Semih ve Tekben, İbrahim (2019). “1416 Sayılı Kanun Kapsamında Yurt Dışında Lisansüstü Öğrenim Görenlerin Çalıştıkları Kamu Kurum ve Kuruluşlarına Yaptıkları Katkıları ile İlgili Görüşlerin Analizi”. *Millî Eğitim*. c. 48. s. 224. ss. 123-147.
- Bahadır, Osman (2010). “1933 Üniversite Reformu Niçin Yapıldı”. Namık Kemal Aras, Emre Dölen ve Osman Bahadır (ed.). *Türkiye’de Üniversite Anlayışının Gelişimi: 1861-1961*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi. ss. 52-85.

- Bilgin, Vedat (2009). *Türkiye’de Üniversite Sorunu ve Üniversite Çalışanları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Türk Eğitim-Sen.
- Bostancı, S. H. (2017). “Üniversite ve Kent İlişkisinin Mekânsal Dinamikleri: Tekirdağ Örneği”. E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 183-234.
- BTK (2019). Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu 2019-2023 Stratejik Planı. <https://www.btk.gov.tr/uploads/pages/yayinlar-stratejik-planlar/btk-2019-2023-stratejik-planı.pdf> (E.T: 23 Şubat 2021).
- Büyükbayraktar, Çağla; Yıldız Çiçekler, Canan ve Koruklu, Nermin (2016). “Yabancı Uyruklu Üniversite Öğrencilerinin Mükemmeliyetçiliğe İlişkin Görüşleri”. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. c. 5. s. 8. ss. 7-31.
- Çalışkan, Ş . (2010). “Üniversite Öğrencilerinin Harcamalarının Kent Ekonomisine Katkısı (Uşak Üniversitesi Örneği)”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. c. 9. s. 31. ss. 169-179. <https://dergipark.org.tr/en/pub/esosder/issue/6145/82492> (E.T: 23 Şubat 2021).
- Çetin, Murat (2007). “Bölgesel Kalkınma ve Girişimci Üniversiteler”. *Ege Akademik Bakış*. c. 7. s. 1. ss. 217-238.
- Çetinsaya, Gökhan (2014). *Büyüme, Kalite, Uluslararasılaşma: Türkiye Yükseköğretimi için Bir Yol Haritası*. Eskişehir: Yükseköğretim Kurulu.
- Çınar, Recai ve Emsen, Ö. Selçuk (2001). “Eğitim ve İktisadi Gelişme: Atatürk Üniversitesi’nin Erzurum İl Ekonomisi ve Sosyal Yapısı Üzerindeki Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. c. 26. s. 1-2. ss. 91-104.
- Dağlar, H. (2018). “Kamu Üniversite Sanayi İşbirliği ve Bölgesel Kalkınma-TR82 Bölgesi Örneği”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. c. 8. s. 2. ss. 305-329.
- Dahan, Gresi Sanje ve Şenol, Işıl (2012). “Corporate Social Responsibility in Higher Education Institutions: Istanbul Bilgi University Case”. *American International Journal of Contemporary Research*. c. 2. s. 3. ss. 95-103.
- Demirtaş, Özgür (2014). “Akademik Girişimcilikte Bireysel ve Sosyal Faktörlerin Rolü”. *Yönetim Bilimleri Dergisi*. c. 12. s. 23. ss. 189-207.
- Dinçsoy, E. E. ve Özer, S. (2017). “Üniversite-Sanayi İşbirliği Kapsamında Trakya Üniversitesi’nin Edirne Sanayisinin Gelişiminde Ar-Ge ve İnovasyon Katkıları”. E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 295-316.
- Dölen, Emre (2010). “İstanbul Darülfununu’nda ve Üniversitesinde Yabancı Öğretim Elemanları”. Namık Kemal Aras, Emre Dölen ve Osman Bahadır (ed.). *Türkiye’de Üniversite Anlayışının Gelişimi: 1861-1961*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi. ss. 89-162.
- DPÜ (2020). “Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Greenmetric”. <https://greenmetric.dpu.edu.tr/tr> (E.T: 2 Şubat 2021).
- Duverger, Maurice (1990). *Sosyal Bilimlere Giriş*. (çev. Ünsal Oskay). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Er, Emre; Kılınç, Ali Çağatay ve Öğdem, Zeki (2019). “Türk Yükseköğretiminde Öğretim Elemanı Yetiştirmeye Yönelik Bir Değerlendirme: Öğretim Üyesi Yetiştirme Programı (ÖYP) Örneği”. *Başkent University Journal of Education*. c. 6. s. 2. ss. 304-312.
- Erciyes Üniversitesi (2021). “Erü Yeşil Kampüs”. <https://yesilkampus.erciyes.edu.tr/> (E.T: 23 Şubat 2021).
- Ergun, C. (2014). “Üniversite ve Kent İlişkisi Üzerine Görüşler: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Örneği”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. c. 1. s. 31. ss. 216-237.

- Erkut, Erhan (2014). "Üniversiteler Girişimci Yetiştirebilir mi?". *Harvard Business Review Türkiye*. <http://hbrturkiye.com/dergi/universiteler-girisimci-yetistirebilir-mi> (E.T: 23 Şubat 2021).
- Erol, Murat ve Ercan, Leyla (2015). "Investigation of "Personal Epistemology" and "Self-Perception" of International College Students who Receive Education in Turkey". *Eğitimde Kuram ve Uygulama*. c.11. s. 2. ss. 492-520.
- EUA (2007). *Lisbon Declaration*. <https://eua.eu/resources/publications/619:lisbon-declaration.html> (E.T: 23 Şubat 2021).
- EURASHE (1999). *The Bologna Declaration of 19 June 1999*. https://www.eurashe.eu/library/modernising-phe/Bologna_1999_Bologna-Declaration.pdf (E.T: 23 Şubat 2021).
- European Commission (2010). *Europe 2020: A strategy for smart, sustainable and inclusive growth*, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2010:2020:-FIN:EN:PDF> (E.T: 23 Şubat 2021).
- Fayolle, Alain and Redford, Dana T. (2010). "Introduction: towards more entrepreneurial universities – myth or reality?". Alain Fayolle and Dana T. Redford (ed.). *Handbook on the Entrepreneurial University*. Chaltenham: Edward Elgar Publishing.
- Fındıkoğlu, Fahri (1967). "Bizde Sosyoloji Öğretimi ve Ecnebi Bilim Adamları". *Sosyoloji Konferansları*. s. 8. ss. 94-97.
- Filho, José Milton de Sousa; Wanderley, Lilian Soares Outtes; Gómez, Carla Pasa ve Farache, Francisca (2010). "Strategic Corporate Social Responsibility Management for Competitive Advantage". *Brazilian Administration Review*. c. 7. s. 3. ss. 294-309.
- Glaser, Barney G. ve Strauss, Anselm L. (2006). *The Discovery of Grounded Theory Strategies for Qualitative Research*. Londra: Aldine Transactio.
- Görgün Baran, Aylin (2012). "Osmanlıda Darülfünun ve Türkiye’de 1923-1950 Döneminde Üniversiteler". *Düşünce Dünyasında Türkiz*. y. 3. s. 16. ss. 7-27.
- Görkemli, H. N. (2009). "Selçuk Üniversitesi'nin Konya Kent Ekonomisine Etkileri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. s. 22. ss. 169-186.
- Görmüş, A. ve Yetkin Aker, D. (2017). "Beşeri Sermaye ve İç Göç Hareketleri Bağlamında Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmadaki Rollerini: Namık Kemal Üniversitesi Örneği". E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 235-262.
- Gümüş, Sedat ve Gökbel, Veysel (2012). "2023 İçin Akademisyen Yetiştirme Çabaları: MEB ve YÖK Yurtdışı Lisansüstü Bursları". *SETA Analiz*. s. 56. ss. 4-25.
- Günay, Durmuş (2018). "Bir Üniversite Modeli Önerisi: Yedinci Nesil Üniversite". *Üniversite Araştırmaları Dergisi*. c. 1. s. 3. ss. 100-109.
- Gündoğdu, H. M. ve Özkök, M. K. (2017). "Kentsel Değişim-Dönüşüm Sürecinde Üniversitelerin Rolü "Kırklareli Örneği"". E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 80-115.
- Harding, Alan; Scott, Alan; Laske, Stephan ve Burtscher, Christian (ed.) (2007). *Bright Satanic Mills: Universities, Regional Development, and the Knowledge Economy*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- Holborn, Gray Hanna (2012). *Searching for Utopia: Universities and Their Histories*. Berkeley: University of California Press.
- İşık, Şevket, (2008). "Türkiye’de Üniversitelerin Kentleşme Üzerine Etkileri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. c. 10. s. 3. ss. 159-181.
- İTÜ (2021). "İTÜ Yeşil Kampüs". <https://yesilkampus.itu.edu.tr/> (E.T: 23 Şubat 2021).

- İzmen, Ü. ve Özbay Daş, Z. (2017). "Tekirdağ'ın Gelişiminde Üniversitenin Rolü". E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 149-182.
- Kalkınma Bakanlığı (2015). *2015-2018 Bilgi Toplumu Stratejisi ve Eylem Planı*. Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı Bilgi Toplumu Dairesi Başkanlığı.
- Kaynar, Mete ve Parlak, İsmet (2005). *Her İle Bir Üniversite Türkiye'de Yükseköğretim Sisteminin Çöküşü*. Ankara: Paragraf.
- Kemp, Peter (2012). "The idea of university in a cosmopolitan perspective". *Ethics & Global Politics*. c. 5. s. 2. ss. 119-128.
- Kenan, Seyfi (2015). "Modern Üniversitenin Oluşum Süreci". *Osmanlı Araştırmaları*. s. 45. ss. 333-367.
- Kıroğlu, Kasım; Kesten, Alper ve Elma, Cevat (2011). "Türkiye'de Öğrenim Gören Yabancı Uyraklı Lisans Öğrencilerinin Sosyo- Kültürel ve Ekonomik Sorunları". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. c. 6. s. 2. ss. 26-39.
- Koç, N. (2019). "Üniversite Öğrenci Harcamalarının Kent Ekonomisine Katkısı: Hitit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Analiz". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*. c. 54. s. 1. ss. 344-365.
- Lök, Atilla ve Erten, Bağış (2004). "1933 Reformu ve Yabancı Öğretim Üyeleri". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 537-544.
- Mayring, Philip (2011). *Nitel Sosyal Araştırmaya Giriş*. (çev. Adnan Gümüş ve M. Sezai Durgun). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- McBurnie, Grant and Ziguas, Christopher (2009). "Trends and Future Scenarios in Programme and Institution Mobility across Borders". *Higher Education to 2030 Volume 2: Globalisation*. OECD Publishing. ss. 89-108. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264075375-5-en> (E.T: 2 Nisan 2021).
- Merriam, Sharan B. (2015). *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. (çev. Selahattin Turan). Ankara: Nobel Yayınları.
- Musaoğlu, N.; Özatlı, İ.; Evren, S. ve Özden, S. (2017). "'Girişimci Üniversite' Bağlamında Kırklareli Üniversitesi Kariyer Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin Bölgesel Kalkınmaya Potansiyel Katkıları". E. Nişancı, Ü. İzmen ve S. H. Bostancı (ed.). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları. ss. 63-80.
- Nişancı, E.; İzmen, Ü. ve Bostancı, S. H. (ed.) (2017). *Trakya Bölgesinde Üniversitelerin Bölgesel Kalkınmaya Etkisi*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- OECD (2007). "Four future scenarios for higher education". <https://www.oecd.org/edu/ceri/38073691.pdf> (E.T: 2 Şubat 2021).
- OECD/CERI. (2004). "Discussion Paper: Six Scenarios for Universities". <https://www.oecd.org/edu/skills-beyond-school/36758932.pdf> (E.T: 2 Ocak 2021).
- Özel, Oktay ve Çetinsaya, Gökhan (2002). "Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliğinin Son Çeyrek Yüzyılı: Bir Bilanço Denemesi". *Toplum ve Bilim*. s. 91. ss. 8-38. <http://w3.balikesir.edu.tr/~akolbasi/20.yysonceyregindeosmanli.doc> (E.T: 2 Ocak 2021).
- Öztemel, Ercan (2018). "Eğitimde Yeni Yönelimlerin Değerlendirilmesi ve Eğitim 4.0". *Üniversite Araştırmaları Dergisi*. c. 1. s.1. ss. 25-30.
- Polat, Coşkun ve Odabaş, Hüseyin (2011). "Türkiye'de Üniversite Kütüphaneleri: Standartlar ve Yönetici Görüşleri Doğrultusunda Niceliksel Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. c. 15. s. 1. ss. 43-62.

- Punch, Keith F. (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. (çev. Dursun Bayrak; H. Bader Arslan ve Zeynep Akyüz). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Sankır, H. ve Sankır, Ş. (2017). "Toplumsal Değişim Açısından Üniversite- Kent Etkileşimi ve Algısı: Bülent Ecevit Üniversitesi Örneği". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*. c. 7. s.3. ss. 473 - 483.
- Savaş Yavuzçehre, P. (2016). "Üniversitelerin Kentlerine Etkileri: Denizli Pamukkale Üniversitesi Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. c. 21. s. 1. ss. 235-250.
- Sungur, Mehmet Ali vd. (2016). "Düzce Üniversitesinde Yükseköğrenim Gören Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Yaşam Doyumları ve Sosyal Uyumlarını Etkileyen Faktörler". *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*. c. 6. s. 2. ss. 101-109.
- Şen, Faruk (2013). "Ay Yıldız Altında Sürgün, Nazi Yönetiminde Türkiye'ye Kaçan Alman Bilim Adamları ve Ernst Reuter'in Konumu". *Mülkiye Dergisi*. c. 36. s. 275. ss. 91-104 .
- Şerifoğlu, Funda Sivrikaya; Demircan Çakar, Nigar ve Bekar, İter (2011). "2006 Yılında Kurulan 15 Üniversitenin Akademik, Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Katkıları". *Uluslararası Yükseköğretim Kongresi: Yeni Yönelişler ve Sorunlar (UYK-2011)*. c.3. İstanbul: 27-29 Mayıs. ss. 2143-2153.
- Taylor, Steven J.; Bogdan, Robert ve DeVaul, Marjorie L. (2016). *Introduction to Qualitative Research Methods: a Guidebook and Resource*. New Jersey: Wiley.
- UNESCO (2021). "Global Flow of Tertiary-Level Students". <http://uis.unesco.org/en/uis-student-flow> (E.T: 2 Ocak 2021).
- Ülken, Hilmi (1969). "Eğitim Krizinin Kökleri ve Üniversiteler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. c. 2 . s. 1. ss. 1-22.
- Vest, Charles M., (2007). *The American Research University from World War II to World Wide Web: Governments, the Private Sector, and the Emerging Meta-University*. Berkeley: University of California Press.
- Wiewel, Wim ve Knaap, Gerrit-Jan (ed.) (2005). *Partnerships for Smart Growth: University-Community Collaboration for Better Public Places*. New York: M.E. Sharpe Inc.
- Wissem, J.G. (2009). *Towards the Third Generation University: Managing the University in Transition*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Yahşi, N ve Özmodanlı, Y. (2020). "Teknoloji Geliştirme Bölgeleri ve Akademisyen Girişimciliği". *Verimlilik Dergisi*. s. 3. ss. 91-114.
- Yalçıntaş, Altuğ ve Akkaya, Büşra (2019). "Türkiye'de Akademik Enflasyon: "Her İle Bir Üniversite Politikası" Sonrasında Türk Yükseköğrenim Sistemi". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. c. 74. s. 3. ss. 789-810.
- Yardımcı, A. ve Bilgehan Müftüoğlu, E. (2015). "Üniversite Sanayi İşbirliğine Sanayi Kesiminin Bakışı". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. c. 70. s. 4. 815-838.
- Yıldırım, Canan; Özkan, Duygu ve Büyükyılmaz, Ozan (2016). "Yabancı Uyruklu Lisans Öğrencilerinin Durum Analizi: Karabük Üniversitesi". *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*. s. 1. ss. 20-34.
- YÖK (2020a). *Üniversite İzleme ve Değerlendirme Genel Raporu: 2020*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- YÖK (2020b). *Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi*. <https://istatistik.yok.gov.tr/> (E.T: 2 Ocak 2021).
- Yücel, E ve E. Özgül, (2020). "İşletmelerin Yenilik Performansının Arttırılmasında Üniversite-Sanayi İşbirliğinin Rolü". *Ekonomi Politika ve Finans Araştırmaları Dergisi*. c. 5. s. 2. ss. 404-434.

Barış Çalışmalarında Sosyal Temsiller Kuramı: Gruplararası Farklılıklar ve Bağlamsal Etkiler

Kübra Özkan Demir*

Öz

Sosyal inşacı yaklaşımlardan biri olan sosyal temsiller kuramı barış, savaş ve çatışmanın doğası, süreci ve sonuçlarının anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu çalışmada sosyal temsiller kuramı çerçevesinde yürütülen barış, savaş ve çatışma ile ilişkili çalışmalar bağlamsal etkiler göz önünde bulundurarak incelenmiştir. Hem nitel hem de nicel araştırmaların bulgularının incelendiği bu çalışmada barış ve savaş temsillerinde cinsiyete ve yaşa göre ayrışmalar olduğu; aynı zamanda tarihsel, politik ve kültürel bağlamlara özgü olarak barış ve savaş temsillerinin içeriklerinin toplumsal gruplara ve uluslara göre farklılaştığı ve dönemsel olaylardan etkilenecek şekilde değiştiği sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan incelenen boylamsal çalışmalarda sosyal temsillerin özünün büyük ölçüde korunduğu, çevresel elementlerde güncel toplumsal tartışmalara bağlı olarak değişimler olduğu dikkati çekmektedir. Bu yönüyle barış ve savaş temsilleri tarihsel süreç içerisinde nesiller boyu aktarılan özelliklere sahip olsa da, zamanın koşullarından etkilenecek şekilde dinamik bir yapı da sergilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Temsiller Kuramı, Barış, Savaş, Çatışma, Gruplararası Farklılıklar, Bağlamsal Etkiler.

Social Representations Theory in Peace Studies: Intergroup Differences and Contextual Effects

Abstract

Social representation theory is a social constructivist approach used as a tool to understand the nature, process, and consequences of peace, war, and conflict. Here, we examined studies related to peace, war, and conflict conducted within the framework of the theory of social representations by considering contextual effects. The findings of both qualitative and quantitative studies suggest that there are differences in the representations of peace and war based on gender and age. In addition, the contents of the representations of peace and war specific to historical, political, and cultural contexts differ according to social groups and nations and change as a result of the influences of periodic events. Nevertheless, it is also needed to note that the core of social representations has shown to be preserved to a great extent in the longitudinal studies examined, and there are changes in periphery elements depending on current social debates. In this respect, although the representations of peace and war have features that have been passed down through generations in the historical process, they also exhibit a dynamic structure influenced by the conditions of the time.

Keywords: Social Representations Theory, Peace, War, Conflict, Intergroup Differences, Contextual Effects.

*Uzm. Psk., Doktora Öğrencisi | Uludağ Üniversitesi Psikoloji Bölümü
kubraozkan88@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7230-8467 | DOI: 10.36484/liberal.935668
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 37-60.
Gönderim Tarihi: 10 Mayıs 2021 | Kabul Tarihi: 30 Temmuz 2021

Giriş

Sosyal temsiller, topluluklar tarafından ortak olarak paylaşılan idea, düşünce, imgelem, inanç ve bilgi olarak tanımlanmaktadır (Moscovici, 1981). Sosyal gerçekliğin birçok yönünü adlandırmaya yarayan ve çevre ile olan ilişkilerin anlaşılmasını kolaylaştıran temsiller iki ya da daha fazla kişi arasındaki etkileşime dayanmaktadır. Toplum tarafından üretilirler ve toplumsal iletişim aracılığıyla ortak bilincin parçalarını oluştururlar. Gündelik yaşam deneyimlerinin doğal akışı içinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sosyal temsilleri çalışmak toplumun dinamik anlatımlarını/söylemlerini çalışmak anlamına da gelmektedir (Philogene ve Deaux, 2001).

Sosyal temsiller kuramı, modern toplumlardaki psikososyal fenomenlerin incelenmesinde kullanılan kavramların ve ideaların bir tür çatısı durumundadır. Sosyal temsiller yaklaşımı bu sosyal-psikolojik fenomenlerin tarih, kültür, ekonomi gibi makro sistemler içerisinde gömülü olduğunu, özne ve nesnenin birbirinden ayrışık olmadığını varsayarak sosyal psikolojide yaygınlıkla kullanılan teorilerin ve yaklaşımların bireysellik üzerine kurulu yöntemsel kısıtlılıklarını aşmanın yolunu açmıştır (Moscovici, 2001). Sosyal temsiller yaklaşımında nesne bir bağlam içinde öznelerarası etkileşimler yoluyla anlam ve işlev kazanır. Abric (2001) önceden belirlenmiş nesnel bir gerçekliğin olmadığını, aksine gerçekliğin tarihsel, sosyal, ideolojik bağlam içinde mükerrer tezahürleri ve yorumlanması ile bengi-dönüşsel yani başı-sonu olmayan bir şekilde inşa edildiğini öne sürmektedir.

Moscovici (2008) sosyal temsil süreçlerinin konunun tehdit edici ya da tartışmalı olduğu durumlarda daha işlevsel ve erişilebilir hale geldiğini öne sürmektedir. “Barış” ve “savaş”, özellikle insani krizlerin yaşandığı dönemlerde dost, düşman, saldırgan ve savunmacı gibi rol temsillerinin yeniden ele alınması sebebiyle farklı bir bağlam içinde sahnelenen sosyal temsillere dönüşmektedir. Bu açıdan savaş ve barış bağımsız değişkenler değil bağımlı değişkenler olarak ele alınmalıdır. Aktörlerin ve rollerin yeniden karıldığı bir bağlamda savaş ve barış eski bağlamlardan ve temsillerden tam bir kopuş gerçekleşmeden yeniden kurgulanan ve anlamlı hale gelen bir “olaylar” haline gelir. Bu açıdan savaş ve barış kavramları sosyal temsiller kuramı çerçevesinde ele alınmaya değer görülmektedir.

Barış kavramı, kişilerarası, gruplararası ve uluslararası iletişimde ve dünya üzerindeki savaşa ve çatışmalara karşı hareket eden kitleler tarafından sıklıkla kullanılan değer yüklü ve bağlamsal bir temsildir (Cortright, 2008). Barış farklı temsilleriyle örneğin *kişinin kendisiyle barışık olması ve küresel barış* gibi yeri geldiğinde bir fiil, bir karakter ve bir değer olabileceği gibi belli bir iktidar

söylemi içinde güçlünün zayıfa müstahak gördüğü şiddetin ope-(ra)syonel adı bile olabilmektedir. Barış içinde huzurlu bir yaşam sürmek her ne kadar hem bireyler hem de toplumlar için elzem bir değere sahip olsa da, barıştan ne anlaşıldığı kültürel, tarihsel, politik ve ideolojik bağlamlara göre değişkenlik gösterebilmektedir. Sosyal temsiller yaklaşımı sözü edilen bağlamlar arasındaki ilişkilerden doğan anlamların incelenmesine de olanak sunmaktadır. Bu çalışmada savaş, barış ve çatışma üzerine yapılan çalışmalar Serge Moscovici'nin öne sürdüğü sosyal temsiller kuramı bağlamında incelenecektir.

Kuramsal Çerçeve

Sosyal Temsillerin İşlevleri

Sosyal temsiller yabancı olanı, rahatsız edeni ve anlaşılmaz olanı bilindik/tanıdık hale getirmek için üretilirler (Hoijer, 2011). Gerçekliğin sosyal temsillerinin yeniden inşası iki aşamalı bir süreçtir: 1) Demir atma (anchoring) 2) Nesneleştirme (objectification). Demir atma, yeni bir şeyin (olayın) daha önceden -büyük olasılıkla çağrışım veya benzeştirme yoluyla- zihinsel sistem içerisinde var olan başka bir şeyin (olgusal bir anlamı olan şema veya kategorinin) halesi veya içerisinde konumlandırılmasıdır. Böylece yeni, yabancı, garip fikirlerin, nesnelere ya da olayların tanıdık bir bağlam ya da kategori içerisinde yeniden düzenlenmesi sağlanır. Nesneleştirme ise demir atma ile bu yeni objenin (şey artık bir nesneye dönüşmüştür) sembolik bir özgüllüğe kavuşturularak nesnelleştirilmesidir. Diğer bir deyişle, soyut bir kavram, idea ya da imajın (imge ya da gösterilenin) dilin göndergesel işlevi ile daha somut ve nesnel bir 'şey' içerisinde veya şey (görüngü) olarak tanımlanarak sosyal gerçeklik (gösterge) haline gelmesidir (Moscovici, 1984; Philogene ve Deaux, 2001). Farklı, aşına olunmayan şeyler aynı zamanda bireyleri psikolojik anlamda tehdit eden şeylerdir. Demir atma ve nesneleştirme aracılığıyla bu psikolojik gerginlikten kurtulma yolu açılmış olur. Sosyal temsilleri bir tür sembolik baş etme yöntemi olarak ele almak mümkündür (Jost ve Ignatow, 2001).

Moscovici (1988) temsillerin grup üyeleri arasındaki ilişkilere bağlı olarak 'sosyal' görünüme dönüşmesinde kullanılan üç farklı türde temsilin olduğunu ileri sürmektedir. Temsiller parti, şehir ya da ulus gibi bir üst yapı içindeki üyeler arasında paylaşılabilir. Bu tür temsiller hegemonik (baskın) temsiller olarak adlandırılmaktadır. *Hegemonik temsiller* tüm sembolik ya da duyuşsal pratiklerde örtük olarak bulunmaktadır. Bu temsiller tek tip, homojen ve kalıcıdır. İkinci gruptaki temsiller ise birbirlerine görece yakın temas içerisinde olan alt grupların etkileşimleri sürecinde ortaya çıkan temsillerdir. Her alt

grup çerçevesinde kendine özgü temsiller üretir ve diğer gruplarla paylaşır. Grup düzeyinde temsiller olarak adlandırılan bu temsiller özerk, gruba özgü, eşgüdümlü özelliklere sahiptirler. Son grupta ise toplumsal çatışmalar, anlaşmazlıklar ve muhalefet sırasında ortaya çıkan, toplumun bütününde ortak olarak görülmeyen *münakaşalı (polemical) temsiller* bulunmaktadır. Sosyal ve politik hedeflerin/mücadelelerin gerçekleştirilmesinde bu tür temsiller bir tür sistemi meşrulaştırma işlevi görmektedir (Jost ve Ignatow, 2001). Bu bağlamda Jost ve Ignatow (2001) ortak üretilen temsiller aracılığıyla grup aktivitesinin koordine edildiği ve bireyler arasındaki iş birliğinin kolaylaştığını öne sürmektedirler. Toplumsal olarak paylaşılan temsiller sayesinde ortak bir hedef için kitlesel olarak hareket etmek mümkün olmaktadır. Grup ya da toplumla beraber hareket etmek için topluluklar kültürlerine uygun kurumlar yaratırlar, ortak normlar geliştirirler ve ortak kuralları takip ederek inanç sistemlerini oluştururlar (Philogene ve Deaux, 2001).

Sosyal Temsillerin Yapısı: Merkezi ve Çevresel Bileşenler

Sosyal temsillerin yapısal özelliklerinin inceleyen Abric (2001), sosyal temsilleri birincil ve ikincil öneme sahip bileşenlerden oluştuğunu öne sürmüştür. Sosyal temsiller birincil öneme sahip merkezi (central) bileşen etrafında, temsile anlamını veren bir ya da daha fazla çevresel (periphery) bileşenden oluşmaktadır. Merkezi öz (central core) temsile genel anlamını ve değerini veren yapıdır. Sürekli değişen çevre içerisinde yeni bilgilere nasıl tepki vereceğini belirleyerek yeni çevresel temsillerin üretilmesini ve/ya merkezi özün kendi içinde farklı bir öze dönüştürülmesini sağlar. Ancak tarihsel ve ideolojik kökene sahip olduğu ve değişime dirençli olduğu için de nispeten durağan bir yapıya sahiptir. Merkezi öz üretici rolünün yanı sıra, organize eden işlevi de bulunmaktadır; temsil bileşenlerinin birbiriyle olan ilişkilerini düzenlemekte, birleştirmekte ve sabitlemektedir. Bu birleştirici ve üretici gücü ile merkezi öz değişime en çok direnç gösteren bileşendir. Merkezi özün değişimi, temsilin ancak bütünüyle yeni bir içeriğe dönüşmesiyle mümkün olmaktadır. Diğer bir ifadeyle etkili bir dönüşüm merkezi özün sorgulanmasıyla mümkün olmaktadır.

Çevresel bileşen ise merkezi öz etrafında organize olmaktadır. Merkezi öze kıyasla daha ulaşılabilir parçadır, aynı zamanda daha esnek ve somut yapıdadır. Somutlaştırma, adaptasyon ve savunma olmak üzere üç temel işlevi bulunmaktadır. Bağlama duyarlı bir yapıda olan çevresel bileşenler, demir atma yoluyla gerçekliğe kavuşmaktadır. Çevresel bileşenler temsilin kendini genişlettiği ve kendini gösterdiği somut alanda kapsar. Somutlaştırma işlevi aracılığıyla, temsilin anında kavranacak ve iletişim esnasında açıkça

iletilebilecek şekilde somut kavramlarla anlaşılmasına izin vermektedir. Çevresel bileşen, merkezi özden daha esnek bir yapıya sahiptir. Değişen çevreye ve yeni edinilen bilgilere uyum sağlamada önemli rolü bulunmaktadır. Son olarak ise çevresel bileşenin savunma işlevi bulunmaktadır. Çünkü değişime dirençli bir yapı olan merkezi özün içeriğini temsile ters düşen bilgilere karşı koruma görevi üstlenmektedir. Her yeni, garip ve farklı bilgide temsil özünün terk edilmesi ve içeriğinin değişmesi mümkün olmadığı için, daha esnek bir yapıyı temsil eden çevresel bileşen karşıtlığı meşrulaştırarak temsilin devamlılığını sağlamaktadır.

Barış Psikolojisi ve Temel Kavramlar

Barış psikolojisi; şiddetin sergilenmesine yol açan zihinsel süreçler ve davranışlar üzerine çalışmaktadır. Şiddeti önlemeyi ve şiddetsizlik idealine ulaşmayı, herkes için adaletli, saygın ve onurlu yaşamın inşa edilmesini hedefleyen bir disiplindir (Macnair, 2015). Her ne kadar psikoloji disiplini şiddet, saldırganlık, önyargı, ayrımcılık gibi meselelerle uzun süredir ilgileniyor olsa da şiddetsizlik bağlamında barış, silahsızlanma ve çatışma çözümünü kapsayan barış psikolojisinin tanınması ve bu alanda yapılan çalışmaların artışı 1980ler ve 90lara denk gelmektedir. Bu dönemde Amerikan Psikoloji Derneği bünyesinde Barış Psikolojisi Birimi kurulmuştur. Ralph K. White, Herbert Kelman, Doris Miller, Ethel Tobach, Morton Deutsch gibi psikologlar barış psikolojisi alanında yaptıkları çalışmalarla tanınmaktadırlar (Wessels vd., 2010). Dünya üzerinde kitleleri etkileyen savaşlar ve çatışmaların, yasadışı ayrılıkçı oluşumların, bağımsızlık savaşlarının, sivil savaşların sıklıkla gündeme gelmesi ve uluslararası savaşların yerini etnik, dini, kültürel, politik iç-çatışmalara bırakması barış psikolojisinin 1990'lar ve sonrasında da önemini korumasını sağlamıştır (Blumberg, 2006; Christie vd., 2001). 1990'lar ile birlikte barış psikolojisi disiplinlerarası alana açılmış ve birey düzeyinde ele alınan bilişsel-motivasyonel faktörlerden ziyade makro düzey faktörlerin analizini içeren yaklaşımlar hâkim olmaya başlamıştır. Artık barış psikolojisinde coğrafi-tarihsel bağlama duyulan ilgi artmış, barış ve şiddetin türleri ve anlamları daha fazla ayrıştırılmış, şiddet ve barışın doğasına sistematik bir bakış açısı getirilmiştir (Liu ve Sibley, 2009).

Barış kavramına kapsamlı ve çok yönlü bakışın geliştirilmesinde Galtung'un (1969) pozitif barış ve negatif barış ayrımı önemli yer tutmaktadır. Negatif barış bireylere akut ve belirgin şekilde zarar verme anlamına gelen aleni şiddetin ortadan kaldırılması demektir. Pozitif barış ise yoksulluk, doğanın sistematik bir şekilde tahrip edilmesi, orantısız gelir dağılımı,

tehlikeli çalışma koşulları, cinsiyetçilik, ırkçılık ve ayrımcılık gibi çeşitli kronik formları içeren yapısal şiddetin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Kısacası, bir kültürde tam anlamıyla barıştan söz edebilmek için şiddet olasılığının azaltıldığı her türlü olumlu toplumsal koşulun yaratılması gerekir. Bu anlamıyla aleni şiddetin ortadan kaldırılması olarak 'negatif barış' ve yapısal şiddetin ortadan kaldırılması olarak "pozitif barış" kalıcı barış için veya barış inşa sürecinin iç içe geçmiş birbirini destekleyici iki boyutu olarak düşünülebilir. Çünkü aleni şiddet yapısal şiddete, yapısal şiddet de aleni şiddete yol açabilir.

Barış ortamının sağlanması ve sürdürülmesine ilişkin geliştirilen diğer kavramlar ise barış yapma (peacemaking) ve barışı kurma (peacebuilding) kavramlarıdır. Barış yapma, aleni şiddetin yoğunluğunu ve sıklığını azaltmayı hedeflemektedir. Çatışmanın önlenmesi için taraflar arasındaki diyalogun ve karşılıklı anlayış/güvenin sağlanması, tarafsız aktör/lerin arabuluculuk yapması ve sürecin sonunda her iki tarafın da şiddetin durdurulmasından fayda sağladığı ortamın oluşturulması önemlidir. Barış yapma, dönemsel ve bölgeseldir. Öte yandan barış kurma, toplumsal adaletin sağlanması ve uzun-döneme yayılmış yapısal eşitsizliklerin giderilmesini amaçlar. Sürdürülebilir barış için kültürel, politik ve ekonomik dönüşümlerin sağlanması ana hedeflerdir (Christie vd., 2001). Ancak barışı kurmak ve sürdürmek statik kavramlar değildir. Barış sürecinin nasıl ilerlediği gruplararası ilişkilerin tarihi, sosyo-politik iklim, ekonomik koşullar, dış-grupların barışın sağlanmasına ilişkin tutumları gibi arka plan özelliklerine; kurumlar, aile ve doğrudan temas aracılığıyla aktarılan değerler ve anlatılara; bireylerin sahip olduğu özelliklere (değerler, tutumlar, motivasyonlar vb.) bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir (Bar-Tal,1997).

İncelenen Çalışmaların Genel Özellikleri

Bu çalışmada Serge Moscovici'nin sosyal temsiller kuramı çerçevesinde "barış", "savaş" ve "çatışma" ile ilişkili yapılan çalışmalar incelenmiştir. Sosyal temsillere ilişkin yapılan çalışmalarda doğası gereği yorumlayıcı yaklaşımlar benimsenmektedir. Sosyo-politik konulara ilişkin sosyal temsiller çalışılırken genelde iki özgün yöntem kullanılmaktadır (Elcheroth vd., 2011). Bunlardan ilki daha bilişsel ve yapısal yaklaşımı yansıtmakta olup, sosyal temsillerin bir sosyal objeye ilişkin bir grubun ya da toplumun bilişsel yapısını yansıttığı fikrinden hareket etmektedir. Bir yapıdan hareket eden her yaklaşım elbette indirgemecidir ancak diğer indirgemeci yaklaşımlardan farklı olarak bilişsel-yapısal yaklaşıma göre sosyal temsillerin yapısı bir grup içerisindeki bireylerin bilişlerinin birikmiş toplamı değil, grup üyelerinin birbiriyle

etkileşimleri sonucunda oluşan yeni bir grup zihni ve zihniyeti (bilishi) olarak anlaşılmalıdır. Her ne kadar sosyal bilis psikanalizin bilinçaltı ile karıştırılmaması gereken bir bilme biçimi olsa da bu yöntemin kullanıldığı çalışmalarda genelde sosyal temsil yapısını analiz etmek için serbest çağrışım yöntemleri kullanılmaktadır (Abric, 2001). Daha nicel bir araştırma olan içerik analizleri ile topluluğun yaygın ve sık olarak kullandığı kodlar, kalıplar ve temalar istatistiksel olarak ortaya konur. İkinci metodolojik yaklaşımda ise herhangi bir indirgemecilikten kaçınarak sosyal temsilleri iletişimin ürünü olarak görmeyi tercih eder. İletişimsel veya söylemsel yaklaşım bir sosyal olgu ya da obje hakkında üretilen söylemlerin altında yatan anlam ve anlatıların incelenmesini kapsamaktadır. Nitel analiz yöntemlerinden söylem/metin analizleri, odak (tartışma) grupları ve derinlemesine mülakat tercih edilir. Bu çalışmada da barış, savaş ve çatışmaya ilişkin temsillerin yapısını ve içeriğini inceleyen makalelerin yanı sıra; odak grup çalışması, yarı yapılandırılmış görüşmeler gibi iletişim sürecinin aktif olarak işlediği çalışmalar, sözlü ve yazılı belgelerin içeriğinin analiz edildiği makaleler derlenmiştir. İncelenen çalışmaların genel özellikleri Tablo 1'de sunulmuştur.

Nicel Bulgular

Barış ve Savaş Temsillerinin İçeriği

Temsil yapısını ve içeriğini ortaya koymada kullanılan çağrışım testleri aracılığıyla elde edilen veriler bir sosyal temsil çalışması için iyi bir başlangıç noktasıdır (Lahlou ve Abric, 2011). Bu bölümde barış ve savaş temsil içeriklerinin serbest çağrışım yöntemiyle elde edildiği çalışmaların sonuçlarına yer verilmiştir (Bkz. Tablo 2). İncelenen çalışmalarda (Linden vd., 2011; Sarrica, 2007; Sarrica ve Wachelke, 2010) savaş temsilinin genel olarak somut, barış temsilinin ise soyut kutuplarda yer aldığı görülmektedir. Savaş temsili içeriğinde ölüm (% 45.67), şiddet (% 7.14), yıkım (% 20.66), adaletsizlik (% 6.66) ve yoksulluk (% 5.75) gibi savaşın olumsuz sonuçları ve deneyimlerine yönelik tanımlamalar; nefret (%10.35), korku (% 7.53) ve acı (% 6.09) gibi olumsuz duygular ve kan (%8.16), silah (%12.64), bomba (%5.58) gibi canlı imgeler ve somut objeler yer almaktadır. Barış temsili içeriğinde ise mutluluk (%20.58), sevgi (%20.44), huzur (%15) gibi olumlu duyguların; insan hakları ile örtüşen özgürlük (%13.90), yaşam (%5.74) ve refah (%4.61) elementlerinin; kişilerarası ilişkiler ve düzeni yansıtan uyum (%13.14), birlik (%8.26), arkadaşlık (%8.66), yardımlaşma (%6.03) elementlerinin ve bir tür barış sembolü olangüvercin (%6.19) metaforunun yer aldığı görülmektedir.

Tablo 1. İncelenen Çalışmaların Genel Özellikleri

	İlk Yazar/Yıl	Ülke	Örneklem	Araştırma Türü	Ölçüm Aracı	Analiz Yöntemi
1	Hakvoort, 1995	Hollanda	İlköğretim ve Lise Öğrencileri (8-16)	Nitel	Açık Uçlu Görüşme Formu	Tema Analizi
2	Covell, 1994	Kanada	İlköğretim ve Lise Öğrencileri (7-18)	Nitel	Mülakat ve Açık Uçlu Soru Formu	İçerik Analizi
5	Wagner, 1996	İspanya, Nikaragua	Yetişkinler (18-50)	Nitel	Çağrışım testi	Uyum ve Kümeleme Analizleri
4	Orr, 2000	İsrail, Filistin, Avrupa Ülkeleri	Orta Öğretim Öğrencileri (15-16)	Nitel	Öz-bildirim Ölçekleri	İlişkisel Analiz
5	Sarrica, 2004	İtalya	Barış Aktivisti Olan ve Olmayan Yetişkinler	Nitel	Çağrışım Tesi	Uyum Analizi
6	Souza, 2006	Brezilya	İlköğretim Öğrencileri (7-12)	Nitel	Açık Uçlu Soru Formu	Tema Analizi
7	Daniel, 2006	Kanada, Fransa	Anaokulu Öğrencileri	Nitel	Odak Grup Görüşmeleri	Gömtülü Teori
8	Sarrica, 2007	İtalya	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Çağrışım Tesi	Yapısal Analiz
9	Paez, 2008	ABD, Avrupa, Asya, Okyanusya	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Çağrışım Tesi	İlişkisel Analiz
10	Hanson-Easey, 2009	Avustralya	Yetişkinler (18-70)	Nitel	Çağrışım testi	Yapısal Analiz
11	Sarrica, 2010	İtalya	Lise Öğrencileri (14-19)	Nitel	Çağrışım Tesi	Yapısal Analiz
12	Linden, 2011	ABD, Danimarka	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Çağrışım testi	Kümeleme Analizi
15	Cabecinhas, 2011	6 Afrika Ülkesi	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Çağrışım Tesi	Yapısal Analiz
14	Leone, 2012	İtalya	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Öz-bildirim Ölçekleri	İlişkisel Analiz
15	Gibson, 2012	Birleşik Krallık	Televizyon Programları	Nitel	-	Söylem Analizi
16	Zamperini, 2012	İtalya	Haber İçerikleri	Nitel	-	Tema Analizi
17	Montiel, 2012	Filipinler	Müstürman ve Hristiyan Gruplar, Haber İçerikleri	Karma	Çağrışım Tesi	Yapısal Analiz, Tema Analizi
18	Montiel, 2015	Filipinler	Üniversite Öğrencileri, Müstürman ve Hristiyan Liderler	Karma	Çağrışım Tesi, Odak Grup Görüşmeleri	Yapısal Analiz, Tema Analizi
19	Bobovic, 2014	6 farklı ırkadan 56 ülke	Üniversite Öğrencileri	Nitel	Çağrışım Tesi	İçerik Analizi
20	Aktaş, 2014	Türkiye	Ortaöğretim Öğrencileri	Nitel	Mülakat	Tema analizi
21	Noyanzina, 2015	Rusya	Gençler ve Yetişkinler (15-75)	Nitel	Çağrışım Tesi	Anlam Analizi
22	Ryan, 2016	İngiltere	Yetişkinler (18-87)	Karma	Çağrışım Tesi	İçerik Analizi
25	Psaltis, 2016	Kıbrıs-Türk/Rum Kesimleri	Yetişkinler (18+)	Karma	Mülakat	Tema Analizi
24	Avraamidou, 2019	Kıbrıs-Rum Kesimi	Kıbrıs-Rum Yerel Gazeteleri	Nitel	-	Tema Analizi
25	Bayad, 2020	Türkiye	Ortaöğretim Öğrencileri	Karma	Açık Uçlu Anket Formu	İçerik Analizi

Tablo 2. İncelenen Çalışmalarda Ortak Görülen Barış ve Savaş Temsili Elementleri*

Savaş Temsili Elementleri	Ort. Yüzde (%)	Barış Temsili Elementleri	Ort. Yüzde (%)
Ölüm	% 45.67	Mutluluk	% 20.58
Yıkım	% 20.66	Sevgi	% 20.44
Silah	% 12.64	Huzur	% 15.00
Nefret	% 10.35	Özgürlük	% 13.90
Kan	% 8.16	Uyum	% 13.14
Korku	% 7.53	Arkadaşlık	% 8.66
Şiddet	% 7.14	Birlik	% 8.26
Adaletsizlik	% 6.60	Güvercin	% 6.19
Acı	% 6.09	Yardımlaşma	% 6.03
Yoksulluk	% 5.75	Yaşam	% 5.74
Bomba	% 5.58	Refah	% 4.61

Cinsiyet Farklılıkları

Barış ve savaş temsil içeriklerinin cinsiyete göre farklılaştığı görülmektedir. Genel olarak kadınlar savaş karşıtlığını içeren temsil içeriklerini daha sık kullanırken, erkekler ise gruplararası ve politik meselelere ilişkin tanımlamaları daha sık kullanmaktadır. Örneğin, Sarrica ve Wachelke (2010) erkeklerin politik aktörlere daha fazla atıfta bulunduğunu, kadınların ise sosyal adalet boyutlarına (yoksulluk, eşitlik gibi) daha çok vurgu yaptığını öne sürmektedir. Linden vd. (2011) çalışmasında da benzer bir şekilde kadınların erkeklere nazaran eşitlik, korku, yoksulluk gibi temaları daha sık kullandıkları görülmüştür. Aynı çalışmada cinsiyet ve savaşa/ barışa yönelik tutumlar arasındaki ilişkiler incelenmiş ve kadınların erkeklere kıyasla daha yüksek düzeyde savaş karşıtı oldukları bulunmuştur.

Çocuklarda da benzer bir eğilim görülmektedir. Brezilya'da ilköğretim çağındaki çocuklarla yürütülen çalışmada (Souza vd., 2006) barış temsili içeriğinde kız çocuklarının erkek çocuklara kıyasla olumlu duygulara ve insani tutumlara daha sık referans verdikleri, savaş temsili içeriğinde ise erkek çocukların kız çocuklarına kıyasla savaşın somut yönlerine (savaş aktiviteleri, silahlar, askerler) daha sık vurgu yaptıkları dikkati çekmektedir. Hakvoort ve Oppenheimer (1993)'in 8-16 yaşları arasındaki çocuklarla yürüttükleri çalışmada da kız çocuklarının erkek çocuklarına nazaran barışı daha erken bir dönemde (8 yaş itibarıyla) kavramaya başladıkları ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada kız

*Serbest çağrışıma dayalı olarak barış ve savaş temsili içeriklerine ve sıklıklarına yer veren çalışmalarda (Linden vd, 2011; Sarrica, 2007; Sarrica ve Wachelke, 2010) yer alan ortak kelimelerin sıklıkları üzerinden ortalama sıklık yüzdeleri hesaplanmıştır.

çocukları barış temsili içeriğinde erkek çocuklarına kıyasla olumlu duygulara daha fazla yer vermiş ve savaşı daha fazla olumsuz olarak tanımlamışlardır. Savaş temsili içeriğinde ise erkek çocukları savaşın somut yönlerine (silah, asker, ordu vb.), kız çocukları ise kavga ve münakaşa gibi kelimelere daha sık yer vermişlerdir. Sözü edilen çalışmalarla tutarlı olarak Türkiye'deki orta öğretim öğrencilerinin barış ile ilgili görüşlerinin alındığı çalışmada (Bayad vd., 2020) "barış için ne yapabilirsin?" sorusuna karşılık oluşturulan *kişisel sorumluluk* teması altında erkek çocukları somut çözümleri daha fazla sunarken, kız çocukları ise ilişkisel düzlemde çözümlere daha sık başvurmuşlardır.

Bağlam değiştiğinde de cinsiyete göre temsil içeriklerinde farklılaşma olabilmektedir. Savaş temsili öncelikle verildiği koşulda kadınlar daha çok duygulara atıf yaparken, erkekler ise sıklıkla objelere ve pratikte karşılaşılan problemlere referans vermektedir. Barış temsili öncelikli verildiği koşulda ise erkekler savaşın sembolik yönlerine ve gruplararası ilişkilere odaklanırken, kadınlar ise daha çok yakın ilişkilere vurgu yapmaktadır (Sarrica ve Contarello, 2004). Daha geniş bir bağlamda Rusya'nın Sibirya Federal Bölgesi'ndeki dört farklı bölgesinde (Altay Krayı, Omsk Oblastı, Krasnoyarsk Krayı, Altay Cumhuriyeti) yürütülen çalışmada (Noyanzina vd., 2015) kadın ve erkeklerin aborjinleri ve bölgedeki diğer etnik grupları değerlendirme biçimlerinde farklılaşmalar olduğu görülmektedir. Kadınlar diğer uluslardan yakın ilişki içerisinde oldukları kişileri erkeklere kıyasla daha sık "saygıdeğer" olarak tanımlamışlardır. Erkekler ise aborjinleri "bizden", "güçlü", "doğal" ve "samimi" olarak değerlendirmişlerdir. Tam tersine kadınlar ise aborjinleri "öteki" olarak görürken, bu grubu yoksul ve ayrımcılığa uğrayan kesim olarak nitelendirmişlerdir.

Yaş Farklılıkları

Yapılan çalışmalarda barış ve savaşa ilişkin temsillerin yaş gruplarına göre de farklılaştığı görülmektedir. Yaş arttıkça barışın/savaşın çok yönlü doğasına atıfların arttığı, temsillerin içeriğinin çeşitlendiği/karmaşılaştığı, kişilerarasından gruplar ya da uluslararası boyutlara ve somut kavramlardan soyut kavramlara geçişlerin olduğu görülmektedir. Hakvoort ve Oppenheimer (1993)'ın yaşları 8-16 (8,10,12,14,16 yaş grupları) arasında değişen Hollandalı öğrencilerle yürüttüğü çalışmada; analiz sonuçları tüm yaş grubundaki çocuklar savaşa dair detaylı bir bilgiye sahipken, kapsamlı bir barış fikrinin ise 10 yaş itibarıyla oluştuğunu göstermektedir. Ayrıca 10 yaştan küçük çocukların barışı içinde buldukları çevre ile özdeşleştirirken, on yaşından büyük öğrencilerin ise barışı evrensel bir hak olarak tanımlamaya başladıkları ve yaş grubuna dair bu farklılaşmanın anlamlı düzeyde olduğu tespit edilmiştir.

Covell vd. (1994)'nin 7-18 yaşları arasında değişen Kanadalı öğrencilerle yürüttükleri çalışmada 11 yaşından sonra çocukların barışı ve savaşı soyut kavramlarla tanımlamaya başladıkları görülmüştür. Aynı çalışmada ki-kare testi sonuçları, on dört yaşındaki çocuklar barışı genellikle semboller ve kişisel düzeydeki temsiller (sakinlik, gülümseme vb.) ile açıklarken; 15-18 yaş aralığındaki çocuklar ise dünya barışı, şiddetsizlik gibi pozitif barışa tekabül eden tanımlamaların yanı sıra dünyanın çeşitli bölgelerindeki ülkelere ve tarihsel savaşlara da referanslar kullandıklarını göstermektedir.

Benzer yaş grubuyla Türkiye’de yürütülen çalışmada (Aktaş, 2014), orta-öğretim öğrencilerinin barış ile ilişkili olarak bireysel olumlu duygulara daha sık yer vermekle birlikte evrensel düzeydeki olumlu duygulara da referans verdikleri, barışı savaş ile ilişkilendirerek açıkladıkları ve barışı ayrımcılıkların olmadığı insan tutumlarıyla ve evrensel haklarla tanımladıkları görülmektedir. Çocukların temsilleri arasında doğaya ve dine ilişkin atıflar da yer almaktadır. Sosyal temsillerdeki yaşa bağlı değişimler cinsiyet grubuna göre de farklılaşmaktadır. Belçika’da 7 ve 13 yaşlarındaki iki farklı öğrenci grubundan elde edilen veriler (Souza vd., 2006), kız öğrencilerin barışla ilgili olumlu duygulara erkek çocuklarına kıyasla daha erken yaşlarda daha sık yer verdikleri görülmüştür. Aynı zamanda yaşça büyük çocuklar (13 yaş), 7 yaşındaki çocuklara kıyasla istatistiki olarak anlamlı bir şekilde barış temsili içinde insani tutumlara daha sık yer vermişlerdir. Savaş temsili ise savaşla ilgili aktiviteler, silah ve asker gibi somut öğeler erken yaştaki erkek çocukları tarafından sıklıkla kullanılırken, yaş ilerledikçe (13 yaş) erkek çocuklarında bu tür somut imgelerin kullanımı azalmıştır. Aksine 13 yaşındaki çocukların savaş temsili içeriğinde çıkar meselelerine ilişkin elementlere yer verme sıklıkları anlamlı bir şekilde artmıştır. Son zamanlarda Türkiye’de yapılan çalışmada ise (Bayad vd., 2020) 16 yaşından küçük çocukların barışı tanımlarken sembollere ve insanlar arası ilişkilere daha yüksek düzeyde atıfta bulunduğu, bu yaşın altındaki çocukların ise barışı tanımlarken yaşam kalitesi ve düzen ile ilişkili temsil elementlerine anlamlı olarak daha fazla yer vermişlerdir. Sarrica ve Wachelke (2010) çalışmasında ise 15-19 yaş grubundaki gençlerin sosyal adalet, şiddetsizlik, savaş deneyimleri ve güç ilişkilerini yansıtan kavramları kullanmaya başladıkları görülmüştür. Aynı zamanda toplumdaki “öteki”leri tanımlarken kullandıkları negatif tanımlamaları ise çatışma, gerginlik, tehdit, kültürün yozlaşması ile eşleştirerek duygularını temellendirmişlerdir.

İncelenen çalışmalarda barış ve savaş temsil içeriklerinin gelişimsel açıdan yaşa bağlı değişimi çok sayıda araştırmanın konusu olmasına rağmen, yetişkin grupların temsil içeriklerinin yaş ile birlikte değişimi az sayıda çalışmada incelenmiştir. Bağlamsal farklılıkları incelemek amacıyla Sarrica ve

Contarello (2004) tarafından yürütülen çalışmada, savaş kelimesinin önce verildiği koşulda gençlerin (18-25) savaşın somut yönlerine ve mantık ile örtüşmeyen doğasına ve kavramsal açıklamalara referans verdikleri; daha ileri yaş grubundakilerin (26-55) ise duyguları ön plana çıkarıp, savaşın yarattığı acizlik ve tükenmişlik duygularını içeren deneyimlere atıfta buldukları görülmektedir. Yaşa bağlı bu farklılaşma araştırmacılar tarafından yetişkinlerin yaşanmışlıkları bağlamında öznel deneyimlerine daha çok yer verdikleri, gençlerin ise savaşı ussallaştırmakta ve dışsallaştırmakta oldukları şeklinde açıklanmıştır. Barış kelimesinin önce verildiği koşulda ise gençler barışın dışsal sembolik yönlerine, yetişkinler ise özgürlük, bağımsızlık gibi içsel değerlere atıf yapmışlardır. Diğer bir çalışmada ise (Noyanzina vd., 2015) üç yetişkin yaş grubunun (15-29, 30-49, 50-75) Rusya'daki farklı etnik gruplara karşı temsil içerikleri incelenmiş ve yaşlı neslin (50-75) etnik gruplara ilişkin olumlu tutumlarında toplumsal güvenlik, sosyal eşitsizlik, kültürel geleneklerin muhafazası ile ilişkili temsillerin daha geniş yer kapladığı görülmüştür. Ancak genç nesil (15-29) göçmenler, mülteciler ve diğer etnik azınlıklardan öğrendiklerini, onların yanında olmaktan tedirginlik ve güvensizlik hissettiklerini dile getirmişlerdir.

Nitel Bulgular

Toplumsal Gruplar Arasındaki Söylemsel Farklılıklar

Bir kültür içerisindeki sosyal grupların toplum içindeki konumunu belirlemesi, iç- grup/dış-grup aidiyetlerinin oluşması, grup bütünlüğünün sağlanması, bir hedefe ulaşmak için diğer grup üyeleriyle birlikte harekete geçmesi için paylaşılan söylemlerin, ideaların, sembollerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Sarrica ve Contarello (2004) çalışması, İtalya'daki barış aktivistleri ile barışçıl eylem içerisinde bulunmayan kişilerin savaşa ve barışa ilişkin temsillerinin önemli noktalarda ayrıştığını gözler önüne sermektedir. Barışçıl eylemlerde bulunmayan kişiler savaşı yaşamı tehdit eden, karşısında hiçbir şeyin yapılamayacağı, güçsüzlük/çaresizlik/hayal kırıklığı yaratan trajik bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Barış aktivistleri ise öte yandan barışçıl koşulların sağlanması için neler yapılabileceğine dair daha somut yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin, aktivist olmayanlar barışı "denge" olarak tanımlamaktadır ve sembollerle, yakın ilişkilerle ilgili tanımlamalara sıklıkla yer vermektedir. Aktivistler ise barışı "tartışma", "müzakere" gibi dinamik tanımlamalarla ifade etmektedir. Bu çalışmanın önemli diğer sonucu ise barış kavramının sadece barış aktivistlerinde tutarlı, somut ve sınırları belirgin temsillerle karşılık bulmasıdır. Öyle ki, aktivistler barışı dinamik kelimelerle temsil ederken,

aktivist olmayanlar ise barışı statik, bireysel ve dışsal sembollere bağlayan kelimelerle ifade etmektedir. Gruplararasıdaki ayrışmanın diğer bir görünümü ise “çatışma” temsiline ilişkin olmuştur. Barış aktivistleri için çatışma doğal ve diyalektik iletişim için iyi bir araç olarak nitelendirilirken; aktivist olmayanlar için ise çatışma olumsuzlukları çağrıştırmış, duruma özgü ve kişilerarası olarak değerlendirilmiştir.

Farklı grupların sosyal temsilleri incelenerek gruplararası ilişkilerin dinamikleri anlaşılabilir. Sosyal temsillerin anlamları derinlemesine incelendiği takdirde, tarihsel süreçte neler yaşandığına dair önemli ipuçları elde edilebilir. Montiel vd (2013) Müslümanlar ve Hristiyanlar’ın toprak sahipliğine yönelik kolektif olarak ürettikleri sosyal temsillerini incelemiştir. Filipinler’in güneybatı kesiminde Mindanao Özerk Bölgesi içinde yer alan Kuzey Cotabato’da yaşayan Müslüman ve Hristiyanlar arasında uzun zamandır politik çatışmalar bulunmaktadır. Hangi dini grubun “toprak sahibi”, hangisinin ise “toprakları gasp edenler” olduğu tartışması halen sıcaklığını korumaktadır. Hatta toprak hakkı üzerine süregelen bu tartışma Müslümanların öncülüğündeki Moro İslami Kurtuluş Cephesi (MILF) ve Hristiyanların öncülüğündeki Filipinler Cumhuriyeti Hükümeti arasında silahlı çatışmalara kadar ilerlemiştir. Bu tarihsel süreç ışığında iki grup ile yapılan çalışmada, “Cotabato’daki toprak sahipliğinin hikâyesini anlatacak olsaydınız hangi üç konudan bahsedersiniz?” sorusuna Hristiyanlar sıklıkla gruplararası çatışma, toprak meseleleri ve politik problemlerden bahsetmişlerdir. Düşük sıklıkta ise barış, güç savaşı ve Müslüman meseleleri kavramları yer almaktadır. Öte yandan Müslümanlar için bu tablonun yön değiştirdiği dikkati çekmektedir. Müslümanlar için en sık ve ilk olarak akla gelen temsil elementleri öz toprak meselesi, barış ve Müslüman meseleleri; daha az sıklıkta ifade edilenlerin ise gruplar arası çatışma, ayrışma/uyuşmazlık olmuştur. Politik çatışma ve şiddet ise ilk akla gelen temsillerden olmasına rağmen düşük sıklıkta söylenmiştir. Sosyal temsillerin bilişsel boyutuna tekabül eden bu temsillerin bile aynı konu üzerinde iki farklı grubun nasıl ayrıştığının bir resmini sunması açısından önemli görünmektedir. Aynı çalışmada Hristiyan ve Müslüman kanaat önderleri ile iki ayrı grupta odak grup çalışması yürütülmüştür (Montiel ve ark., 2013). Grup çalışmaları hem temsillerin içeriğini çeşitlendirmesi hem de grup etkileşimine açık olması nedeniyle bir konuya ilişkin daha derin bilgilere sahip olmanın önemli bir aracı olduğu düşünülmektedir. Bu grup tartışmasında, gruplar arasındaki ayrışmalardan biri Hristiyanların hukuki kaynaklara referans vererek (bürokrasiye dayalı) toprak sahibi olduklarını öne sürmeleri, Müslümanların ise nesilden nesile aktarılan hikâyelere dayanarak toprakların atalarından (royal family line) miras kaldığını iddia

etmeleri olmuştur. Müslümanlar Hristiyanların topraklara zorla, aldatmaca, adil olmayan yollarla sahip olduklarını; Hristiyanlar ise toprakların Müslümanlar tarafından gönüllü bir şekilde satıldığını, sürecin tamamen adil ve dürüst ilerlediğini öne sürmüşlerdir.

Düşünsel ayrılıklar sadece farklı dinlere mensuplar arasında değil, aynı dine mensuplar arasında da görülebilmektedir. Mindano'daki çatışmaları sonlandırmak için 2008 yılında Filipin hükümeti ve Moro İslami Kurtuluş Cephesi arasında barış anlaşması imzalanmıştır (Montiel vd., 2012). Bu anlaşma ile birlikte Müslümanlar arasında da etnopolitik parçalanma olduğu görülmektedir. Müslüman bölge halkının bu anlaşmaya ilişkin görüşleri serbest çağrışım testi aracılığıyla analiz edilmiştir. Barış anlaşması denilince Müslümanların kontrolü ve hâkimiyeti; atalardan kalan topraklar, Mindanao'nun Filipinler'den bölünmesi; barış, düzen ve kalkınma; belirsizlik, güvensizlik, korku ve öfkeye ilişkin duygular; Müslüman hakları, özgürlük ve özyönetim gibi ana temalar altında toplanan temsil elementleri ortaya çıkmıştır. Her iki grubun da Müslümanlardan oluştuğu MoroUlusal Kurtuluş Cephesi (MNLF) ve Moro İslami Kurtuluş Cephesi (MILF) arasında temsil içeriğinin net olarak ayrıştığı dikkati çekmektedir. MILF barış anlaşmasının Mindanao'ya barış getireceğini ve bölgeyi kalkındıracağını ifade ederken; MNLF ise anlaşmanın bölgede silahlı çatışmaların ve şiddetin artmasına neden olacağını öne sürmektedir. Grupların Mindanao çatışmasındaki mekanizmaları; barış anlaşması sonrasında ortaya çıkan çatışmalardaki konumu; barış sürecinin geleceğe nasıl taşınacağına dair önerileri de birbirinden ayrışmaktadır.

Toplumsal barışın sağlanmasının koşullarından birinin farklı grupların sosyal temsilini üst bir kolektif temsiller çatısı altında birleştirmek olduğu düşünülmektedir. Türkiye tarihini de yakından etkileyen politik olaylardan biri olan Kıbrıs sorununda her ne kadar Birleşmiş Milletler gibi uluslararası aktörlerin devreye girmesiyle müzakereler kolaylaşmış olsa da sorun halen tam anlamıyla çözümlenmiş değildir. Psaltis (2016) Kıbrıs tarihine ve sorununa ilişkin Kıbrıslı Rumlar ve Kıbrıslı Türkler tarafından paylaşılan sosyal temsilleri incelemiştir. Ne kadar bu iki kültürel grup ayrışık gibi görülse de yapılan görüşmelerin sonunda her iki grupta da üç farklı kimlik pozisyonunun ortak olduğu görülmektedir: Uzlaşma yanlısı, toplulukçu ve etnoulusal pozisyonlar. Uzlaşma yanlılarının diğer toplum üyelerine güvendikleri, geçmişteki yaralayıcı olaylar ile yüzleşip onları affedebildikleri, gruplararası teması önem verdikleri ve gruplararası tehdit algılarının düşük olduğu görülmüştür. Her iki gruptaki sol ideolojiye sahip barış aktivistleri arasında bu tür temsiller sıklıkla paylaşılmaktadır ve toplumlararası barışı arzulamaktadırlar. Toplulukçu kimlik, etnoulusal sembollere bağlanma, tehdit algılama, güven

ve temas azlığı şeklinde açıklanmaktadır. Etnoulusçuluk ise kendi etnik kökenini korurken diğer grupla temas sıklığının ve kalitesinin düşük, gruplararası güven ve affetmenin olmadığı durumları temsil etmektedir. Kendilerini muhafazakâr olarak tanımlayan kişilerin etnoulusçu olarak tanımladıkları görülmüştür. Yapılan görüşmelerde Türklerin etnoulusçu kimliklerinin, Rumların ise toplulukçu kimliklerinin daha belirgin olduğu ortaya çıkmıştır.

Kıbrıs sorununun halen çözülmemiş olmasının arkasında karşı tarafı suçlama eğiliminin devam ediyor olması ve bir tür kolektif temsil gibi işlev gören kolektif belleğin söylemlerle diri tutuluyor olmasından kaynaklanmaktadır (Psaltis, 2016). Bu çalışmada, Kıbrıslı Rumlar Türklerin yayılmacı politikası nedeniyle Kıbrıs sorununun halen çözülmediğini ifade ederken, Kıbrıslı Türkler ise Türkiye'yi yanlış politikası nedeniyle sorumlu tutmaktadır. Geçmiş değerlendirmeye biçimlerinde de farklılaşmalar görülmektedir. Rumlar geçmişte Türklerle olan ilişkisini olumlu değerlendirirken, Türkler ise daha olumsuz ve hoşnutsuzluk içeren temsilleri daha sık kullanmaktadırlar. Gruplararası farklılaşan bir diğer temsil ise, Rumların Türklere kıyasla gruplararası teması daha fazla algılıyor olmasıdır. Türkler söylemleriyle Rumlara karşı daha mesafeli olduklarını, birlikte yaşamın mümkün olmadığını; aksine Rumlar ise Kıbrıs'ın birleşmesine ve barışın kurulmasına duydukları arzuyu dile getirmektedirler. Bu çalışmanın sonuçları kolektif olarak paylaşılan anlatıların gruplararası ilişkilerin iyileştirilmesinde kolaylaştırıcı rolünün yanı sıra, barışın kurulmasına da ket vuran özellikte olabileceğini göstermektedir. Kıbrıs-Rum kesimi barış müzakerelerinin başlangıcında ılımlı bir tavır sergilemelerine rağmen en son müzakerelerde geri çekilme kararı almıştır. Aveamidou ve Psaltis (2019) Kıbrıs-Rum kesimin müzakerelerden geri çekilme kararı öncesinde (yaklaşık 4 aylık süreci kapsamaktadır) medyadaki barış müzakereleri temsillerini incelemiştir. Bu kapsamda iki yerel gazetede (*Simerini* ve *Phileleftheros*) çıkan haberler ve yazıların içerikleri sosyal temsiller kuramı bağlamında ele alınmış ve Türkleştirme tehdidi, devletin dağılması, Helenizm'e yönelik tehditler ve güvenlik tehditleri temalarının medyada yaygınlıkla tartışıldığı görülmüştür. Araştırmacılar medya temsillerinin barış sürecinde dönüştürücü diyalog ortamının baltalanmasına zemin hazırladığını öne sürmektedirler.

Tarihsel, Politik, Coğrafik ve Kültürel Bağlamın Ürünü Olarak Sosyal Temsiller

Sosyal temsilleri, pozitivist yaklaşımlardan ayıran en ayırt edici özellik bağlama duyarlı olmalarıdır. Bağlamlar değiştikçe sosyal temsillerin içeriğinde de değişimler olabilmektedir. Sarrica ve Contarello (2004)'nun barış aktivisti

olan ve olmayan grupla yürüttükleri çalışmada barış temsilinin önce verildiği koşulda cevapların daha araçsal ve derin anlamlarla ilişkilendirildiği görülmüştür. Savaş temsilinin önce verildiği koşulda ise aktivist olmayan grubun aktivist olanlara kıyasla barışı daha sembolik temsillerle ilişkilendirdiği dikkati çekmiştir. Peki, bu sonuçlar neden önemlidir? Eğer bir ülkede barış koşullarını sağlamak istiyorsak, daha yapıcı, umut vadeden, insanları olumsuz duygularından uzaklaştıran kavramları toplumun gündemine getirerek barışı yapmaya hazır oluşluk arttırılabilir. Bunu sağlamak için medyada, tartışma gruplarında, iktidarın ve halkın kullandığı söylemlerde barış çok yer almalıdır. Böylelikle temsilleri kalıcı kılmanın daha mümkün olacağı düşünülmektedir.

İletişim aracılığıyla temsillerin değişip kalıcı haline gelmesine örnek olarak Daniel vd (2006)'nin 5-6 yaşlarındaki çocuklarla uyguladıkları temel düzeyde şiddeti önleme programının sonuçları verilebilir. Şiddetin nedenleri, sonuçları, araçları ve şiddetten korunma yolları gibi temaların tartışıldığı grup çalışmasına dâhil olan çocukların cevapları gömülü teori yaklaşımıyla analiz edilmiştir. Grup tartışmaları öncesinde ve sonrasında elde edilen veriler niteliksel olarak karşılaştırıldığında oturumlarda tartışılan konular ile örtüşür şekilde yeni temsil içeriklerinin ortaya çıktığı görülmüştür. İtalyan yetişkin grubuyla 2004 ve 2005 yıllarında yapılan çalışmada da (Sarrica, 2007), barış, savaş ve çatışma temsillerinin yapısal kalıcılığı olduğu kadar değişim de gösterdiği görülmektedir. Bu çalışma İtalya'nın Kosova, Afganistan ve Irak savaşlarına müdahalesinin kamuoyunda yoğun bir şekilde tartışılırken yürütülmüştür. Tartışmaların bir kutbu uluslararası sorunları çözmek amacıyla savaşa müdahale edilemeyeceğini öne sürerken, diğer kutbu ise hükümetin sadece insani yardımları ulaştırmak amacıyla bu sürecin içinde olduğunu savunmaktadır. Bu tartışmalar sürerken İtalyanların savaş, barış ve çatışma kavramlarından ne anladıkları üzerine veri toplanmıştır. 2004 ve 2005 yılları süresince, temsillerin çok az bir kısmında değişim olduğu görülmüştür. 2004 yılında savaş temsilinin özünü oluşturan kavramlar (ölüm, kan ve nefret) 2005 yılında da görülmektedir. Silah ve yıkım gibi temsiller 2004 yılında çevresel temsil iken, 2005 yılında merkezi öz de yer almıştır. Bu değişimde medyanın askeri operasyonların somut yönlerine ve sonuçlarına yaygınlıkla yer vermesinin etkisi bulunmaktadır. Bu tür tartışmaların diğer bir sonucu ise 2004 yılında acizlik duygularını yansıtan temsillerin (korku, ıstırap) yerini daha az korkutucu imgelere dönüşmüş olmasıdır. Askeri operasyonlar rasyonelleştirildikçe bireysel deneyimler de değişime uğramıştır. Öte yandan, barış temsilleri savaş temsili kadar tutarlı ve kalıcı bir yapı sergilememiştir. Barış temsili içeriğinde kişisel arzulara ilişkin idealler ve kişilerarası ilişkilere vurgu yapan elementler her iki yılda da merkezi özde yer

almıştır. Metafor, imgeler ve soyut kavramlar ise her iki yılda da çevresel temsiller arasındadır. Özellikle 2005'te iş birliği, dayanışma ve tolerans gibi kavramların savaşın sıklıkla konuşulan bir mevzu olmasından kaynaklı olarak çevresel temsil içeriğine girmiştir. Öyle ki, savaş koşullarında barışın da konuşulmaya başlanması ve savaşın yıkıcı etkilerine karşı önlem alınması, o durumda verilebilecek muhtemel tepkiler arasında olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmalar insan etkileşimleri esnasında sosyal temsillerin ortaya çıkışının kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Ancak temsiller her ne kadar gündemden yoğunlukla etkilense bile, kalıcı ve tutarlı bir yana da sahiptir. Zaten sosyal temsillerin böyle bir özelliği olmasa, insanların dünya üzerindeki ideolojik konumlarını belirlemeleri de bir hayli güç olacaktır.

İnsanlar içinde yaşadıkları kültürel, politik atmosferin yanı sıra geçmişten getirdikleri malzemeleri güncel söylemleri içerisinde koruyabilmektedirler. İnsanların kolektif tarihselliklerini "an" taşıyan ve adeta kolektif bellek gibi işlev gören en iyi araçlardan birinin sosyal temsiller olduğu düşünülmektedir. Sosyal temsiller kuramı bağlamında, tarihsel ve politik bağlamlara odaklanan çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Şüphesiz dünya savaşlarının ulusların kimlik inşasında önemli yeri vardır. Bobowic vd. (2014) 2. Dünya Savaşı'nda ulusların kazanan ya da kaybeden taraf olmasının savaş temsillerinin içeriğine ve savaşıma ilişkin isteklerine yansıdığını ileri sürmektedir. Altı farklı kıtadan toplanan veriler sonucunda, 2. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğrayan ülkeler kolonilere ve kazanan ülkelere kıyasla savaşı facia, gereksiz ve adaletsiz olarak tanımlamışlardır. Kazanan ülkeler ise teknolojik ve bilimsel gelişmelere, ekonomik yeniden yapılanmaya, İnsan Hakları Bildirgesi'nin yayınlanmasına yol açtığı için olumlu algıladıklarını ifade etmişlerdir. Ancak koloniler hem yenilgiye uğrayan hem de kazanan ülkelere kıyasla 2. Dünya savaşını daha olumlu algılamaktadır. Çünkü bu savaş sayesinde modernizmin ve demokrasinin yolu açılmış ve sömürge kolonilerinden çekilip bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. 2. Dünya Savaşı'nı olumlu görenler ise savaşıma daha istekli olduklarını ifade etmişlerdir (Bobowic vd., 2014; Paez vd., 2008). Hatta 21. Yüzyıl savaşları geçmiş dönemdeki savaşlara referans verilerek meşrulaştırılabilmektedir. Gibson (2012) Irak Savaşı'yla ilgili televizyonda yürütülen tartışma programlarının söylem içeriklerini incelediğinde ABD'nin Irak' a girmesinin meşruluğunu konuşan politik liderlerin 2. Dünya Savaşı'na referans verdiklerini ortaya çıkarmıştır. Politik liderler geçmişteki olaylar aracılığıyla bugünkü politikaları inşa edebilmektedirler. Sosyal temsiller yaklaşımına göre, bu çalışmada Irak Savaşı 2. Dünya Savaşı'na demirlenmiştir (anchoring). Çünkü Amerika için 2. Dünya Savaşı bir zaferdi ve Irak'a girdiğinde de başarıyla sonuçlanacağına dair geçmişten getirdiği

temsiller bulunmaktadır. Ancak geçmiş tarihe ilişkin bu tür temsiller kültürel ve politik şiddet ortamını körüklemeye de devam etmektedir.

Öte yandan, geçmişteki önemli ve insanlık tarihini etkileyen tüm olaylar kolektif temsiller aracılığıyla her zaman bugüne erişememektedir. Cabecinhas vd (2011) dünya tarihinin hatırlanmasında dört farklı yanlılığın olduğunu öne sürmektedirler: Sonralık yanlılığı (yakın tarihteki olayların daha önemli algılanması), savaş ve politikaların merkezliliği (ulusun inşasında savaşlar, çatışmalar ve devrimlerin en önemli olaylar olarak hatırlanması), batı-merkeziyetçilik yanlılığı (hatırlanan önemli olayların Avrupa ve Kuzey Amerika ile ilişkili olması), sosyomerkeziyetçi yanlılık (kendi uluslarıyla alakalı olan tarihsel olayların daha sık hatırlanması). Bu çalışmada sömürge altında olan ve insani gelişmişlik indeksi düşük, etnik çatışmalar ve sivil savaşların hüküm sürdüğü ülkeler arasında olan Sahra altı Afrika ülkelerinden veri toplanmıştır. Son 1000 yılda akla gelen en önemli tarihsel olayların, Avrupa ve Kuzey Amerika ile ilgili evrensel olaylar olduğu görülmüştür. Bölgeyi ilgilendiren olayların da sıklıkla hatırlanmasına rağmen, dünya savaşlarının hatırlanan olaylar arasında pek yer almadığı görülmektedir. Bu sonucun kolonileşmeden kurtuluşun olumlu algılanması ve bu olayların Afro-merkeziyetçi bakış açısından yorumlanmasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.

Ulusların tarihindeki savaş şiddetine dair detaylı ya da yüzeysel anlatıların nesilden nesile aktarılacakla kalmayıp uzlaşma süreci üzerinde de etkisi olduğunu ileri süren Leone ve Sarrica (2012) nesil geçişleri, sosyal amnezi ve uzlaşma süreci arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Etiyopya işgali sürecindeki savaş suçlarına dair vaka analizi aracılığıyla, İtalyanların çoğunun Etiyopya'yı işgali esnasındaki toplu katliamları görmezden gelmeleri açıklanmıştır. Etiyopya savaşı ile ilgili karşı tarafın maruz kaldığı şiddet detaylı anlatıldığında karşı tarafa ilişkin olumlu duyguların arttığı ve onarıcı davranışlara yöneldikleri görülmüştür. Diğer bir deyişle, anlatılarda iç-grup şiddet ve ölümlerden sorumlu tutulduğunda, taraflı olan gerçeklik sorgulanmaya başlamış ve onarıcı uzlaşmayı sağlamaya yönelik adımlar atılmıştır. Benzer bir çalışma Ryan ve Hower (2016) tarafından 2. Dünya Savaşı esnasında İngilizlerin 1940-45 yılları arasında Almanya'yı bombalama olaylarını ne sıklıkta hatırladıklarını ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır. Üç farklı yaş grubundan İngilizlerin olaya ilişkin kolektif temsilleri incelenmiştir. Katılımcıların %43,2'si ebeveynlerinin ve büyük anne/babalarının 2. Dünya Savaşı ile ilgili konuştuklarını, geri kalanların ise hiçbir zaman konuşmadıklarını ifade etmişlerdir. İleri yaştaki katılımcıların çoğu ise bombalama, öldürme olaylarına ilişkin konuşmak istemediklerini, konuşanların ise bu olaylardan yüzeysel bir şekilde bahsettikleri görülmüştür. Barışın sağlanması için ön koşullardan

birinin geçmişteki toplumsal olaylarla yüzleşme aşaması olduğu düşünüldüğünde, nesilden nesile aktarılan eksik ve yanlış anlatıların hakikati araştırma, hatalardan özür dilemeyi engelleyeceği ve dolayısıyla uzlaşının önünde engel oluşturacağı ileri sürülebilir. Hatta sadece barışı kurma da değil barış inşasında da sosyal temsillerin içeriğinin genişletilmesinin önemli olduğu düşünülmektedir. Hanson-Easey ve Moloney (2009) Afrika'dan Avustralya'ya göç eden mültecilere yönelik ulusal ve uluslararası insani yardım programlarının sıkça tartışıldığı 2001-2005 yılları arasında Avustralya vatandaşlarından veri toplamıştır. Medyada Afrikalı mültecilere yönelik tartışmaların ve görüntülerin sıklıkla yer alması sonucunda Sudan, Kongo, Liberya ve Kenya'dan gelen mültecilere ilişkin sosyal bilginin artması sosyal temsillerin içeriğini ve yapısını da etkilemiştir. Genel mülteci kategorisine kıyasla, Afrikalı mülteciler kategorisinde tutarlılık ve sabitlik olduğu görülmüştür. Mültecilerin menşei kökenine odaklanıldığında kıtlık, siyah, çocuk, üzgün, hastalık, savaş gibi temsillerin içeriğe girdiği dikkati çekmektedir.

Sosyal temsiller kuramı, gündemdeki politik olayların insanlar üzerindeki etkilerini söylemler aracılığıyla incelemeye de fırsat sunmaktadır. Zamperini vd (2012) Genova G8 zirvesi sonrasında polis ve aktivistler arasındaki çatışmaların eylemcilerin sosyal temsillerine nasıl yansıdığını incelemiştir. 24 Temmuz ve 2 Kasım 2001 tarihleri arasında üç sol kanat İtalya medya-sındaki (Manifesto, Radio Popolare, Carta) aktivistlerin yazılarının yer aldığı 316 yazılı metin analiz edilmiştir. Medyada Genova, askerleşmiş bir şehir olarak temsil edilmektedir. Aktivistler kendilerini sırtından vurulmuş gibi hissetmekte, polisle olan çatışmalarını savaş olarak ifade etmektedirler. Ülkenin diktatör tarafından yönetildiğini ve aktivistlerin bu ülkede yeri olmadığını sıklıkla dile getirmektedirler. Gruplararası ilişkilere ilişkin temsillerinde ise çatışmanın merkezinde kara blok ve polisin olduğuna yönelik temsillere yaygınlıkla yer verilmektedir. Aktivistler kendilerini şiddet kullanmayan, barışçıl kişiler olarak tanımlamakta, ancak kara bloğu ise itibarsız, şüpheli ve damgalanmış olarak resmetmektedir. Polis şiddet kullandığı için aktivistler kendilerini onlardan ayırtırmakta ve polisin kamu güvenliğini ihlal ederek hem barışçıl gösterilerin hedefe ulaşmasını hem de aktivistlerin otoriteyle iletişimini engellediğini ifade etmektedirler. Ayrıca aktivistlerin çatışma ortamını demokratik ülkelerin özüne aykırı bulduklarını ve sürecin olağandışı/mantıkdışı ilerlediğini dile getirdikleri dikkati çekmektedirler.

Ülke içindeki barış kültürünün yoksunluğu kültürlerarasında yapılan çalışmaların kolektif temsillerine de yansımaktadır. Linden ve ark (2011) politik kültürün savaş ve barışa ilişkin temsillere etkisini incelemek amacıyla ABD ve Danimarka'da çalışma yürütmüşlerdir. Danimarka'da militarizm ve

gayrisafi yurtiçi hâsıladan silahlanmaya ayrılan pay diğer Avrupa ülkelerine kıyasla oldukça düşük seviyededir. Öte yandan, ABD'nin gerek 2. Dünya Savaşı'nda kazanan taraf olmanın gururunu yaşıyor olması gerekse de dünyanın şiddeti en çok kullanan ülke olarak bilinmesi nedeniyle barışçıl bir ülke olan Danimarka ile karşılaştırmışlardır. Danimarkalılar barışı "pozitif barış" ile ilişkilendirerek özgürlük, refah, demokrasi, yaşam, istikrar, ilerleme gibi kelimelerle temsil ederken; Amerikalılar ise daha çok kişisel duygulara (sakinlik, sevgi, huzur) ve metaforlara (güvercin, gökkuşağı vb.) yer vermişlerdir. Savaş temsiliinde ise Amerikalılar daha çok aleni şiddete referans verirken; Danimarkalılar hem aleni hem de dolaylı şiddete ilişkin temsil elementleri kullanmışlardır. İspanyalı ve Nikaragualı yetişkinlerle yürütülen çalışmanın sonuçları ise (Wagner vd, 1996) henüz sıcak bir çatışma ortamından çıkmış olmanın barış ve savaş temsillerine nasıl yansıdığını göstermektedir. Sivil savaşın henüz bittiği Nikaragua'da hem savaş hem de barış temsili içeriği belirgin ve tutarlı bir yapıda iken; daha barışçıl bir iklimde sahip olan İspanya'da ise sadece savaş temsiliinin belirgin ve tutarlı yapıda olduğu görülmüştür. Nikaragualıların barış temsiliinin özünde "karşılıklı alıp vermek, dayanışma, saygı ve özgürlük" yer almaktadır. Savaş temsillerinin özünde ise İspanyalılar "korku, endişe" gibi duygulara yer verirken; Nikaragualılar savaş deneyimlerine (örn., sefalet) referans vermişlerdir. Çevresel temsillerde ise İspanyalılar savaşa ilişkin daha genel temsilleri kullanırken, Nikaragualılar ise kendi ülkelerinin savaş koşulları ile ilişkili temalara (örn. ekonomik abluka) yer vermişlerdir. Bu çalışmalarda birbiriyle çatışma halinde olmayan ülkelerin kıyaslandığı görülmektedir. Peki sıcak çatışmanın tarafı olan ülkelere sosyal temsillerin görünümü nasıldır? Bu duruma Orr vd (2000)'nin çatışma altındaki İsraili ve Filistinlilerin barış ve savaşa dair sosyal temsillerinin Avrupalı grupla karşılaştırdığı çalışma örnek olarak verilebilir. Bu çalışmanın sonuçları çatışan tarafların savaşı meşrulaştırmak adına bir tür kolektif savunma mekanizması olarak benzer sosyal temsillere referans verdiklerini göstermektedir. Hem İsrail hem de Filistinliler için ülke güvenliği Avrupalılara kıyasla daha büyük öneme sahiptir. Ek olarak Avrupalılardan farklı olarak İsrail ve Filistinliler kendi ülkelerini ve ulusal bağımsızlıklarını korumak adına savaşları daha meşru görmektedirler. Çatışan grupların savaşı meşru kılmak için tarihsel iyimserlikler sergiledikleri de görülmektedir. Ancak İsraililerin tarihsel değerlendirmeleri daha iyimserken; Filistinlilerin ise daha karamsardır. Ancak ne kadar savaşlar haklı gerekçelere bağlanarak savunulsa bile savaşın yıkıcı etkilerine bilfiil maruz kalan Filistinli ve İsraililer, Avrupalılara kıyasla, barış için bedel ödemeye daha isteksiz görünmektedirler.

Sonuç

Geniş kitleleri etkileyen sosyopolitik olayları bireyin içsel özelliklerine ya da kişilerarası süreçlere indirgeyerek açıklama eğiliminde olan kuramların aksine; bu çalışmanın özünü oluşturan sosyal temsiller yaklaşımı, genel toplumsal inanışların gruplararası ilişkiler üzerindeki etkilerini tarihsel ve kültürel bağlamlar içinde inceleyerek üst düzeyde açıklamalar getirme çabasındadır (Doise, 1986). Bu çalışmada da sosyal temsiller kuramı ışığında yürütülen barış, savaş ve çatışma ile ilişkili çalışmalar bağlamsal faktörler göz önünde bulundurulurken incelenmiştir. Sosyal temsiller yaklaşımı temsillerin tartışmalı, çatışmalı ve etkileşimin olduğu ortamlarda daha rahat ortaya çıktığını öne sürmektedir (Moscovici, 1981). Bu nedenle insan iletişiminin doğal akışında ortaya çıkan temsillerin değişime açık ve dinamik yapıda olduğu düşünülür. Sosyal temsiller üzerine yapılan çalışmalar, barış ve savaşa ilişkin temsil içeriklerinin dönemsel olaylardan etkilenecek şekilde değiştiğini göstermektedir (örn., Sarrica, 2007; Daniel vd., 2006). Temsillerin bağlama duyarlı ve dinamik oluşunun yanı sıra boylamsal çalışmalar incelendiğinde zaman içinde barış ve savaş temsillerinin merkezi özünün kendini koruduğu, değişimin çevresel elementlerle sınırlı olduğu dikkati çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında barış, savaş, çatışma temsillerinin bağlama duyarlı olduğu kadar değişime karşı kendini koruyan yapıya da sahip olduğu söylenebilir.

Öte yandan, bu çalışma kapsamında incelenen sosyal temsillere ilişkin boylamsal çalışmalardan, bir olguya ilişkin tartışma ortamı sona erdiğinde temsillerin halen kalıcı olup olmadığı bilgisine net olarak ulaşılamamaktadır. Çünkü bu çalışmalar politik tartışmaların ve olayların sıcaklığını halen koruduğu dönemlerde yürütülmüştür (bkz. Sarrica, 2007). Sosyal temsillerin gerçekliği inşa etmeye yarayan süreçlerinden biri demir atmaktır. Bu süreç sayesinde yeni, yabancı, garip fikirlerin, nesnelere ya da olayların tanıdık bir bağlam ya da kategori içerisinde yeniden düzenlenmesi sağlanır (Moscovici, 1984). Tarihsel, kültürel, politik bağlamların sosyal temsillerin içeriğine olan etkisinin incelendiği bölümde, geçmişteki önemli tarihsel, politik olayların halen gündemi etkiliyor olması uzun yıllar boyunca sosyal temsillerin kalıcılığını koruyarak olduğunu bir göstergesi sayılabilir. Ancak burada sözü edilen kalıcılık statik değildir; temsiller toplumsal bağlamlar ile dinamik bir şekilde etkileşime girerek yeniden inşa edilerek varlığını korumaktadır. Bu yönüyle sosyal temsiller kuramı, barış ve savaşa dair olguların açıklanmasında hem bugünün hem de geçmişin koşullarını sentezleyerek bir yön çizilmesine önemli katkı sunacaktır.

Her ne kadar sosyal temsiller kültüre, bağlama özgü olarak anlaşılrsa da yapılan çalışmaların sonuçları farklı kültürlerde/topluluklarda üretilen sosyal temsillerin bir ölçüde benzerlik taşıdığını göstermektedir. Barış çalışmalarında da barışın önüne ket vuran bağlama özgü risk faktörleri, toplumsal kırılmalar, hassasiyetler ya da kolektif hatıralar temsiller aracılığıyla çalışılarak kültürün iç-dinamikleri analiz edilebilir. Kültürlerarası çalışmalar aracılığıyla da farklı kültürlerdeki barışı anlamlandırma biçimleri incelenerek ortaklıklar üzerinden evrensel barış kültürü ortamının hazırlanmasına zemin hazırlanabilir.

Kaynakça

- Abric, J. C. (2001). A Structural Approach to Social Representations. İçinde K. Deaux, ve G. Philogene (Eds.), *Representations of the Social: Bridging Theoretical Traditions*, (ss. 42-47), Oxford: Blackwell Publishers.
- Aktaş, Ö. (2014). Ortaöğretim Öğrencilerinin Savaş ve Barış Kavramına Yönelik Düşünceleri. *Kalem Eğitim ve Sağlık Hizmetleri Vakfı*, 65-124.
- Bar-Tal, D. (1997). Formation and Change of Ethnic and National Stereotypes: An Integrative Model. *International Journal of Intercultural Relations*, 21, 491-523.
- Bayad, A., Sakin, E., & Cesur, S. (2020). Orta Öğretim Öğrencilerinde Barışın Sosyal Temsilleri. *Türk Psikoloji Dergisi*, 35, 13-29.
- Blumberg, H. H. (2006). Trends in Peace Psychology. İçinde H.H. Blumberg, A.P.Hare ve A. Costin (Eds.), *Peace Psychology: A Comprehensive Introduction*, (ss. 3-15), UK: Cambridge University Press.
- Bobowik, M., Páez, D., Liu, J. H., Licata, L., Klein, O., & Basabe, N. (2014). Victorious Justifications and Criticism of Defeated: Involvement of Nations in World Wars, Social Development, Cultural Values, Social Representations Of War, and Willingness To Fight. *International Journal of Intercultural Relations*, 43, 60-73.
- Cabecinhas, R., Liu, J. H., Licata, L., Klein, O., Mendes, J., Feijó, J., & Niyubahwe, A. (2011). Hope in Africa? Social Representations of World History and The Future in Six African Countries. *International Journal of Psychology*, 46(5), 354-367.
- Christie, D. J., Wagner, R.V., & Winter, D.N. (2001). Introduction to Peace Psychology. İçinde D.J. Christie, R.V.Wagner., ve D.N.Winter (Eds.), *Peace, Conflict and Violence: Peace Psychology for the 21th Century*, (ss.1-15), USA: Prentice-Hall.
- Cortright, D. (2008). *Peace: A History of Movements and Ideas*. New York: Cambridge University Press.
- Covell, K., Rose-Krasnor, L., & Fletcher, K. (1994). Age Differences in Understanding Peace, War, and Conflict Resolution. *International Journal of Behavioral Development*, 17(4), 717-737.
- Daniel, M. F., Doudin, P. A., & Pons, F. (2006). Children's Representations of Violence: Impacts of Cognitive Stimulation of A Philosophical Nature. *Journal of Peace Education*, 3(2), 209-234.

- Doise, W. (1986). *Levels of Explanation in Social Psychology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Elcheroth, G., Doise, W., & Reicher, S. (2011). On the Knowledge of Politics and the Politics of Knowledge: How A Social Representations Approach Helps Us Rethink The Subject of Political Psychology. *Political Psychology*, 32(5), 729-758.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6, 167-191.
- Gibson, S. (2012). History in Action: The Construction of Historical Analogies in Televised Debates Concerning the Iraq War. *Papers on Social Representations*, 21, 1-35.
- Hakvoort, I., & Oppenheimer, L. (1993). Children and Adolescents' Conceptions of Peace, War and Strategies to Attain Peace: A Dutch Case Study. *Journal of Peace Research*, 30, 65-77.
- Hanson-Easey, S., & Moloney, G. (2009). Social Representations of Refugees: Place of Origin As A Delineating Resource. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 19(6), 506- 514.
- Höjjer, B. (2011). Social Representation Theory, *Nordicom Review*, 32, 3-16
- Jost, J. T., & Ignatow, G. (2001). What We Do And Don't Know About The Functions Of Social Representations. İçinde K.Deaux, ve G. Philogene (Eds.), *Representations of the Social: Bridging Theoretical Traditions*, (ss. 190-198), Oxford: Blackwell Publishers.
- Lahlou, S. V., & Abric, J. (2011). What are the "elements" of a representation? *Papers on Social Representations*, 20, 1-10.
- Leone, G., & Sarrica, M. (2012). Challenging The Myth Of Italians As 'Good Fellows': Is Clarity About In-Group Crimes The Best Choice When Narrating A War To Its Perpetrators' Descendants?. *Papers on Social Representations*, 21(2), 1-28.
- Linden, N., Bizumic, B., Stubager, R., & Mellon, S. (2011). Social Representational Correlates Of Attitudes Toward Peace And War: A Cross-Cultural Analysis In The United States And Denmark. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 17(3), 217-242.
- Liu, J.H., & Sibley, C.G. (2009). Culture, Social Representations And Peace Making: A Symbolic Theory Of History And Identity. İçinde C.J. Montiel ve N.M. Noor(Eds.), *Peace Psychology in Asia*, (ss. 21-43), New York: Springer.
- Macnair, R. M. (2015). Theories Underlying Research In Peace Psychology. İçinde D. Bretherton, ve S. F. Law (Eds.), *Methodologies in Peace Psychology*, (ss. 19-42), London: Springer Publications.
- Montiel, C. J., Baquiano, M., & Inzon, C. M. (2013). Conflicting Group Meanings Of Territorial Rights In Central Mindanao: Muslim-Christian Social Representations Of Land Entitlement. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 7(01), 1-11.
- Montiel, C. J., de Guzman, J. M., & Macapagal, M. E. J. (2012). Fragmented Ethnopolitical Social Representations Of A Territorial Peace Agreement: The Mindanao Peace Talks. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 6(02), 37-47.
- Moscovici, S. (1981). On Social Representations. İçinde J. P. Forgas(Ed.), *Social Cognition: Perspectives on Everyday Understanding*, (ss.181-209), London: Academic Press.
- Moscovici, S. (1984). The Phenomenon Of Social Representations. İçinde R. M. Farr, ve S. Moscovici (Eds.), *Representations*, (ss. 3-69), Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Moscovici, S. (1988). Notes Towards A Description Of Social Representations. *European Journal of Social Psychology*, 18, 211-250.
- Moscovici, S.(2001). *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. New York: New York University Press.
- Noyanzina, O., Maximova, S., Goncharova, N., Omelchenko, D., & Avdeeva, G. (2015). In-terethnic Generalizations And Stereotypes In Mental Representations Of Image Of ‘The Other’ In Social Representations Of Russian Population. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 185, 179-184.
- Orr, E., Sagi, S., & Bar-On, D. (2000). Social Representations In Use: Israeli And Palestinian High School Students’ Collective Coping And Defense. *Papers on Social Representations*, 9, 1-20.
- Paez, D., Liu, J. H., Techio, E., Slawuta, P., Zlobina, A., & Cabecinhas, R. (2008). “Remembering” World War II And Willingness To Fight Sociocultural Factors In The Social Representation Of Historical Warfare Across 22 Societies, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 39(4), 373-380.
- Philogene, G., & Deaux, A. (2001). Introduction. İçinde K. Deaux, ve G. Philogene (Eds.), *Representations of the Social: Bridging Theoretical Traditions*, (ss. 3-7), Oxford: Blackwell Publications.
- Psaltis, C. (2016). Collective Memory, Social Representations Of Intercommunal Relations, And Conflict Transformation In Divided Cyprus. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 22(1), 1-9.
- Ryan, J. F., & Hewer, C. J. (2016). What Did We Do To Germany During The Second World War? A British Perspective On The Allied Strategic Bombing Campaign 1940-45. *Papers on Social Representations*, 25(1), 1-28.
- Sarrica, M. (2007). War And Peace As Social Representations: Cues Of Structural Stability. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 13(3), 251-272.
- Sarrica, M., & Contarello, A. (2004). Peace, War And Conflict: Social Representations Shared By Peace Activists And Non-Activists. *Journal of Peace Research*, 41(5), 549-568.
- Sarrica, M., & Wachelke, J. (2010). Peace And War As Social Representations: A Structural Exploration With Italian Adolescents. *Universitas Psychologica*, 9(2), 315-330.
- Souza, L. K., Sperb, T. M., McCarthy, S., & Biaggio, A. M. (2006). Brazilian Children’s Conceptions Of Peace, War, And Violence. *Peace and Conflict*, 12(1), 49-63.
- Wagner,W, Valencia, J., & Elejabarrieta, F. (1996). Relevance, Discourse And The “Hot” Stable Core Of Social Representations. *British Journal of Social Psychology*, 35, 331–351.
- Wessels, M. G., McKay, S.A., & Roe, M.D. (2010). Pioneers in Peace Psychology: Reflections on the Series. *Peace and Conflict*, 16(4), 331-339.
- Zamperini, A. O., Menegatto, M. U., Travaglino, G. A., & Nulman, E. U. (2012). Social Representations Of Protest And Police After The Genoa G8 Summit: A Qualitative Analysis Of Activist Accounts Of Events. *Pap Soc Represent*, 21, 1-30.

Nicolai Hartmann'ın Yeni Ontoloji Perspektifinden Ahlâkî Özgürlük Yorumu ve Kant Eleştirisi*

Ziya Yavuz**

Öz

Hartmann ahlâkî özgürlüğün açıklanmasında Kant'ın irade özgürlüğü hakkındaki görüşlerini eleştirirken aynı doğrultuda benzer bir yaklaşımla pozitif özgürlüğü (belirlenmemişlik/undeterminiert), negatif özgürlükten (özel tipte belirlenmişlik/plus determination) ayırmak suretiyle yeni bir özgürlük yorumuna ulaşmak istemiştir. O, aksiyolojik belirlenimin değer ilişkisinden yola çıkarak insanın, ontolojik belirlenmişliğini aksiyolojik açıdan aşabileceğini ve buna bağlı olarak da aşkın bir determinasyon formu içinde değer duygusuna dayalı olarak kendisine amaçlar koyabileceğini ve böylece özgür olabileceğini savunmuştur. Ayrıca o, Alman idealistlerinin özgürlük hakkındaki *mutlak tinin sonsuz etkinliği şeklindeki özgürlüğü bir geist varlığına bağlayan görüşlerine karşı özgürlüğü, hukuksal özgürlük, ahlaki özgürlük, bireysel özgürlük, içsel ve dışsal özgürlük, eylem ve irade özgürlüğü* gibi farklı boyutlarda ele alarak onu insana ait bir değer olarak görmüştür.

Anahtar Kelimeler: Hartmann, Etik, Antinomi, Determinizm, Özgürlük.

The Interpretation of Moral Freedom and a Critique of Kant from Nicolai Hartmann's New Ontology Perspective

Abstract

Hartmann, while criticizing Kant's views on freedom of will in the explanation of moral freedom from a similar perspective, he attempted to reach a new interpretation of freedom by separating positive freedom (undeterminiert) from negative freedom (special type determination / plus determination) with a similar approach. Hartmann argued that, starting from the value relation of axiological determination, human beings can transcend ontological determination in axiological terms and consequently, they can set goals for themselves based on the sense of value in a transcendent form of determination and thus they can be free. However, Hartmann referred freedom as such *legal freedom, moral freedom, individual freedom, internal and external freedom, freedom of action and will*, against the German idealists' views about freedom as the "eternal activity of the absolute spirit", which connects freedom to a Geist's being, taking it in different dimensions such as freedom of action and will alongside defining it as a value.

Keywords: Hartmann, Ethic, Antinomy, Determinism, Freedom.

*Bu makale yazarın "Alman İdealizminde Değerler Sorunu ve Nicolai Hartmann'ın Değerler Etiği" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

**Dr. | ziyayavuz42@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-2066-6657
DOI: 10.36484/liberal.970382

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 61-79.
Gönderim Tarihi: 12 Temmuz 2021 | Kabul Tarihi: 13 Eylül 2021

Giriş

Ahlaki Özgürlük Sorunu

Bilindiği gibi ahlaki özgürlüğün açıklanmasında felsefe tarihi boyunca biri determinizm ve diğeri indeterminizm olmak üzere iki karşıt görüş tartışma halindedir. İlk defa Kant bu iki ekstrem uç arasında bir çıkış noktası olarak kendi düalite görüşünden hareketle insanı bir yönüyle doğa belirlenimi altında bir varlık olarak nitelerken onu diğer yönüyle (ahlaki) özgür saymıştır. İşte Hartmann'ın *değerler etiği* bağlamında ahlaki özgürlük probleminde çıkış noktası, Kant'ın insanın kendi öz temelinde kurduğu bu ahlaki özgürlük anlayışdır (Skirbekk, 2001: 366). Hartmann'a göre de insan Kant'ta olduğu gibi doğal yanıyla belirlenmiştir. Ancak aynı insanın bir de gerçek yaşantısında iyi ve kendisine faydalı olacağını düşündüğü ya da kendini mutlu hissetmesini sağlayan bir duyguyu davranışının ilkesi yapması ve ona göre davranması onun özgürlüğünün bir göstergesidir (Özlem, 2010: 42). Çünkü o, bir şey hakkında kendini kısıtlayan herhangi bir belirlenim olmadan karar vermiş ve seçimde bulunmuştur. Böyle olmakla birlikte bu durum insanın belirlenmemişliği anlamına gelmez. Çünkü insan bir davranışa yönelirken değerli bulduğu herhangi bir şeyi değer duygusu yoluyla ve özgür iradesiyle o davranışının determinantı yapabilir. Hartmann'a göre insanın bireysel değer duygusu ahlaki özgürlüğü mümkün kılan en temel ölçüttür. O'na göre Kant insandaki hangi yeteneğin özgürlüğün temeli olması gerektiği konusunda akli öne çıkarmasıyla yanılmıştır. İşte bundan dolayıdır ki Hartmann, Kant'ın özgürlük görüşünden hareket etmekle birlikte onun akla dayanan yasa görüşünden farklı olarak özgürlüğün değerlerin belirlenimi altında bir irade yoluyla gerçekleştirildiğini savunmaktadır (Mengüşoğlu, 2014: 334).

Ahlaki Özgürlüğün İmkânı

Hartmann'a göre ahlakilik, reel insan yaşantısında insanın en temel değeri olan kendi kişiliğinin ve onun duygulanım yoluyla elde ettiği değerlerin özgürce gerçekleştirilmesidir. Ancak bu gerçekleşme sırasında insanın doğası ile realitedeki olgular (fenomen) arasında birbiriyle çelişen/çatışan durumlar (situationen) vardır. Ona göre bu karmaşık durumları aşmanın tek geçerli yolu insanda hazır bulunan ve onun gerçek davranışını yönlendiren iradenin iki yönlü olarak etkin kılınmasıdır (Hartmann, 1949: 662). Buradan hareketle denilebilir ki ahlaki varlık olarak insan doğanın nedensellik yasalarını ve durumlardan doğan açmazları, kendini, özgür iradesiyle değer belirlenimi altına sokarak aşmakta ve böylece davranışını özgür kılmaktadır (Çüçen, 2012: 261).

Nitekim Hartmann'a göre realitedeki herhangi bir durum karşısında iradenin karar verme ve tavır alma edimi ile insanın davranışı, yönelimi ve tutumu aynı ahlaki değer ölçüsüne göreli ve aynı şekilde değer determinasyonu altında onun özgürlüğüne ilişkindir (Hartmann, 1949: 622). Bu demektir ki değerlerin yapısında reel olanı doğrudan ontolojik yasalar gibi determine etmeyen bilakis sadece olması gerekeni ifade eden, aktüel ve reel durumlarla her zaman örtüşmeyen bir özellik söz konusudur. O nedenle denilebilir ki insanın karar verme ve seçimde bulunma yeteneğinin edimselliği değere bağlı olmakla birlikte bu bağlanma ancak özgür irade ile gerçekleşmektedir.

Diğer taraftan Hartmann'a göre insan, olması gerekeni yaşama aktaran tek varlık olmasına rağmen eksik bir araçtır. İnsandaki bu tamam olmayış dünyada ona özgürlükle birlikte sorumluluk yükleyen ve onu üstün kılan bir niteliktir. Bu yüzdendir ki insan robot gibi belirli bir hareketi yapmaya zorlanamaz. Onun en azından prensip olarak hayır deme imkanı vardır (Hartmann, 1949: 624). Nitekim değer etiğinin kurucu filozoflarından Scheler de değerlerin gereklilik talebine karşı bu hayır deme prensibini insanın özgürlüğüne işaret eden bir özelliği olarak tanımlamıştır (Scheler, 1998: 83).

Burada insanın öyle veya böyle davranma imkanının irade ve ahlaki değer arasındaki ilişkiye göreli olduğunun altını çizmemiz gerekmektedir. Çünkü insanın temel tutumu ahlaki değere yönelik olduğundan insan aktüel bir karar aşamasında kendi özgürlüğünün bilincinde olarak hareket eder. Ancak Hartmann'a göre bu ilişkide doğru karar vermek özgür irade açısından her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü bazı değerler, özellikle insanın kişiliğine ait olanlar iradi bir çabayla elde edilmezler. İnsan hazır bulunduğu kişilik değerini kendi iradesinin bir nesnesi yapmaz fakat buna rağmen onun gerçekleştirilme ve eksikliğinin giderilmesi sorumluluğunu taşır (Hartmann, 1949: 628). Burada Hartmann'ın iradeyi en başından insanın özgürlüğünü mümkün kılan bir yeteneği olduğunu kabul ettiğini belirtmemiz gerekiyor. Yani insan hangi değer duygusundan hareket ederse etsin ahlaki özgürlüğün mümkün olabilmesi için irade açısından özgür olmalıdır. Burada ahlaki özgürlüğün irade özgürlüğü ile ilişkisinin açıklanabilmesi için özgürlük kavramının farklı yorumlarına değinmemiz yerinde olacaktır.

Özgürlüğün Farklı Kategorileri, Ahlaki ve Hukuki Özgürlük

Ahlaki özgürlükle hukuksal özgürlüğün kategorik farklılığına işaret eden Hartmann'a göre kamusal alanda emir ve yasaklar koyan herhangi bir otoriteden izinli olmak (dürfen) ahlaki özgürlük olarak kabul edilemez. Ahlaki özgürlük izinli olmayı değil muktedir olmayı (können) ifade eder. Çünkü

ahlaki özgürlük değer belirlenimi altında insanın özgür iradesiyle hareket edebilmesidir. Zira irade özgürlüğü izinli olmanın değil muktedir olmanın özgürlüğüdür. O, insanın dışsal bir norm olan izinli olmaya tercih ettiği kendi ahlaki yeteneğidir (Hartmann, 1949: 639). İşte insanı ahlaki kılan da onun bu özelliğidir. Muktedir olma, sadece iradenin kendi özgürlüğü değil aynı zamanda iradenin bizzat gerçekleştirilmesidir.

Hartmann yukarıdaki kategorik yorumuyla irade özgürlüğünü soyut bir kavrama dönüştürerek ahlaki özgürlükle hukuksal özgürlüğü birbirinden ayırmaktadır. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için de özgürlüğün içsel ve dışsal yorumu üzerinde durmaktadır. O'na göre sadece davranış (eylem) özgürlüğü dışsal bir özgürlük değildir. İradeye de bu nitelik verilebilir. Burada özgür olmaktan kastedilen şey dışsal olayların akışından, durumlardan, olgulardan ve mevcut gerçek imkanlardan bağımsız olmaktır. Nitekim irade davranış özgürlüğünden farklı ve onun bağlı olduğu durumlardan bağımsız olarak serbestçe karar ve tavır alabilir. Bu demektir ki irade realitedeki bir olguyla sınırlanmış değildir. Ancak insanın bu olgusal çeşitlilik içinde gerçeği görememesi iradenin kendine dair özgürlüğünü de kısıtlar. Çünkü insanın kararları, hangi türden olurlarsa olsunlar mümkün olanların arasında bir sınırlılık ifade eder. O nedenle iradenin dışsal alanda özgür olduğunu savunmak ontolojik açıdan imkansızdır. Her ne kadar davranış özgürlüğü gibi sınırlı olmasa da irade yoluyla alınan karar yine de durumlardan ve gerçekte mümkün olandan bağımsız olamaz. Özgürlük geleceği önceden tasarlamayı, amaca yönelik yaratıcı eylemde bulunmayı ve değer gerçekleştirmeyi ifade eder (Akarsu, 1994: 183). Bundan dolayıdır ki irade öngörüsül olmalı ve önceden hedefinin aracını düşünmeli ve sunulan imkanları değerlendirici olmalıdır. Çünkü gerçek irade mevcut durumlarda gelişir ve yapısına konu olan durumların içinde hareket eder ancak, ona bırakılan hareket alanı tabii ki sınırlıdır (Hartmann, 1949: 642). Ayrıca şu da belirtilmelidir ki insan iradi kararda yaratıcı bir özgürlüğe sahiptir fakat bu yaratıcılık dünyanın gerçek akışı dışında gerçekleşen bir yaratıcılık değildir.

Diğer taraftan Hartmann'a göre burada, özgürlüğün dışsal belirlenmişliğe karşı sadece içte, tinsel yaşantıda mümkün olabileceği düşüncesi bizi tehlikeli bir yanılsamaya sürükler. Zira "iç" in dış dünya gibi kendi yasalılığı içinde bir akışı vardır (değerler alanının ontolojik yasalılığı). Böyle bir yasalılıktan dolayı dışsal özgürlük düşüncesi gibi içsel özgürlük kavramı da yanılsamadır. Çünkü içsel özgürlükten anlaşılan şey bir nevi içsel olayların akışından, duygulardan, heyecanlardan, tutkularından ve her türlü tinsel gücün geliş-gidişinden bağımsız değildir. Bu ise kabul edilemez. Burada gözden kaçan şey, tıpkı dışsal yaşantının belirlenmişliği gibi içsel yaşantının da belirlenmiş

olduğu gerçeğidir. İçsel olguların (fenomen) akışından bağımsız bir irade özgürlüğü düşünülemez (Hartmann, 1949: 643). Hartmann bunu şöyle ifade etmektedir:

(...) İradeyi bir etkiden kurtardığımızı düşündüğümüzde başka bir etkinin altında kalırız. Bütün etkileri ortadan kaldırdığımızı düşündüğümüzde iradenin belirlenmişliğini de bertaraf ederiz ancak gerçeklikte iradeyi yok ederiz. İnsan ondan bağımsız olmayı düşünmemeli, ona karşı sorumlu olmalıdır. O mümkün olduğunca iç olgulara hakim olmalı ve dışsal olaylarda yaratıcı olmalıdır. Onun özgürlüğü sadece, o daha başka belirlenmişliklere de sahip olduğundan, durumlar üzerinden alternatifler oluşturmaktır (Hartmann, 1949: 645).

O nedenle özgürlük negatif bir kayıtsızlık olarak görülmemelidir. Çünkü o, kendine özgü pozitif bir belirlenmişlik, iradeye ait bir determinasyon ve iradenin bir otonomisidir. Negatif özgürlük yani bir şeyden kesin olarak özgür olma düşüncesi kesinlikle yanlış bir özgürlük görüşüdür. Çünkü insan bir tercihte bulunurken her zaman kendi ahlaki bilincine bağımlı olarak hareket eder. Eğer irade bir şeyi seçmişse o kendisinin belirlenmişliğini gösterir. Seçim ediminin kendisi bizzat belirlenmişliktir. Özgür irade belirlenmiş irade demek değildir. Zira o bilinçli olarak kendisini belirlenim altına sokan ve bu haliyle seçimde bulunan bir iradedir (Hartmann, 1949: 646). Hartmann burada iradenin kendisini her şeyden bağımsız olarak değerlerin ideal alanında belirlenime sokmasını onun özgürlüğünün en geçerli imkanı olarak görmektedir. Buna bağlı olarak da irade özgürlüğünü konu edinen tarihteki iki ana akımı eleştirmektedir.

Determinist ve İndeterminist Yaklaşımların Tutarsızlığı

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Hartmann'a göre etik tarihinde ilk defa Kant bilinen özgürlük kavramını paradoksal bir şekilde *pozitif akılda özgürlük, özgürlükten doğan nedensellik ve yasa altında özgürlük* gibi kavramsallaştırmalar yaparak determinist ve indeterminist etiklerin özgürlük anlayışından ayırmıştır (Hartmann, 1949: 655). Kant'ın bu farklı yaklaşımı irade özgürlüğü konusunun yeniden değerlendirilmesinde ve farklı açılardan yorumlanmasında yol açıcı olmuştur. O'na göre nedensel ve amaçsal olarak önceden belirlenmiş bir iradenin varlığının kabul edilmesi insanı ahlaki açıdan sorumsuz kılacağı için kabul edilemezdir.

Zira yukarıda da değinildiği gibi Hartmann'a göre insanın ahlaki özgürlüğü onun ontolojik belirlenmişliğine artı bir determinant (plus Determination) eklenmek suretiyle elde edilebilir. O'na göre insan aksiyolojik açıdan belirlenmiş değildir. Ancak bu belirlenmemişlik durumu her şeyin tesadüfen

gerçekleştiği anlamına da gelmemektedir. Belirlenim ancak bir eyleme yönelik bir amaç ortaya konulduğunda geçerli olabilir (Hartmann, 1949: 659).

Özgürlük probleminin çözümlenmesinde kaçınılmaz olarak teleolojik dünya görüşünden hareket etmenin gerekliliğine işaret eden Hartmann'a göre sorunun çözümü teleolojinin metafizik bir değerlendirmesini yapmak değildir. Bilakis özgürlüğün doğal belirlenmişlik altında nedensel değil de amaçsal olması durumunda ne olacağının ve bu durumda pozitif özgürlüğün aynı hareket alanına sahip olup olamayacağının sorgulanmasıdır.

Hartmann bu konuda şöyle düşünmektedir:

(...) Eğer amaç koyma bağlamında son hedef belirlenmişse ve bu belirlenimden dolayı amaçtan itibaren araçlar da geriye doğru belirlenmiş demektir. Buna göre başlangıç ile sonuç arasında üçlü bir bağ kurulmuş olmaktadır. Bunlardan birincisi amacın zamansal akışı önceden belirlenmiş olup aşılmıştır. İkincisi zamanın akışına karşı buradan itibaren araçların sırası belirlenmiştir. Üçüncüsünde ise birinci araçtan itibaren aynı sırayla amaç gerçekleştirilmiştir. Bu üç bağdaki belirlenmişlik süreci kesintisiz kapalı bir süreç olup dışarıdan farklı bir belirlenmişlik onun yönünü değiştiremez (Hartmann, 1949: 662).

Burada amaç bağlamı son hedefin çekici ve bağlayıcı gücüdür. O nedenle Hartmann için özgürlük kişi'nin (person) taşıyıcısı olan öznenin tinsel alanda ortaya koyduğu amaçsal determinasyonun amaçlardan araçlara dönüşümünde ortaya çıkmaktadır (Mengüşoğlu, 2015: 208). O'na göre oluş süreçlerinin teleolojisi ontolojik değil aksiyolojiktir. Eğer böyle olmamış olsaydı ahlaki oluşa hareket alanı kalmazdı. Tarihsel süreçte bu problemi ilk olarak sadece Kant kavramış ve mümkün olan en uygun yolu takip etmiştir ki onda da eksik olan özgürlüğün amaçsal değil de nedensel açıdan değerlendirilmesidir (Hartmann, 1949: 664). Kant için amaç insanın kendisinin gerçekleşmesidir. O'na göre akıl sahibi olmayan varlıklar sadece amacı gerçekleştirmenin araçlarıdır (Kala, 2018: 60). Hartmann determinizmi farklı boyutlarda ele alarak özgürlük sorununun Kant'ın yaklaşımından farklı olarak amaçsal bir sorun olduğunu savunmakta ve bu görüşünü bütün bir etik alana yayarak geliştirmeye çalışmaktadır.

Nedensel ve Amaçsal Belirlenim

Hartmann'a göre özgürlük yalnızca herhangi bir şeyin amaç olarak konmasında ortaya çıkabilir. Bu amaç koyma insanın kendisini değerlerden hareket eden ve gereklilik (Sollensbestimmung) formunda olan bir belirlenim tipinin belirlenimine sokmasıyla gerçekleşir. Filozofa göre belirli bir amaca yönelik olan bu belirlenim hayata geçirildiğinde aktüel gerçeklik, amaçsal bir ilişkiye dönüşür ve böylece özgürlüğe yol açılmış olur. İnsanın gereklilik

yoluyla belirlenim altına girmesi demek, değerdeki gerekli oluşun belirleyiciliğinin aktüel bir amaca yönelik olarak işletilmesidir.

Hartmann değerler alanında realitedeki ontolojik yasalılığa benzer bir yasalılığın bulunduğunu savunmakta ve kategorik bağımlılık yasası dediği bu yasalılığı üçe ayırmaktadır. O'na göre bunlardan birincisi *güç* yasasıdır ki bunda yüksek belirlenim tipi aşağı belirlenim tipine bağımlıdır. Yüksek olan koşullu olandır ve zayıftır. Aşağı olan ilksel, temel teşkil eden ve bu anlamda güçlü olandır. Bu ilişki ters çevrilemez. İkinci yasa *içerik* yasası olup her yüksek değer için temel olan aşağı belirlenim tipi, materyaldir. Yüksek olan aşağı olana içerik açısından bağımlı olduğundan onun hareket alanı aşağıda olanın materyali ile sınırlanmıştır. Üçüncü yasa *özgürlük* yasasıdır ki burada her yüksek belirlenim tipi aşağıdakine karşı onun üzerinde yükselen tamamen yeni bir form kazanmadır (kategoriales Novum) (Hartmann, 1949: 667). İşte Hartmann'ın ahlaki özgürlüğün bir şartı olarak gördüğü irade özgürlüğünün ideal alanda (değerler alanında) işleyişi bu şekilde olmaktadır. Yani insan aşağı değer üzerinden yüksek ahlaki değere yönelerek yeni bir ahlaki form kazanmakta ve bu onun özgürlüğü olmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere Hartmann'ın ortaya koyduğu şekliyle nedensel belirlenim aşağı, amaçsal belirlenim ise yüksek belirlenim tipleri olmaktadır. O'na göre amaç kendisinden hareket edilen nedene ontolojik olarak bağımlıdır. Çünkü amaçsal bağlam (finalnexus) nedensel bağlama (kausalnexus) dayalı bir temel olmaksızın boşlukta gezinen kategorik bir imkansızlık ve boş bir soyutlamadır. O nedenle nedensellik üzerinde daha yüksek bir bağıntı ancak aksiyolojik olarak mümkündür. Bu durum özgürlüğün kategorik yapısının teleolojik olması anlamına gelmektedir. Nitekim Kant'a göre de özgürlük esasen amaçsal etki şekliyle sadece nedensel belirlenmiş dünyada mümkündür. Yani dünyanın nedensel belirlenmişliği özgürlüğün pozitif anlamda ön koşuludur. Bu temelden hareket edilmemesi durumunda özgürlüğün teleolojisi imkansız hale gelir (Hartmann, 1949: 669).

Hartmann'a göre nedensel bağlam kendi üzerinde amaç oluşturmaya açık bir yapıdadır. Başka bir ifadeyle bu durum nedensel formatlanmış doğa yasaları altında amaç oluşturma ve bir teleolojinin amaç eylemini gerçekleştirmeye kabiliyetli varlığa açık olmasını ifade eder. İşte tinsel alanda amaçsal nedensellik olarak da nitelenen bu fenomen insanı, belirlenmiş reel dünyada özgür kılmaktadır (Özlem, 2010: 185). Çünkü gelecek, yalnızca tinsel bilince açıktır ve yalnızca tin ileri sürülmüş olan bir şeyin gerçekleşmesi için bir araç kullanılabilir (Hartmann, 1955: 32). İnsan hem bir doğa varlığı ve hem de tinsel bir varlık olarak doğa güçlerinin etkisindedir. Ancak

Scheler'in de haklı olarak vurguladığı gibi kişi olarak o, değerlerin ideal alanından gelen başka bir belirlenim tipinin taşıyıcısıdır ve bu niteliğiyle de kendi değer duygusunda değerlerin gereklilik talebinin birlikte belirleyicisi konumu kazanmaktadır. Bu belirlenmişlik onun amaç eylemine etki eden bir belirlenmişliktir. O değer olarak neyi duyarsa ona göre amaç oluşturabilir ve onu gerçekliğe uygulayabilir. Ve böylece o, nedensel zorunluluğun asla yapamayacağı bir pozitif yaklaşım sergiler ve kategorik yüksek belirlenim formuyla doğa güçlerine baskın bir varlık haline gelir. Böylece o, durum değerleri ve iradesiz olayları yöneterek yüksek ahlaki değer kalitelerine ulaşır (Hartmann, 1949: 671, Özlem, 2010: 42-43).

Bu demektir ki eğer insan pozitif anlamda özgür olmak istiyorsa hem ontolojik ve hem de aksiyolojik açıdan ayrı ayrı belirlenmiş olmalıdır. Zira dünyaya hakim olmada oluş yasalılığı ve gereklilik yasalılığı olarak iki belirlenim tipi geçerlidir. Öte yandan insanda bir gerilime neden olan bu iki farklı belirlenmişlik olgusu aslında onun özgürlüğünü mümkün kılan belirlenmişlikler olmaktadır.

Özgürlüğün Temeli Olarak Ontolojik Yasalılık

Hartmann özgürlüğü temellendirirken tıpkı reel varlık alanının kategorik yasalılığı gibi değer (ideal) alanında da benzer bir yasalılığın varlığını savunmakta ve buna bağlı olarak da determinasyonları genel ontolojik bağımlılık yasaları çerçevesinde kademelendirme ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Hartmann'ın ontolojik yasalılık çerçevesinde ortaya koyduğu üç farklı yasaya (güç, içerik, özgürlük) yukarıda değinmiştik. Ontolojik yasalılık konusu bir başka açıdan değerlendirildiğinde özgürlük problemini işleyen bütün kategorik açıklamaların metafizik bir yaklaşımla sonuçlandırılmasına ait olup, etik konuları aşmasına rağmen ontolojik temel sorulara değinmesi bakımından önemli olduğu görülecektir (Bochenski, 2019: 247). Nitekim Filozofa göre bir kademelendirme ilişkisinde ancak heterojen belirlenim tipiyle mümkün olan pozitif özgürlük, insanı nedensel-amaçsal ve ontolojik/aksiyolojik determinasyonun çatışkılı alanına çeker. Ancak bu çatışkılı alanda aslında temel olarak determinasyonların birliğe işaret eden metafizik düalizm geçerlidir. Çünkü nedensel ve amaçsal determinasyonlar ontolojik olarak tek tip değildirler ve ayrıca her kademede farklı belirlenim tipleri vardır. Örneğin reel alanda matematik belirlenim tipi varken ideal alanda mantıksal belirlenim geçerlidir (Hartmann, 1949: 677). Görüldüğü üzere kademelendirme yasalarının geçerli olduğu her yerde kategorik temel yasa ve onun bağlantıları, içerik yasası ve özgürlük yasası da dahil olmak üzere geçerlidir.

Kategorik temel yasanın değerler alanındaki işleyişine bakılacak olursa bu alandaki bütün belirlenimler aşağıya doğru zorunlu olarak bağımlı ve kapalı, yukarıya (yükseğe) doğru açıktır. Bu yüzdendir ki bilinci olmayan kişilik, organik yaşam olmaksızın bilinç, nedensel doğal işleyiş olmadan organik yaşam mümkün değildir. Filozofa göre yüksek (yukarıya doğru olan) belirlenimin aşağı ile olan ilişkisi form ve içerik yönünden olup bu bağlamda içerik forma karşı pasif ve tepkisizdir. Ancak form içeriğe karşı özgürdür. O nedenle yukarıya doğru ilerleme bir form kazanma olduğundan o, aşağıya doğru sınırlı yukarıya doğru ise sınırsızdır (Hartmann, 1949: 682). Ve bu sınırsızlık içinde insan değer basamaklarının her sırasında irade özgürlüğüne sahiptir. Hartmann insanın ahlaki özgürlüğünü irade özgürlüğü açısından değerlendirmektedir. Ona göre irade, özgürlüğünü, değer duygusu yoluyla değerler alanının yasalarına uyarak elde etmektedir. Değerler (ideal) dünyasını bir varlık alanı olarak tanımlayan Hartmann Kant'ın özgürlük yorumunu, değerden, dolayısıyla ideal dünyanın gerçekliğinden yoksun olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.

Kant'ın Özgürlük Yorumunun Kritiği

Ahlaki özgürlüğün açıklanmasında aklın yasa koyucu niteliğinden hareket eden Kant irade özgürlüğünü tanımlarken iradenin dıştan ve içten bir şeyle belirlenmemiş olmasını şart koşar. Özgürlük böylece insanın bütün iradi davranışlarının aklın hareket nedenlerine tabi kılınması yeteneği olarak tanımlanmış olur (Çilingir, 2018: 138). Nitekim Kant onun kural koyucu özelliğini şu şekilde formüle etmişti: "Öyle bir davranışta bulun ki, iraden, kendisini, genel yasaları davranış kurallarına aşlar gibi kabul etsin". Buna göre Kant iradeye, hem akla tabi olması ve hem de kendi aktivitesini ortaya koyması bakımından iki yönlü bir özgürlük alanı açmaktadır (Bertrand, 2001: 115).

Bu demektir ki Kant, özgürlük problemini doğanın nedenselliği ve özgürlüğün nedenselliği bağlamında ele almıştır. Yani özgürlük bir yönüyle nedensellik olan ilişkisinde kendisi bizzat nedensellik formuna dönüşmektedir. Bu yüzden Kant bunu nedenlerin mutlak kendiliğindenliği, kendinden başlayan ve doğa yasalarına göre işleyen bir dizi görünüş olarak nitelemektedir (Hartmann, 1949: 634). Kant'ın özgürlükle ilgili bu yaklaşımını sürdüren Alman idealizminin bir diğer filozofu Hegel'e göre de insanın çözmekte zorlandığı fenomenlerin açıklanması için özgürlük yoluyla bir nedenselliğin varsayılması zorunludur (Hegel, 2014: 180).

Kant'ın bu yorumuna kısmen katılan Hartmann'a göre özgürlük sorununun çözümü determinasyon ve özgürlük düşüncesinin bir zıtlık

oluşturmadığının bilinmesinde yatar. O'na göre Kant dünya süreçlerinin bütünlüğünün tamamen nedensel belirlenmişlikten oluştuğu ön koşulundan hareket etmekle birlikte akıllı bir varlık olarak insanı bir yönüyle bu süreçlerin dışında konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Kant için nedenselliğe boyun eğmeyen düşünülebilir bir dünya vardır ve o, görünüş dünyasının karşısında duran gerçek dünyadır. Kant'ın bu düşüncesine göre görünüş dünyasına bir noktadan düşünülür dünyanın belirlenmişlikleri girer ve bunlar orada bir nedensellik zinciri oluştururlar. Böylece akıldan doğan özgürlükten, doğal nedensellikten farklı aşkın bir nedensellik türetilir (Hartmann, 1949: 649).

Hartmann Kant'ın yukarıda ifade etmek istediği şeyi nedensiz determinasyonun nedensellik bağlamında ispat edilmesi girişimi olarak niteler. Burada zaten insan iradesi nedensellikte belirlenmiş olarak birliktedir. Buna ek olarak başka bir dünyanın (intelligible) nedensellik zincirinin bulunmadığı belirlenimlerinin ilavesi söz konusudur. Ancak burada nedensel ve nedensiz iki farklı determinasyonun sentezi söz konusu olduğundan nedenlerin kendiliğindenliği ve doğa yasalarına göre işleyen görünüşlerin dizisi bir çatışkı durumu olarak ortaya çıkar (Hartmann, 1949: 650). Bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi determinasyon ve özgürlüğün bir zıtlık durumu değildir. Burada bir zıtlıktan ziyade çatışkılı bir durum vardır.

Hartmann'a göre Kant'ın düşünülür dünyanın pozitif özgürlük görüşünü görünüş dünyasına aktarmak istemesi metafizik bir konstrüksüyondur. O'na göre Kant'ın ileri sürdüğü bu görüşteki amacı, etik rasyonalizmin bir sonucu olarak ahlak yasasında aklın otonomisini ortaya koymaktır. Buna göre Kant dünyayı iki katmanlı tasarlamış ve nedenselliği kategorik açıdan yorumlamıştır. Ve buna bağlı olarak da düşünülebilir dünyanın nedensel belirlenmişliğini görünüş dünyasına katmak istemiştir (Hartmann, 1949: 652). Kant'ın ahlakı zorunlu olarak kategorik açıdan ele alması onun rasyonalite görüşünden dolaydır. O'na göre insan aklının doğasında düşünce ve irade tarafından kabul gören ilkeler bir aradadırlar (Balci, 2019: 203). Hartmann Kant'ın bu görüşüne katılmamaktadır. O'na göre burada esas olan bu ikili determinasyonların insanın içinde yaşadığı gerçek dünyada ve insanda gösterilebilen determinasyonlar olmasıdır. Yani heterojen belirlenmişliğin olabilmesi için nedensel belirlenmişliğin içine geçen bir amaçsal belirlenmişliğin olması yeterlidir. Burada ikinci bir belirlenim olarak kesinlikle düşünülebilir olanın kurgulanması gerekmemektedir.

Hartmann'a göre Kant her iki nedensel belirlenimin tipinin çatışkısının bir görünüş olduğunu, metafizik anlamı, kategorik yasalılığa geri götürerek ortaya koymuştur. Buna göre bu çatışkının belirlenmişliğin basit bir

kademelendirilmesi olduğu ve onda kendisiyle ilgili bağımlılık ilişkisinin bulunduğu ortadadır. Yani aklın yasa koyucu özelliğinden elde edilen pozitif özgürlük irade dışındaki herhangi bir aşağı belirlenim tarafından engellenemez. Çünkü özgürlüğü mümkün kılan şey iradenin akıl dışında herhangi bir etkiye maruz kalmadan eylemesidir. Bu durum aynı zamanda saf aklın şartsız pratik olduğunu da ortaya koymaktadır (Çotuksöken, 2021: 99). O nedenle Kant irade doğa olaylarından daha fazla belirlenmiş olmalıdır derken haklıdır. Çünkü irade gerçekten de dışarıdan belirlenmiş olmaktan ziyade pozitif anlamda içeriden akıl tarafından belirlenmiştir (Hartmann, 1949: 686-687). Kant'a göre özgürlük iradenin bir yaratımı değildir. O, eyleminin yasalarını koyduğu sürece aklın bir karakteristiğidir. Özgürlük kategorik imperatifin içeriği olup onun içinde negatif özgürlük ve pozitif özgürlük bir aradadır. İnsan doğa olarak özgür değildir. O, saf akıl olduğu sürece gerekliliğin yasalarına uyar. Özgürlük ona verilmemiş bilakis ona ödev olarak yüklenmiştir (Kroner, 1961: 172). Çünkü akıl evrensel yasaya uyduğu ölçüde ona direnç gösterebilir ve bu yolla özgürlüğü elde edebilir. İşte Kant'ın paradoksal özgürlükten doğan nedensellik anlayışı bu ikili olgunun ayrılmazlığına dayanmaktadır (Adorno, 1996: 59).

Hartmann'a göre Kant'ın açıklamak istediği özgürlük tek bir bireyin ve iradenin özgürlüğü olmayıp aklın aşkın bir özgürlüğüdür. Kant'ın anlayışında irade bireysel değil bireysellikten pay alan bir iradedir. O nedenle denilebilir ki ahlak yasası aşkın bir öznenin prensibidir. Hartmann'ın Kant'a yönelttiği eleştiriden biri de aşkın özgürlüğün asla ahlaki kişinin özgürlüğü olmadığını görüşüdür. O'na göre Kant özgürlük problemini nedensel çatışkı bağlamında ele aldığından gerçekte farklı bir sonuca varmıştır (Hartmann, 1949: 688). Oysa özgürlüğün açıklanmasında nedensel çatışkının dışında iradenin yapısından ve değerlerin gereklilik formlarından kaynaklanan çatışkılarının da dikkate alınması gerekmektedir.

Değerlerin gereklilik formu her durumda değerlerden kaynaklandığı için onun talebi yalnızca bilince yönelik bir taleptir. Ve bu talebin kesin bir belirleyiciliği yoktur. Bu talepte irade doğa yasasının şeyleri belirlediği anlamda belirlenmiş olmaz. O, yasa değil tekliftir. O nedenle kişi için değer gereklilik talebi bağlayıcı değildir. Çünkü değer insana dışsaldır kişi ona uymakta ya da kendini geri çekmekte serbesttir (Özlem, 2010: 191). Ancak kişi bu durumda da başka güçler tarafından belirlenim altındadır. Bunlar; doğa güçleri, eğilimler, duygular veya daha güçlü gereklilik eğilimleri olabilirler. Böyle olmakla insan kötü olmaz. Oysa Kant'a göre insan duygularını, eğilimlerini bastıracağı ve bir eylemi gerekli gördüğü ve yapmak zorunda olduğu için yaptığı zaman ahlaklı olur (Türkeri, 2008: 129). Hartmann'a göre eğer irade

Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle gereklilik yoluyla zorlanmış olsaydı o, ahlaki bir irade olmazdı. Çünkü zorlama ile alınan kararda irade bulunmaz (Hartmann, 1949: 689). Buradan hareketle denilebilir ki özgürlük doğa yasalarının yanı sıra gerekliliğe de karşı durur. Gereklilik ve irade onu kapatamaz.

İşte bu nokta Hartmann'ın da işaret ettiği gibi nedensel çatışmayı (antinomi) aşan gereklilik ve irade çatışmasıdır. Ahlaki özgürlüğü mümkün kılan bu çatışma terminolojik açıdan gereklilik çatışması (sollensantinomi) olarak ifade edilir ki burada irade değer gereklilik talebine kayıtsız şartsız uymaz. Bilakis bu talep karşısında özgürce seçimde bulunur. Hartmann'a göre Kant özgürlük probleminin değere dönük kesimini araştırmamıştır. O'na göre Kant özgürlük problemini bireysel öznenen değil de etik-aşkın bir özne hatta bir bilinç durumu üzerinden nedensel antinomiye çözmek suretiyle halletmek istemiştir (Hartmann, 1949: 693).

Hartmann'a göre yukarıda değinilen çatışmaların kısmen de olsa aşılabilmesi için iradeyi belirleyen ilkenin öznedede bilinç düzeyinde bulunması ve özgürlüğün pozitif özgürlük olması gerekmektedir. Ayrıca belirleyicilik ilkesi Kant'ın pratik akıl görüşünde ileri sürdüğü gibi bireyüstü bir bilinç olmamalı ve özgürlük çift anlamlı olmalıdır. Bu demektir ki özgürlük sadece doğa yasalılığına karşı bir özgürlük değil aynı zamanda ahlaki prensiplere ve onun gereklilik talebine karşı bir özgürlük olmalıdır (buyruk veya değerlere karşı). Yani burada irade, yapmalısın buyruğuna ve değerlerin belirleyici etkilerine karşı özgür olmalıdır. Ayrıca iradenin, ahlaki irade olarak belirleyici olabilmesi için prensipler (değerler) karşısında hareket alanına sahip olması gerekmektedir (Hartmann, 1949: 706). Ancak irade özgürlüğünün açıklanmasında insanın kişisel doğasında bulunan ve iradeyi dolaylı olarak belirleyen kişiye ait değerlerin de dikkate alınması gerekmektedir.

Ahlaki Özgürlüğün Temelindeki Kişisel Değerler

Hartmann'a göre ahlaki özgürlüğün açıklanmasında insanın doğasında var olan kendilik, sorumluluk ve suç bilinci yol gösterici en temel niteliklerdir. (Hartmann, 1949: 717-718). Söz konusu fenomenler bütün insani eylemlerde, tutum ve tavırlarda bulunan fenomenlerdir. İnsan karşılaştığı her durumda bir bilgiye dayanmasa da belirli bir bilince göre davranır. İşte böyle bir bilinç kendilik bilinci olup bu bilinç insanda kapalı ve kesin bir kanaat olarak varlığını sürdürür (Hartmann, 1949: 719). Yani kendilik bilinci insanın davranışında doğaçlama olarak onunla birlikte hareket eden bir fenomen olarak vardır. Çünkü kendilik bilinci aynı zamanda irade özgürlüğü ile ilişkili olduğu için o, sağlam temellendirilmiş kanaat olduğu sürece subjektif

kesinlik karakteri taşır (Hartmann, 1949: 722). Ayrıca insan söz konusu kendilik bilinciyle sorumluluk alabilir ve kendisine karşı da tavır takınabilir. Böyle düşünüldüğünde sorumluluğu üzerine alan ve onu taşıyan bir varlık belirli türden bir yeteneğe de sahiptir. İşte bu yetenek (Ferahigkeit) kavramı ahlaki özgürlük kavramından başka bir şey değildir (Hartmann, 1949: 726).

Filozofa göre bu özgürlük salt kişinin özgürlüğü olup değerler veya genel anlamda pratik aklın özgürlüğü değildir. O nedenle denilebilir ki insanın varlık özünden doğan bilinç halleri ahlaki özgürlüğün gerçekleşmesinin temelini kurarlar. Bu görüşten hareketle Hartmann ahlaki özgürlüğü bir bütün olarak insanın kendisinden/metafizik özünden çıkarmaktadır. İşte bundan dolayıdır ki Hartmann'a göre kişilik değeri bireysel her kişide bir tür varlık özüne işaret eder. Ancak kişilik değerinin gerçekleşmesi değerler alanından gelerek mümkün olduğundan ve değerlerin de birer ideal gerçeklik olduğu gerçeği göz önüne alındığında kişilik değerinin varlık özünün de ideal olması gerekir. Hartmann burada özgürlüğün ideal dünyanın bir gerçekliği olduğuna işaret etmekte ve bunun realitede yaşanabilir olmasının ancak bir değeri gerçekleştirme durumunda mümkün olabileceğini savunmaktadır (Hartmann, 1949: 745).

Öte yandan Hartmann'a göre ahlakilik ancak değerlerin gereklilik talebi ile kişisel iradenin birbirine uyumunu sağlama çabasında belirgin kılınabilir. Ancak bu uyum gerçeğin ideale yönelmesi anlamını taşıdığı için talep edilen etik uygunluk her zaman tam olarak gerçekleşmez. Ki zaten irade olması gerektiği gibi olmayıp tamamlanmış da değildir. Eğer irade saf bir gereklilik yoluyla belirlenmiş olsaydı insan tamamlanmış olurdu ve böylece ahlaki talebin aktüalitesi geride kalırdı. O nedenle irade, varlığını, içsel ve dışsal fenomenler ile sürekli bir belirlenim süreci içinde sürdürmektedir. Bu demektir ki irade reel yaşantıda değerlerin gereklilik talebi ve dışsal olgularla sürekli olarak birlikte belirlenmektedir (Hartmann, 1949: 751).

Görüldüğü üzere burada genel bir oluş ve gereklilik zıtlığı göze çarpmaktadır. Ve buna bağlı olarak da iradede aksiyolojik ve ontolojik yasallıklar karşı karşıya gelmektedir. Bu noktada yine bir çatışma durumu söz konusu olup problem sadece gereklilik ve irade arasında değil aynı zamanda gereklilik ve oluş arasındadır. İşte tam da bundan dolayıdır ki Hartmann'a göre bütün ahlaki uzlaşmazlıkları doğa eğilimi ve değer eğilimi çatışmasına kadar götürmek mümkündür. Ayrıca doğadaki ve değerlerdeki zıtlıklar kendi içlerinde çatışma özelliği kazanıncaya kadar ilerleyebilirler.

Diğer taraftan ahlaki değere karşılık gelen kişilik değeri, ahlaki davranışın özgürlüğe ilişkin yorumunda diğer değerlerle birlikte (situation vb. gibi)

en temel bileşenlerden biridir. Ve bu değer, iradenin, değer gerekliliğine karşı oluşunda etkin bir rol oynamaktadır. Ancak heyecanların ve eğilimlerin gerekliliğin arkasında bulunması durumunda yani bunların bir değer uyumsuzluğu içine düşmeleri ve aşağı değer yüksek değeri yok etmesi söz konusu olduğunda ne olacaktır? Örneğin bir şeye sahip olma arzusu haklılık duygusunu ortadan kaldırırsa durum nasıl değerlendirilecektir? İnsan böyle bir duygunun belirleniminden hangi yeteneği ile kurtulacaktır? Hartmann'a göre burada gereklilik ve irade, kişilik değerini gerçekleştirmek üzere birlikte eğilim göstereceklerdir (Hartmann, 1949: 754). Çünkü kişilik değeri yüksek ahlaki bir amaca yönelik yapısıyla insanı bütün belirlenimlerden özgür kılan en temel değerdir.

Diğer taraftan Hartmann kişilik değeri ile kişinin reel yaşantıdaki bireysel değerini birbirinden ayırmaktadır. Ve buna bağlı olarak da sorumluluk duygusu ve temyiz gücünü bireyin aktüel alandaki özgürlüğünün göstergesi kabul etmektedir (Hartmann, 1949: 757).

Değerlerin Belirleyiciliği ve Kişisel Özgürlüğün İmkânı

Hartmann'a göre bazı değerlerin çatışkılı yapıları irade özgürlüğünün bir koşulu olarak görülebilir ancak gereklilik ve iradenin çatışkısı bir değer çatışkısı olmayıp bilakis gereklilik ile kişinin reel/etik oluşuna göreli bir çatışkıdır. O nedenle her etik olguda şu üç şey karşı karşıya gelir: Olgunun ampirik içeriği (dışsal ve içsel), ona dokunan davranış ve çıkış yolu arayan gerçek irade (Hartmann, 1949: 759). İşte böyle bir irade (Kant'ın formülünden farklı olarak) yasa altında özgürlük arayan bir irade olmayıp bilakis yasaya karşı özgür olan bir iradedir. Hatırlanacağı üzere Kant böyle bir özgürlüğü kategorik buyruğu açıklarken doğa yasasını, gerekliliği de içine alan evrensel özgürlük yasası olarak ileri sürmüştü (Feldmann, 1978: 153).

Diğer taraftan insan kendi ethos'unu (değerle bezenmiş huyunu) ve genel olarak değerleri kendisi yaratmadığı için onun özgürlüğü gerekliliğe (buyruğa) karşı bir seçme özgürlüğüdür. O nedenle bağımsız ahlaki değerlerin reel kişide ikili bir yapı (heteronom belirlenim) kurması insanın değer karşısındaki özgürlüğünü göstermektedir (Hartmann, 1949: 760). Kant'a göre heteronomi ilkesi bir doğa ilkesi olduğundan normatif yani bağlayıcı bir ilke değildir (Pieper, 2012: 136). Ancak bu iki belirlenim karşısında insan nasıl özgür olabilir? Filozofa göre bu çözümsüzlük ancak kişinin üçüncü bir belirlenim altına girmesiyle çözümlenebilir. Söz konusu belirlenim irade özgürlüğüne bağlı kişisel determinantların determinasyonudur. İşte konu tam da bu noktada rasyonel olmaktan çıkmaktadır. Çünkü bu determinantlar

ontolojik açıdan yüksek birer tip olarak doğa yasasının ve gereklilik yasasının üzerinde bir yerde bulunmaktadır (Hartmann, 1949: 768).

Hartmann'a göre somut bir gerçeklik olarak ortaya konulamayan bu determinantların ahlaki davranıştaki etkinliği şu şekilde açıklanabilir:

(...) Nedensel belirlenim insani determinantları kabul ederek onları amaçsal belirlenime doğru ilerletir. Ve böylece burada yeni kişisel determinantlara bir imkan yaratılmış olur. Ancak amaçsal belirlenimde dışarıdan bir iç girme mümkün değildir. Böyle olmakla birlikte değeri kendi determinantı yapmak insanın elindedir. Burada değerlerin mutlak belirleniminden bahsedilemez çünkü amaç olarak değerlerin yönetimi insanın eylemi olmadan zaten mümkün değildir. Değerler kendi kendilerini gerçekleştiremediklerinden onların yönetiminde pozitif bir parçaya ihtiyaç vardır ki o da kişinin özgürlüğüdür (Hartmann, 1949: 770-771).

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere burada amaç, nedenselliğe aksiyolojik açıdan bağlanmaktadır. O nedenle her iki belirlenimin bir arada bulunması bir eksiklik değil bilakis özgürlüğü yorumlamada bir denge durumudur. Buradan özgürlüğün temelinin ontolojik yasalılığa bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir.

Değerlerin Gereklilik ve Koşulluluk İlişkisi

Hartmann iradenin insanın ahlaki doğası ve değer tarafından belirlenen yönüne dikkat çekerken onun değerlere karşı seçimde bulunabilen özgür yapısına da vurgu yapmaktadır. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere burada bir tarafta ahlaki iyi olarak irade diğer tarafta iyi ve kötü olabilen irade olmak üzere iradede çift anlamlı bir durum ortaya çıkmaktadır. İlkinde belirlenmiş olarak iyiyi seçen irade, ikincisinde iyi ve kötüyü belirlenmemiş olarak seçen özgür irade. Filozofa göre tabii ki iyi irade özgür iradedir ancak o, dışsal bir determinasyonla belirlenmiş olmamalı ve kendi seçimini değer yoluyla belirlenime sokmalıdır (Hartmann, 1949: 773-774). İyi irade, iradenin özgürce teleolojik açıdan daha yüksek bir değere yönelik seçimde bulunması anlamı taşır (Kuçuradi, 2013: 90). Çünkü değerler kişisel bir irade olmaksızın belirleyici olamazlar. İrade de her şeyden bağımsız değerlerin gereklilik formu olmaksızın belirleyici olamaz.

Hartmann'ın çözüm adına ileri sürdüğü kategorik katman yasasına göre koşulluluk ilişkisinde kategorik olarak aşağı elemente kesin bir bağımlılık yoktur. Aşağı elementler yüksek yapılar için sadece pasif temel materyallerdir. Onların üzerinde yükselen yüksek yapılar kendilerine özgü

determinantlarıyla birlikte kategorik olarak otonomdurlar. Değere karşı bağımlı olma koşulundan hareketle diyebiliriz ki kişi, her eyleminde ve davranışında zorunlu olarak özgür kabul edilemez. İnsan bazen sorumluluk taşıyamayabilir. Aslında o, hiçbir zaman tam olarak sorumluluk taşıyamaz ve tam özgür bir varlık olamaz. Ancak o, prensip olarak özgür olabilir (Hartmann, 1949: 796).

Sonuçta yaşam, akış (oluş) halinde bireylerin üzerinde kendi yüksek prensibiyle var olmaya devam etmektedir. Bundan dolayıdır ki yaşam, ahlaki kişide bulunan başka türden bir varlık yapısı olarak kabul edilir (yaşam prensibi/değeri). Daha önce her yüksek varlık tipinin kendi formu içinde aşağıdakinden bağımsız olduğunu görmüştük. Burada dikkat edilmesi gereken husus özgürlüğün bu kategorik yasasının sürekli oluş içinde olduğunun anlaşılmasıdır. Bu nedenle farklı varlık yapılarında bireysel kişinin ahlaki davranışı, o kişinin pozitif özgürlüğünün yasalarına tabidir denilebilir.

Ahlaki Özgürlüğün Kanıtlanamazlığı

Hartmann'a göre irade özgürlüğü metafizik bir nesnedir. Ve bütün metafizik nesnelere için şu cümle geçerlidir: "Onlar kesin bir anlamda ne ispat edilebilirler ve ne de çürütülebilirler". Çünkü metafizik nesnelere direkt olarak verilmemezler ve dolaysız olarak da görünümüne gelmezler. Bu fenomenler ancak buluntular/izlekler yoluyla izlenebilirler. O nedenle özgürlük idesi ancak olgusal bir buluntu olarak düşünce yoluyla ve onun ontolojik imkanının bağlantıları içinde incelenebilir (Hartmann, 1949: 714).

Diğer taraftan ahlaki özgürlükteki bireysellik problemi çözümsüzdür. Çünkü irade özgürlüğü bir prensibi değil reel ahlaki bir kişiyi işaret eder. Buna karşılık genel anlamda özgürlük, iradenin ahlaki değer tarafından belirlenmiş olmasını gerekli kıldığı gibi aynı zamanda iradenin nedenselliğe (kausalite) karşı da özgür olmasını gerektirir. Bu durumda belirlenmiş olan şey iradede pozitif özgürlük olarak genel bir şey ise, irade özgürlüğü nasıl bireysel olabilir (Hartmann, 1949: 787). Bu sorunun cevabı Hartmann'a göre şu şekilde verilebilir: "Kişinin bireysel özgürlüğü iki yönlü olup negatif ve pozitif özgürlük olarak bir arada bulunabilir. Bunlardan birisi değere karşı olan diğeri ise nedensel olana karşıdır" (Hartmann, 1949: 789). Burada sorulması gereken başka bir soru da bireysel özgürlüğün yapısının nasıl anlaşılması gerektiği ve bunun ontolojik olarak nasıl mümkün olabileceğidir? Hartmann'a göre bireysel özgürlük, ontolojik karakter taşıdığına doğal yasa alanında kategorik bir prensibin zorunlu belirlenimi altına girmektedir. Gereklik karakteri taşıdığına ise belirleyici olmayan prensiplerin ve

başka türden determinantların alanında bulunmaktadır. Buna göre kişi kendisini değerler gereklik talebine uygun olarak iradede kendiliğinden var olan bir amaç doğrultusunda belirlenim altına sokar. Ancak kişinin edimlerinin sadece bilinçli irade edimleri olduğu düşünülmemelidir. Fakat böyle olmakla birlikte değerler amacı belirlemedikleri için amacın ortaya konulmasında irade her zaman belirleyici olmaktadır (Hartmann, 1949: 792).

Hartmann'a göre insanın her zaman bilinçli hareket edememesi yaşam akışında bu bilinç durumlarının değişken oluşundandır. İnsan gelişim halinde olan ahlaki bir varlık olarak tamamlanmış değildir. Bu yüzden o, her bir yeni durumda farklı tavırlar geliştirebilen ve değer üretebilen bir varlıktır. Bundan dolayıdır ki davranışın ahlaki değer kalitesi arttıkça düşünce geliştirmekte ve bilinç düzeyi yükseldikçe özgürlük artmaktadır. Ancak iyi ve kötü değer duygusunda bir ölçü olmadığı gibi etikte de özgürlük için bir ölçü yoktur (Hartmann, 1949: 803-804). Ayrıca burada özgürlüğün aksiyolojik yönüyle değer duygusunun bir nesnesi olduğu ve kendisinin de bir değer karakteri taşıdığı unutulmamalıdır.

Sonuç

Hartmann Kant'ın özgürlük konusundaki görüşlerini birkaç noktadan eleştirmektedir. O'na göre Kant özgürlüğü, kendi düallite görüşünden hareketle aşkın bir öznenin hatta bir bilinç durumunun bir fonksiyonu olarak ele almıştır. Onun bu yaklaşımı gerçek hayattaki bireysel kişiyi ve onun değer duyan özelliğini göz ardı etmiş, dolayısıyla değerlerin özgürlüğün gerçekleştirmesindeki rolünü görmezden gelmiştir. Ayrıca Kant özgürlüğü, heteronom belirlenmiş bir dünyada nedenlerin kendiliğindenliği düşüncesinden hareketle aklın yapısından türetmek suretiyle açıklamıştır. Onun bu yorumu nedensel determinantlarla kuşatılmış insana kendiliğinden bir özgürlük imkanı tanımış görünse de gerçekte insan için özgürlük adına bir gelişim ve açılım sağlamamıştır. Hartmann'a göre böyle bir çıkarım hem içerik açısından boş ve formel hem de özgürlüğü açıklamada yetersiz kalmıştır.

Hartmann'a gelince o, insanı kendisine hedefler çizebilen ve amaçlar oluşturabilen, ideal dünya ile reel dünya arasında bağ kurabilen ontolojik bir bütün olarak ele almakta ve buna bağlı olarak da onu ahlaki açıdan özgür bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ancak insanın amaçlı oluşu kimi etik teorilerde göz ardı edilerek onun hem ontolojik ve hem de aksiyolojik olarak bir belirlenmişlik içinde olduğu söylenmek suretiyle özgür olmadığı ifade edilmek istenmiştir. İşte böyle bir yaklaşıma karşı Hartmann aksiyolojik belirlenimin değer ilişkisinden yola çıkarak insanın ontolojik belirlenmişliğini

aksiyolojik açıdan aşabileceğini ve buna bağlı olarak da aşkın bir determinasyon formu içinde değer duygusuna dayalı olarak kendisine amaçlar koyabileceğini savunmaktadır. Hartmann'a göre nedensellik amaçsallığın birbiri içine bu şekilde geçmesi insanın kendisi için amaç oluşturmasına engel değildir. Ve böyle olduğu için de insan nedensel belirlenmişliği özgürce amaçlar oluşturarak aşabilmektedir.

Hartmann'a göre özgürlük negatif bir kayıtsızlık değildir. Çünkü o, kendine özgü pozitif bir belirlenmişlik, iradeye ait bir determinasyon ve iradenin bir otonomisidir. Hartmann özgürlük probleminin bir amaç koyma problemi olduğunu savunmaktadır. O'na göre nedensel determinizm (nedenlerin önceden belirlenmişliği) herkesçe bilinen ve kabul edilen tehlikesiz bir belirlenmişlik iken amaçsal (sonucun belirlenmişliği) determinizm insani özgürlüğü yıkıcı bir yaklaşımdır. Ancak ona göre bunlardan ayrı bir determinizm daha vardır ki o da saf bir gereklilikle değerlerden hareket eden amaçsal belirlenimdir. Filozofa göre insanın hedeflediği bir şeye yönelik olan bu belirlenim hayata geçirildiğinde bir amaç ilişkisine dönüşerek özgürlüğü mümkün kılmaktadır. O, bu düşüncesiyle insanın ahlaki özgürlüğünü yine insana ait bir değerden (özgürlük) türetmek suretiyle ortaya koymak istemiştir.

Sonuç olarak bir çıkarımda bulunacak olursak Hartmann'ın özgürlük hakkındaki bu yorumu bir soyutlama olarak değerlendirilebilir. Çünkü onun, tinsel değerleri, herkese açık olmayan ideal bir dünyanın gerçeklikleri olarak kabul etmesi ve özgürlüğü değerlerin bir gerçekleşmesi olarak tanımlaması söz konusu değerleri duymayan insanlar için geçerli olmayabilir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap.
- Adorno, T.W. (2015). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*. Tuncay Birkan (Çev.). (2. Baskı). İstanbul: Metis.
- Balcı, E.N.E. (2019). *Erdemi Keşfetmek*. İstanbul: İz.
- Bertrand, A. (2001). *Ahlak Felsefesi*. Salih Zeki (Çev.). Hayrani Altıntaş (Sadeleştiren.). (2. Baskı). Ankara: Akçağ.
- Bochenski, J.M. (2019). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Serdar Rıfat Kırkoğlu (Çev.). Ankara: Fol.
- Çilingir, L. (2018). *Pratik Felsefe*. (1. Baskı). Ankara: Elis.
- Çotuksöken, B. (2021). *Antropolojinin Işığında Etik Ya Da Ahlak Felsefesi*. (1. Baskı). İstanbul: Notos.
- Çüçen, A. K. (2012). *Felsefeye Giriş*. (7. Baskı). İstanbul: Sentez.
- Feldmann, F. (2012). *Etik Nedir?* Ferit Burak Aydar (Çev.). İstanbul: Boğaziçi.

- Hartmann, N. (1949). *Ethik* (3. Baskı). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Hartmann, N. (2010). *Ontoloji Işığında Bilgi*. Harun Tepe (Çev.). (2. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hegel, G.W.F. (2014). *Felsefi Propedeutik*. Aziz Yardımlı (Çev.). İstanbul: İdea. (Özgün eser 1808-13/1840 tarihlidir).
- Kala, M.E. (2018). *İnsandan Değere Değerden İnsana*. (1.Baskı). Ankara: Eski Yeni.
- Kroner, R. (1961). *Von Kant bis Hegel*. (2. Baskı).Tübingen: J.C.B. Mohr Paul Siebeck.
- Kuçuradi, İ. (2013). *İnsan ve Değerleri*. (5. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Felsefeye Giriş*. (2. Baskı). İstanbul: Doğu Batı.
- Mengüşoğlu, T. (2015). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı.
- Özlem, D. (2010). *Etik-Ahlak Felsefesi*. (2. Baskı). İstanbul: Say.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. (2. Basım). İstanbul: Ayrıntı.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Harun Tepe (Çev.). Ankara: Ayraç.
- Skirbakk, G. & Gilje, N. (2014) *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Emrah Akbaş – Şule Mutlu (Çev.). (6. Baskı). İstanbul: Kesit.
- Türkeri, M. (2008). *Etik Kuramları*. Ankara: Lotus.

Kamusal Alanı Dijitalleşme Çerçevesinde Yeniden Okumak*

Ceren Avcil**

Öz

Kamusal alan, 18. yüzyıldan itibaren sanayileşme süreci ile görünür ve tartışılır hale gelen bir kavram olmuştur. Kamusal alan kavramına yönelik yapılan tanımlamalar kamusal alan-özel alan ikiliği veya karşıtlığı çerçevesinde ele alınmakla birlikte her ikisi arasında keskin bir ayrım olmaması gerektiğine dair görüşler de mevcuttur. Modernleşmenin getirmiş olduğu toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel alt üst oluşlar kamusal ve özel mekânların niteliğini ve içeriğini de dönüştürmüştür. Ayrıca, kavram tanımlamasında hem kavramın herhangi bir mekâna işaret etmemesi hem de içeriğinin net olmaması kavrama yönelik net tanımlamaların yapılmasını da zorlaştırmaktadır.

Bu çalışmada öncelikle kamusal alanın dönüşümüne yönelik tartışmalara yer verilecektir. Başta Habermas ve Sennett olmak üzere özel alan-kamusal alan tanımlamaları ve kavramların nitelikleri üzerinde durulacaktır. Sonrasında dijitalleşme süreci ile birlikte yeni medyanın ve kitle iletişim araçlarının dijital kamusal alanın oluşumuna imkân verebilirliği tartışılacaktır. Dijitalleşme süreci ile birlikte farklı kamusal alanların oluşma ihtimali, geleneksel kamusal-özel alan tartışmalarını farklı bir boyuta taşır niteliktedir. Dijitalleşen kamusal alan, zamana, mekâna ve bireye yönelik algıların dönüşüm sürecini gündeme getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kamusal Alan, Özel Alan, Dijitalleşme, Demokrasi.

Re-Reading Public Sphere Within the Frame of Digitalisation

Abstract

Public sphere as a concept became a visible topic of discussion along with industrialisation in the 18th century. Although definitions of the concept are considered within the frame of the dichotomy or contrast between public sphere and private sphere, there are also certain standpoints arguing against a clear-cut distinction. The societal, economic, political, and cultural overturning brought about by modernisation led to a transformation also in the characteristics and content of public and private spheres. What is more, there is an added difficulty in the definition of the concept due to the possible consideration of any sphere under the concept and the less-than-clear content it signifies.

This study will primarily address discussions on the transformation of public sphere starting with the definitions and characteristics of private and public sphere notably including those put forward by Habermas and Sennett. The study will then discuss how new media and mass media may allow for the emergence of a digital public sphere along with digitalisation. The possibility of different embodiments of publicness arising from digitalisation brings a new dimension to conventional discussions on public and private sphere. The digitalisation of public sphere has added a transformation process for perceptions on time, sphere, and the individual to the current agenda.

Keywords: Public Sphere, Private Sphere, Digitalism, Democracy.

*Bu çalışma, 27-28 Mayıs 2021 tarihinde gerçekleşen International Symposium on Rethinking Alienation Beyond the Pandemic from Local to Global: The New Normal from Theory to Practice'te özet bildirisi olarak sunulmuştur.

**Dr. Öğr. Üyesi | Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
cavcil@agri.edu.tr | ORCID: 0000-0002-6301-515X | DOI: 10.36484/liberal.954382
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 81-100.
Gönderim Tarihi: 18 Haziran 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

İnsanlığın var olduğu tarihten beri bireylerin toplumun birer üyesi olarak hayatını anlamlandırması, diğer bireyler ile karşılıklı etkileşimde bulunması kaçınılmaz olmuştur. Birey, içinde bulunduğu toplumun işleyişi, kültür ve değerleri çerçevesinde birtakım roller ile hayatına yön verir. Kuşkusuz birey-toplum ilişkisinin karşılıklılığı ilkesi bireyin etkin bir vatandaş olarak toplumsal, ekonomik, siyasal olaylara katılımını gündeme getirir. Tam da bu noktada birey toplumun özgür ve eşit bir üyesi olduğu varsayımıyla toplumun şekillenmesinde aktif rol alır. Bireylerin topluma yön veren ekonomik ve siyasal kararlara aktif katılımı toplumun demokrasi ile olan bağına yönelik bilgi verir. Rasyonel olan bireyin, siyasal karar alma süreçlerine doğrudan veya dolaylı olarak katılım sağlayıp demokrasinin gelişmesine de katkı sağlaması muhtemel hale gelir.

Modernleşme, Aydınlanma ve sanayi devrimi ulusal ve uluslararası arenada köklü değişiklikleri meydana getirmiştir. Kapitalist sistemin güç kazanarak toplumlara yön vermesinin yanında siyasal ve kültürel dönüşümün de yaşandığı görülmektedir. Nitekim kökenleri eski Yunan'a dayanan kamusal alan-özel alan kavramlaştırması bu değişim ve dönüşümün kendini en somut bir şekilde gösterdiği konu olmuştur. Vatandaşların özel alan ve kamusal alan ayrışmasında belli işlevler ile toplumda yer edinmeleri anlayışı özellikle 18. yüzyılda yaşanan dönüşümler ile birlikte farklı kamusal alanların oluşmasını ve kamusal-özel alan ayrımının sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Liberal teorinin "eşit ve özgür" olarak tanımladığı birey esasında kamusal ve özel alan ayrımını netleştiren bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada eşit ve özgür olan birey erkektir ve erkekler kamusal alan ile özdeşleştirilirken kadınlar bir anlamda özel alana aittir. Habermas'ın "burjuva kamusal alanı" olarak nitelendirdiği kamusal alan, günümüz dünyasında geçerliliğini kaybeder hale gelmiştir. Yeni toplumsal hareketler, demokrasi talepleri, siyasal sistemlerin dönüşümü, farklı kimlik talepleri kamusal alan ve özel alan ayrımının başka bir evreye dönüşümünü getirmiştir. Her şeyden önce ekonomik ve siyasal hayattaki dönüşüm, toplumun tüm bireylerinin "zoon politikon" söylemi gereği birer aktif vatandaş olarak katılım taleplerini gündeme getirmiş, eşitlik ve özgürlük tüm bireylerin temel isteği haline gelmiş, toplumsal roller kategorik bir ayrım yapmayı zorlaştırmıştır. Dahası, kadının özel alanda aile, çocuk bakımı vb. yeniden üretim faaliyetleri, erkeğin ise kamusal alanda siyaset, ekonomi işlerinden sorumlu olması gerektiği fikri artık aşıntıya uğramıştır. Kadın ve erkek ayrımı olmaksızın toplumun tüm kesimlerinin aktif olarak kamusal kararlara

katılımının yanında, ekonominin kadınları da kapsayacak şekilde ev dışına taşması, fabrikalarda seri üretimin yaygınlaşması, kadın-erkek arasında net ayrımı öngören kamusal-özel alan ayrımını muğlak hale getirmiştir.

İletişim teknolojilerinde meydana gelen değişimler ise kamusal ve özel alan ayrımının neredeyse ortadan kalkması sürecini beraberinde getirmiştir. Yeni medya araçları iletişim mesafelerini ortadan kaldırmış, mekanın sabitliği ve önemliliği arka plana düşmüştür. Bu yeni gelişmeler kamusal alan-özel alan ayrımında iki önemli sonucu doğurmuştur: Erkek-kadın ayrımı gözetmeksizin kamusal alanın özel alana, özel alanın ise kamusal alan ile eklenmesi ve yeni ve farklı kamusal alanların yaratılması. 21.yüzyılın enformasyon teknolojileri alternatif kamusal alanların yaratılmasına imkan sunmuştur. Özel alanın ev içi, kamusal alanın siyaset eksenli tanımı yerini sanal ortamlarda her ikisinin birlikte var olmasını sağlayan platformlara bırakmıştır.

Bu çalışmada, kamusal alan-özel alan ayrımının tarihsel süreç ile birlikte gelişimine Habermas ve Sennett'in görüşleri çerçevesinde yer verilecektir. Sonrasında Habermas ve Sennett'in görüşlerinden farklı olarak gündeme gelen dijital kamusal alanın varlığı sorgulanacaktır. Günümüz iletişim ve bilgi teknolojilerinin dolaşımı ve erişilebilirliği bakımından sanal ortamda bireylerin herhangi bir etnik dini, cinsiyet, kültür vb. ayrıma tabi tutulmaksızın kendilerini demokratik şekilde ifade etmelerini sağlayan dijital kamusal alanlar, demokrasinin gelişimine katkı sağlamakta birlikte, zaman-mekân tanımlarının da dönüşüme uğramasına neden olmuştur. Dolayısıyla çalışma, "kamusal alanın yapısal dönüşümü" ile "kamusal insanın çöküşü" ne alternatif kolektif ve bağımsız kamusal alanların oluşma olasılığını gündeme getirmeyi amaçlamaktadır.

Habermas ve Kamusal-Özel Alan Ayrımı

Kamusal alan-özel alan kavramlarına yönelik tanımlamalarda Kluge (Özbek, 2004: 181)'in "Kamusal alan, politikanın kalıbıdır" ifadesi kamusal alanın sınırlarının çizilmesine yönelik net çizgileri belirleyen görüşlerden biridir. Politikanın hayat bulmasına imkân veren bir mekân olarak kamusal alan kuşkusuz birey ve bireyin içinde bulunduğu dünya görüşünden de bağımsız değildir. Nitekim Eric Dacheux (2012: 21), aşağıda sıralanan ifadeleriyle kamusal alana yönelik genel hatları çizmektedir:

Politikanın meşrulaştırılma yeri. Yurttaşlar tartışabilmek, bir fikir sahibi olabilmek ve politik iktidarı uygulayacak olan kişileri seçmek için, politik enformasyona kamusal alan aracılığıyla erişir. Yine kamusal alan aracılığıyla ki kendilerini,

sadece yasaya maruz kalan kişiler olarak değil, aynı zamanda bu yasanın yapıcıları olarak hissederler.

Politik cemaatin temeli. Kamusal alan, farklı etnik dinsel cemaatlere ait olan bireylerin ortak politik bir topluluk oluşturmak amacıyla kendi aralarında ilişki kurmalarına olanak sağlayan simgesel bir alandır.

Politikanın görünürlük kazandığı bir sahne. Kamusal alan, politik aktörlerin sahne aldıkları ve kamusal sorunların görünür ve algılanabilir hale geldiği yerdir.

Dacheux'un kamusal alan tanımlarından da anlaşılacağı üzere kamusal alan, bireylerin kolektif eylem ve söylem birlikteliği oluşturdukları, aktif siyasal katılım aktörü oldukları, farklılıkları bir arada ifade etme zemini oluşturdukları ve siyasal olanın hayatın içinde olduğuna dair fikri açığa çıkardıkları bir alandır. Kuşkusuz kamusal alan salt fiziki bir mekânı temsil etmemekte, topluma dair her konu veya sorun da kamusalılık teşkil etmemektedir. Nitekim siyasal içeriğe sahip her türlü yapı kamusal alan niteliği taşımamakla birlikte devlet ya da yargı organı tarafından alınan kararlar yurttaşları ilgilendiriyor olsa da bu kurumlar kamusal alan niteliği taşımazlar (Mınarlı, 2019: 584).

Arendt (2021: 92-96), kamusal alanın içeriğine yönelik görüşlerinde "kamusalılık" kavramının iki yönüne işaret eder: İlki, kamu alanının herkes tarafından görülen, meydana gelen olayların herkes tarafından duyulan aleni bir alan olduğudur. İkincisi ise "kamu" bizim için özel olandan ayrı, hepimiz için müşterek olan bir dünyadır ve kamusal alan bizim bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünyadır. Dacheux'un da ifade ettiği şekilde Arendt'e göre (2021: 95) bu dünya sadece fiziki bir mekân olarak insanların hareket etikleri doğaya veya yeryüzüne denk sınırlı bir alan değildir. "...Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma (şeylerle), insani yapıntıyla ilintilidir".

Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (2018) adlı kitabının birinci baskıya önsözünde "burjuva kamusalılığı" nı analiz etmeyi amaçladığını belirtir. Burada Habermas kamusalılığın içerik ve yöntem bakımından net olarak tanımlanmasının karmaşıklığına dem vurmaktadır. Temelde "burjuva kamusu" nun Avrupa Ortaçağ dönemi ile kavrandığını belirten Habermas, bu yapının dönemin "burjuva toplumu" nu meydana getiren tarihsellikten ayrı düşünülmemeyeceğini ifade eder (Habermas, 2018: 9-10).

Özbek'e göre (2004: 40), Habermas tarafından geliştirilen kamusal alan kavramı, alışlagelen tanım ve içeriğin ötesinde "kamusalılık meselesinin bildik gelen kamuoyu fenomenine işaret etmekten öteye giden çok yönlü kapsamını ve farklı politik kuramsal duruşlara izin veren özelliğini ele veriyor. Almanca'da kamusal alan aynı anda hem analitik hem de eleştirel bir

kavramsal araç olarak; bir yandan tarihsel ve toplumsal 'olanı' açıklamak ve araştırmak için, diğer yandan 'olması gerekeni' belirtmek için normatif bir ilke olarak kullanılıyor". Bu haliyle kamusal alan, içerdiği anlamlar bakımından iki yönlü bir tanım zorluğunu gündeme getirmektedir. İlki, kavramın içerdiği mekânsal yön: "Toplumsal yaşantımız içinde fikirlerin, ifadelerin ve tecrübenin üretildiği, açığa çıktığı, paylaşıldığı, dolanıp yayıldığı ve müzakere edildiği toplumsal alanları (kamusal mekânlar); bu süreçte 'ortaya çıkan' anlam muhtevasını (kamuoyu, kültür, tecrübe); ve bu anlam üretim sürecini oluşturan ya da bu süreç içinde oluşan kolektif gövdeleri (ulusal birimlerden, ulus altı birliklere ve giderek ulus üstü ve küresel düzleme dek uzanan kamuları)", ikinci yönü ise anlam üretim alanları açısından normatif bir ilkeyi, bir ideali belirtiyor: (öffen), ortak, aleni, açık ve eleştirel olan anlamına geliyor (kamusal)" (Özbek, 2004: 40-41).

Kamusal alan-özel alan ayrımı ve içeriği tarihsel süreç ile birlikte içinde bulunulan dönem ve koşullar itibarıyla günümüze dek dönüşüm geçirmiştir. Her iki kavram arasında ayrım yapılmasını öngören tanımlamalar olduğu kadar günümüz kitle iletişim araçlarının yaygınlığı ile bu ayrımın çok da net olmadığına dikkat çeken görüşler de hâkimdir. Ancak her hâlükârda kamusal alan-özel alan ayrımı modernleşmenin bir ürünüdür. Nitekim Özgül (2012: 4530),

Özel alan ile kamusal alan arasında yapılan ayrım, birey ve özne kavramlarının 18. ve 19. yüzyıllarda geçirdiği dönüşümle yakından bağlantılıdır. Özel alan-kamusal alan ayrımı bireyin sadece kendisini ilgilendiren meseleler ile toplumun genelini ilgilendiren meseleler arasında yapılan ve bu bağlamda da modernliğe özgü bir ayrımdır.

ifadelerini kullanarak modernite ile kamusal-özel alan paralelliğine dikkat çekmektedir.

Her ne kadar kamusal alan-özel alan modernleşme süreci ile birlikte görünürlük kazanmış olsa da kökenlerini Antik Yunan dönemine kadar götürebilmekteyiz. Habermas, Antik Yunan pratiğine göre kamusal alan-özel alan arasında net bir ayrım ve tanım yapmaktadır. Buna göre Yunan şehir devletinde kamusal alan polis yani *koine* özgür vatandaşların kullandığı alan iken özel alan olan *oikos* tek tek bireylere ait alan olup kamusal alandan tamamen ayrıdır.

Kamusal hayat, *bios politikos*, pazar meydanında, *agora*'da cereyan eder, fakat mekânsal olarak bağlanmış değildir: kamu, mahkeme ve meclis görüşmeleri biçiminde de bürünebilen müzakerede oluşabileceği gibi (*lexis*), savaşta veya savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de (*praxis*) oluşur..Özel alan, (Yunanca) adı itibarıyla de eve bağlıdır; dolaşım halindeki bir servete veya emek gücüne sahip olmak, ev ekonomisi ve aile üzerindeki egemenliğin ikamesi olamaz, yoksulluk veya köleden

yoksunluk başlı başına *polis*'e kabul edilmenin önünde engeldir-sürgün, mülksüzleştirme ve evin yıkılması, aynı şeylerdir...Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür-şanın ölümsüzlüğüne...(Habermas, 2018: 60).

Dolayısıyla Antik Yunan dönemine özgü kamusal alan-özel alan tanımlamaları net bir ayrımı getirmekte, kamusal alan ölümsüzlük alanını temsil ederken özel alan ikincil, hayatın idame edilmesi için zorunlu görülen bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sennett (2016: 133) bu durumu "Kamusal alan insan yaratımıydı. Özel alan ise insanlık durumuydu" şeklinde özetlemektedir.

Avrupa Ortaçağına bakıldığında ise *publicus* (kamu) ve *privatus* (özel) ayrımının işlevsel olmadığı görülmektedir. "Orta çağlardaki temsili kamusal alan, doğrudan bir yöneticinin somut varlığına bağlıydı. Prens ve zümreler, mülkün vekilleri olarak işlev görmek yerine mülkün kendisi 'olmayı' sürdürdükleri sürece onu, 'yeniden sunabilirlerdi' (re-present). Yani feodal otorite, kutsal iktidarını halk için değil, halkın 'önünde' temsil ederdi" (Habermas, 2004: 97). Dolayısıyla bu dönemdeki kamusal alan-özel alan temsili bir nitelik kazanmakta, kamusal-özel alan ayrımı bir "soyutlamaya dayalı" (Çaha, 2014: 83) niteliktedir.

Temsili kamusal alanın varlığı Habermas'a göre 18. yüzyılın sonundan itibaren dönüşmeye başlar. Bu dönemde feodal güçler, kilise, prenslik ve beyler kutuplaşma sürecine girmektedirler. Sonuç olarak özel alanı temsil eden ve kamusal alanı temsil eden güçler şeklinde bir ayrışma meydana gelir. Kilisenin de bu dönüşüm çerçevesinde din görevi özel hale gelir. Ayrıca, kamusal alana ve özel alana ait olan kurumlar birbirinden ayrılarak "burjuva toplumu"nun oluşumunu sağlarlar (Habermas, 2018: 71-72). "*Burjuva kamusal alanı*, kamusal otoriteye karşı kullanılmak üzere resmi olarak düzenlenmiş "entelektüel gazetelere" hiç vakit kaybetmeden sahip çıkan, kamusal bir gövde olarak toplanmış özel bireylerin alanı" olmaktadır (Habermas, 2004: 98).

Habermas (2004:95)'ta 'kamusal alan' öncelikle içinde yaşadığımız toplumda kamuoyu niteliğinde bir alan kastedilmektedir. Bu alanda tüm yurttaşların girişi garantilenmiştir. Habermas'a göre kamusal alan, bireylerin kamusal bir birliktelik oluşturdukları bir alandır ve bu alanda özel bireyler her türlü konuşma, örgütlenme, kendini ifade etme ve görüşlerini yayma ölçüsünde kamusal bir gövde oluştururlar. Görüldüğü üzere, Habermas'ın kamusal alan yaklaşımında söz söyleme, konuşma kamusal alanın belirleyici öğeleri arasında yer almaktadır.

Nitekim Fraser (2004: 104), Habermas'ın geliştirdiği kamusal alan kavramının "söylemsel etkileşim alanı" olduğu söyleyerek bu alanın vatandaşların ortak sorunlara ilişkin karşılıklı görüş alış verişi gerçekleştirdikleri bir alan olduğunu ifade etmektedir. Kuşkusuz kamusal alan sadece bir müzakere alanı değil, aynı zamanda bireylerin devlete karşı eleştiri temelli bir duruş sergiledikleri, söylemlerini üretip yaygınlaştırdıkları bir alandır. Giddens (2014: 262-267), Habermas'ın öne sürdüğü "iletişim teorisi"ne göndermede bulunarak "özgürleşme politikası" kavramı üzerinde durur. Giddens'a göre, bireylerin "ideal konuşma durumu" özgürleşmenin önemli bir kaynağıdır. Bu durumda toplumların içinde buldukları koşullar bireylerin ideal konuşmalarını geliştirdikleri sürece özgür ve eşit bireylerin otonom eylemleri ile temellenmiş bir toplum yapısı ortaya çıkacak ve bireyler, bireysel ve kolektif eylemlere ilişkin bilinçli tercihler yaparken özgür olacaklardır.

Habermas (2018: 251-253), burjuva kamusunun dönüşüm sürecine ilişkin 19. yüzyılın sonlarına da işaret eder. Bu dönemde, artan devlet müdahalesi, devlet ve toplum arasındaki ayrışmayı da aşan bir karaktere bürünür ve uygulanan politika "yeniden feodalleştirilmesi" sürecini getirir. Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarından itibaren "kamusal gücün özel şahısların arasındaki alışverişe yönelik müdahaleleri, aslında dolaysız olarak onların özel alanından kaynaklanan itkilerine aracılık eder". Bu müdahale esasında sadece özel alana hapsedilerek çözülemeyecek çıkar uyumsuzluklarının siyasal alana aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Artık devlet müdahalesi ile kamusal yetkiler özel birliklere devredilecektir. Habermas'ın burada dikkatleri çektiği husus, kamu otoritesi alanının genişlemesi ile birlikte, toplumsal güçlerin yerini devlet gücünün almasıdır. Bu gelişme, nihayetinde burjuva kamusunun temel özelliği olan devlet ve toplum ayrışmasına zarar vermektedir. Sonuç olarak, devlet ve toplum arasında ve "kamusal" ve "özel"den kopan ve "yeniden siyasallaşmış bir toplumsal alan" oluşur ki bu alan da bireylerin kendi meselelerine yönelik oluşturdukları kamunun özel bölümünü ("liberal suretteki kamuyu") ortadan kaldırır. Bu noktada da kamusal alanın siyasal yapıların egemenliğine ve hükümlerine dayalı yapısından farklı olma ve siyasal otoriteye eleştirel olma işlevi (Karakas, 2014: 175) ortadan kalkmaktadır.

Sennett ve Kamusal Alan

Habermas gibi kamusal alana yönelik düşünceleri dile getiren bir diğer düşünür Sennett'tir. Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* (2016) adlı eserinde kamusal alan-özel alan kavramlarının tarihsel süreç ile birlikte dönüşümüne işaret etmektedir. Sennett'e göre, kamusal-özel alan kavramları 17. yüzyılın

sonları ile birlikte artık günümüzde kullanılan anlamına bürünmüştür. “Kamusal” kelimesi “herkesin denetimine açık olan” anlamında iken “özel” ise “kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan mahfuz bir yaşam bölgesi” anlamına gelmekteydi. Bu ayırım, esasında kamusal alanın sadece yetişkinlere ait olduğu düşüncesini yaratmıştır. Nitekim 17. yüzyılın son dönemlerine kadar çocukların ve yetişkinlerin oynadıkları oyunlar veya oyuncaklar arasında pek önemli bir fark yoktu. Ancak 17. yüzyılın sonları ile 18. yüzyılın başlarına gelindiğinde çocuklar ve yetişkinler arasında şimdiye kadar görülmeyen keskin bir ayırım başlamış, çocuklar sadece belli oyunlar oynamaya başlamış, bazı oyunlar ise yasaklanmıştır. Örneğin şans oyunları yasaklanan oyunlar arasındadır. 18. yüzyılda çocuk-yetişkin ayırımı başka diğer alanlarda da kendini göstermiştir. Bu dönemde benzer şekilde çocuk o döneme kadar çocuk ve yetişkinler beraber yüksek ses ile şarkı söylerken artık sadece yetişkinlerin sessiz okunmaları şartıyla hikâyeler yetişkinler tarafından okunuyordu. Çocuk ve yetişkinler arasında oluşan başka bir ayırım konusu da mekânlara ilişkindir. Her ne kadar çocukların han ve publara girişi yasaklanmış olmasa da bu alanlar yetişkinlere aitti, çocukların kulüplere girişi ise tamamen yasaklanmıştı. “18. yüzyıl ortalarının Paris tavernaları çocuklar için tehlikeli yerlerdi, çünkü ellerine bir şişe içki geçebilirdi. Bu, ahlaki açıdan değil fiziksel sağlık açısından tehlikeli görülüyordu”. Çocuklar ve yetişkinler arasındaki bu ayırım, kamusal alanın bir tür yetişkinler için “oyun alanı” haline geldiğine ve erişkinlerin bu alan dışında oynayamayacaklarına dair sınırı gündeme getirmiştir (2016: 126-128).

Özel alan-kamusal alan ayırımının 18. yüzyılda keskin bir şekilde çizildiğini belirten Sennett, bu dönemin insanını “kamusal insan” olarak betimlemektedir. “Kamusal insan”, “aktör” olma işlevi ile “duygularını takdim eden insandır” (2016: 143).

Sennett, kamusal hayatın dönüşümünde 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan devrimler ve sanayinin kapitalizm çerçevesinde dönüşümü ile birlikte kamusal ve özel olanın ne olduğuna dair farklı görüşlerin ortaya çıktığını belirtir. Sennett’e göre, bu dönüşümü tetikleyen üç temel gelişme vardır. Bunlardan ilki, kamusal hayat ile kapitalizm arasındaki ilişki, ikincisi, 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan sekülerizm anlayışı, üçüncüsü ise *ancien regime*’e özgü olan kamusal yaşamdan gelen güçtür. Kapitalizmin kamusal yaşam ile olan ilişkisine bakıldığında, iki yönlü bir etkileşimin olduğu görülmektedir. Aile bu dönemde özel konumundan çıkarak kişilerin kendilerini koruma altına aldıkları kamusal bir kimlik kazanmıştır. Bu noktada sanayi kapitalizmi bir yandan kamusal yaşamın ahlaki yönünü meşru gören anlayışı zayıflatırken diğer yandan da yeni sekülerizm bu anlayışı

tersine çevirecek etki doğurmuştur. Sekülerizm, kişinin hayatını etkileyen duyguların, şaşkınlıkların ve basit ilgilerin dahi insan hayatında *a priori* dışlanmaması gerektiğini ve bunun keşfetme potansiyeli taşıyan bir psikolojik niteliğinin olduğunu ortaya koymuştur (Sennett, 2016: 36-39). “Bütünlüklü ifadesini 18. yüzyıl Avrupa şehirlerinde bulan bu kamusalılık, zamanla ağırlığını yitirerek, yerini “özel hayat”a bıraktı. Kamusal hayat, artık özel hayatın gerektirdiği oranda önemli olmaya başladı” (Fırat, 2002: 52).

Sennett, 19. yüzyılda kamusal alanda meydana gelen değişimlerin günümüze uzanan sorunlara nasıl sirayet ettiği üzerinde durur. Artık kişilik kamusal alana girmiş ve bunun sonucunda da mahrem toplum ortaya çıkmıştır. Mahrem toplum iki temel öge üzerine kuruludur: Narsizm ve cemaat vurgusu. “Narsizm, benliğin tatmini arayışıdır”. Sennett’e göre on dokuzuncu yüzyılda kişiliğin kamusal alana girmesi ile birlikte bu eğilim başlamış, dahası kültürel gelişmeler narsizmi körükleyen bir yapı sergilemiştir. İnsanların kendi çıkarlarının anlamlandırmaktan uzaklaşmaları, deneyimlerini yargılama yetilerini köreltmeleri ve deneyimin mutlak olduğu görüşünün hâkim olması, narsizmi destekleyen kültürün sonuçlarıdır. Cemaat ise insanların başkalarıyla dolaysız ve açık şekilde ilişkiye girdikleri yerdir. Cemaat esasında bir kolektif kimliktir ve “Biz kimiz?” sorusuna cevap vermenin bir aracıdır. Sennett’e göre kamusal hayatın bitmesi ile kolektif kimlik de hükmünü yitirmektedir. Kolektif kimliği yaratan cemaatlerde kişiliğin sosyalleşmeden uzaklaşması ile kolektif kişilik başkalarını reddetme ve cezalandırma aracı haline gelmektedir (Sennett, 2016: 279-284). Dolayısıyla Sennett, cemaatlerin bireyleri kamusalılıktan uzaklaştırdığını vurgular.

Kamusal alan kavramına yönelik tartışmaları Roma dönemine kadar götüren Sennett, bu dönemde kamusalılığın formel hale gelişini günümüz kamusal hayatı ile kıyaslamaktadır. Sennett’e göre günümüzde de kamusal hayat formel bir nitelik kazanmıştır. Günümüzde yurttaşlar artık devlet ile olan ilişkilerinde “teslimiyetçi ve kanıksayıcı” bir haldedirler. Ayrıca kamusal alanın bu denli zayıflaması siyasal olandan öte çok daha geniş bir yelpazede gerçekleşmektedir. Yabancılar birer tehdit olarak görülmektedir, ilişkiler resmi boyuttadır ve samimiyetten de uzaktır (Sennett: 2016: 15-16). Modern dönemde özel hayat bireyler için daha önemli bir ilke ve mesele haline gelmiştir. “Her bireyin benliği, bireyin temel kaygısı haline gelmiştir; kendini tanımak, dünyayı tanımak için bir araç olmayıp bir amaç olmuştur” (Sennett, 2016: 16). Dolayısıyla Sennett’in ifade ettiği şekliyle modern dönemde birey kamusal olandan uzaklaşarak kendi özel istekleri ile baş başa kalmıştır. Kamusal insanın çöküşü tam da bu noktada gerçekleşmektedir. Nitekim Sennett, geç modern dönemde kamusal insanın çöktüğünü

vurgulamaktadır (Biçer Olgun, 2017: 53). Arendt (2021: 96) de kamusal alanın bireyleri bir araya getirme işlevine yönelik aşağıdaki ifadeleri kullanır:

Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabiri caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler. Kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapan, en azından aslen, içerdiği insan miktarı değil, aralarını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasıdır.

Kuşkusuz modernleşme süreci ile birlikte toplumlar geleneksel yapılarından koparak sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel düzeyde yeni bir etkileşim dönemine girmişlerdir. Giddens (2018: 73-80), küreselleşmenin boyutlarını incelerken “kültürel küreselleşme” şeklinde yaşanan sürece değinir. Medyanın etkilerinin “mekanize iletişim teknolojileri” aracılığıyla küresel boyutta olduğunu ifade eden Giddens, bunun küreselleşmenin altında yatan düşünsel temeller ile modern ve geleneksel olan arasında oluşan süreksizlik ilkesinin en önemli unsurları olduğunu vurgular. Dolayısıyla kamusal alanın dönüşümde modernite önemli bir başlangıç olmakla birlikte kamusal alanın içinin muğlaklaşması sürecini de başlatmıştır.

Bauman (2000: 117) da modernitenin vaat ettiği ilkelerin gerçekleştiği hususuna şüpheli yaklaşır. Ona göre, modernleşmenin getirmiş olduğu eğitim sistemi hala özgür bireylerin özgür toplum yaratma idealini gerçekleştirememiştir. Bireyler özgürlüklerini koruyacak bir toplum oluşturamadıkları müddetçe özgür de olamayacaktır. Bu durumda yapılması gereken şey, eğitimcilerin bireylere kamusal alan ve özel alana yönelik yönlendirme yapmasıdır. Bu yönlendirme ise “*Ecclesia*’dan *agora*’ya, yani kamusal alanla özeline buluştuğu, sunulan seçenekler arasından bir seçim yapmakla kalınmayıp seçeneklerin kapsamının da incelendiği, sorgulandığı ve yeniden müzakere edildiği o siyasi alana doğru giden” şeklinde olmalıdır. Agora, depolitize edilmekten ve özelleştirilmeden uzaklaştırılarak özerk birey ve özerk toplumların yapısına uygun hale getirilmelidir. Kamusal alanın Antik Yunan döneminde agoralarda gerçekleştiği savına istinaden Bauman da gerçek anlamda kamusal alanın aynı şekilde agoralarda yaşandığına vurgu yapmaktadır.

Dijitalleşme Süreci ve Dönüşen Kamusal-Özel Alan

Kamusal ve özel alan kavramlarına yönelik 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyılın başlarından itibaren meydana gelen dönüşüm süreci günümüzde farklı şekil ve içerikler ile hala devam etmektedir. Moderniteye ilişkin bu ayrım, 20. yüzyılın enformasyon ve teknoloji tabanlı dönüşümün etkisiyle etkisini yitirmeye başlamış ve farklı görüşlerin dillendirilmesine yol açmıştır.

Peki, tarihsel süreç ile birlikte gelişme süreci devam eden kamusal alan-özel alan kavramları günümüz koşullarına ne derecede uymaktadır ya da günümüz ihtiyaçlarına cevap verebilmekte midir?

1980’li yıllardan itibaren iletişim dünyası yeni teknolojilerin etkisi ile dönüşüm sürecine girmiştir. Artık hepimiz “iletişim araçlarının küresel çapta birbirleriyle bağlantılı hale geldiği, programlar ve mesajların küresel bir ağ içinde dolandığı şu günlerde, küresel bir köyde değil, küresel çapta üretilip yerel olarak dağıtılan ısmarlama kulübelerde oturuyoruz” (Castells, 2008: 452-458). Kuşkusuz iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler başta toplumlarda olmak üzere hayatın her alanında yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Bu değişim ve dönüşüm çerçevesinde oluşan dijital kültür ile dünyanın farklı yerlerinde farklı dilleri konuşan insanların sanal bir alanda bir araya gelmelerine olanak sağlanmıştır. Toplumlararası mesafelerin ortadan kalkarak toplumların birbirlerine yaklaşmaları ile yeni toplumların oluşmasına imkân sağlayan bilgi otobanları, dileyen herkesin dünyanın herhangi bir yerinde olsa dahi istediği bilgiye erişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla enformasyon teknolojilerinin modern toplumun şekillenmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir (Ozan, 2009: 622).

Çağdaş iletişim teknolojilerinin küresel çapta getirdiği yenilikler elbette kamusal alan-özel alan kavramlarının da dönüşümüne yol açmıştır. Özellikle medya, kamusal alana yönelik tartışmalarda merkezi bir öneme sahiptir. Bunun en önemli nedenleri, kitlesel iletişim araçları ile kamusal iletişimin mümkün olması, çağdaş dünyada bilginin, kamuoyu ve anlam ufkunun kamusal nitelikte oluşumuna yönelik etki gücünün olmasıdır (Özbek, 2004: 444).

Böyle bakınca kamusalılık da, sadece eleştirel akıl yürütme, bilgi, norm, kural ve prosedür içeren toplumsal düzenlemelerin ürünü değildir; aynı zamanda ortak duygusal algılama, ifade, duygu, beğeni, boyun eğiş, itiraz, isyan, çatışma, anlaşma, yenilgi, tanıma, dayanışma, hatırlama, öğrenme süreçlerini içeren iletişim biçimlerine dayanır. Kamusalılık sadece kitlesel medya dediğimiz ortamlar aracılığıyla kurulmaz; gündelik etkileşim mekânları ve yaşam pratikleri içindeki çok sayıda karşılaşmanın; çeşitli ihtiyaçlar, çıkarlar, emek kapasiteleri ve motivasyonlara dayanan, belirli ortak yaşam kurma ve sürdürme alışkanlıkları, yatkınlıkları ve arayışlarını içeren iletişim biçimleri ve pratiklerinin ürünüdür (Özbek, 2004: 445).

Bu noktada medya, ortaklık veya kolektiflik temelinde farklı kamusalılıkların oluşmasına zemin hazırlama potansiyeline sahiptir.

İletişim teknolojilerinin yeni iletişim biçimlerini ortaya koyması, kamusal alanı dijitalleşme çerçevesinde yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Dahası, yeni iletişim teknolojileri ile birlikte önceki bölümlerde mekânsal olarak ifade edilen kamusal-özel alan yaklaşımlarının yerini dijital kamusal

alanların aldığına yönelik görüşlerin de büyük ölçüde gündeme gelmeye başladığı görülmektedir. Kamusal alan hem içerik hem görünüş bakımından farklı bir kimliğe bürünmektedir. Castells'e göre (2008: 78-79) kamusal alan, sosyopolitik örgütlenmenin temel bir bileşenidir, çünkü kamusal alan, yurttaşların bir araya geldikleri ve toplumun siyasi kurumlarını etkilemek için özerk görüşlerini dile getirdikleri alandır. Castells, kamusal alanın maddi ifadesinin içinde bulunduğu bağlam, tarih ve teknolojiye göre değiştiğini, ancak şu an mevcut şekliyle Habermas'ın (1989) on sekizinci yüzyıl burjuva kamusal alanına dayanan teorisinden kesinlikle farklı olduğunu ifade eder. Kamusal alan sadece medya veya kamusal etkileşimin sosyo- mekânsal siteleri değildir, aynı zamanda kamusal tartışmayı besleyen fikir ve projelerin kültürel/bilgisel deposudur. Sivil toplumun çeşitli biçimleri, bu kamusal tartışmayı, nihayetinde devletin kararlarını etkileyen, kamusal alan aracılığıyla gerçekleştirir. Dolayısıyla kamusal alan bu haliyle yurttaşların siyasi otoriteleri etkileme işlevini gördüğü bir alandır.

Tam da bu noktada yeni medya kavramı günümüz kamusal alanının örüntüleri ve değişimi konusunda ufuk açar niteliktedir. Manovich (2001: 19), yeni medya kavramının ne olduğu sorusuna sadece web siteleri, bilgisayar oyunları, CD-ROM ve DVD, sanal gerçeklik olarak kabul etmenin oldukça kısıtlayıcı olduğunu ifade eder. Her şeyden önce kamusal alan-özel alan kavramlarını tanımlarken iletişim biçimi ve araçlarının değişim gösterdiği aşikârdır.

Gelişen iletişim teknolojileri sayesinde bir yandan birbirlerine yaklaşıırken bir yandan da gittikçe yalnızlaşan modern insan için medya, içinde yaşanılan dünyayı kavrayıp anlamlandırmanın, toplumsal meselelerden haberdar olmanın, diğer insanlarla bağlantı kurmanın, kendi kimliğini oluşturmanın, yani bir anlamda var olmanın temel araçlarından biri haline gelmiştir. Bu anlamda medyanın kamusal alan oluşturma potansiyelinin araştırılması önem taşımaktadır (Özgül, 2012: 4530).

Gerçekten de günümüzde dünyanın en ücra köşesinde meydana gelen olaylar, çok kısa bir süre içerisinde tanınırlık kazanmakta ve kitlesel niteliğe bürünmektedir.

Kamusal-özel alan ayrımının dijitalleşme sürecine paralel olarak yaşadığı dönüşümde mekân, hedef kitle, kapsayıcılık, eşitlik-özgürlük dengesi, demokrasi temel tartışma konuları arasına girmiştir.

Kamusal alanın teknoloji devrimiyle birlikte yaşadığı dönüşüm, mekânın dönüşümünü de gündeme getirmektedir. Nitekim kamusal alanın Antik Yunan'dan başlayarak burjuva kamusal alan dönemine ve günümüze dek yaşadığı dönüşümde mekânlar, sınırları net çizilen mekânlardır ve fizikidir (Budak, 2016. 515). Ancak 21. yüzyıl iletişim teknolojileri ile birlikte kamusal alan-özel alan ayrımının muğlaklaştığı, hatta mekânsızlığın ön plana çıktığı

görüşler de hâkim olmaya başlamıştır. Artık bireylerin araya gelmeden kitlesel örgütlenmeleri, sosyal, ekonomik, politik bağlamda siyasal otoriteye sanal ortamda muhalefet potansiyeli oluşturması gündemdedir. Mekânın ikincil plana atıldığı görüşüne karşıt olarak Foucault (2016: 293-294), modern dönemde dahi mekâna atfedilen kutsallığın henüz tam olarak ortadan kalmadığını ifade eder. Buna göre, mekânlar hala içinde karşıtlıkları barındırır: Özel mekân-kamusal mekân, aile mekânı-toplumsal mekân, kültürel mekân-yararlı mekân, boş vakit mekânı-çalışma mekânı. Bu karşıtlıklar hala kendilerine verilen kutsallıklar ile yönetilmektedirler.

Dijital kamusal alana yönelik bir diğer önemli tartışma konusu ise kapsayıcılık meselesidir. Gerçekten kamusal alanın dijitalleşmesi toplumda tüm bireylerin katılımını sağlıyor mu ya da her birey eşit ve özgür olarak bu alanda mıdır? Arendt,

...Eylem, politik faaliyeti en iyi tanımlayan şey olduğuna göre, ölümlülük (mortality) değil doğumluluk (natality), metafizik düşünceden farklı olarak politik düşüncenin merkezi kategorisi olabilir” derken eylem ile siyasal faaliyetin iç içeliğine vurgu yapmaktadır. Özgürlük söz konusu olduğunda da “Politikanın varlık nedeni özgürlük; deneyim alanı da eylemdir... İnsanlar, eylemde buldukları sürece özgürdür-özgürlük armağanına sahip olmaktan farklı bir şey olarak-ne ondan önce ne ondan sonra; çünkü özgür olmak ve eylemde bulunmak bir ve aynı şeydir” demektedir (Arendt’ten aktaran Berktaç, 2004: 553).

Dolayısıyla Arendt, özgürlük-eylem ve politika arasındaki sıkı ilişkiye değinerek bireylerin eylemde bulunmaları ile özgür olmalarını bir tutmaktadır. Kamusal alanın niteliğini Arendt’in bakış açısıyla değerlendirdiğimizde bireyin herhangi bir kısıtlama olmaksızın eylemde bulunması ve gerçek özgürlüğünü de yaşayabiliyor olması gerekir. Ancak kamusal alanın tarihsel süreçteki gelişimine tekrar bakıldığında toplumdaki tüm kesimlerin kamusal alana dâhil edilmediği görülmektedir. Zaten kamusal alan-özel ayrımının net bir şekilde yapılması her iki alanın aktörlerinin de net bir şekilde belirlendiğini göstermektedir. En temel haliyle kadınların özel alana, erkeklerin ise kamusal alana konumlandırılmış olmaları, Arendt’in betimlediği eylem-özgürlük ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Günümüzde ise kitle iletişim araçları ile kamusal-özel alan ayrımında mekân ögesi her ne kadar keskin olmasa da bireylerin birer aktör olarak dijital ortamda daha çok kamusal nitelik kazandığı söylenebilir. Dijital kamusal alan bu anlamda kurumsal kamusal alanın ötesine geçmiş görünmektedir.

Dijitalleşmenin etkisiyle kamusal-özel alana yönelik tartışmalarda öne çıkan önemli bir konu ise denetimdir. Dijitalleşme, dijital ortamda bireylerin herhangi bir izne tabi olmaksızın düşüncelerini çok kısa bir sürede yayma, yeni iletişim biçimlerini ortaya çıkarma, çevrimiçi ve özerk örgütlenme

imkânını sunma, zaman ve mekândan bağımsız olarak kitlesel katılım ve erişilebilirliği sağlaması bakımından pozitif etkiler yaratmış olsa da iletişim biçiminin devletten tamamen bağımsız olmadığı da aşikârdır. İnternet dağıtımının ve kontrolünün birçok yerde hala devlet kontrolünde olması ve piyasa mekanizması aracılığıyla ticari ürün haline gelmesi medyanın otonomluğu önünde engel teşkil eder niteliktedir (Budak, 2016:522). Ayrıca, ağa erişimin denetimiyle ilgili en büyük sorunlardan biri, bunun genellikle hükümet yetkilerinde yaygın olan gözden geçirme standartlarına tabi olmayan özel şirketlerin elinde olmasıdır (Rønning, 2010: 136).

Kuşkusuz yeni medyanın demokrasi ile olan ilişkisi, kamusal-özel alan ayrımında da kendini açık bir biçimde göstermektedir. Medya ile kamusal alan arasındaki ilişkide kesişimsel olan öge demokrasidir. Demokrasinin olmazsa olmaz kriterleri olan insan hakları, eşitlik, özgürlük, evrensellik gibi unsurlar, yurtaşlar arasında herhangi bir ayrım olmaksızın uygulanmasını gerektirir. Demokrasi yapısı ve içeriği gereği toplumsal uzlaşmanın farklılıklar temelinde mümkün kılınmasını gündeme getirir. Nitekim modern demokratik devletlerde vatandaşlık, “evrensellik” ve toplumsal kimliklerin hepsi ve her birine eşit mesafeli hareket etme” ilkleri çerçevesinde işlev görür (Keyman, 2014: 63). Peki, kamusal alan-özel alan söz konusu olduğunda demokrasi nerede durmaktadır ya da hangi işlevleri görmektedir? Keyman (2014: 67-70) bu noktada Habermas’ın kamusal alan tanımına değinerek bu tanımın iki boyutunu irdeler. İlki, kamusal alanın devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkilerin karmaşık, karşılıklı ve çok boyutluluğunu simgelemesi, ikincisi ise kamusal alanın devlet-sivil toplum arasında demokratik yönetim için önemli olan bir “düşünme ve sorgulama mekânı” yaratmasıdır. Keyman aynı zamanda Habermas’ın “iletişimsel ussallık” olarak ifadelendirdiği iddialara değinir. Kamusal alan ve demokratik yönetim arasında “iletişimsel ussallık” aracılığıyla modern demokratik devletler katılımcı demokratik yönetime dönüşür. Buna göre demokrasi, “kolektif yaşamın iletişimsel ussallık ve sorgulama etkinliği temelinde örgütlenme biçimidir.” Ancak Keyman’a göre geç modern dönemin yönetim yapısı artık günümüzde farklı kimlik taleplerine ve ihtiyaçlarına cevap veremez niteliktedir ve sadece “hukukun üstünlüğü” temelinde şekillenen demokrasi, “kültürel olarak içi boşaltılmış birey anlayışı” ile “formal ve yasal bireysel haklar” söylemleri çerçevesinde vatandaşlığın özel alana hapsedildiği, kamusal alana ise devlet temelli yerleştirildiği bir durum söz konusudur ve esasında geç modern dönemin demokrasi ile olan ilişkisinde bir kriz yaşanmaktadır. Bu durumda Habermasian kamusal alan tanımı günümüz demokratik yönetimlerinde farklılıkları içerir nitelikte midir? Keyman, Habermas’ın kamusal alan deyiminin

demokratikleşme çerçevesinde farklılıklar ile olan ilişkisinin kurulabilmesi için iki öneride bulunmaktadır. Öncelikle, kamusal alan, kamusal yarar ilkesini farklı kimliklerin diyalogu ile yeniden düzenlemeli ve bu diyalog biçimi “ötekine karşı eleştirel sorumluluk” unsuru temelinde olmalıdır. Böylece kamusal alan, “çoğulculuk ethosu” ile farklı kimliklerin demokrasinin öznesi konumuna getirildiği alan olacaktır.

Peki, günümüzde dijitalleşme ile dönüşüme uğrayan kamusal alan yukarıdaki nitelikleri ne ölçüde içermektedir?

Yeni medyanın demokrasi ile olan ilişkisi, kamusal-özel alanın niteliği konusunda fikir veren önemli bir unsurdur. Nitekim internetin kamusal alana herhangi bir etkisinin olup olmadığı, varsa böyle bir etkinin niteliklerinin neler olduğu sorgulanmaktadır. Bu tür tartışmalar, kaçınılmaz olarak, 1990’lı yıllardan itibaren ortaya çıkan, demokrasinin zor zamanlar geçirdiğine dair genel uluslararası fikir birliği tarafından çerçevelenmekte ve özel olarak internetin bir şekilde demokrasi üzerinde olumlu bir etkisi olacağı ve onun hastalıklarını hafifletmeye yardımcı olacağı umudu sıklıkla dile getirilmektedir (Dahlgren, 2005: 147). Ancak, özelde internet, genelde ise yeni medyanın kamusal alanın demokratikleşmeye etkisinin olumsuz olduğuna dair görüşler de mevcuttur.

Papacharissi (2002: 10-12), ‘kamu’ fikrinin vatandaşların kamu işlerine katılımını gerektiren demokratik ideallerle yakından bağlantılı olduğunu, “kamusal” teriminin ise vatandaşlık, ortaklık ve özel olmayan, ancak herkes tarafından erişilebilir ve gözlemlenebilir şeyler hakkındaki fikirleri ifade ettiğini belirtir. Bir yandan yurttaşların internet aracılığıyla bilgilere hızlı ve ucuz erişiminin vatandaş aktivizmini desteklediğine yönelik görüşler diğer yandan da internetin bireyleri bir araya getirme ve coğrafi ve diğer sınırların üstesinden gelmelerine yardımcı olma yeteneğine odaklanmasına yönelik görüşler söz konusudur. Her halükarda, çevrimiçi tartışmalar ekonomik eşitsizlikleri silebilir veya daha da artırabilir. Dolayısıyla internetin kamusal bir alan olarak değerlendirilmesine yönelik ütöpik ve distöpik görüşler vardır.

Ütöpik yaklaşımlar yeni medya mecralarının demokratik bir alan tesis ettiğini iddia ederken, karşı kampta yer alan distöpik yaklaşımlar ise internet ve yeni medya alanlarının herkese açık olmadığını ve belirli bir kesimin hâkimiyeti altında olduğunu öne sürerek, tahakküm mekanizmalarının bir çarkı olduğunu iddia etmektedir (Güven ve Satır, 2018: 263).

Gerçekten de medyanın kamusal alanı demokratikleştirme işlevine yönelik olarak iki karşıt görüşün biraradalığı dikkat çeken bir unsurdur. Bir yandan medya araçlarının devlet veya şirketler aracılığıyla denetim ve kontrol altında olması, demokratik zeminde yurttaşların bir araya gelerek

kendilerini, fikirlerini ifade etmelerini sağlayacak ortama zarar vermektedir. Ayrıca farklılıkların temsiliyeti söz konusu olunca egemen sınıfların baskın taleplerinin görünür olma ihtimali söz konusu olmaktadır. Öte yandan, iletişim temelli teknoloji günümüzde her ne kadar geniş bir alanı kapsamış olsa da hala söz konusu ağlara erişimin kısıtlı olduğu coğrafyalar vardır. Kamusal alan eğer herhangi bir konuda farklı görüşlerin dile getirilmesine, kamu odaklı vatandaşların oluşturulmasına, iktidarın denetlenmesine ve nihayetinde kamu egemenliğine olanak sağlayan güçlü demokrasinin merkezi olarak görülmekte (Dahlberg, 2007: 828) ise yeni medyanın kamusal alanı demokratikleştirici olma işlevi yukarıda ifade edilen nedenlerden dolayı geçersiz olacaktır. Dahlberg'e göre, internetin demokratik kültürü genişletme olasılığını araştıranların erişim ve katılımdaki eşitsizlikler, düşüncesiz iletişim, çevrimiçi dikkatin kurumsal egemenliği ve devlet gözetimi ve sansürü de dâhil olmak üzere çevrimiçi açık ve dönüşlü tartışmayı sınırlayan önemli faktörlere de işaret ettiğini ifade eder. Buna göre, internetin demokrasi ile olan ilişkisini olumlu bulan görüşlerde çoğu çevrimiçi etkileşimin basitçe "benzer düşüncelere sahip" bireylerin buluşmasını içerdiğini ve bunun da grup konumlarının ve uygulamalarının açıkça eleştirilmekten çok güçlendirildiği ve yalıtılmış "müzakereci yerleşim bölgeleri"nin parçalanmış bir kamusal alanına yol açtığını savunulurken, buna karşıt görüş olarak da çevrimiçi katılımcıların, belirgin bir şekilde farklı görüşlere sahip aktörleri kolayca arayıp araştırdıklarını ve bu sayede kamusal alanı genişlettikleri ileri sürülmektedir (Dahlberg, 2007: 828).

Kellner (2004: 715-716), "teknopolitika" kavramını kullanarak günümüzde siyasetin büyük ölçüde iletişim teknolojileri aracılığıyla icra edildiğini ifade eder. Kellner de teknopolitika ve demokrasinin elektronik ortamda hayat bulması fikrine yönelik iki karşıt görüşün olduğunu belirtir. Teknolojinin demokrasinin gelişimine katkıda bulunduğunu ifade edenler, internet ve yeni iletişim araçlarının anaakım medya ve siyasetin dışında kalan birey ve grupların olağan tartışma ortamları dışında kalan görüşleri ifade etme, tartışma ve diyalog kurma fırsatını tanıdığını vurgulamaktadır. Böylece internet ve yeni bilgisayar teknolojileri aracılığıyla kamuya açık bilgi ve fikirlerin zenginleşmesi ile bilgi ile donatılmış bir seçmen kitlesi oluşturulmakta ve bu durumda siyasal tartışmanın dışında kalan grupların kamusal alanın imkânlarını genişletmeleri sonucu demokrasi gelişmektedir. Bu görüşlere karşıt iddialar ise teknopolitikanın demokrasiyi olumlu etkilemediğine yöneliktir. Medya üzerinden demokrasinin gelişmediğini savunan kesim şu savları ile sürerler:

...Demokrasi politik müzakere ve yargıya dayanır ve yüz yüze tartışmayı içerir. Bu müzakere süreci de, akla dayalı muhakeme ve politik söylem normları rehberliğinde bir konsensusa ulaşmayı hedefleyen karşılıklı bir tartışma içinde şekillenir. Bu görüşe göre, medya kaynaklı politikaların tamamı, rasyonel müzakere ve tartışma süreçlerini içeren politikanın düşüşünden ibarettir; medya ve şimdilerde de internet, sansasyonel, aşırı ve manipülatif olana doğru çekilen politik tartışmanın soysuzlaşmış biçimi olarak görülür.

Kellner (2004: 719), teknopolitika üzerinden demokrasiye yönelik görüşlere istinaden şunu iddia etmektedir:

Kapitalist toplumlarda demokrasinin yeniden canlandırılması demokratik bir medya ve teknopolitika gerektirecektir. Böyle bir politika iki yanlı bir strateji içerecektir. Bu stratejilerden ilki, varolan medyayı, 'kamusal çıkar, yarar ve gereksinimlere' daha fazla cevap verecek şekilde demokratikleştirmeye çalışmaktır.... Farklı bir strateji de, anaakım medyaya alternatif olan ve kurulu medya sisteminin dışında gelişen muhalif bir medya yaratmaktır.

Dolayısıyla yeni medyanın demokrasi temelinde kamusal alanı dönüştürme gücü, kamunun yararına olacak uygulamalara daha fazla yer vermesi ve alternatif medyalara hayat vermesi ölçüsünde gerçekleşecektir.

Sonuç

Bu çalışmada, kamusal ve özel alan kavramlarına yönelik tartışmaların tarihsel süreçteki dönüşümüne odaklanılmaktadır. Kamusal alan kendini bir aradalık, müzakere, tartışma ve ifade etme unsurları üzerinden var eden bir alandır. Kuşkusuz yurttaşların kamusal alanda aktif birer aktör olma konumları, kamusal alanın yaşadığı dönüşümün etkisiyle her zaman istenilen şekilde ve düzeyde gerçekleşmemiştir.

Modernitenin saç ayaklarından olan rasyonel birey, kendi hakkında en iyi kararı veren, kendi faydasını maksimize eden olan bireydir. Rasyonellik ise bireyin ancak herhangi bir kısıtlama olmaksızın serbest hareket etmesini gerektirir. Liberal teorinin temel unsurları olan eşit ve özgür birey algısı bu noktada tartışmalı bir husustur. Gerçekten eşitlik ve özgürlük tüm bireyleri için mi geçerli? Öyle ise kadınların kamusal alanda var olmalarına yönelik mücadelenin amacı neydi? Dolayısıyla kamusal alan tartışmalarının odak noktasına oturtulması gereken bir husus kapsayıcılık meselesidir. Kamusal alandan dışlanan bireyin özel alana hapsedilerek görünürlüğüne yitirmesi kamusal alanın demokrasi ile olan ilişkisinde zincirin en önemli halkalarından birinin kopma ihtimalini gündeme getirir. Nitekim demokrasi aracılığıyla katılımçılık, evrensellik, eşitlik, özgürlük ilkeleri toplumların temel ilkeleri haline gelir.

Modernitenin her zaman doğrusal ve iyi yöne gitmediğine dair şüpheli yaklaşımlar kamusal alanın dijitalleşme süreci ile birlikte yaşadığı değişimde daha görünür olmaktadır. Yeni medyanın içerik, etki düzeyi ve erişilebilirlik noktalarında kapsayıcılığı tartışma götürür niteliktedir. Her şeyden önce yeni medyanın hangi denetim mekanizmalarından geçtiği veya kimlerin kontrolü altında olduğu önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Kapitalist ekonomik sistemin rekabet eksenli ve serbest piyasa temelinde küresel nitelikte olması medyanın da bir emtia olarak işlem görmesini zorunlu kılmaktadır. Bu koşullar altında medyanın sınırsız bir özgürlük alanı yarattığı düşüncesi çok iddialı bir sav olmaktadır. Kamusal alan, agora, kahvehane, tiyatro ortamlarından günümüze dek dönüşüm geçirmiş, yeni medya araçları ile mekân mefhumu olmaksızın daha somut bir şekilde aşinalık kazanmıştır. İnternet, sosyal medya gibi kitle iletişim araçlarının hız ve koordine edici özellikleri kamusal alanın hedef kitesini ve etkinliğini de etkilemektedir. Nitekim günümüzde modern iletişim araçları ile kitlelerin kısa zamanda örgütlenmesi ve farklı ses ve kimliklerin sanal ortamda eylemsellik yarattıkları görülmektedir. Bu, bir noktada kamusal alanın kapsamını genişletmekte, siyasal otoriteleri etkileme gücünü artırmaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi erişim ağlarının denetiminin merkezi otorite ya da küresel çok uluslu şirketlerin elinde olması, kamusal alanın sınırsız özgürlüğü getiren bir alan olması fikrini sekteye uğratmaktadır.

Yeni medyanın küresel nitelikte demokratik bir kamusal alan oluşturup oluşturmayacağı tartışması önemli olmak ile birlikte birçok sorunu da içinde barındırmaktadır. Dijitalleşmenin yeni iletişim biçimi, kolay ve çevrimiçi örgütlenme, zaman ve mekâna bağlı kalmaksızın kitleselleşme, erişilebilirlik, alternatif-muhafazakar kamusal alan oluşturma potansiyeli, katılımcı demokrasinin güçlenmesi, toplumsal hareketlerin oluşması ve örgütlenmesine ön ayak olması bakımından olumlu yönleri olduğu kadar siyasal iktidarların birer baskı, kontrol ve denetim aracı işlevi görme potansiyeli taşıması, anonim kimlik yaratma ihtimali nedeniyle kimliklerin belirginsizleşmesi, mekâna bağlı olmaksızın birliktelik-ortaklık oluşturulamaması, görsel ve işitsel medya organlarının kalıcılığı azaltılması medyanın olumsuz yönlerine işaret etmektedir. Ayrıca, dijital çağın getirmiş olduğu bireysellik ve minimalist yaşam tarzını benimseme eğilimi, bireylerin kamusal alanın dışında kalarak sorgulama, eleştirme yetilerinin azalmasına ve bireyin kendi içine kapanmasını da gündeme getirmektedir. Birey oturduğu yerden küresel nitelikte bir eyleme veya gösteriye kayıtsız kalmamakla birlikte dijitalleşmenin etkisiyle tembelleşme eğilimi de göstermektedir. Gerçek hayatta katılımcı demokrasinin sanal ortamda oluşacağı fikri bu minvalde gözler önünde bulundurulması gereken bir ihtimaldir.

Dijital çağda demokratik bir kamusal alandan bahsedebilmek için öncelikle kamusal alanın tarihsel süreçteki değişimine rağmen temelini oluşturan bir araya gelme, tartışma, müzakere etme, kamusal yararı gözetme ilkelere hayata geçirilmesi önem arz etmektedir. Kamusal alanın, bireyin sadece kendisi için değil, kendisi ve başkaları için üreten, sorgulayan, çözüm üreten nitelikte olması gerekir. Yeni medya araçlarının denetimi, bireyin özgürlük-güvenlik denkleminde demokrasinin gelişmesine katkı sağlayacak düzeyde olmalıdır. Kamusal alan, özel alan içinde konumlandırılan, ancak kamusalılığı göz ardı edilen kitlelerin kendilerini görünür kıldıkları ölçüde ve farklı kimlik taleplerine cevap verdiği sürece demokratik olma niteliğini sürdürecektir. Dahası, dijital kamusal alan, siyasal iletişimi ve katılımcı demokrasiyi güçlendirdikçe alternatif kamusal alan olma potansiyeli de artacaktır. Yeni medya bu idealleri gerçekleştirdikçe salt iletişim işlevini değil aynı zamanda toplumu bütünleştirici rolünü de gerçek anlamda hayata geçirmiş olacaktır.

Kaynakça

- Arendt, H. (2021). *İnsanlık durumu*. (çev. Bahadır Sina Şener). Onuncu Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (2002). *Siyaset arayışı*. (çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). Çoğulluk, yeryüzünün yasıdır. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s.551-556). İstanbul: Hil Yayın.
- Biçer Olgun, H. (2017). Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in kamusal alan yaklaşımları. *Sosyolojik Düşün*, 2 (1), 45-54. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/324290>.
- Budak, H. (2016). Kamusal alanda dönüşen yapılar: agoradan sanal uzama. *SEFAD*, (36): 507-530. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/267899>.
- Castells, M. (2008). The new public sphere: global civil society, communication networks, and global governance. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 616, *Public Diplomacy in a Changing World*: 78-93. Erişim adresi: <https://www.jstor.org/stable/25097995>.
- Castells, M. (2005). *Enformasyon çağı: ekonomi, toplum ve kültür, birinci cilt: ağ toplumunun yükselişi*. (çev. Ebru Kılıç). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çaha, Ö. (2014). İdeolojik kamusalın sivil kamusal dönüşümü. *Doğubatı Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 5, 81-103.
- Dacheux, E. (2012). Kamusal alan: demokrasinin anahtar bir kavramı. Eric Dacheux (der.). (çev. Hüseyin Köse). *Kamusal Alan*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dahlberg, L. (2007). Rethinking the fragmentation of the cyberpublic: from consensus to contestation. *New Media & Society*, Vol 9(5), 827-847, [DOI: 10.1177/1461444807081228].
- Dahlgren, P. (2005). The internet, public spheres, and political communication: dispersion and deliberation. *Political Communication*, 22:2: 147-162, DOI: 10.1080/10584600590933160.

- Fırat, S. (2002). Kentsel mekânlarda kamusal alan. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 11(4), 41-72. Erişim adresi: <https://docplayer.biz.tr/1101985-Kentsel-mekânlarda-kamusal-alan.html>.
- Foucault, M. (2016). *Özne ve iktidar*. (çev. Işık Ergüden ve Osman Akinhay). 5. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fraser, N. (2004). Kamusal alanı yeniden düşünmek: gerçekte varolan demokrasinin eleştirisine bir katkı. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s. 103-132). İstanbul: Hil Yayın.
- Giddens, A. (2018). *Modernliğin sonuçları*. (çev. Ersin Kuşdil). 8. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve bireysel-kimlik, geç modern çağda benlik ve toplum*. (çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.
- Güven, Z. C. ve Satır, M. E. (2018). Yeni bir kamusal alan arayışı olarak change.org. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Sayı 46, 257-274, E-ISSN: 2147-4524. Erişim adresi: <https://iletisimdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/IKAD/article/view/412>.
- Habermas, J. (2018). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar). Onbeşinci Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
- Habermas, J. (2004). Kamusal alan. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s.95-102). İstanbul: Hil Yayın.
- Karakaş, H. (2014). Sivil itaatsizlik ne kadar itaatsiz?. *Doğubatu Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 5, 171-193.
- Kellner, D. (2004). Tabandan küreselleşme: radikal demokratik bir teknopolitikaya doğru. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s. 715-735). İstanbul: Hil Yayın.
- Keyman, E. F. (2014). Kamusal alan ve "cumhuriyetçi liberalizm": Türkiye'de demokrasi sorunu. *Doğubatu Düşünce Dergisi*, Yıl 2, Sayı 5, 63-80.
- Mınarlı, M. A. (2019). Kamusal alanın kavramsal sınırları. *İnsan&İnsan*, Yıl 6, Sayı 21, 573-595. DOI: <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.471081>. Erişim adresi: <https://dergi-park.org.tr/download/article-file/776316>.
- Ozan, Ö. (2009). "Ağ toplumunda öğrenme araçları". *9th International Educational Technology Conference*, (ss. 622-628) içinde. Ankara, Turkey. Erişim adresi: http://www.iet-c.net/publication_folder/ietc/ietc2009.pdf.
- Özbek, M. (2004). Giriş: kamusal-özel alan, kültür ve tecrübe. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s. 443-499). İstanbul: Hil Yayın.
- Özbek, M. (2004). Giriş: politik kamusal alan ve kolektif yaratıcılık. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s.181-232). İstanbul: Hil Yayın.
- Özbek, M. (2004). Giriş: kamusal alanın sınırları. Meral Özbek (Ed.). *Kamusal alan içinde* (s. 19-89). İstanbul: Hil Yayın.
- Özgül, G. E. (2012). Bir görme biçimi olarak yeni medya: kamusal bir alan imkânının araştırılması. *Journal Of Yasar University* 26 (7), 4526-4547. Erişim adresi: <https://dergi-park.org.tr/download/article-file/179367>.
- Papacharissi, Z. (2002). The virtual sphere: the internet as a public sphere. *New Media & Society*, 4(9): 9-27.
- Rønning, H. (2020). Tools for democracy or for surveillance? reflections on the rule of law on the internet. (Eds.) Gripsrud, J and Moe, H., *The Digital Public Sphere Challenges for Media Policy*, Nordicom University Of Gothenburg.
- Sennett, R. (2016). *Kamusal insanın çöküşü*. (çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz). Beşinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

İrkçılığın Avrupa'daki Gelişimi ve Uluslararası Hukuka Etkisi: James Lorimer Örneği

Murat Saraçlı*

Öz

Avrupa tarihinde sömürgecilik anlayışının gelişiminde önemli bir yeri olan ırkçı düşünce yapısı, medenileşme seviyesinin altında kabul edilen sömürge halklarına yönelik uygulanan ayrımcı ve dışlayıcı davranış ile tutumların arkasındaki temel motivasyon kaynağını oluşturmuştur. Hristiyanlık ve antik Yunan medeniyeti çerçevesinde şekillendiği kabul edilen Avrupa kültürünün, diğer kültürlerden ve medeniyetlerden üstünlüğünü kendine referans almış olan ırkçılık yaklaşımı Kıta'da özellikle 18. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren etkisini hissettirmeye başlamıştır. Başta fen bilimleri alanında olmak üzere pek çok bilimsel çalışmayı da etkilemiş olan söz konusu ırkçı düşünceler, İskoçyalı bir hukukçu olan James Lorimer'in çalışmalarında temel çıkış noktasını oluşturmuştur. Uluslararası hukukun temelde gelişmeci/ilerlemeci uluslar olarak adlandırdığı Avrupalı devletlerin hukuku olduğunu savunmuş olan Lorimer, Avrupa kıtasının dışındaki devletleri ve ulusları ise genel olarak barbar ve yabani/vahşi olarak nitelmiştir. Özelde kadın erkek eşitliğine genelde ise insanlar arasındaki eşitlik düşüncesine karşı olan Lorimer, uluslararası hukukun eril nitelikteki devletlerin bir ürünü olduğunu ve bu çerçevede insanlığın genel gelişiminin de eril bir nitelik arz ettiğini savunmuştur. Lorimer'in 19. Yüzyıl'da ortaya koyduğu söz konusu düşünceler, Avrupa'da günümüzde özellikle göçmenleri ve azınlıkları hedef alan kültürel ırkçılık yaklaşımı çerçevesinde yeniden gündeme gelmekte ve tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İrkçılık, Kültürel İrkçılık, Avrupa Merkezilik, Uluslararası Hukuk, James Lorimer.

Development of Racism in Europe and Its Effect on International Law: The Case of James Lorimer

Abstract

The racist thought, which has an important place in the development of colonial mentality in European history, has established the basic motivation source behind discriminatory and exclusionary behavior and attitudes against colonial people considered below the level of civilization. This racist approach, referencing the superiority of European culture, which is considered to be shaped within the framework of Christianity and ancient Greek civilization, from other cultures and civilizations, started to become effective in the continent especially with the end of 18th century. These racist thoughts, which influenced a large number of scientific studies especially in life sciences, were the basis of the studies of James Lorimer, a Scottish lawyer. Urging that international law was indeed the law of European states, which he called progressive nations, Lorimer labelled other non-European states and nations as barbaric and savage. Lorimer, who was against the idea of equality between men and women in particular and equality between people in general, argued that international law was a product of states of a masculine nature, thus, the general development of humanity had a masculine characteristic. These thoughts, as suggested by Lorimer in the 19th century, are now raised and discussed on the basis of cultural racism approach targeting especially immigrants and minorities in Europe.

Keywords: Racism, Cultural Racism, Eurocentrism, International Law, James Lorimer.

*Dr. Öğr. Üyesi | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
murat.saracli@hvbv.edu.tr | ORCID: 0000-0001-5997-4836 | DOI: 10.36484/liberal.971129
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss.101-118.
Gönderim Tarihi: 13 Temmuz 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

Bireylerin kendilerini tanımlama noktasında temel referans noktaları genellikle öteki olarak niteledikleri kişi veya kişilerden kendilerini ayıran özgün nitelikleri olmaktadır. Bu doğrultuda insanların ortak tarihsel ve kültürel koşullar altında bir araya gelerek oluşturdukları toplumlar da kimliklerini oluştururken daha çok yabancı olarak addedilen diğer halklardan farklılaşan ve biz aidiyeti yaratan özelliklerini sahiplenebilmektedir. Nitekim, söz konusu türden bir kimlik yaratımının tarihsel açıdan en iyi örneklerinden birisini Batı toplumları sergilemektedir. Uzun bir sömürgecilik ve kölelik geçmişine sahip olan Avrupa toplumları, söz konusu faaliyetlerine bir meşruiyet zemini hazırlamak noktasında ırkçı ideolojinin soylar hiyerarşisi ve piramidi anlayışına sarılmışlar ve sömürdükleri hakları kendilerinden düşük meziyetlere sahip geri kalmış 'barbar' toplumlar olarak nitelemişlerdir. Başka bir deyişle, söz konusu toplumlar Batılılara göre insani gelişim basamaklarının çok gerisinde olduklarından 'uygar' toplumların seviyesine ancak dışarıdan bir yardımla yani sömürgecilikle ulaşabileceklerdir.

Avrupalı devletlerin uzun yıllar süren emperyalist faaliyetlerini meşrulaştırma noktasında sıkı sıkıya sarıldıkları ırkçı düşünce, sadece sömürge halklarının insani ve doğal kaynaklarının ele geçirilmesi için değil aynı zamanda Avrupa'nın üstünlüğü mitinin gelecek kuşaklara aktarılması noktasında da önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda Kıta'da başta fen bilimleri olmak üzere pek çok alanda yapılan akademik çalışmalarda ırkçı ideoloji çıkış noktası olarak kullanılmış ve insanlar arasındaki var olduğu iddia edilen doğal eşitsizliğin Avrupalı halklar lehine gerekçelendirilmesinde kullanılmıştır. Söz konusu çalışmaların uluslararası hukuk alanındaki en önemli temsilcilerinden olan James Lorimer de içinde yaşadığı 19. Yüzyıl'ın önemli olaylarını ırkçı ideoloji çerçevesinde ele almış ve bunlardan Avrupa halklarının ve kültürünün diğer halklardan ve medeniyetlerden üstünlüğü genel sonucuna ulaşmıştır.

Söz konusu varsayımlar üzerine kurulan ve ırkçılığın Avrupa'da sömürgecilik çerçevesinde gelişimini ve bunun uluslararası hukuka etkisini İskoçyalı bir hukukçu olan James Lorimer örneği üzerinden incelemeyi amaçlayan bu çalışmada ilk olarak ırk ve ırkçılık kavramları incelenmiş ardından ise genellikle ırkçılıkla karıştırılan heterofobi kavramının temel farklılık noktaları açıklanmaya çalışılmıştır. Devamında ise bir ırkçı yaklaşım olarak etnosentrizm olgusu Avrupa merkezilik (Eurosentrizm) gerçekliği çerçevesinde değerlendirilerek bunların Lorimer'in düşüncelerine olan etkileri, kendisinin ırkçılık konusundaki genel değerlendirmeleri temelinde ele alınmış ve 19. Yüzyıl'ın

İskoçyalı hukukçusundan günümüze Avrupa'daki ırkçı düşüncenin gelişiminin genel bir özeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmayla elde edilen temel bulguların genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

İrk ve İrkçilik Kavramları

Genel olarak bir grup insanın aynı fiziksel özelliklere sahip olmasını ve belirli kültürel ve sosyal benzerlikler göstermelerini ifade etmek için kullanılan ırk kavramı, bu tanımının dışında bir inanç sistemi veya ideoloji olarak kabul edilmekte ve üç temel kavrayış üzerine oturtulan bir nitelemeye gidilebilmektedir. Bu kapsamda mevcut varsayımlardan ilki, insanların doğal olarak farklı fiziksel türlere ayrıldıkları iken ikincisi, söz konusu fiziksel ayrılmaların onların kültürü, kişiliği ve bilgi birikimi ile ilişkili olduğudur. Sonuncu varsayıma göre ise, genetik özellikleri bakımından bazı ırksal gruplar diğerlerinden daha üstündür. Bütün bu varsayımlar çerçevesinde bir inanç sistemi/algı toplamı olarak ortaya çıkan ırkçılık, insanların kalıtsal olarak alt gruplara ayrıldıkları ve bu çerçevede sosyal davranış ve kapasitelerinin de üstün (superior) veya aşağı (inferior) olma özelliği kapsamında farklılaştığını savunmaktadır. Söz konusu yargının doğal sonucu ise; güç, prestij ve refah gibi belirli toplumsal özelliklerin insanlar arasında eşitsiz olarak dağılmasını meşrulaştırmasıdır (Vorster, 2002: 296-297; Bernasconi, 2014: 8-10).

Bireysel davranışın biyolojik mirasla geçen özelliklere ve ırk temelli farklı karakteristiklere sahip olduğunu savunan ırkçılık, bilişsel kavrayış olarak da sosyal ve kültürel olanın biyolojikleştirilmesidir. Kendi ve yabancı olan arasında ayrıma giden ve ortak noktalara ilişkin zorunlu bir olumsuzlamayı da meşrulaştıran ırkçı tasarım özünde üç temel özelliği barındırmaktadır. Bunlardan ilki, ırkçı düşüncenin deri rengi gibi bedensel özellikler ya da dinsel, tarihsel, kültürel, zihinsel ve ahlaksal özellikleri de içermesidir. İkinci olarak ise, ırkçı tasarımda yabancı gruplar genellikle olumsuz, değersiz ya da radikal öteki/diğeri olarak resmedilmekte, çok nadir olarak olumlu idealleştirmeler görülmekle birlikte bunlar karşıt yönde çok kolay değişmeler gösterebilmektedir. Sonuncu olarak, ötekinin olumsuz değerlendirilmesi ile sağlanmaya çalışılan çoğu zaman ayrımcılıktan çıkar elde edilmesi ve bu kapsamda iktidar erkinin ele geçirilmesi ve/veya korunması olmaktadır. İrkçilik kapsamında 'biz' ve 'öteki' ayrımı bir kez oluşturulduktan sonra ister etnik isterse ırksal ya da dinsel olsun söz konusu biz duygusuna sahip grup, diğerlerini kendi değer ve normları çerçevesinde değerlendirmeye başlar ki bu durum üstün ve aşağı ayrımını da beraberinde getirebilecektir (Van der Valk, 2003: 46-50; Alver, 2003: 101-102).

Alanda yapılan çalışmalara bakıldığında ırkçılığın oluşmasında ve de gelişmesinde üç ana sebebin olduğu savunulmaktadır. Söz konusu nedenler; ideoloji, hırs ve kolektif korkudur. İdeoloji çerçevesinde ırkçılığa yaklaştığımızda temelinde, bir grubun diğerlerinden üstün olduğu, bir başkasının ise daha aşağı bir nitelik arz ettiğine yönelik bir inancın bulunduğunu görmekteyiz. Söz konusu inanç, ırkçı ideolojiye meşruiyet alanı yaratırken aynı zamanda sömürgecilik ve soykırım gibi olguların ortaya çıkışında da etkili olmuştur ki bu çerçevede, ideolojiden yoksun bir ırkçılık düşüncesinin tasavvur edilemeyeceğini de belirtmemiz gerekmektedir. İkinci bir sebep olarak hırs unsurunu ise, özellikle sömürgecilik ve kölelik süreçleri üzerinden okuyabiliriz. İktidarı ele geçirmek, zenginleşmek, daha ileri bir refah seviyesine erişebilmek gibi pek çok saik etrafında nitelenebilecek hırs olgusu, ideoloji tarafından meşrulaştırılmaktadır. Bir kere, 'biz'in üstünlüğü varsayımını oluşturduğunuzda, dışarıda kalanları değersizleştirmiş olursunuz ki bu size, onlar üzerinde tahakküm kurmak noktasında hem psikolojik üstünlük hem de meşruluk sağlar. Biz üstünüz çünkü gerek Tanrı gerekse doğa tarafından bu böyle öngörüldü düşüncesiyle, diğer insanlar ve halklara yönelik bir nevi 'rehber/kılavuz' rolünü kendinize bahşettiğiniz de 'öteki'ne düşen rol, buna kayıtsız ve koşulsuz itaat etmeğe indirgenir ki, böyle bir şey sadece üstünlük değil aynı zamanda 'kurtarıcılık' vasfınızı da öngörür. Bu nedenlerledir ki, tarihte Batılı devletler tarafından uygulamaya konulan sömürgeci ve emperyalist anlayış da kendini meşrulaştırma noktasında Batı Hristiyanlığı'nı yayma ve dünyanın geri kalmış bölgelerini 'medenileştirme' gibi hedef halklara erişilmesi imkansız bir yükseklikten bakan bir ideolojinin uzantısı olarak lanse edilmiştir (Vorster, 2002: 297-298).

Üçüncü ve son bir sebep olarak kolektif korku ise, ötekine karşı güçlü bir grup benliğinin oluşturulmasının yanı sıra 'biz'in sahip olduğuna inandığı özçıklarlarının korunması noktasında da önemli bir işlev görmektedir. Bu anlamda korku sadece çoğunluktaki biz grubunda değil, azınlıkta kalan öteki grubu açısından da önem arz eder niteliktedir. Öyle ki, göçmenler ve azınlıklar açısından değerlendirdiğimizde, çoğunluğun farklı olmalarından dolayı kendilerine hem ilgiyle hem de bu farklılığın yarattığı bir korku haliyle yaklaşmaları söz konusuysen, azınlık grubu açısından ise sayıca düşük seviyede olmaları çoğunluk karşısında kendilerini dezavantajlı hissetmelerine ve bu eşitsizlikten kaynaklanan bir tedirginlik yaşamalarına sebebiyet verebilmektedir. Bu noktada korku unsurunun, hem öteki hem de biz grupları açısından bir araya getirici/bütünleştirici bir özelliğe sahip olduğunu da belirtmemiz gerekir. Korku, biz ve öteki açısından grup benliğinin oluşması ve güçlenmesi noktasında teşvik edici bir unsur olup, bu unsurun zamanla grup üzerinde

etkisini arttırmasıyla bir paranoya halini alması, bunun ise şiddeti ortaya çıkarması ihtimal dahilindedir. Nitekim, Güney Afrika'da beyaz azınlığın siyah çoğunluk karşısındaki kolektif korkusu, burada ortaya çıkan Apartheid rejiminin de belirleyicisi olmuştur. Benzer şekilde korku unsurunu günümüz küreselleşme olgusuyla da bağdaştırabiliriz. Küreselleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan yeni ekonomik, toplumsal ve kültürel normlar ve bunların özellikle yerel düzeydeki kimlikler üzerinde bir tehdit olarak görülmesi, zamanla söz konusu tehdidin insanların kendi ulusal, dinsel, dilsel ve kültürel kimliklerine yönelik bir korkuya dönüşmüş, söz konusu korku ise özellikle ülkeler ve bölgeler bazında gözlemlenen aşırılıkçılığın ve etnik milliyetçiliğın artması ve de yaygınlaşmasında etkili olmuştur (Vorster, 2002: 298).

Şiddete varan ırkçı saldırılar noktasında, ötekine yönelik sözel ya da eylemsel ırkçı saldırıların genellikle bir 'haklılık' iddiasına dayandırılmaya çalışıldığı gözlenmekte olup, bunun için özellikle korku ve özçıkık mefhumlarına başvurulmaktadır. Bu aşamada bir ülkede bulunan göçmen ve azınlıklar, bilinmeyenlikleri ve farklılıklarıyla psikolojik ve toplumsal alanda hem şüphe hem de korku kaynağı, ekonomik mecrada ise ucuz emek nitelikleri itibarıyla potansiyel bir alternatif ve rakip olmalarıyla yerli halkın özçıkıklarına yönelik bir tehdit olarak görülebilmektedirler. Napolyon'un kitleleri biraraya getirmek noktasında sadece iki şeye gereksinim duyulduğu ve bunların da korku ve özçıkık olduklarını belirttiği hatırlanırsa, toplumlar düzeyindeki gruplaşmalarda ve bunların birbirleriyle ilişkilerinde gözlemlenen ırkçı ve dışlayıcı yaklaşımların da neden ve nasıl zuhur ettikleri daha iyi anlaşılacaktır (Özbek, 2012: 72).

İdeoloji, hırs ve kolektif korku üçlüsü özelinde açıklamaya çalıştığımız gibi ırkçı tutum ve davranışlar, daha çok aşırıya varan hisler ile önyargıların temellendirdiği bir gerçekliği ifade etmektedir. Aşırı bağlılık, aidiyet, yabancılaşma gibi duyguların etkilediği/tetiklediği önyargılar zamanla insanlar ve gruplar arasında aşılabilir duvarlar oluşmasına sebebiyet vermekte, bu ise düşmanlığa hatta şiddete dönüşebilmektedir. Öyle ki, "eğer beyazsan zengin ve güçlü, siyahsan fakir ve suç meyillisindir; göçmenler bizlerin verdiği vergilerle sağlanan ekonomik yardımlara muhtaç beleşçiler oldukları gibi aynı zamanda geri kalmış kültürleriyle de ortak kimliğimiz ve benliğimize tehdit oluşturuyorlar veya azınlıklar içindeki düşmanlarımızdır, imkanları olsa bizleri kendi öz vatanımızda yaşayamaz duruma getirir, dış düşmanlarla işbirliği yaparlar" gibi gerçekliği çok da ispatlanamamış, bilgi eksikliğinden kaynaklanan klişelere dayanan önyargılar, pek çok toplumun hem kendi içinde hem de diğer toplumlarla ilişkilerinde pek çok ırkçı tutum ve saldırılara da zemin hazırlamıştır.

İrkçiliğin Heterofobiden Farkları

Bu noktada “farklılık korkusu ya da düşmanlığı” olarak tanımlanabilecek ‘heterofobi’ kavramıyla ırkçılık arasındaki ayrışma noktalarını da belirtmemiz gerekmektedir. Başka/farklı olanın saldırgan bir tarzda dışarı atılması/dışarda tutulması şeklinde açıklanabilen heterofobi kavramı; cinsiyet bağlamındaki farklılıklara yönelik bir korkudan kültürel, dinsel, dilsel vb. pek çok özellikler ve nitelikler kapsamındaki korkulara kadar uzanan geniş bir yelpaze çerçevesinde kullanılabilir. Bu açıdan yaklaştığımızda ırkçılık sadece biyolojik nitelikler kapsamında ortaya çıkan farklılığa yönelik dışlamayı ve çoğu zaman da bu farklılığı hedef alan şiddetli nitelendirirken, heterofobi ise biyolojik niteliklerin dışında her türlü farklılıkla temellendirilebilecek korkuyu ve dışlamayı ifade etmektedir (Kallis, 2013: 231; Özbek, 2012: 74-75).

Farklı olana, sadece bu farklılığı yaratan niteliği çerçevesinde korku duyulması, aslında onun söz konusu başkılığına yönelik bilgisizlikle de doğrudan ilintilidir. Hem içeridekine hem de dışarıdakine yönelik cehaletin yaygın olduğu kapalı toplum modellerinde sık rastlanan heterofobi durumu, doğru ve sarıh bilginin yerini tabuların ve klişelerin aldığı, bunların yaygın olarak öteki görüleni tanımlama noktasında referans olarak kullanıldığı kapitalizm öncesi toplumlara özgü niteliklerdir. Bilginin belirli kaynaklar elinde toplandığı ve paylaşım alanının gayet kısıtlı bir nitelik arz ettiği söz konusu toplumlarda, farklılık kaynağı olan öznelere yönelik algılar daha çok önceden kurgulanmış kalıplar etrafında oluşturulmakta bu ise, hem söz konusu başkılığa yönelik yakınlaşma çabalarına ket vurmakta hem de önyargıların ve tabuların kırılmasını engelleyebilmektedir (Bauman, 1997: 93-95).

Kapitalizmin ve buna bağlı olarak küreselleşme olgusunun en büyük etkisi ise bilgi paylaşımını ve etkileşimi arttırması ve böylece tabuların kırılmasını kolaylaştırmasıdır. Ancak bu noktada, günümüzün gelişen iletişim ve basın yayın olanakları çerçevesinde bunun tam tersi sonuçlara ulaşılmasının yani tabuların kırılması bir yana daha da güçlendirilerek katı/kırılmaz bir nitelik kazanmasına sebep olabileceği gerçeğini de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Öyle ki, uzun vadelere yayılan medya çalışmaları, algı yönetimi girişimleri ve propaganda araçları ile toplumların zihinsel hafızalarında yer etmiş birtakım acıların ve olumsuz olayların hatırlatılması ve vurgulanması, travma etkisi yaratmış durumların güncelliğini korumasına ve bunlardan kaynaklanan korku ve düşmanlık hislerinin sivrilmesine zemin hazırlayabilmektedir (Özbek, 2012: 112-114).

Uluslararası ilişkiler alanında bu durum, özellikle homojen bir nüfus yapısına sahip olduğunu iddia eden devletler tarafından iç ve dış düşman imgeleri yaratılması ve bunların halkların hafızalarında sürekli yer etmesine yönelik gerçekleştirilen girişimler çerçevesinde sıklıkla kullanılabilir. Bunun için tarihsel düşmanlıklara başvurulabilirdiği gibi güncel tehdit algılamalarına bağlı olarak yaratılan düşman imgeleri de kullanılabilir, bu çerçevede toplumların tepkisel anlamda diri tutulmaları ve içeride gözlemlenen farklılıklar kaynaklı huzursuzlukların arka planda tutulması hedeflenmektedir. Bu noktada bazı devletlerin, ülkelerinde yaşayan azınlıkları özellikle içteki düşman imgesinin yaratılması noktasında başvurulan gruplar olarak, yine söz konusu azınlıkların öz benliklerini oluşturan farklılıkları çerçevesinde yakın olarak gördükleri ya da öyle oldukları varsayılan devletleri ve halkları da dış düşman olarak, gerek iç gerekse dış politika alanlarında yaşadıkları sorunları gölgelemek veya ilgiyi başka yönere kaydırmak noktasında birer algı yönetimi aracı olarak kullandıkları, diğer devletler tarafından zaman zaman uluslararası toplumun gündemine getirilen önemli iddialardır (Rydgren, 2003: 48; Özbek, 2012: 126-127).

İrkçılık ve Etnosentrizmin Avrupa'daki İzdüşümü: Eurosentrizm

İrkçılıkla ilintili kavramlardan bir diğeri olan 'etnosentrizm' ya da "etnik merkezilik" bir toplumun kendi değer ve yargılarını merkeze koyarak, dışarıdaki dünyayı bu değer ve normlar çerçevesinde değerlendirmesi, böyle bir bakış açısını her durumda kendisine kılavuz edinmesidir. Etnik merkezci yaklaşımda, sahip olunan kültürün, kimliğin ya da değer ve yargıların diğerlerinden üstün olduğuna dair sarsılmaz bir inanış ve bu inanışın temellendiği eylem kalıpları önemli rol oynamaktadır. (Hammond ve Axelrod, 2006: 926-927) İrkçılık gibi, kendi içerisinde hiyerarşik bir anlayışın hakim olduğu etnik merkezilikte, ötekine ait olan örfler, adetler, gelenekler ve yaşam şekilleri gibi, onu tanımlayan ve meydana getiren kültürel, sosyal ve kimliksel tüm öğeler aşağı ve değersiz görülerek yadsınmakta, biz ve öteki arasındaki potansiyel bir ilişki ve yaklaşmanın özellikle biz olarak tanımlanan grup için gereksiz olduğu düşünülmektedir. Ötekiyle ilişkinin mecburi bir hal aldığı durumlarda ise, etnik merkezci yaklaşıma sahip olan grubun, diğeri karşısında bir nevi 'eğitici/öğretici' durumda olduğu, bunun ise bir ast üst ilişkisini yarattığı gözlemlenebilmektedir (Canatan, 1990: 96-106).

Bu noktada pek çok Avrupalı devlet tarafından özellikle Kıta dışındaki ülkelerle ilişkilerde sıklıkla gündeme ge(tiri)len "Avrupa Kimliği/Kültürü" ve bu kimliğin üstünlüğü iddiası iyi bir örnek olabilecektir. Hristiyanlık ve antik

Yunan'ı Avrupa Kimliği/Kültürü'nün merkezine yerleştiren pek çok Kıta Devleti, eski Yunan uygarlığının kendi dışındakileri barbar olarak nitelenmesi gibi, kendileri dışındaki halkları ve kültürleri medenileşme seviyesinin gerisinde olarak kabul etmekte ve bu açıdan onları bilimsel açıdan geri, teknolojik açıdan ise yetersiz olarak nitelendirebilmektedir. Özellikle tarihte sömürcülere sahip olmuş Avrupalı Devletler özelinde çok daha net gözlemlenebilen bu üstünlük iddiası, bağımsızlığını kazanmış eski sömürgelerinden ülkelerine göç eden göçmenlere yönelik ev sahibi toplum tarafından gösterilen ayrımcı, dışlayıcı ve aşağılayıcı tutum ve yaklaşımlar çerçevesinde gündeme gelebilmektedir. Bakıldığında bu durum, geri kalmış toplumları kalkındırmak ve onları medenileştirmek gibi sözde amaçlar çerçevesinde sömürgecilğe başvurmuş devletlerin hem gerçek amaçlarını ve niyetlerini gözler önüne sererken hem de ortak kültürel ve tarihsel değerler çerçevesinde oluştuğu varsayılan Avrupa Kimliği/Kültürü adına, Avrupalı sayılmayanları dışlayan ve ötekileştiren bir "Avrupa Şovenizmi"ni de doğurmuştur (Yakushko, 2009: 43-45; Canatan, 1990: 96-106).

Günümüzde etnik merkezci düşüncenin Avrupa için kullanılan tanımlaması niteliğindeki 'Eurosentrizm' ya da "Avrupa merkezcilik" kavramı da aslında, Avrupalı olmayan/olmadığı varsayılan toplumları, kültürleri ve kimlikleri ortak, homojen ve üstün olduğu varsayılan "Avrupa Kimliği/Kültürü" açısından değerlendirmek ve yorumlamaktır. (Dirlik, 1999: 8-12) Merkezine kendi değer ve yargı kalıplarını koyarak karşınızdakinin farklı yönlerini değerlendirdiğinizde, eğer tarihsel açıdan da bazı önyargılarınız ya da basmakalıp düşünceleriniz varsa, ister istemez varacağınız sonuç ya da ulaşacağınız nokta yine 'kendiniz' olacaktır. Oysaki tarihsel süreçte nasıl ki her birey kendi yaşanmışlığı çerçevesinde öznel bir yaşam tarzı geliştiriyor ve bu yaşam tarzları çerçevesinde dünyayı okuyorsa, toplumlar da kendilerini meydana getiren bireylerin söz konusu yaşanmışlıklarından, değer ve normlarından etkilenmekte ve bir yerde toplum dediğiniz varlık bireysel tecrübelerin toplamı veya sentezi konumuna gelmektedir. Bu açılardan olaya yaklaştığımızda, ortak bir "Avrupa Kültürü/Kimliği" iddiasından yola çıkarak, tarihsel süreçte gerek bireysel gerekse toplumsal düzeylerdeki karşılıklı etkileşimlerin neticesi olarak beliren belirli birtakım algı ve davranış kalıplarını sadece Avrupa Kıtası'na ve de halklarına zimmetleyerek, Kıta dışı halkları, kültürleri ve kimlikleri değerlendirmek ve yargılamak, kelimenin en basit anlamıyla haksızlık ve ayrımcılık olarak nitelendirilebilecektir (Shore, 1996/97: 247-253; Özer, 2007: 73-80).

Avrupa kültürünün üstünlüğü ya da Avrupa ekonomik veya siyasi egemenlik modelinin dünyanın geri kalan toplumlarının aynı nitelikleri karşısındaki gelişmişliği/ilericiliği varsayımının bir nevi ideoloji şeklini alması olarak da

nitelenebilecek olan Avrupa merkezilik, temelinde dünyaya hakim tek bir uygarlığın yani Avrupa uygarlığının bulunduğunu ve bunun da basamaklı bir piramit gibi yapılandığını iddia etmektedir. Dünyanın tüm toplumlarının söz konusu piramidin basamaklarında aşağıdan yukarıya doğru sıralandığını öngören Eurosentriзм, zirveye kendisini yani Avrupa halklarını koymakta, kendi medeniyet tasavvurunu dünyanın geri kalan milletleri için takip edilmesi ve uyulması gerekli bir model olarak sunmaktadır. Genetik ve/veya kültürel mirasları nedeniyle Avrupa halkları dışındakilerin hiçbir zaman hiyerarşik üstünlüğe erişemeyeceğinin öngörüldüğü bu piramitçi model, hem ırkçı yönleri ağır basması hem de tüm insanlığın tek bir uygarlığa yönelmesinin gerekli ve anlamlı olup olamayacağı gibi temel bir sorunsala makul cevaplar üretmemesi temelinde haklı olarak eleştirilmektedir. Küreselleşme ekseninde günümüzde dünyanın giderek daha fazla geliştiği/ilerlediğine yönelik söylemler de aslında Avrupa merkezci yaklaşımın iz düşümleri şeklinde zuhur etmektedir. Dünyanın giderek Batılı değer ve normlar etrafında küresel bir köy haline geleceğinin beklenmesi/umut edilmesi bile aslında tek başına yeknesak ve tekdüze bir yaklaşımı ortaya koymasının yanında diğer kültürlere ve kimliklere yönelik bilgisizliğin ve umursamazlığın da açık göstergesi niteliğindedir. Kendi Kıtası içerisinde farklılıkların önemini ve birlikteliğini vurgulayan Avrupa'nın, bunu kendi dışındaki başka kültürleri ve kimlikleri görmezden gelerek gerçekleştirmeye çalışmasının tutarlı bir yanının olduğunu söyleyebilmek güçtür (Alver, 2003: 130-131).

Avrupa İrkçılığının Uluslararası Hukuk Çalışmalarına Etkisi: James Lorimer (1818-1890) Örneği

İrkçi temelli Avrupa merkezci düşünceyi sadece yakın zamanlardaki ortak ve homojen "Avrupa Kimliği/Kültürü" iddiaları çerçevesinde değil aynı zamanda Kıta'da sosyal bilimler alanında ortaya konulan geçmiş tarihli eski çalışmalarda ve bunları gerçekleştiren bilim insanlarının düşünce yapıları özelinde de gözlemleyebilmekteyiz. Konumuz açısından dikkat çeken örneklerden biri, özellikle uluslararası hukuk alanında yaptığı çalışmalarla Avrupa Kıtası'nda ve genel olarak Batı dünyasında adını duyurmuş olan James Lorimer'dir (1818-1890). Son yıllarda Avrupa entelektüel çevresinde ismi ve çalışmaları yeniden gündeme gelmeye başlayan 19. yüzyılın bu İskoçyalı uluslararası hukukçusu, özellikle "The Institutes of the Law of Nations" (1883-4) isimli iki ciltlik eserinde gerek insanlar arası gerekse uluslararası ilişkiler çerçevesinde ortaya koyduğu görüşler nedeniyle sıklıkla ırkçı, cinsiyetçi ve Avrupa merkezci olarak itham edilmektedir. Genel olarak yaşadığı dönemde belirli Avrupalı devletlerinin uluslararası alandaki etkin ve güçlü durumlarını çalışmasında

kendine referans almış olan Lorimer bu durumu, Avrupa medeniyetinin diğerlerinden üstün olduğu yönündeki temel savı üzerine oturtmaya ve bunu da iki varsayımı üzerinden gerçeklemeye çalışmıştır. Söz konusu varsayımlarından ilki, Arı ırkların üstünlüğü iken diğeri ise Avrupa'daki devlet yapılarının gelişmişliğidir (Higgins, 1933: 240-244; Koskenniemi, 2016: 419-420).

İlk varsayımı çerçevesinde Lorimer, tarihsel gelişmişlik düzeyleri çerçevesinde insan topluluklarını üçe ayırmış ve bu çerçevede medeni, barbar ve yabani/vahşi toplumlar şeklinde bir sınıflandırmaya gitmiştir (Neff, 2016: 479-480). Buna göre medeni toplumlar sınıfına Avrupalılar, vahşi toplumlar sınıfına ise Avrupalıların Afrika'daki sömürgelerinde yaşayan halklar girmektedir. Barbar toplumları, daha çok medeni ile vahşi toplumlar arasındaki bir yere oturtmuş olan Lorimer, bu kapsamda Çin, Japonya, Mısır ve Türkiye'yi örnek olarak sunmuştur. Buna göre, barbar toplumların oluşturdukları siyasi yapılar birer devlet olarak kabul edilmeli fakat medeni Avrupa uluslar ailesinin tam bir üyesi olarak nitelendirilmemelidirler (Lorimer, 1883: 101-103). Dünyanın uluslardan daha çok ırklar arasında bölündüğünü savunan Lorimer, bu çerçevede ulusların hukuku olarak adlandırdığı günümüz uluslararası hukukunun da aslında belirli ırklar şeklinde sınıflanmış toplumların ve bu toplumları temsil yeteneğine sahip devletlerin hukuku olduğunu vurgulamaktadır. Hristiyanlık dışı inanışların, dünyevi ile uhrevi ayırımına yer vermediklerini, bunun ise doğal hukuk teorisini geliştirmeyi ve bu kapsamda hukukun vahiyden ayrı bir tanımlamasını yapabilmeyi imkansızlaştırdığını savunan Lorimer, sadece Hristiyan inancını kabul etmiş olan ulusların uluslararası toplumun üyesi olabileceklerini varsaymıştır. Irkı, insan gruplarının davranışlarının genelleştirilmesi için bir temel ve bu kapsamda ulusların hukukunun bir veçhesi olduğunu iddia eden söz konusu İskoç hukukçuya göre, aşağı ırkların üstün ırklar karşısındaki konumu, sadece onları korumaktan ve kollamaktan ibaret olacaktır (Simpson, 2016: 433-435; Knop, 2016: 448-450).

İkinci varsayımı çerçevesinde Lorimer, devletlerin kendi içlerinde siyasi ve toplumsal açılardan değerlendirilmesinde beş kriterin etkili olabileceğini savunmuştur ki bunlar; endüstrileşme, tutumluluk, enerji, yaratıcılık ve askeri üstünlüktür. Toplumunun ahlaki ve entelektüel niteliklerinin bir toplamı olarak refah düzeyinin bir devletin değerinin ölçülmesinde en etkili faktör olduğunu savunan Lorimer, bu çerçevede maddi anlamdaki zenginliğe çok fazla değer atfetmemiştir. O'na göre, diğer devletlere nazaran daha zengin ve müreffeh addedilen devletler, toplumsal anlamda daha bilgili ve ahlaklı olanlarıdır. Irklar arası hiyerarşiye büyük değer atfeden ve bu çerçevede sadece ulusların değil devletlerin de değerini ortaya koyan en önemli unsur olarak ırkı gören Lorimer, ekonomik anlamda güçlü ülkelerin aynı zamanda

ahlaki ve entelektüel açıdan da güçlü olduklarını bunun ise son tahlilde devleti oluşturan halkın üyesi oldukları ırk kategorisiyle ilintili olduğunu savunmaktadır. Yaşadığı dönemde, yetiştirdiği önemli hukukçularla öne çıkmış Belçika ve Hollanda'yı ahlaki ve entelektüel açıdan güçlü devletlere örnek olarak gösteren Lorimer, ayrıca söz konusu devletleri yenilikçi/ilerleyici ve hedefleri konusunda kararlı ülkeler olarak da nitelendirmiştir. Bir ülkenin ahlaki üstünlüğünün ekonomik refahından anlaşılabilceğini savunan İskoçyalı hukukçuya göre aynı şekilde ekonomik darboğaz içerisinde olan bir devletin bu durumunun da ahlaki çöküntüsüne işaret ettiğini belirtmektedir. Son tahlilde Lorimer'e göre, bütün ilerleyici/yenilikçi devletler önce ahlaki sonra bilgisel en son aşamada da ekonomik anlamda güçlü ülkeler konumuna gelmişlerdir ki bunda özellikle toplumları ortaya çıkan ırksal özelliklerin önemi son derece büyüktür. Devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde göz önüne alınmasını gereken ölçütleri de ortaya koymuş olan Lorimer bu çerçevede; devletin büyüklüğü, devletin niteliği, devlet şekli ve hükümetinin yapısı kriterlerine başvurmuş ve bunlara devletlerarasındaki hiyerarşinin belirlenmesi noktasında büyük önem atfetmiştir (Koskenniemi, 2016: 422-423).

Gerek insanlar arasındaki gerekse devletler arasındaki ilişkilerde mutlak bir eşitliğin söz konusu olamayacağını savunan Lorimer, bunun temel çıkış noktasını da yine ırk unsuru etrafında şekillendirmektedir. İnsanların ırksal bir hiyerarşi içerisinde bulduklarını, gelişmeci/ilerici ırklar ile gelişmeye ve ilerlemeye açık olmayan ırklar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunan Lorimer'e göre, Aryan ırklar birinci kategoriye Samî ırklar ise ikinci kategoriye dahildirler. Avrupalı ulusları Aryan olarak nitelendiren, Arapları ve Musevileri ise Samî ırklara mensup kabul eden Lorimer ikinci gruba mensup bireylere yönelik büyük bir öfke beslemekte ve bunların hiçbir koşulda gelişmeci ırklar seviyesine erişemeyeceklerini savunmaktadır. İskoç hukukçuya göre, içinde bulunduğu dönemde Avrupa'nın dünya üzerindeki hakimiyetinin temel nedeni Avrupalı ulusların Aryan ırka mensup olmaları ve söz konusu ırk etrafında ortaya çıkan ulusların meydana getirdikleri devletlerin de güçlü ahlaki ve bilgisel birikime sahip olmalarıdır. İnsan doğasının değişmez gerçekliği olarak eşitsizliği vurgulayan Lorimer, bu eşitsizliğin devleti meydana getiren ulusların içinde başta cinsiyet yönünden var olduğunu, erkekler ile kadınların devletin oluşum sürecinde eşit rol almadıklarını, erkeklerin doğal nitelikleri gereği daha ön planda olduklarını vurgulamaktadır. Kimi çevrelerce cinsiyetçi kimileri tarafından ise kadın düşmanı olarak görülen Lorimer, benzer eşitsizlikçi yaklaşımı devletlerarası ilişkilere de yansıtarak devletleri eril birimler olarak nitelendirmektedir. Bu düşüncesini Avrupa'ya da uyarlamış olan Lorimer, Batı medeniyetinin bel kemiğini oluşturduğuna inandığı devletlerin

eril/erkeksi ülkeler olduklarını çünkü dişil devletlerin rasyonel olmadıklarını, kolay nüfuz edilebilir nitelikte olduklarını ve gerçek anlamda bir devlet olabilmek için gerekli rasyonellikten uzak olduklarını savunmaktadır. İçinde yaşadığı 19. Yüzyıl'ın milliyetçilik anlayışının genel yapısından etkilenen ve bu çerçevede erkeğin egemen olduğu aile yapısı ile devlet arasında ilinti kuran Lorimer, erkeklerin önce ailelerde sonra klanlarda, kabilelerde en sonunda ise toplumlarda egemen olduğunu hatırlatarak devletin de erkek yapımı bir aygıt olduğu varsayımına ulaşmaktadır. Bu varsayımının devamında nasıl ki bireyler, devletlere katkıları bakımından cinsiyetleri bağlamında eşit değillerse aynı şekilde devletlerin de eşit olamayacağı sonucuna varan Lorimer, tıpkı ırk konusunda olduğu gibi cinsiyet noktasında da eşitsiz bir dünya fikrine ulaşmaktadır. Öyle ki, O'na göre dünyadaki devletler arasındaki ayırımın bir yönünü de 'medenileşme' seviyeleri belirlemektedir ki bu ayırım çerçevesinde medeni olan devletler eril niteliklere sahipken medeni olmayan devletler ise daha çok dişil nitelikler göstermektedirler (O'Donoghue, 2018: 10-18; Koskeniemi, 2016: 420-423).

Bu düşüncelerinin yanında Lorimer, uluslararası hukukun temeline 'recognition' (tanıma/onaylama) kavramını yerleştirmiş olup bu çerçevede onu, insan şuurundaki etik gerçekliklere aracılık eden bir araç olarak nitelemiştir. Dünyadaki hukuki ilişkiler kapsamında uluslararası ve ırklar arası iki tür tanıma olabileceğini varsayan İskoç hukukçu, hukuk denilen şeyin çoğunlukla devlet yapısı bir nitelik arz ettiğini ve bu yönüyle onların bağımsızlıklarını ortaya koyan öznel bir ilke olduğunu savunmuştur. Bir devletin ancak belirli bir ırksal grup içerisinde tanındığında diğer devletler açısından rasyonel geleceğine ilişkin anlamlandırılabilir bir konuma geleceğini ve uluslararası sistem düzeyindeki eylemlerinin daha öngörülebilir olabileceğini iddia eden Lorimer, bu çerçevede yeniden dünyanın uluslardan ziyade ırklar arasında bölündüğü düşüncesine ulaşmaktadır (Koskeniemi, 2016: 427-428; Knop, 2016: 457-459).

İrkin özelliklerinden veya ırkın çeşitli gelişim aşamalarından kaynaklanan üç tür tanımanın mümkün olduğunu vurgulayan Lorimer bunları, genel siyasi tanıma, kısmi siyasi tanıma ve doğal/insani tanıma olarak belirtmiştir. Genel siyasi tanımadan mevcut tüm Avrupa devletlerinin ve Avrupalılar tarafından yönetilen sömürge kurumlarının yararlanabileceğini belirten Lorimer, kısmi siyasi tanımadan ise hem Avrupa'da hem de Asya'da toprağı bulunan Türkiye ile Avrupa'ya bağımlılıkları bulunmayan İran, Çin, Siam (Tayland) ve Japonya gibi Asyalı devletlerin faydalanabileceğini savunmaktadır. Doğal/İnsani tanımada gelişmeci/ilerici devletlerle böyle olmayanlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunan İskoç hukukçu, ikinci kategoride olanların ancak belirli bir medenileşme seviyesine gelmesi koşuluyla

tanımadan faydalanabileceklerini belirtmektedir (Lorimer, 1883: 101-103; Higgins, 1933: 245-246).

Uluslararası hukuku farklılaşma ve bütünleşmeden müteşekkil iki yönelimli bir olgu olarak yorumlayan Lorimer, bu noktada 19. Yüzyıl'ın ortalarında gerçekleşen üç farklı olaydan etkilenmiştir. Bu olaylar; Afrika kıtasının Avrupalı devletler tarafından sömürgeleştirilmesi ve paylaşılması, Fransa-Prusya Savaşı (1870-1871) ve Amerikan İç Savaşı'dır (1861-1865). Afrika kıtasının Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmesini uluslararası hukukun farklılaşma boyutu çerçevesinde değerlendiren Lorimer, devletleri temelde medeni olan ve olmayanlar olarak ikiye ayırmakta, ayrıca insanlığı oluşturan ulusları da medeni, barbar ve yabani/vahşi olarak üçlü bir ayrıma tabi tutmaktadır. Sömürgeciliğin özünde ırkçı anlayışın bulunduğunu hatırladığımızda Lorimer'in gerek devletleri gerekse ulusları ırk temelinde farklılaştırmasının da bir yerde yaşadığı dönemde Afrika kıtasına yönelik Avrupalıların sömürgeleştirme faaliyetlerini meşrulaştırma amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Lorimer'in uluslararası hukuk anlayışındaki bütünleşme boyutunu ise genel olarak uluslararası örgütlere özelde ise hakemlik (arbitration) kurumuna yönelik düşünceleri oluşturmaktadır. Bu noktada uluslararası örgütleri devletleri birbirlerine yaklaştıracak ve egemenliklerini belirli oranda sınırlandıracak bir unsur olarak kabul eden Lorimer, Avrupa devletleri için federal bir yapılanmayı öngörmüş ve bunun Avrupa kıtası için iyi bir işbirliği modeli oluşturabileceğini belirtmiştir. Hakemlik konusuyla da yakından ilgilenmiş olan Lorimer, devletleri bir araya gelmeye itecek böyle bir mekanizmanın iki durumda işlevsel olamayacağını belirtmiştir. Bunlar, büyük güçler arasında yaşanan savaş durumu ile medeni ve medeni olmayan devletler arasındaki ilişkilerdir. Birinci durumuna örnek olarak Fransa-Prusya Savaşı'nı gösteren Lorimer, ikinci durumun gerekçesi olarak ise medeni olmayan devletlerin rasyonel iradeden yoksun olmalarını ve hiçbir koşulda hakemlik kararlarına uymak istemeyeceklerini belirtmektedir (Simpson, 2016: 436-439).

James Lorimer'den Günümüze Avrupa'da İrkçılığın Geçirdiği Evrim Üzerine Bir Değerlendirme

Lorimer tarafından genel olarak hukuk özel olarak ise uluslararası hukuk alanında savunulan ırkçı ve etnik merkezci görüşler aslında 18. Yüzyıl'ın sonlarından itibaren başta Almanya olmak üzere pek çok Avrupa ülkesindeki düşünürler ve kültürlü insanlar tarafından savunulmaya başlanan Avrupa nüfusunun Arîler ve Samîler olarak bölünmüş olduğu iddialarına dayanmaktadır. Kıta'da ilk olarak antropolog ve etimologlar tarafından 18. Yüzyıl'ın

ortalarında başlatılan ve nereden geliyorum, ben kimim gibi soruları kendilerine referans alan çalışmalar ve bu kapsamda geliştirilen soya ilişkin çıkarımlar ile iddialar zamanla diğer bilim dallarındaki çalışanları ve çalışmalarını da etkilemeye başlamıştır. Tarihsel süreç içerisinde giderek yayılan ve Avrupa halkları arasında kendine taraftar bulan Arîlerin üstün uygarlığı düşüncesi, bilindiği gibi Hitler Almanyası'nda alenen desteklenmiş ve tarihin en büyük insanlık dramlarından biri olan Yahudi Soykırımı'nın (Holokost) yaşanmasıyla neticelenmiştir (Poliakov, 2011: 12-18).

İrkçi düşüncelerin neticelerinin nerelere kadar varabileceğini ve nasıl bir akıl tutulmasına sebep olabileceğini soykırım gerçeği ile daha sarıh bir şekilde idrak eden Avrupa devletleri ve ulusları, sonraki yıllarda ırkçılık karşıtı tutum ve eylemlere destek olmuşlar ve bu yönde siyasalar geliştirmeye yönelmişlerdir. Sadece siyasi alanda değil bilimsel alanda da dışlanan ve mağlup edilmeye çalışılan ırkçı anlayış ve yaklaşımlar, Avrupa'da daha çok küçük marjinal gruplar düzeyine indirgenmişse de etkililiği günümüzde de devam etmektedir. Kıta'da genellikle Almanya ve Yahudi Soykırımı ile ilişkilendirilmeye çalışılan ve bu kapsamda istisnai bir olay ve davranış şekli olarak lanse edilmeye çalışılan ırkçılık, günümüzde bu tarz bir düşünce yapısını benimseyen kişiler açısından hem ahlaki hem de insani düzeylerde bir utanç sebebi olarak kabul görmesi sebebiyle, ismi dahi dile getirilirken en azından bir korkuya ve tedirginliğe neden olmaktadır. Biyolojik açıdan ırkçılığın soykırım gerçeği ile birlikte gerek ulusal gerekse uluslararası düzeyde mahkum edilmiş olması, bu tarz düşüncelerin daha gizli tutulmasına sebebiyet verirken aynı zamanda farklı özelliklere referans yapan yeni ırkçılık türlerinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur (Van der Valk, 2003: 49-50; Poliakov, 2011: 12-18).

"Yeni İrkçılık", "Kültür İrkçılığı" veya "Farkçı İrkçılık" gibi isimlerle anılan bu ırkçılık türünde artık sadece biyolojiye ve hiyerarşiye yer verilmemekte, aynı zamanda kültür ve fark/ayırım kıstaslarına da referans yapılmaktadır. Bir başka deyişle bu yeni ırkçılık yaklaşımda bazı ırkların üstün ya da aşağı oldukları değil, kültürleri yaratan fark unsurlarının birbirleriyle bağdaşmazlığı/uyumsuzluğu savunulmaktadır. Bireylerin doğuştan gelen bir hissiyat çerçevesinde kendileri gibi olanlarla birlikte yaşamaya, farklı olanlara ise düşmanlık besleyip, onlardan uzaklaşmaya meyilli oldukları varsayımına oturtulan bu kültürel ırkçılık yaklaşımında, insanlar genetik olarak belirlenmiş özelliklerden çok algıladıkları kültürel farklılıklara yönelik bir düşmanlık ve/veya nefret duygusu geliştirmektedirler. Avrupa'da ilk örneklerine İngiltere ve Fransa'da rastlanan bu yeni ırkçılık, sömürgeciliğin sona ermesini takip eden dönemde, eski sömürgeler ile anavatanlar arasındaki nüfus hareketlerinin tersine dönmesiyle birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. (Chukwuokolo,

2010: 28-31) Genellikle göç olgusunun girift yapısından kaynaklı sorunlar çerçevesinde gelişimini sağlayan bu yeni ırkçılık, kültürel farklılıkların aşılamayacağı inancını kendine referans almakta ve bir nevi "ırksız bir ırkçılık" olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ülkedeki yabancıların kültürel özelliklerini dışlayan ve ulusal kültürle bağdaşmazlığını savunan bu yaklaşım, her ne pahasına olursa olsun ötekiyle iletişim kurmayı reddetmekte ve aradaki mesafenin korunması için ülke içinde ayrımcı yaklaşımları teşvik ederken, bazı durumlarda ise söz konusu farklılıkların ülke dışına sürülmesine ya da imhasına kadar varan düşüncelere meyil edebilmektedir (Stolcke, 1999: 26-27; Taş, 1999: 52-53; Özbek, 2012: 121-127; Alver, 2003: 108-110).

Göçmenlerin kültür ve değerler açısından vardıkları ülkenin ulusal kültürüne değil, geldikleri ülkelerin ya da anavatan olarak gördükleri ülkelerin kültürlerine ait olduklarının varsayıldığı yeni ırkçılık yaklaşımı, bu yönüyle kültürel kimlikleri ev sahibi toplumlarınkinden farklı olanları sadece bu farklılıkları dolayısıyla bile dışlayabilmek ve/veya aşağılayabilmek gibi gayri ahlaki ve hukuki yaklaşım tarzlarını da içerisinde barındırabilmektedir. (Maeso ve Araújo, 2017: 32-35) Sosyal, toplumsal ve kültürel çeşitlilikler içinde bir arada yaşayabilme anlayışıyla bağdaşmaz bir nitelik arz eden yeni ırkçılık, bu yönüyle aslında bir yerde çoğulcu demokrasiyi ve temel insan haklarını hedef tahtasına koymakta ve insanlığın tarihsel süreç içerisinde kat ettiği birlikte yaşama tecrübesini görmezlikten gelmektedir. Belki de bu yüzden yeni ırkçılık anlayışının, "farklılıklar içerisinde birlik" şeklinde bir mottoyu kendisine referans almış Avrupa Birliği'nin üye ülkeleri sınırları içerisinde ortaya çıkması ve giderek yaygınlaşması çok şaşırtıcı gelmemektedir (Kohut ve Wike, 2008: 47-48).

19. Yüzyıl'da James Lorimer tarafından ortaya konan ırkçı ve Avrupa merkezci uluslararası hukuk açıklamalarının göç olgusu çerçevesinde günümüze uyarlanmış bir şekli olarak görebileceğimiz bu yeni ırkçılık anlayışı ile mücadele noktasında öncelikli olarak yapılması gereken ise, Avrupa toplumlarına hakim olan ve Eurosentrik düşünceye de yol açan algı kalıplarını ve önyargıları ortadan kaldırmaya çalışmak olmalıdır. Bunun için, Kıta düzeyinde iflah olmaz bir kibre neden olan kara cehaletle mücadele edilmesinin yanı sıra demokrasi, laiklik ve insan hakları gibi Avrupa kaynaklı değerlere yeniden dönüşün sağlanması gerekmektedir. Bunların dışında, 16. ve 17. Yüzyıllarda olduğu gibi, Doğu toplumlarına ve medeniyetlerine olan ilginin Avrupa genelinde arttırılmasına yönelik çalışmalara destek olunması ve bir yerde hayata 'biz' merkezli bakan Avrupa halklarının ilgi ve algı düzeylerinin olumlu manada 'ötekiler' üzerine odaklanması sağlanmalıdır (De Master ve Le Roy, 2000: 420-421).

Sonuç

Avrupa'nın önemli toplumsal sorunlarından biri olan ırkçılık, sömürgecilik zihniyeti ve emperyalizm düşüncesi ile yakından bağlantılıdır. Avrupalı devletlerin 15. Yüzyıl'daki coğrafi keşiflerle birlikte başladıkları sömürgecilik faaliyetlerini kendileri açısından meşrulaştırma gayretleri, çeşitli ırkların biyolojik olarak farklılıklarına atıf yapan ırkçılık düşüncesi ile at başı bir gelişim göstermiştir. Kendilerini medeniyet basamaklarının en üstüne koyan Avrupa halkları, sömürdükleri milletleri ise en aşağıda kabul etmiş ve onları 'medenileştirmeyi' en önemli misyonları atfetmişlerdir. Medenileştirmenin en önemli veçhelerinden biri olarak Hristiyanlığı sömürgelere yayma amacını güden Avrupalılar, misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde dinsel ve kültürel olarak bu halkları etkilerlerken aynı zamanda onların insani ve doğal kaynaklarını da sömürmekten geri kalmamışlardır.

Sömürgecilik faaliyetleri çerçevesinde sürdürülen medenileştirme misyonunda önemli bir yeri olan ırkçı düşüncenin hedef kitlesi zamanla sömürgelelerden Avrupa Kıtası'nın kendisine yönelmeye başlamış ve bu çerçevede 18. Yüzyıl'da Avrupa nüfusunun Arî ve Samî ırklardan oluştuğu yönündeki ırkçı anlayış gerek geniş halk kitlelerinde gerekse yaygın entelektüel çevrelerde önemli bir destek bulmaya başlamıştır. Sömürge halklarının aşağı görülmesi yaklaşımını Samî ırklar konusunda da sürdüren bu ırkçı anlayış, kendileri gibi olmadıklarını düşündükleri ırklara yönelik ayrımcı ve dışlayıcı bir tutum geliştirmiş ve bu çerçevede ırk hiyerarşisini toplumsal ve siyasal ilişkilerin ana belirleyicisi olarak lanse etmiştir. Antik Yunan medeniyeti ve Hristiyanlık inancı çerçevesinde üstün bir Avrupa kültürü/kimliği tasavvuruna da dayanan bu ırkçı yaklaşım, söz konusu dönemde özellikle bilimsel çalışmaların temel çıkış noktasını teşkil ederek pek çok araştırmaya konu olmuştur.

Söz konusu araştırmalara uluslararası hukuk alanında yaptığı çalışmalarla katkıda bulunmuş İskoçyalı bir hukukçu olan James Lorimer, içinde yaşadığı 19. Yüzyıl'ın sömürgecilik ve savaşlar gibi önemli gelişmeleriyle de bağlantılı pek çok ırkçı, Avrupa merkezci ve cinsiyetçi fikirleri ortaya koymaktan çekinmemiştir. Başta kadın erkek eşitliği olmak üzere insanların eşitliği fikrine tamamen karşı olan Lorimer, söz konusu eşitsizliğin ırklar açısından da mevcut olduğunu savunmuş ve bu çerçevede gelişmeci/ilerici ırklar ile olmayanlar arasında bir ayrım yapılmasının gerekliliğinden bahsetmiştir. İçinde bulunduğu dönemde Avrupa'nın dünya üzerindeki hakimiyetinin temel nedenini Avrupalı ulusların gelişmeci/ilerici ırklar kategorisinde gördüğü Aryan ırka mensup olmalarında ve söz konusu ırk etrafında ortaya çıkan ulusların meydana getirdikleri devletlerin de güçlü ahlaki ve bilgisel birikime sahip

olmalarında arayan Lorimer, insanlığın da tarihsel gelişmişlik düzeyleri çerçevesinde medeni, barbar ve yabani/vahşi olarak üçlü bir ayrıma tabi tutulabileceğini belirtmiştir. Bu ayrımı çerçevesinde de yine Avrupa halklarının üstünlüğü sonucuna ulaşan İskoç hukukçu, insanlığın eril bir gelişim gösterdiğini, bu çerçevede insanlar tarafından meydana getirilen devlet aygıtlarının da genel olarak eril karaktere sahip olduklarını savunmuştur.

Kendinden sonra gelen pek çok uluslararası hukukçuyu düşünceleriyle etkilemiş olan Lorimer, özellikle Avrupa merkezci ırkçı fikriyatı çerçevesinde günümüzde hala bilim çevrelerinde adından söz ettirmektedir. Özellikle Kıta'da son dönemde göçmenler ve azınlıklar özelinde gözlemlenen yeni/kültürel ırkçı yaklaşımlar, tarihte başta sömürge halkları olmak üzere öteki olarak algılanan ırklara yönelik sergilenen biyolojik temelli farklılaştırma ve ayrıştırmanın bu kez kültürel özellikler bakımından devam ettirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu durum, aslında Lorimer'in ırk temelli açıklamalarının farklı açılardan yeniden hayat bulmasına da zemin hazırlamıştır. İskoç hukukçunun Avrupa kültürünün ve halklarının üstünlüğü ve ırk hiyerarşisinin önemi konusundaki fikirleri, kendileri gibi görmedikleri ve hissetmedikleri azınlıklara ve göçmenlere yönelik zaman zaman şiddete varan tutum ve eylemleriyle gündeme gelen Avrupa halklarının sahip oldukları zihin dünyalarının da neredeyse bir izahatı merhalesindedir.

Kaynakça

- Alver, F. (2003). *Basında yabancı tasarımı ve yabancı düşmanlığı*. İstanbul: Der Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (çev. Süha Sertaboğlu). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bernasconi, R. (2014). Where is xenophobia in the fight against racism?. *Critical Philosophy of Race*, 2 (1), 5-19.
- Canatan, K. (1990). *Göçmenlerin kimlik arayışı: konuk işçilikten yerleşik göçmenliğe*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Chukwuokolo, J. (2010). Afrocentrism or Eurocentrism: The dilemma of African development. *OGIRISI: A New Journal of African Studies*, 6, 24-39.
- De Master, S. ve Le Roy, M. K. (2000). Xenophobia and the European Union. *Comparative Politics*, 32 (4), 419-436.
- Dirlik, A. (1999). Is there history after Eurocentrism? globalism, postcolonialism, and the disavowal of history. *Cultural Critique*, (42), 1-34.
- Hammond, R. A. ve Axelrod, R. (2006). The evolution of Ethnocentrism. *The Journal of Conflict Resolution*, 50 (6), 926-936.
- Higgins, A. P. (1993). James Lorimer (1818-1890). *Juridical Review*, 45 (3), 239-256.
- Kallis, A. (2013). Far-Right "Contagion" or a failing "mainstream"? how dangerous ideas cross borders and blur boundaries. *Democracy and Security*, 9 (3), 221-246.

- Knop, K. (2016). Lorimer's private citizens of the world. *The European Journal of International Law*, 27 (2), 447-475.
- Kohut, A. ve Wike, R. (2008). Xenophobia on the continent. *The National Interest*, (98), 46-52.
- Koskenniemi, M. (2016). Race, hierarchy and international law: Lorimer's legal science. *The European Journal of International Law*, 27 (2), 415-429.
- Lorimer, J. (1883). *The institutes of the law of nations: a treatise of the jural relations of separate political communities-vol. I*. Edinburgh ve Londra: William Blackwood and Sons.
- Maeso, S. R. ve Araújo, M. (2017). The (im)plausibility of racism in Europe: policy frameworks on discrimination and intergration. *Patterns of Prejudice*, 51 (1), 26-50.
- Neff, S. C. (2016). Heresy in action: James Lorimer's dissident views on war and neutrality. *The European Journal of International Law*, 27 (2), 477-492.
- O'Donoghue, A. (2018). 'The admixture of feminine weakness and susceptibility': gendered personifications of the state in international law. *Melbourne Journal of International Law*, 19 (1), 1-32.
- Özbek, S. (2012). *İrkçılık*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özer, Y. Y. (2007). *Immigrants and xenophobia in the European Union* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara University Institute of European Studies.
- Poliakov, L. (2011). *Arî miti: Avrupa'da ırkçı ve milliyetçi fikirlerin tarihi*. (çev. Yakup Kaya ve Ahmet Yıldırım). Ankara: Epos Yayınları.
- Rydgren, J. (2003). Meso-Level reasons for racism and xenophobia: some converging and diverging effects of radical right populism in France and Sweden. *European Journal of Social Theory*, 6 (1), 45-68.
- Shore, C. (1996/97). Ethnicity, xenophobia and the boundaries of Europe. *International Journal on Minority and Group Rights*, 4 (3/4), 247-262.
- Simpson, G. (2016). James Lorimer and the character of sovereigns: the institutes as 21st century treatise. *The European Journal of International Law*. 27 (2), 431-446.
- Stolcke, V. (1999). New rhetorics of exclusion in Europe. *International Social Science Journal*, 51 (159), 25-35.
- Taş, M. (1999). *Avrupa'da ırkçılık: göçmenler ve aşırı sağ partiler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Van der Valk, I. (2003). Racism, a threat to global peace. *International Journal of Peace Studies*, 8 (2), 45-66.
- Vorster, J. M. (2002). Racism, xenophobia and human rights. *The Ecumenical Review*, 54 (3), 296-312.
- Yakushko, O. (2009). Xenophobia: understanding the roots and consequences of negative attitudes toward immigrants. *The Counseling Psychologist*, 31 (1), 36-66.

Alman Anayasa Hukuku Sisteminde Dini Cemaatlerle Yapılan Din- Devlet Sözleşmeleri: Religionsverfassungsrechtliche Staatsvertraege*

Muhterem Dilbirliği**

Öz

Avrupa'da din ve devlet arasındaki siyasi çatışmaların bir sonucu olarak, her ülke bu alanı belirlerken yaşadığı tarihi tecrübeler ışığında, din ve vicdan özgürlüğü alanında kendilerine özgü kavramlar ve kurumlar oluşturmuştur. Otuz yıl savaşları akabinde Vestfalya Antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma ile mezhep savaşları son bulmuş, Katolik ve Protestan mezheplerinin eşitlenmesi sağlanmıştır.

Almanya'da din ve vicdan özgürlüğü alanında tartışmalar 1919 Weimar Anayasası hazırlanma sürecinde de yaşanmıştır. Geçmişte edindiği acı tecrübelerden hareketle, din ve vicdan özgürlüğü alanında kendine özgü bir model oluşturan Almanya'da kolektif din özgürlüğü alanındaki düzenlemeler din-devlet sözleşmeleri ile gerçekleştirilmektedir. Bu sayede Almanya'da dinî cemaatlerle, devletin hizmet alanı belirlenmekte ve dinî cemaatlerle devlet, kamusal alandaki dinî alanı düzenlemektedirler.

Anahtar Kelimeler: Din Özgürlüğü, Anayasa, Almanya, Din-Devlet Sözleşmeleri, Dinî Cemaat.

Religion – State Contracts with the Religious Communities in the German Constitutional System: Religionsverfassungsrechtliche Staatsvertraege

Abstract

Each country in Europe has created their own concepts and institutions in the field of freedom of religion and conscience. These concepts and institutions varied according to the historical experiences of each state that were extracted from the political conflicts between the church and the state. In Germany, after the Thirty Years' War, the Treaty of Westphalia was signed. The treaty ended the sectarian wars and recognized the Roman Catholic and Protestant churches as equals.

The freedom of religion and conscience in Germany was also discussed during the writing of the 1919 Weimar Constitution. Based on the painful experiences it has gained in the past, Germany has created a unique model in the field of freedom of religion and conscience. In this model the regulations in the field of collective freedom of religion are established by the contracts between state-run bodies of the Federation, the federal states and the church (the religious groups). In this way, the role of the state and the church is determined with respect to freedom of religion and conscience in Germany. In other words, the religious area in the public sphere was regulated together by the state and the religious groups.

Keywords: Freedom of Religion, Constitution, Germany, Religion-State Contracts, Religious Community.

*Bu makale, araştırmacının Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne sunmuş ve başarıyla savunmuş olduğu "Avrupa'da Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Almanya Örneği" başlıklı doktora çalışmasından üretilmiştir.

**Dr. Öğr. Üyesi | Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü
dilbirligi@gmail.com | ORCID: 0000-0003-4805-7199 | DOI: 10.36484/liberal.933300
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 119-153.
Gönderim Tarihi: 5 Mayıs 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

Almanya, resmi adıyla Federal Almanya Cumhuriyeti, günümüzdeki modern devlet yapısına ulaşınca kadar oldukça çalkantılı ve inişli çıkışlı tarihi süreçler geçirmiştir. Tarihi süreçte Almanya (Germania) veya Alman (Germen) ifadesinin bir ırkı temsil etmekten ziyade, bir devleti temsil etmeye başladığını 10.yy ile 16.yy arasında küçük devletlerden oluşan Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation ile görmek mümkündür.

10.yy ile 16.yy arasında bugünkü Almanya'nın coğrafi alanlarından daha geniş bir alanda hakimiyet kuran Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, coğrafi olarak en geniş döneminde, bu günkü Almanya'nın yanısıra, Fransa ve Hollanda'nın bir kısmı, Roma dahil bu günkü İtalya'nın kuzeyi, Avusturya ve bu günkü Çek Cumhuriyetinin batı kısmında hakimiyet alanına dahil ederek, devletlerden oluşan, bir konfederasyon benzeri devlet yapısıyla tarih sahnesinde yer almıştır. Yapı itibarıyla oldukça büyük bir devlet olmasına karşın, İmparatorluk, devletlerden (Herzogtum) ve küçük devletçiklerden (Fürstentum) oluştuğundan ve bu devlet ve devletçiklerin süreç içerisinde gittikçe güçlenerek, merkezi otorite karşısında bağımsız hareket etmeleri, Kutsal Roma Germen İmparatorlugunu dağılma sürecine sokmuştur. 1806 yılında Napolyon'un Orta Avrupa'yı ele geçirmesiyle İmparatorluk fiili olarak dağılmıştır. (Muratoğlu, 2014: 298)

Almanya'nın tarihi süreci içerisinde oldukça önemli bir dönem, Otuz Yıl Savaşları diye bilinen ve Avrupa nüfusunun üçte birinden fazlasını yok eden mezhep savaşları dönemidir. Katolikler ve Protestanlar arasında geçen bu savaşta, mezhep farklılıkların yanı sıra, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu içerisindeki devlet sistemi de svaşı ortaya çıkaran önemli bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Otuz Yıl savaşlarının, 1648 yılında imzalanan Vestfalya Antlaşması¹ ile sona ermesi ile, esasen anayasal bir temel hak olan bireysel din özgürlüğü ilk olarak bir hukuki, Vestfalya antlaşması metninde ortaya konulmuş ve Otuz Yıl Savaşlarının en büyük sebebi olan mezhep çatışması sona erdirilerek, Katolikler ile Protestanlar eşit statüye getirilmiştir.

Otuz Yıl savaşları esnasında Kutsal Roma İmparatoru II. Ferdinand'ın, birliği sağlama çabalarının sonuç vermemesi, Vestfalya Anlaşmasına rağmen devam eden mezhep farklılıkları ve Fransız İhtilalinin etkisi ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu dağılır. (Doğan, 2011: 3) 1806 yılından itibaren, dağılan imparatorluğun yerine yeni oluşturulan birlikler, Avusturya, Preussen ve

1 Westfälische Friede, 15 Mayıs ve 24 Ekim 1648'de Münster'de ve Osnabrück şehirlerinde imzalanan anlaşmaya verilen isimdir.

Rheinbund birliklerinin oluşmasında, din ve mezhep farklılıkları önemli rol oynar. (Muratoğlu, 2014: 298-299; Willoweit, 2008)

Bir yandan 1806 ile 1866 yılları arasında, hakim olan Rehinbund ve Almanya Birliği (Deutscher Bund) mevcudiyetini sürdürürken, öte yandan 1848 yılından itibaren anayasalaşma çalışmaları ve Almanya birliğinin sağlanması yönündeki çabalar, 19.yy ortalarından itibaren Almanya tarihinde belirleyici bir rol oynar. Anayasa tartışmaları ile ortaya çıkan Prusya İmparatorluğu, sonrasında liberal ve demokratların siyasi tartışmalarda öne çıkmasıyla, 1871 yılında Otto von Bismarck tarafından başlatılan hareketle, üniter ve ulus devlet yapısında federal bir Almanya'nın kuruluşu 1919 da Weimar Cumhuriyeti ile gerçekleşir. Aynı şekilde bugün bile, temel haklar ve özgürlükler açısından örnek gösterilen bir anayasa olarak, 1919 tarihli Weimar Anayasası yürürlüğe girmiştir. (Doğan, 2011: 3; Wollstein, 2008)

1919 yılında Weimar Anayasası ile ilk defa, bireysel din özgürlüğü, kolektif din özgürlüğü ve dinî cemaat gibi kavramlar geniş şekilde ele alınmış ve anayasa hukuku açısından temellerini sağlamlaştırarak, 2. Dünya Savaşı sonrası yenilenen Alman Anayasası'nda da kendinî bulmuştur. Negatif din özgürlüğü kavramı anayasaya girmiş, devlet ile kiliseler arasına mesafe konulmuştur. Ancak, devlet ile dinî cemaatler arasındaki kaçınılmaz işbirliğini düzenleyen hukuki kurumlara da ihtiyaç duyulmuştur. Bu açıdan münhasıran Alman anayasal sisteminde, dinî cemaatlerle işbirliğini düzenleyen, devlet sözleşmeleri düzenlenmiş ve bir hukuki kurum olarak, Alman hukuk sisteminde yer almıştır. (Czermak ve Hilgendorf 2018: 191)

Bu çalışmayla, tarihi açıdan Alman anayasa hukukunda devlet sözleşmelerinin ortaya çıkışı, devlet yapısı içerisinde, anayasal din özgürlüğü bakımından vazgeçilmez olarak kabul edilen sözleşmelerin işlevi ele alınacaktır. Dinî cemaatlerle yapılan devlet sözleşmelerinin, Alman hukuk sistemi içerisindeki günümüzdeki konumu ele alınarak, bu açıdan müslümanlarla yapılan "din-devlet sözleşmeleri" incelenecektir.

Din-Devlet Sözleşmesi Kavramı

"Dengeleme sistemi" olarak, dinî cemaatler ile Alman devleti arasındaki anlaşmaların geçmişten bugüne var olan bir geleneği vardır. Bunun yanında, Almanya, devlet² ile dinî cemaatler arasında imzalanan ve kanun yoluyla yürürlüğe konulan pek çok anlaşmaya sahiptir. (Hollerbach, 1989: 497; Mückl, 2009: 731)

2 Bu bağlamda "devlet" kavramından bahsediliyorsa, anayasaya göre, yetkili ve görevli olan ve sözleşmeye taraf olan Federal Devlet veya taraf eyalet kastedilmektedir.

Bu tür anlaşmaların tanımlanmasında bir yeknesaklık yoktur. Geleneksel olarak, devlet ile Katolik Kilisesi arasındaki sözleşmeler “Konkordato” olarak tanımlanmakta, Protestan Kilisesi ile devlet arasındaki anlaşmalar ise, “Kilise Hukuku Sözleşmeleri³” olarak tanımlanmaktadır. (Unruh, 2012: 46) Buna karşın, Yahudi veya Müslüman dinî cemaatlerle yapılan sözleşmeler ise, “Din-devlet Sözleşmeleri” olarak adlandırılmaktadır. Terminolojide üst kavram olarak bu tür sözleşmeler için “Devlet Kilise Sözleşmeleri” kavramı kullanılmaktadır. Ancak artan bir şekilde kullanılan “Din-devlet Hukuku Sözleşmeleri” ya da kısaca “Din-devlet Sözleşmeleri” de terminolojiye yerleşmektedir. (Czermak: 2000: 69) Bu kavram, sözleşmelerin hukuki temelinin sadece Anayasa hukukunda olduğunu göstermemekte, aynı zamanda, Almanya’daki çoğulcu dinî yapıyı da yansıtmaktadır. Müslüman dinî cemaatlerle yapılan sözleşmeleri, “Müslüman Dinî Cemaatlerle Yapılan Devlet Sözleşmeleri” şeklinde genel kavram olan din-devlet hukuku sözleşmeleri (Religionsverfassungsrechtliche Verträge) altında ele almak mümkündür.

Almanya’da anayasa hukuku alanındaki din ve dinî cemaatlerle ilgili düzenlemeler çoğunlukla eyaletlerin görev alanına girdiği için, bu alanda yapılan sözleşmelerin de çoğu eyaletlerle dinî cemaatler arasında yapılan sözleşmeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde, federal düzeyde mevcut olan devlet sözleşmeleri de mevcuttur. Bunlar; 1933 yılında yapılan Reichskonkordat,⁴ 1957 yılında Protestan Kilisesi ile yapılan Askeriyede Manevi Destek Hizmetlerine İlişkin Sözleşme ve 2003 yılında Almanya Merkezî Yahudi Konseyi ile yapılan devlet sözleşmesidir.⁵

Din-devlet hukuku ile ilgili sözleşmeler haricinde, daha önce imzalanmış bir sözleşmeye ek olarak, tek bir konuya ilişkin yapılan sözleşmeler, mesela kamuya açık okullardaki din derslerine ilişkin sözleşmeler ve dinî cemaatlerle yapılan özel anlaşmalar da din-devlet sözleşmesi olarak kabul edilirler. Böylece, eyalet kanunları ile uyumlaştırılmayan, farklı isimler altında ve farklı amaçlarla yapılan, ayrı ayrı sözleşmelerden oluşan bir yapı ortaya çıkmaktadır. Anlaşmalar, görüşme protokolleri, ortak açıklamalar, hizmet içi yönetmelikler, ortak yorumlar devlet kilise sözleşmeleri hukukunu ya da günümüz ifadesiyle din-devlet sözleşmeleri hukukunu ağırlıklı olarak etkileyen ve anlam yükleyen, statü belirleyen belgelerdir. Bu tür sözleşmelere örnek olarak, genel hukuki çerçeve içerisinde, devlet ile dinî cemaat arasında yapılan,

3 Staatskirchenrechtliche Verträge

4 Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Temmuz 1933 (RGBl. II S. 679) / Yürürlüğe Giriş: 10. Eylül 1933 (RGBl. II S. 679).

5 Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland, vertreten durch den Bundeskanzler, und dem Zentralrat der Juden in Deutschland - Körperschaft des öffentlichen Rechts -, vertreten durch den Präsidenten und die Vizepräsidenten vom 27. Ocak 2003 (BGBl. I 2003, S. 1598).

din derslerini verecek öğretmenlerin atanması gibi belirli konuları somutlaştıran sözleşmeler örnek gösterilebilir. Bu sözleşmelerde, hukuki hükümler tek tek sayılmakta ve tarafların hukuki pozisyonları düzenli bir yapı içerisinde toplanmaktadır. (Czermak, 2000: 70)

Alman Hukuk Sisteminde Din-devlet Sözleşmelerinin Tarihi Gelişimi

Dinî cemaatlerle yapılan devlet sözleşmelerinin geçmişi Orta Çağ'a kadar uzanır. Kilise ile dünyevi iktidar güçlerinin arasındaki çatışmada, Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Henri (Heinrich) ile Papa Calix arasında yapılan anlaşma bu anlamda ilk örnek olarak gösterilebilir. Almanya'nın WORMS kentinde yapıldığı için ismini buradan alır ve "Worms Konkordatosu" olarak bilinir. 1122 yılında imzalanan bu anlaşma ya da bilinen ismi ile Worms Konkordatosu, İmparator ile Papalık arasındaki iktidar kavgasını yatıştırmak amacıyla imzalanmıştır. Bu anlaşma ile dünyevi iktidar kiliseye karşı gücünü kaybetmiş ve kilise hâkimiyetine boyun eğmiştir. (Unruh, 2012: 199; Czermak ve Hilgendorf, 2018: 192) Bu anlaşmayı takiben, tarihi sırasıyla, 1208'de Aragon (bu günkü İspanya'da Katalonya bölgesi), 1213'de İngiltere ile 1268'de Fransa ile sonrasında İsveç ve Norveç ile Konkordatolar imzalanmıştır. 1122 deki Worms konkordatosuna kadar, kilise ve devlet bir ve eşit kabul edilirken, bu tarihten, Ortaçağın sonlarında kadar, İmparator V. Henri ile imzalanan bu Konkordato ile kamu gücü, devlet gücü veya iktidar gücünü kilise ele geçirmiştir. (Unruh, 2012: 31)

Günümüzde Weimar Anayasası döneminden kalma ve hâlen geçerli olan anayasal çerçevede düzenlenmiş din-devlet sözleşmeleri mevcuttur. Weimar Anayasasıyla, devlet ve kilisenin birbirinden ayrılmasıyla, din-devlet hukukuna dayalı sözleşmeler açısından önemli bir tarihî süreç başlamıştır. Devlet ve kilise arasındaki yeni dönemde, önce Weimar döneminde, çeşitli eyaletlerde kapsamlı konkordatolar ve devlet kilise sözleşmeleri imzalanmıştır. Bu döneme ilişkin, Bavyera eyaleti ile Katolik Kilisesi arasında 1924 yılında imzalanan sözleşme model fonksiyonu sebebiyle örnek gösterilebilir. Bu sözleşmeyi, Katolik Kilisesiyle yapılan, 1929/31 tarihli Preussen Sözleşmesi, 1932 tarihli Baden Sözleşmesi ve bu sözleşmelere paralel olarak Protestan Kilisesi ile imzalanan sözleşmeler takip etmiştir. Bu tarihî sürece dâhil edilmesi gereken bir başka önemli sözleşme de 1933 yılında Nasyonal Sosyalist dönemde Almanya Cumhuriyeti ile Vatikan Katolik Kilisesi arasında imzalanan devlet konkordatosudur. (Unruh, 2012: 200; Hollerbach, 1989: 497) Bu tarihî dönem (1919-1933) din-devlet hukuku sözleşmeleri açısından birinci nesil

devlet sözleşmeleri olarak tanımlanmaktadır. (Unruh, 2012 :199) Bu dönem yapılan dinî cemaat devlet sözleşmelerinin hepsi, günümüzde din anayasa hukuku alanında halen geçerlidir. Pek çok eyalet, bu konudaki hukuki durumu netleştirmek için, bu sözleşmelerin geçerli olduğuna dair anayasalarına hükümler koymuşlardır. (Dilbirliği, 2020: 264)

İkinci Dünya Savaşı sonrası, din-devlet hukukuna ilişkin sözleşmeleri için ikinci tarihî süreç başlamaktadır. Bu dönem, ikinci nesil din-devlet sözleşmeleri dönemi olarak ifade edilebilir. Bu dönemde sadece eyalet düzeyinde değil, federal düzeyde de birçok sözleşme yapılmıştır. Bu tür sözleşmelerin örnek modelini ve başlangıcını, 19.03.1955 tarihinde, Aşağı Saksonya Eyaleti ile bu eyalette yerleşik beş Protestan eyalet kilisesi arasında imzalanan Loccum Devlet Sözleşmesi oluşturur. Bu sözleşme, Protestan kiliselerle imzalanan bir sözleşme olarak, tarihi açıdan büyük önem taşır. Bu sözleşme ile devlet ile kiliseler arasındaki ilişkide eşitlik ilkesinin dört yüz yıl sonra yerleşmesi ancak mümkün olmuştur. (Hollerbach, 1989: 500) Bu dönemde genel olarak Protestan Kiliseleri ile imzalanan sözleşmeler söz konusudur. Sadece Aşağı Saksonya'da 1965 yılında Katolik Kilisesi ile yapılan sözleşme dikkat çekmektedir. Bu zaman diliminden itibaren, küçük dinî cemaatlerle de devlet sözleşmeleri yapılmaya başlanmıştır. (Dilbirliği, 2020: 265)

Üçüncü nesil devlet sözleşmeleri 1990-2011 dönemini kapsamaktadır. Doğu ve Batı Almanya'nın yeniden birleşmesinden sonra devlet sözleşmelerindeki gelenek sürdürülmüştür. Bilhassa yeni düzenlenen beş eyalet anayasasının üçünde bu hukuki kuruma yer verilmiş olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda, 1993 yılında, Saksonya-Anhalt eyaleti ile bu eyaletteki Protestan kiliseleri arasında yapılan Wittenberg Devlet sözleşmesi dönemin başlangıcını oluşturur. Bunun yanında, Bremen, Hamburg, Berlin ve Baden Württemberg gibi eski eyaletlerde de üçüncü nesil din-devlet hukuku sözleşmeleri imzalanmıştır. (Unruh, 2012: 202)

Hamburg ve Bremen eyaletlerinde, Müslüman dinî cemaatlerle yapılan devlet sözleşmeleriyle, bu alanda yeni bir tarihî sürece girilmiştir. Bu süreçte, sadece ilk defa İslami cemaatlerle devlet sözleşmesi imzalanmakla kalmamış, kamu tüzel kişiliğine sahip olmayan dinî cemaatler ilk olarak bu tür bir sözleşmenin tarafı olarak kabul edilmiştir. Bu tür dördüncü nesil sözleşmelerin hukuki alanda düzenleyici bir enstrüman olarak yerleştikleri ve bu sözleşmelere kesintisiz bir teveccühün mevcut olduğu görülmektedir. (Dilbirliği, 2020: 265)

Dinî Cemaatlerle Yapılan Din-devlet Sözleşmeleri

Anayasa hukukuna göre imzalanan sözleşmelerin geçerliliği konusunda bir görüş birliği vardır. Bu sözleşmelerin etkinleştirilmesi ve yaygınlaştırılması, Alman anayasa hukukunun temel bir uygulanması olarak kabul görür. (Heinig, 2003: 246; Unruh, 2012: 208)

Anayasada sözleşme imzalama yetkisine ilişkin herhangi bir açık hüküm bulunmamakla birlikte, anayasanın 140. maddesinin⁶ atıfta bulunduğu Weimar anayasasının 138. maddesi ve Alman Anayasası'nın 123. maddesinin 2. fıkrasındaki hükümleri gereği, din-devlet hukukuna ilişkin sözleşmelere esas olarak imkân ve geçerlilik tanımaktadır. Esasen, anayasal olarak dinî cemaatlerle yapılan devlet sözleşmelerinin temel hukuki dayanağı, 1949 anayasasının 140. maddesi ile atıfta bulunduğu Weimar anayasasının 137. maddesi bağlamındaki, kolektif din özgürlüğü ve devlet ile dinî cemaatlerin birbirinden ayrılması prensibidir. (Unruh, 2012: 209; Czermak, 2000; 70)

Konuyla ilgili ifade edilebilecek bir diğer husus ta; bir dinî cemaate kamu tüzel kişiliği verilmesine ilişkin bir metodun, dinî cemaatlerle (geçmişte kiliselerle) yapılan devlet sözleşmelerinde bu durumu tespit eden, kamu tüzel kişiliği statüsünü hüküm altına alan maddelerin sözleşmelere eklenmesidir. (De Wall, 2004: 44) Bir Dinî cemaatin devletle sözleşme imzalayabilmesi için belirli bir şartı taşımasına ilişkin anayasada herhangi bir hüküm düzenlenmemiştir. (De Wall, 2004: 12)

Dinî Cemaatlerle Yapılan Din-devlet Sözleşmelerinin Hukuki Mahiyeti

Tarihi süreç içerisinde Alman hukuk sisteminde şimdiye kadar dinî cemaatlerle imzalanan devlet sözleşmeleri gelişmiş bir şekilde değil, yukarıdan beri açıklamaya çalışılan şekilde, her açıdan tarihi süreç içerisinde gelişen bir sözleşme tekniğine göre gerçekleşmiştir. Anayasanın 123.maddesine konulan bir hükümlerle, eski yönetim (Deutsches Reich) tarafından imzalanan sözleşmelerin geçerliliklerini koruyacağı ve yeni sözleşmelerin ise yeni anayasa hükümlerine göre yapılacağı düzenlenmiştir. Günümüze geldiğimizde, gerek mahkeme kararlarıyla, gerekse anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasasının ilgili maddeleri gereği, bu tür sözleşmeler için bir hukuki tasnif metodu oluşturulmuş ve bu sözleşmelerin muhtevası da

6 1949 tarihli Alman Anayasasının 140.maddesi: [Weimar Anayasasının bazı maddelerinin geçerliliği] 11 Ağustos 1919 tarihli Alman Anayasasının 136, 137, 138, 139 ve 141. maddeleri hükümleri, bu Anayasanın bir parçasıdır.

genişetilererek, sözleşmelerle günümüzde dinî cemaatlerin ihtiyaçlarına daha çok cevap verilmeye başlanmıştır.

Bir dinî cemaatin devletle sözleşme imzalayabilmesi için, belirli bir şartı taşımasına ilişkin anayasada herhangi bir hüküm düzenlenmemiştir. Buna karşın, bu tür dinî cemaatlerle anayasa hukukuna ilişkin yapılan sözleşmelerin hukuki tasnifi hususunda tartışmalar mevcuttur.(Czermak ve Hilgendorf 2018: 198) Buna ilişkin çözümler de çok çeşitlidir: Bilhassa Katolik kilisesi le imzalanan "Konkordatoların" uluslararası hukuk sözleşmeleri ya da uluslararası hukuk sözleşmelerine benzer sözleşmeler olarak değerlendirilmesini savunan görüşler mevcuttur. (Unruh, 2012: 212; Mckl, 2009: 740-741; Hollerbach, 1989: 513) Protestan kiliseleri ile imzalanan sözleşmeleri ise idari sonuçları olan devlet sözleşmeleri olarak tasnif eden görüşlerin yanı sıra (Czermak,2000: 71; Hollerbach, 1989: 508) kendine özgü sözleşmeler olarak tasnif edilmesi gerektiğini savunan görüşler de mevcuttur. (Hollerbach, 1989: 509) Katolik kilisesi ile imzalanan sözleşmelerin uluslararası sözleşme olma niteliği konusunda şüphe yoktur. Eyaletlerin ya da devlet kurumlarının ulusal kiliseler ve dinî cemaatlerle imzaladıkları diğer sözleşmeler konusunda ise hâkim görüşe göre bu sözleşmeler, kamu hukuku sözleşmeleri olarak kabul edilmelidir. (Czermak, 2000: 85; Mckl, 2009: 741)

Bu tür sözleşmelerin bağlayıcı etkilerine ilişkin de geniş bir görüş yelpazesi mevcuttur. Devlet sözleşmeleri, eyalet parlamentolarında yasal süreçten geçirilerek, yasalarla eşit seviyeye getirilmektedir. Bunun anlamı, taraflar arasında imzalanan sözleşmeyi, devlet tarafı, kendi çalışanları için uygulanabilir hale getirmesi olarak tarif edilebilir. Tartışmalı olan husus ise eyaletlerin, yasa koyucu sıfatıyla, eyalet parlamentolarının bu sözleşmelerde belirli hükümlerde tek taraflı düzenleme yapıp yapamayacaklarıdır. Gerçi hâkim olan görüşe göre, bu durum kanun koyucunun değerikliği yapabilmesiyle, müsaadeli olması arasında ayrılmaktadır. Kanun koyucu sözleşmeye aykırı davranmamak için farklı bir yasal düzenleme yapamaz, ancak kendi hâkim gücünden dolayı, sözleşmeye bağlılığından ayrılması mümkündür. Bu görüş içtihatlar tarafından da desteklenmektedir. Bu açıklamalardan farklı olarak, Kuzey Ren-Vestfalya ve Hessen eyaletlerinde olduğu gibi, sözleşmeler yasalardan önce geliyorsa, sözleşmelerde değeriklik yapan yasal düzenlemeler yok hkmdedir. (Mckl, 2009:742; Unruh, 2012: 217; Hollerbach, 1989: 506)

Bu alandaki en önemli problemlerden birisi, 1949 Anayasası öncesinde imzalanan Konkordatoların geçerliliğine ilişkin sorudur. Alman anayasası 123. Maddesi 2. Fıkıradaki, nceki dönemlerde yapılan uluslararası sözleşmelerin yeni anayasa döneminde de geçerli ve bağlayıcı olduğu ifade edilmektedir.

Federal Anayasa Mahkemesi, önüne getirilen bir olayda, 1933 yılında Nas-yonal Sosyalist hükümetle, Vatikan arasında imzalanan “Reichskonkordat”ın Anayasanın 123. Maddesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ve halen geçerliliğini koruduğunu karara bağlamıştır.⁷

Dinî Cemaatlerle Yapılan Din-Devlet Sözleşmelerinin İşlevleri

Pek çok sebepten dolayı, Almanya’da sözleşme kurumu yasal çözümlerden önce tercih edilmektedir. Devletle dinî cemaat arasındaki problemlerin çözümünde önemli ölçüde bir koordinasyona ihtiyaç vardır. Mesela okul, yükseköğrenim, hastahane ve hapisanelerdeki manevi destek hizmetleri gibi birçok alanda anayasal olarak dinî cemaatle devlet birlikte çalışmak zorundadır. (Unruh, 2012: 204) Bu Alman hukuk sisteminde, devlet ile dinî cemaatler arasında hakim olan işbirliği modeline de uygundur. Devlet ile dinî cemaatlerin birlikte çalışma yapacağı alanlar ele alındığında, her iki tarafın da korunan menfaatlerinin, efektif ve kalıcı bir şekilde ancak sözleşme yoluyla çözülebileceğini görülmektedir. Böylece anayasal hükümler, tarafların somut hakları ve sorumluluklarına dönüştürülmektedir. Dinî cemaatle devlet arasındaki bu ilişki birlikte ve dostane bir temelde gerçekleştiği için karma hukuk sistemlerinin (Res Mixta) düzenlemelerinden kaynaklanan problemler için önceden önlem alınabilmekte, uzun süredir devam eden ihtilaflar ortadan kaldırılmaktadır.

Bu ön bilgiler sonrası, dinî cemaatlerle yapılan din-devlet sözleşmelerine baktığımızda bunların esas olarak dört işlevi olduğunu söylemek mümkündür:

Sözleşmelerle, ilk olarak dinî cemaatlerin ve din özgürlüğünün korunması devam ettirilmesi işlevi hedeflenmiştir. Devlet sözleşmelerinde dinî cemaatler açısından ilk planda hedeflenen maksat, devlet güvencesinin sağlanması ve ayrıcalıklı hukuki güvenlik tasavvurudur. Bu minvalde, devlet sözleşmeleri anayasadaki din-devlet hukuku açısından verilen garantileri veya dinî cemaatlerin kendi iç işlerinde bağımsız olmalarına imkân sağlayan düzenlemeleri içerir. Eğer federal yapı ile ilişkili bir mesele ise federal haklara ilişkin düzenlemeleri ihtiva ederler. Pek çok kişi bu tür hükümleri basit ve gereksiz görür. Ancak anayasanın hükümlerinin sözleşmede basitçe tekrarı işlevsiz kalmayacaktır. Mesela, anayasanın 140. maddesi ve atıfta bulunduğu Weimar Anayasası’nın 139. maddesi hükmü gereği sözleşme ile garanti altına alınan pazar günlerinin ve bayram günlerinin korunmasına ilişkin düzenlemede kendisini göstermiştir.(Heinig, 2003: 245)

7 Federal Anayasa Mahkemesi konkordato kararı, “Konkordatsurteil” BVerfG, 26.03.1957 tarih ve 2 BvG 1/55 nolu karar.

Sözleşmelerle getirilmeye çalışılan bir diğer işlev ise yükümlülük ve etki işlevidir. Bu işlev devlet açısından önemlidir. Yasalarla dinî cemaatlere aktarılamayan yükümlülükler devlet tarafından sözleşme ile dinî cemaatin sorumluluk alanına dâhil edilir ya da dinî cemaatlerden talep edilir. Bunlar kilise ile ilgili çalışmaların çerçevesinde devletin menfaatlerinin korunmasına özen gösterilmesine ilişkin talepler olabileceği gibi, Weimar Anayasası'nın 137. maddesinin 3. fıkrasındaki sınırlı yasal çerçevenin dışında yükümlülükler talep edilmesine ilişkin de olabilir. (Heinig, 2003)

Sözleşmelerle ortaya konmaya çalışılan en önemli işlevlerden birisi, devlet ile dinî cemaatin, kamusal alanda birlikte hareket etmesine imkan tanıyan ortak çalışmaya imkan tanıyan işlevidir. Sözleşmede, ilk bakışta karşıt görünen, sözleşme esasına ilişkin menfaatler bir arada ele alınmakta ve tarafların menfaatlerine göre dengeye getirilmektedir. Bu husus, bilhassa yukarıda ifade edildiği şekliyle, anayasal olarak yerleşmiş ortak paydalar alanındaki düzenlemeler açısından geçerlidir. (Heinig, 2003: 246)

Son olarak, sözleşmelerde dinî cemaatlerin etkilerinin garanti altına alınması ve desteklenmesi önemli bir rol oynamaktadır. Bu şekilde, sözleşmelerde, dinî cemaat tarafının, devlet tarafından destekleneceğine, mesela mali yardımlar alacağına ilişkin hükümlere yer verilmiştir. (Heinig, 2003: 246)

Din-devlet Sözleşmelerinin İçeriği

Esas itibarıyla, dinî cemaatlerle imzalanan din-devlet sözleşmeleri içerik açısından birbirlerine çok benzemektedir. Yukarıdan beri izaha çalışılan özelliği ile bu tür sözleşmelerin içerikleri, Almanya'daki din ve vicdan özgürlüğü'nün gelişimi ile birlikte çeşitlilik göstermeye başlamıştır. Aşağıda, bazı sözleşmelerden alıntılarla, bu tür sözleşmelerin içerikleri hususunda bilgiler sunulmaya çalışılacaktır:

Dinî cemaatlerle imzalanan devlet sözleşmeleri, münhasır bir konuda olabileceği gibi, birden çok konuda düzenleme içeren devlet sözleşmeleri olarak da karşımıza çıkar. Bu sözleşmeler, bir şekil şartı olmamakla birlikte, sözleşmelerle ilgili anayasa hukuku içerisinde özgü bir takım özellikler oluşmuş ve düzenleniş biçiminde, sözleşmenin konusuna göre, içeriğe ilişkin gelişmeler göstermiştir. (Dilbirliği, 2020: 271) Daha önce imzalanan din-devlet sözleşmelerinden hareketle, sözleşmelerin kapsam ve içerik açısından aşağıdaki hususları ve madde başlıklarını ihtiva ettiğini söylemek mümkündür:

Takdim-Önsöz: Bilhassa 3. nesil din-devlet sözleşmeleri geniş ve açıklayıcı takdimlere yer vermiştir. Burada, tarafların dostane ilişkileri, birlikte sorumlulukları, dinî cemaatin kamuoyu için önemi vurgulanmaktadır. (Hamburg Evangelist Sözleşmesi, 2005) Ayrıca, hiçbir önsöze yer vermeyen sözleşmeler (Bavyera Katolik Sözleşmesi, 1924) olduğu gibi, çok kısa önsöze yer verilen sözleşmeler de vardır (Loccum Sözleşmesi, 1955).

Din Özgürlüğü ve Kendi İç İşlerinde Bağımsız Olma: Din-devlet hukukuna ilişkin sözleşmelerin hemen hemen hepsinde bulunan ilk madde, Alman Anayasası'nın 4. maddesinin 1. ve 2. fıkralarına⁸ göre din özgürlüğünün garanti altına alınmasıdır. Aynı şekilde anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasası'nın 137.maddesinin 3.fıkrasına⁹ göre kiliselerin kendi iç işlerinde bağımsız olmalarının vurgulanmasıdır. (Thüringen Katolik Sözleşmesi, 1997; Saksonya-Anhalt Yahudi Sözleşmesi, 2006) Anayasal anlamda dini cemaatlerin kendi iç işlerinde bağımsız olması, cemaatlerin, kendi iç işlerini ve idarelerini, mevcut geçerli hukuki düzenlemeler çerçevesinde ve bu düzenlemelerin ortaya koyduğu yasal sınırlar içerisinde yerine getirilmesi anlamındadır. (Classen, 2015: 125-126)

Bazı sözleşmelerde ayrıca dinî cemaatlerin hayır işlerindeki çalışmaları ve katkıları garanti altına alınmaktadır. (Bavyera Katolik Sözleşmesi, 1924:m.1; Mecklenburg-Vorpommern Evangelist Sözleşmesi, 1994) Bunun dayanağı ise bazı eyalet anayasalarının kilisenin yardım ve hayır işlerindeki katkısının, Mecklenburg-Vorpommern Eyalet Anayasası 19.madde, 2.fıkra örneğinde olduğu gibi anayasal koruma altına almış olmasıdır¹⁰. Buna karşın bazı sözleşmelerde de dinî cemaatlerin kendi işlerinin kendilerini idare etmelerinin üzerinde vurgu yapılmaktadır. (Thüringen Katolik Sözleşmesi, 1997: m.1)

Anayasalarda yer alan bu hükümlerin sözleşmelerde tekrar edilmesi oldukça yerindedir. Bu hükümler sözleşmelerin hangi bağlamda yapıldığının altını çizmekte, sözleşmeleri anayasal çerçeveye göre şekillendirmektedir. (Dilbirliği, 2020: 272)

Tarafların Birlikte Hareket Etmeleri: Kural olarak bu tür sözleşmeler, sözleşmeye taraf olanların birlikte hareket edebilmelerine ve işbirliğine

8 1949 tarihli Federal Almanya Anayasası Madde 4: [Din, vicdan ve inanç özgürlüğü; askerlik hizmetinin reddi]

(1) Din ve vicdan özgürlüğü ile din ve dünyevi inanç özgürlüğüne dokunulamaz.

(2) Dinin rahatsız edilmeden uygulanması güvence altındadır.

9 1919 Tarihli Weimar Anayasası. Madde 137: (3) Her dinî topluluk, kendi işlerini, herkes için geçerli olan yasaların çerçevesinde bağımsız olarak düzenler ve yönetir. Görevlilerini, devlet veya belediye ve köylerin katılımı olmaksızın belirler.

10 Verfassung des Landes Mecklenburg-Vorpommern vom 23. Mai 1993, GS Meckl.-Vorp. Gl. Nr. 100-4 (GVBl. M-V S. 372).

dair şartları da ihtiva etmektedir: Bu tür hükümler, düzenli olarak devlet ve dinî cemaat arasında görüş alışverişi için görüşmelerin gerçekleştirilmesi, kilisenin planladığı işlerle ilgili kilisenin menfaatlerinin devlet tarafından dikkate alınması gibi hususlarda düzenlemeler barındırırlar. Bu bağlamda, dinî cemaatler, devletle görüşmelerin gerçekleştirilmesi için bir muhatabı (eyalet yönetim merkezinde) yükümlü kılmalıdırlar. (Bremen Yahudi Sözleşmesi, 2001, m.8; Hamburg Katolik Sözleşmesi, 2006: m.4)

Hukuki Statüler: İki büyük kilise ve Yahudi cemaati ile yapılan sözleşmelerde, dinî cemaatlerin hukuki statülerine vurgu yapılmaktadır. Burada Alman anayasa hukukunda kolektif din özgürlüğüne ilişkin olarak dinî cemaatlere tanınan kamu tüzel kişiliği statüsü (Dilbirliği, 2020: 241 vd.) kastedilmektedir. Bu durumda dinî cemaate kamu tüzel kişiliği statüsü verilmişse, bu sözleşmede yer almakta ve vurgulanmaktadır. (Bremen Evangelist Sözleşmesi, 2001: m.5; Saksonya Katolik Sözleşmesi, 1996: m.15)

Kiliselerin Malları: Kilise mallarının ve mülkiyetinin güvenliği ve garanti altına alınması birçok din-devlet hukuku sözleşmesinde yer almaktadır. Burada da yine, anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasası'nın 138. maddesinin 2. fıkrasında sayılan "*Dinî cemaat ve derneklerin mülkiyet ve diğer hakları, onların diyanet, öğretim ve hayırsever amaçlara hizmet eden kuruluş ve vakıfları ve diğer varlıkları güvence altına alınır*" hükmü sözleşmelerde tekrar edilmektedir. Bunun devamında, kiliselerin, kamulaştırma hukuku hükümleri çerçevesindeki menfaatlerinin de dikkate alınacağı çeşitli şekillerde tasdik edilmektedir. (Bremen Evangelist Sözleşmesi: m.5; Preussen Konkordat, 1929: m.5)

Bazı sözleşmelerde, kiliseye ait gayrimenkullerin satışında ve şehir planlamasında kilise ihtiyaçlarının dikkate alınacağına dair hükümler yer almaktadır. (Hamburg Katolik Sözleşmesi: m.13) Öte yandan başka sözleşmelerde ise dinî cemaatlerin tarihî yapılarının ayakta kalması ve özel olarak korunması için hükümlere de yer velebilmektedir. (Saksonya Yahudi Sözleşmesi, 2006: m.3)

Din-devlet sözleşmelerinde sıklıkla yer alan bir başka hüküm de tarihî yapıların korunmasına ilişkindir. Sözleşmelerde bu alanda ortak çalışma hedefi ve tarafların sorumlulukları vurgulanmaktadır. Yine, korunması gereken tarihî kilise binalarının hassaten korunmasına dair garanti hükümleri sözleşmelerde yer alabilmektedir. (Schleswig Holstein Katolik Sözleşmesi, 2009: m.14)

Din-devlet sözleşmeleri ile geniş şekilde düzenlenen bir başka husus ise, Almanca "Seelsorge" olarak ifade edilen "Manevi Destek Hizmetleri" alanına

ilişkin düzenlemelerdir. Kamu kurumlarındaki manevi destek hizmetlerine ilişkin düzenlemeler, din-devlet hukuku sözleşmelerinin tipik düzenlemelerindedir. Burada, anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasası'nın 141. maddesindeki¹¹ hakların yeniden tasdiki söz konusudur. Aynı şekilde, bazı eyalet anayasalarında da Weimar Anayasası'ndaki hükümler yer almakta ve belirli kamu kurumlarındaki manevi destek hizmetleri garanti altına alınmaktadır. Buna göre, kamu kurumlarındaki manevi destek hizmetlerine ilişkin faaliyetler, bu faaliyetlerin desteklenmesi ve bu faaliyetler kapsamındaki kişisel sınırların korunması neredeyse bütün sözleşmelerde garanti altına alınmaktadır. (Hamburg Yahudi Sözleşmesi: m.5; Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.11)

Manevi Destek Hizmetleri: Adliye ve kolluk kuvvetlerine ait olan kurumlarda, manevi destek hizmetleri vermek amacıyla bu tür kamu binalarına girebilmek ve hizmet verebilmek için, kurumların idarelerinin müsaadesi ve onayı ile girilebileceği de sözleşmelerde öngörülebilmektedir. (Hamburg Katolik Sözleşmesi: m.8) Başka sözleşmelerde, bu tür devlet kurumlarına manevi destek hizmeti vermek amacıyla, ancak eyalet hükûmeti tarafından girişlere müsaade verileceği düzenlenmektedir. (Mecklenburg-Vorpommern Katolik Sözleşmesi, 1997: m.8) Başka bir sözleşmede, örneğin Hamburg Yahudi Sözleşmesi'nde madde 5'e ilave olarak hazırlanan protokolde, manevi destek hizmetini verecek kişiler ismen beyan edilmektedir.

Bu yöndeki sözleşmelerde yapılan düzenlemelerde, manevi destek hizmetlerinden dolayı ortaya çıkacak belirli kamu masraflarının devlet tarafından karşılanacağı da hüküm altına alınabilmektedir. (Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.11)

Bilhassa, Yahudilerle yapılan sözleşmelerde, kamu kurum ve tesislerindeki yemeklerde, dinî kurallara (Helal veya Koşar) riayet edilmesi gerektiğine dair hükümler de yer almaktadır. (Berlin Yahudi Sözleşmesi,1993: m.3)

Son olarak, manevi destek hizmeti alanında diğer özel hususlarla ilgili olarak özel anlaşmalar yapılabileceğine dair hükümler de sözleşmelerde yer alabilmektedir.

Almanya'da öteden beri uygulana gelen kamusal geleneklerden birisi de radyo-televizyon kontrol kurullarında ve diğer toplumsal kurullarda dinî cemaatlerin temsilini öngören düzenlemelerdir. Din-devlet sözleşmelerinin genelinde, dinî cemaatlere, kamuya ait medya kurumlarında ve özel yayın

¹¹ 1919 tarihli Weimar Anayasası Madde 141: Orduda, hastanelerde, cezaevlerinde ve diğer kamu kuruluşlarında ibadet ve maneviyat takviyesine gereksinme olduğu ölçüde, dinî topluluklara, gerekli dinî işlemlerin yapılması hususunda izin verilmelidir. Bu arada her türlü zorlamadan kaçınılmalıdır.

kuruluşlarında, tebliğ ve manevi destek bağlamında yayın saatlerinin verilmesi garanti altına alınır. Bunun devamında, dinî cemaatlere, medya-yayın organlarının kurullarında, mevcut yasalar çerçevesinde medyaya yönelik çalışmalara katkı için, üye ve temsilci bulundurma imkânı tanınır. (Brandenburg Evangelist Sözleşmesi, 1996: m.10; Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.21) Bu konuya ilişkin hususlar, eyalet yayın ve medya yasalarında ve önemli devlet sözleşmelerinde yer almaktadır. Bu sebeple, bu konuda vadedilenlerin uygulamada gerçekleşmesi için yasal düzenleme şartı, bilhassa devlet sözleşmelerinde de değişiklikler gerektirir.

Ayrıca dinî cemaatlere, eyaletlerdeki hukuki düzenlemeler çerçevesinde özel yayın kuruluşu kurma ve işletme hakları tanınmakta ve bu haklar desteklenmektedir. (Schleswig Holstein Katolik Sözleşmesi: m.11; Berlin Evangelist Sözleşmesi: m.24)

Bazı sözleşmeler, medya organlarının, halkın ahlaki ve dinî inançlarına saygı gösterilmesine ilişkin hükümleri ihtiva eder. (Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.10; Baden-Württemberg Yahudi Sözleşmesi: m.7)

Son olarak, dinî cemaat mensuplarının veya dinî cemaatlerin önereceği kişiler vasıtasıyla, bu tür kurullarda temsil edileceklerine dair taahhütler de sözleşmelerde hüküm altına alınabilmektedir. (Bremen Yahudi Sözleşmesi: m.5)

Defin ve Mezarlık İşleri: Sözleşmelerle düzenlenen bir diğer önemli husus ise, mezarlık ve cenaze işleridir. Bu hususlara ilişkin düzenlemeler, neredeyse bütün sözleşmelerde yer almaktadır. İlk olarak, dinî cemaatlara ait mezarlıklara, yerel belediyelere ait mezarlıklarda olduğu gibi, koruma garantisi sözleşmelerde taahhüt edilmektedir. (Brandenburg Evangelist Sözleşmesi: m.20) Ayrıca, dinî cemaatlere kendi mezarlıklarını kurma, genişletme ve işletme garantisi bazı sözleşmelerde yer alır. Bunun yanında, sözleşmelerde, yerel yönetimlere ait mezarlıklarda, münhasır o dinî cemaatin mensuplarına yönelik, anma günleri, ayinler ve dinî törenlerin yapılacağı da düzenlenmektedir. (Berlin Evangelist Sözleşmesi: m.23; Brandenburg Katolik Sözleşmesi: m.19)

İlave olarak bazı sözleşmelerde, kamu tüzel kişiliğine sahip dinî cemaatlerin, mezarlıklarla ilgili harç ve vergi alabileceği düzenlenir. (Hamburg Katolik Sözleşmesi: m.15; Saksonya Katolik Sözleşmesi: m. 19)

Bazı sözleşmelerde, mevcut bütçe kalemleri çerçevesinde, bu alanda dinî cemaatlere mali destek taahhüdü verildiği görülmektedir.

Teoloji Eğitimi: Din-devlet sözleşmelerindeki klasik içeriklerden biri ilahiyat fakülteleri ile ilgili düzenlemelerdir. İlk olarak bu tür ilahiyat fakültelerinin

kuruluşları garanti altına alınmaktadır. Devamında, dinî cemaatlerin ilahiyat fakültelerinde personel ve kürsülerin müfredat içeriklerine ilişkin katkı imkânları sözleşmelerde düzenlenir. Bu düzenlemenin arka planında, din ve dünyevi inançlar açısından tarafsız olması gereken devletin, dinî cemaatlerin mezhepler/inançlar doğrultusundaki öğretilerine müdahale edemeyeceği temel esası yatar. Sadece ilgili cemaat, teolojinin ne olduğuna ve ders veren hocaların müfredatlarının kilise müfredatı ile uyumlu olup olmadığına karar verecektir. Bu, anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasası'nın 137. maddesinin 3. maddesinde ifade bulan, dinî cemaatin kendi iç işlerinde bağımsız olması gerektiği anayasal hükmü doğrultusundadır. (De Wall, 2004: 75) Bundan dolayı sözleşmelerle ilk olarak, müfredat içeriklerinin her bir dinî cemaatin öğretisi doğrultusunda olup olmadığı tespiti hususu garanti altına alınmaktadır. (Bavyera Katolik Sözleşmesi: m.4)

Bu çerçevede, sözleşmeyle dinî cemaatlere öğretim üyelerinin görevlendirilmesi konusunda katkıda bulunması hakkı tanınır. Bununla ilgili, dinî cemaatlerin meseleye dâhil olmaları ile ilgili olarak sözleşmelerde farklı düzenlemeler yapılır. Katolik kiliseleriyle yapılan sözleşmelerde, kürsülere öğretim üyelerinin atanması, daha doğrusu profesörlerin atanmasında, "*Nihil Obstat*" denilen, atanacak kişiye yönelik Katolik kilisesinin itirazı olmadığına dair ve kişinin inancı ile tereddütlerin olmadığına dair beyanlar alınması şartı hüküm altına alınabilmektedir. (Bavyera Katolik Sözleşmesi: m. 4) Buna karşın, Protestan kiliselerle yapılan birçok sözleşmede konu biraz daha ihtiyatlı kalem alınmış, Katolik kilisesindeki şartlardan daha yumşak olarak, atanacak kişiye yönelik olarak olumlu ya da olumsuz görüş bildirmeye yönelik düzenlemeler öngörülmüştür. (Berlin Evangelist Sözleşmesi: m.3; Rheinland-Pfalz Evangelist Sözleşmesi, 1962: m.14-f)

Bu husus ile ilgili sözleşmelerdeki bu dil farkı uzun süre, Roma-Katolik Kilisesinin itirazının bağlayıcı karakterde olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Protestan çerçevede ise, kilisenin görüşü bağlayıcı olmayan bir görüş olarak görülmektedir. Eşitlik (paritaet) ilkesi gereği, bu fark kabul edilebilir değildir. Her ne kadar, sözleşmelerde farklı şekilde formüle edilmiş olsa da Protestan Kilisesinin görüşlerinin de bağlayıcı karakterde olduğu kabul edilmelidir. Federal Anayasa Mahkemesi de bu yönde tespitte bulunmuştur. Din-devlet hukuku sözleşmesinde, sadece mesleğe alınmada bilirkişi raporu hazırlanması öngörülmüyor olsa da bu ne devletin devlete ait teoloji fakültelerindeki teolojik öğretilerin mezheplerin genel kurallarına uygunluğu konusunda kiliselerin kendi iç işlerinde bağımsız olmasına dikkat etme yükümlülüğünü

kabul etmemeyi, ne de mezhep öğretileri açısından ihlali gören dinî cemaatin devlet nezdinde yardım talebinde bulunmasında ısrar etmesini şart koşar.¹²

Ayrıca bazı sözleşmelerde, dinî cemaatlerin, ilgili kişilerin fakülteden uzaklaştırılmasına ilişkin sonradan yapılacak olan itirazlara ilişkin düzenlemeler de mevcuttur. (Bavyera Katolik sözleşmesi: m.4; Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.5)

Dinî cemaatlerin teoloji fakülteleri üzerindeki belirleme yetkisi, müfredat, sınav ve eğitim-öğretim yönetmeliklerinde de kendisini gösterir. Buna göre, bazı sözleşmelerde, eğitim ve sınav yönetmeliklerinin hazırlanmasında dinî cemaatlerden onay alınması zorunluluğu getirilmiştir. Aynı şekilde, sınav komisyonları çerçevesinde, dinî cemaatlerin katılım hakları da düzenlenir. (Berlin Evangelist Sözleşmesi: m.3; Lippe Sözleşmesi, 1984) Bazı sözleşmelerde dinî cemaatlerin kendi sınavlarını yapabileceği, bilimsel yeterliliği ölçmek için kendi sınav komisyonunu oluşturabileceği hüküm altına alınmıştır. (Saksonya Anhalt Evangelist Sözleşmesi: m.3)

Aynı şekilde, kiliselere, sözleşmelerdeki düzenlemeler ile öğretmenlik eğitimi alanında da katılım hakkı tanınmaktadır. Mesela üniversiteleri bitirme de uygulanan birinci devlet sınavlarında (erste Staatsexamen), sınav seviyelerine ilişkin kararlarda (Bremen Evangelist Sözleşmesi: m.11) veya öğretim görevlilerinin atanmasında (Baden Württemberg Evangelist Sözleşmesi, 2007: m.5) kilisenin de katılımı sağlanır. İlginç olanı, genellikle ve bilhassa Katoliklerle yapılmış olan eski konkordatolarda, Bavyera Katolik Konkordatosu 4.maddede olduğu gibi, teoloji fakülteleri haricinde, diğer bazı kürsülerin öğretim üyelerinin atanmasında Katolik Kilisesine katılım hakkı tanınmıştır. Bilhassa felsefe, pedagoji ve toplum bilimleri alanında konkordat profesörü denilen profesörler mevcuttur. Bu düzenlemelerle ilgili olarak, devletin tarafsızlık ilkesine aykırı olduğu düşüncesi iddia edilse de içtihatlarda bunun anayasaya uygun olduğu tasnif edilmiştir. (Dilbirliği, 2020:280)

Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da bütün sözleşmelerde bu tür düzenlemelerin olmadığıdır. Bazı sözleşmelerde ise açış şartı denilen, sadece teoloji fakültelerin açılmasına ilişkin düzenlemelerin olmasıdır. Bilhassa sözleşmelerde, teoloji fakültelerinin veya kürsülerinin açılacağına dair konuların özel bir anlaşma ile gerçekleştirileceğine dair hükümler yer alır. Bu husus, bilhassa teoloji fakültelerinin olmadığı eyaletlerde yukarıdaki şekli ile düzenlenir. (Brandenburg Katolik Sözleşmesi: m.6)

12 Federal Anayasa Mahkemesi 28. Oktober 2008 tarihli ve 1 BvR 462/06 numaralı karar.

Din Dersleri: Din-devlet hukuku esas alınarak imzalanan sözleşmelerde yer alan bir başka klasik içerik ve sözleşmeler ile düzenlenen konu, kamu okullarında verilecek olan din dersleri konusudur. Bu konunun esasını, anayasanın 7. maddesinin 2. ve 3. fıkrası¹³ ve her eyalette anayasalar ve yasalarla bu doğrultudaki düzenlemeler oluşturur. Örn. Saksonya Anhalt Anayasası madde 27'deki düzenlemelerdir.¹⁴ Buna göre; herhangi bir mezhebe bağlı olmayan okullar istisna olmak üzere, bütün kamuya ait okullarda, din dersi zorunlu ders olarak okutulur. Din dersi, dinî cemaatlerin temel prensiplerine aykırı olmayacak şekilde okutulur. Buna göre, din dersinin esası/konusu, kamu okullarında din dersi vermek üzere yetkilendirilen her dinî cemaatin kendine ait temel esasıdır.

Federal Anayasanın 7. maddesinin 3. fıkrası hükümlerine göre, din dersi konusunda dinî cemaatlere, din dersinin verilmesinde, dersin içeriğinin dinî cemaatin temel esaslarına uygunluğunun denetimi imkânı verilmektedir. Anayasadaki bu hüküm sadece kamu denetimindeki ve kamuya ait okullarla sınırlıdır. Bazı eyalet anayasalarında, örn: Hessen Eyalet Anayasası¹⁵ madde 57'de olduğu gibi, özel okullarda da zorunlu din dersleri verilmesine ilişkin düzenleme mevcuttur. Ancak yukarıda belirtilen herhangi bir mezhebe bağlı olmayan özel okullar yine bu hükümler kapsamında istisnayı oluştururlar. Son olarak bu hususta dikkat edilmesi gereken konu, anayasanın 141. maddesi gereği, anayasanın 7. maddesinin 3. fıkrasının, 01.01.1949 tarihinden önce başka bir düzenlemenin olduğu eyaletlerde uygulanmayacağıdır. Bremen Şartı "*Bremer Klausel*" denilen 141. Madde kapsamına Bremen ve Berlin eyaletleri dâhildir. Bu eyaletlerde, din dersi ile ilgili düzenlemeler, eyalet anayasalarındaki düzenlemeler doğrultusunda uygulanır. Bu husus, bu eyaletlerdeki din-devlet hukukuna ilişkin sözleşmelerde de kendinî gösterir. Mesela, Bremen eyaletinde, kamuya ait örgün eğitim verilen okullarda, mezheplere bağlı olmaksızın, temel Hıristiyanlık esasları çerçevesinde "İncil Tarihi" dersi verilmektedir.(Bremen Evangelist Sözleşmesi)

Diğer birçok eyaletteki sözleşmelerde, örn. Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi 7. madde hükmünde olduğu gibi, federal anayasanın 7. maddesinin 3. fıkrası çerçevesinde kamuya ait okullarda din dersi zorunlu dersler kapsamında sunulacaktır. Ayrıca sözleşmelerde, derslerin kapsamı konusunda, ders

13 1949 tarihli Federal Almanya Anayasası Madde 7:[Okul rejimi]...

(2) Çocukların din dersine katılıp katılmayacaklarına karar vermek, velilerin hakkıdır.

(3) Din dersi, mezhepsiz okullar dışındaki kamu okullarında olağan derslerdendir. Din dersi, devletin denetim hakkına zarar vermeyecek şekilde, dinî cemaatlerin temel ilkeleriyle uygunluk içinde verilir. Hiçbir öğretmen, iradesine aykırı olarak din dersi vermeye zorlanamaz

14 Verfassung des Landes Sachsen-Anhalt, vom 16. Juli 1992, GVBl. LSA 1992, 600.

15 Verfassung des Landes Hessen, Vom 1. Dezember 1946, GVBl. 1946 S. 229.

planlarının oluşturulmasında ve derslerin işleyişinin kontrolünde birlikte çalışma hususunda ve öğretmenlerin dinî cemaatler tarafından yetkilendirilebilmesi için din dersi öğretmenlerinin yeterliliğinin belirlenmesinde ve öğretmen olarak din adamlarının atanmasına ilişkin hususlarda düzenlemeler yapılmaktadır. (Hamburg Katolik Sözleşmesi: m. 5; Saksonya Katolik Sözleşmesi: m.3) Din dersleri ile ilgili olarak ders planlarının hazırlanmasında, ders materyallerinin onaylanmasında, aynı şekilde öğretmenlerin atanmasında sözleşmedeki tarafların anlaşması, bilhassa dinî cemaatlerin müsaadesinin ve onayının arandığı sözleşme hükümleri de mevcuttur. (Saksonya Katolik Sözleşmesi: m. 3; Thüringen Katolik Sözleşmesi: m. 4; Mecklenburg-Vorpommern Evangelist Sözleşmesi: m. 6; Rheinland-Pfalz Evangelist Sözleşmesi: m. 15) Din dersi öğretmenleri sözleşmelerdeki hükümler doğrultusunda dinî cemaatler tarafından verilecek bir bildirim ve öğretme vazifesi ile yetkilendirmeye gerek duyarlar. Katolik kiliselerinde “*Missio Canonica*” diye adlandırılan bu yetkilendirme, bir bakıma İslam dinindeki icazet sistemine benzeyen bir modeldir. Katolik din derslerini verecek olan öğretmenlerin kilise tarafından yetkilendirilmesi olarak kabul edilir. Bu yetkilendirmenin eyalet tarafından tanınacağı hüküm altına alınır. (Thüringen Katolik Sözleşmesi: m. 12) Bu yetkilendirme, Evangelist kiliseleri bakımından “*Vokation*” yani “*görevlendirme*” olarak tanımlanır.

Nadiren de olsa, Saksonya Katolik Sözleşmesi madde 3’de olduğu gibi, bazı sözleşmelerde bu yetkilendirmeye ilişkin bir sınırlı süre öngörülmektedir. Oldukça sık bir şekilde, sözleşmelerde, dinî cemaatler tarafından verilen bu yetkilendirmenin geri alınabileceği düzenlenmektedir. (Saksonya Anhalt Katolik Sözleşmesi, 1998: m.3)

Yine oldukça sık bir şekilde bu sözleşmelerde, din dersleri sınavlarında dinî cemaatlerin katılımı ve gözetimi (Baden Württemberg Evangelist Sözleşmesi: m.8) veya dersin işleyişine ilişkin dinî cemaatlere gözetim imkânı (Schleswig-Holstein Katolik Sözleşmesi: m.5) tanınmaktadır. Bu konuda apayrı bir özellik Brandenburg Katolik Sözleşmesi’nde öngörülmektedir. Brandenburg Okul Yasası’nın 9. maddesi kapsamında sınırlı olarak, sözleşmenin 4. maddesinde, kilisenin kamuya ait okullarda din dersi verebileceği ve bunun okul ders planına uyumlaştırılacağı tespiti yapılmıştır. Ayrıca Katolik kilisesi ders materyallerini seçmek ve ders planlarını hazırlamak zorundadır. Bunlar, devletin materyallerine ve ders planlarına denk olmalıdır. (Brandenburg Katolik Sözleşmesi: m.4) Evangelist Eyalet Kilisesi ve Yahudi cemaati ile yapılan sözleşmelerde din dersleri ile ilgili olarak özel anlaşmalara atıf yapılmıştır.

Din dersi ile ilgili çok özel bir düzenleme Bavyera eyaleti ile İsrail Dinî Cemaati Eyalet Birliği arasında yapılan sözleşmede kendinî göstermektedir.

Buna göre, ders ile ilgili sorumluluk bütünüyle dinî cemaattedir, eyalet bu alana müdahale etmez. (Bavyera Yahudi Sözleşmesi, 1997: m.2, f.4)

Bavyera Katolik Sözleşmesi'nin 6. maddesinde özel bir hüküm mevcuttur. Buna göre, Katolik kilisesi din dersi haricindeki okul derslerinde de öğrencilerin dinî hassasiyetlerinin zarar görmesi durumunda itiraz hakkına sahiptir. Bu anılan sözleşme hükümlerine göre, dinî cemaatin çocukların din eğitiminde uygun bir müdahalede bulunma hakkını da kapsamaktadır.

Din-devlet hukukuna ilişkin birçok sözleşmede açık ve seçik bir şekilde, dinî cemaatlerin, özel okul ve yüksekokul gibi eğitim kurumlarını tesis ve açma hakkına sahip olduğuna dair hakları tekrar etmektedirler. (Bremen Katolik Sözleşmesi, 2003: m.4) Özel okul açma hakkı, anayasanın 7. maddesinin 4. fıkrası hükümlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yüksekokul açma hakkı, Yüksek Okul Yasası'nın¹⁶ 70. maddesi ve buna paralel düzenlenen eyalet yasalarının, örneğin Kuzey Ren-Vestfalya Yüksek Okul Yasası'nın 72. maddesinin 1. Fıkrasında olduğu gibi, özel okul açmayı garanti altına alan hükümlerinin sonucu olarak görülmelidir. Hamburg Katolik Sözleşmesi 6.madde örneğinde olduğu gibi, eyaletler tarafından eğitim öğretim kurumları için mali destekler verileceği de sözleşmelerde kararlaştırılmaktadır.

Kural olarak dinî cemaatlerle imzalanan din-devlet sözleşmelerinde görevlerin bağımsızlığı, yani kilise tarafından yapılan görevlendirmelerde kilisenin bağımsızlığı vurgulanır. (Saarland Katolik Sözleşmesi: m. 3; Hamburg Yahudi Sözleşmesi. m.1) Seyrek de olsa sözleşmelerde kilise görevlilerin atanmasında veya piskoposluk kürsülerinin doldurulmasında, Alman vatandaşlığının gerekliliği, yüksekokul mezuniyeti gibi devlet tarafından aranan bazı şartlar, daha doğrusu devletin söz hakkı kararlaştırılmıştır. (Bavyera Katolik Sözleşmesi: madde 13, Aşağı Saksonya Evangelist Sözleşmesi: madde 9; Baden-Württemberg Katolik Sözleşmesi: madde 3)

Ancak, kilise görevlilerinin atanmasında, anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu, Weimar Anayasası'nın 137. maddesinin 3. fıkrası hükümlerine göre, devletin veto hakkı söz konusu değildir. Eğer bu yönde bir düzenleme sözleşmede yer alıyorsa, devletin bu yöndeki itirazları, bağlayıcı olmayan beyanlar olarak kabul edilecektir. Eğer eyaletler bu tür makamların finansmanında katkı sağlıyorlarsa, devletin veto hakkı mevcuttur. (Bavyera Katolik Sözleşmesi: m.13)

Din Görevlilerinin Yetiştirilmesi: Sözleşmelerdeki bu yönde yapılan düzenlemeler, kiliselerin kendi iç işlerinde bağımsız olmaları ve kiliselerin

¹⁶ Hochschulrahmengesetz in der Fassung der Bekanntmachung vom 19. Januar 1999 (BGBl. I S. 18).

görevlendirmelerdeki bağımsızlığı ve devletle dinî cemaatlerin ayrılması temel esasından hareketle problemliler olarak görünür. Bu konuda Weimar Anayasasının 137. Maddesindeki düzenlemeler geçerlidir. Sadece bağımsız ve devlet menfaati olması durumunda, mesela din görevlilerinin maaşlarının ödenmesinde verilen desteklerde, dinî cemaatin devlete bağılılığı kabul görür.

Birçok sözleşmede, anlaşmaya varılan ve birlikte çalışılan dinî cemaatlere kilise vergisi toplama hakkı verilmekte ve bu tasdiklenmektedir. Vergilerin idaresini ise vergi daireleri üstlenmektedir (Bremen Evangelist Sözleşmesi: m. 13 ve 14; Hamburg Yahudi Sözleşmesi, 2007)

Din-devlet sözleşmelerin ana konularından birisi de dinî bayram günlerinin ve pazar günlerinin korunmasına ilişkindir. Her iki büyük kilise ile ilgili yapılan sözleşmeler de anayasanın 140. maddesinin atıfta bulunduğu Weimar Anayasası'nın 139. maddesindeki garanti altına alınan koruma hükümlerinin tekrarından ibarettir. Eyaletler ile Yahudi cemaati arasında yapılan sözleşmelerde, Yahudilere ait dinî bayram ve özel günler tek tek sayılmaktadır. (Bremen Yahudi Sözleşmesi: m.2; Hamburg Yahudi Sözleşmesi: m.2)

Din-devlet sözleşmeleri ile düzenlenen alanlara, dinî cemaatlerin sosyal yardım ve hayır kurumları kurabileceklerine, bu amaçla ve cemaate yardım amacıyla para toplayabileceklerine, kiliselerde gençlik çalışmalarına ve cemaatin eğitime imkan sağlanabileceğine, ana okulları kurup işletebileceklerine ilişkin düzenlemeler mevcuttur. (Dilbirliği, 2020: 271 vd.)

Federal Anayasasının 140. maddesinin atıfta bulunduğu, Weimar Anayasası'nın 138. maddesinin 1. fıkrasında, geçmişte dinî cemaatlere devlet tarafından tanınan ve sağlanan mali yükümlülüklerinin sona erdirileceği öngörülmektedir. Kiliseler, Bismarck döneminde getirilen yasal düzenlemelerle ve diğer zamanlarda yapılan uygulamalarla kamulaştırılmışlardır. Bu sebeple, denkleştirme maksadıyla, kiliselerin sürekli giderleri, devlet tarafından üstlenilmiştir. Weimar Anayasası ile bir yandan kiliselere bağımsızlıkları geri verilmekte ve diğer yandan da devlet tarafından sağlanan mali desteklerin ayrıştırılmasına gidilmektedir. Bu tarihî arka plandan hareketle devletin mali yükümlülükleri olarak kanunla, sözleşmeyle veya hukuki bir kararla sürekli olarak belirlenen, tarihî arka plandaki denkleştirme işlevini gören ve bilhassa 1918'den önce ortaya çıkmış, kazanılmış hak olarak görülen edimlerdir. (Classen, 2015: 299 vd.)

Bremen ve Hamburg sözleşmeleri haricinde pek çok yeni din-devlet sözleşmesinde, devlet edimleri hükmünde olanlar yenilemeler çerçevesinde düzenlenmektedir. Bunun anlamı şudur: Hâlen var olan temel Alman anayasal esasları çerçevesindeki yükümlülüklerin kaldırılması, devletin önceki

sözleşmelerden olan borçları ve yükümlülükleri kanun ve sözleşmelerle yeni bir borç yapılandırılmasına dönüştürülmektedir. Sözleşmelerde genellikle, anayasal olarak devletin garantisi altında olan maddi haklar karşılanmaktadır. (Berlin Evangelist Sözleşmesi: m.16, ; Mecklenburg Vorpommern Evangelist Sözleşmesi: m. 12)

Ancak Weimar Anayasası 138.maddenin birinci fıkrası hükmünde, eyaletlerin edimleri konusunda kesin düzenlemeler getirmemektedir. Bu sebeple farklı mali taahhütlerin devlet tarafından dinî cemaatlere verilebileceğinin önü açıktır. Bu çerçevede Yahudi cemaatlerle yapılan sözleşmelerde eyalet edimlerine ilişkin düzenlemeler vardır. Bu edimler, mesela Alman-Yahudi ortak kültür mirasının korunmasına ilişkin taahhüt edilen edimlerdir. Taraflar arasında yapılan protokollerde hangi amaçları kapsadığı detaylı bir şekilde sayılmaktadır.(Bremen Yahudi Sözleşmesi: madde 6; Hamburg Yahudi Sözleşmesi: madde 7) Sözleşmeler, genellikle, dinî cemaatler tarafından kullanılan devlet edimlerinin sarfı için dinî cemaatler tarafından belirli zaman dilimlerinde belgelendirilmesini şart koşan hükümler ihtiva eder.

Bu çerçevede, yakın zamanda, Saksonya Anhalt eyaletinde, eyalet anayasa mahkemesi tarafından bir karar verilmiştir.¹⁷ Bu kararda mahkeme, Yahudi cemaatleriyle yapılan sözleşmede, eyaletin edimleri ve yükümlülükleri ile ilgili düzenlemelerin yok hükmünde olduğunu ifade etmiştir. Mahkeme kararında gerekçe olarak kaynakların dağıtımına ilişkin devlet sözleşmesinde ve onaylayan yasada yeterince düzenleme yapılmamış olmasını göstermiştir. Mahkemeye göre bir dinî cemaate verilen mali destek esas olarak anayasa ile uyuşmalıdır.. Mali destekler, dinî ve vicdani anayasal haklar açısından eşitlik ve tarafsızlık sağlanacak şekilde hazırlanmalıdır.

Din-devlet sözleşmelerinde düzenlenen hususlardan birisi de tarafların birbirlerine yönelik olarak ortaya koydukları karşılıklı iyi niyet hükümleridir. Bavyera Katolik Sözleşmesi 15.madde de veya Bremen Protestan Sözleşmesi 22. maddede olduğu gibi, pek çok sözleşmede genel olarak karşılıklı iyi niyeti ifade eden hükümler de yer almaktadır. Sözleşmede yer alan bu hükümle sözleşmenin uygulanmasına ve yorumuna ilişkin hususlarda ortaya çıkan fikir ayrılıklarının dostane şekilde çözümlenmesi amaçlanmaktadır. Aynı şekilde, sözleşmenin uyumu için gerekli olduğunda yeni görüşmelerin başlatılması da amaçlanmıştır. Bu husus, diğer dinî cemaatlerle yapılan sözleşmelerin eşitlikler açısından uyumlaştırılması söz konusu olduğunda da geçerlidir.

¹⁷ Landesverfassungsgericht Sachsen-Anhalt, 15.01.2013 tarih ve LVG 2/12 nolu karar.

Sözleşme ile düzenlenebilecek konulara burada verilen örnekler haricinde, tarafların gerek görmesi durumunda, devlet ve dinî cemaat arasında her konu sözleşme konusu yapılabilir ve sözleşmeyle düzenlenebilmektedir. Bunun kesin bir sınırlaması yoktur.

Alman Hukuk Sisteminde Dinî Cemaatlerle Yapılan Önemli Din-Devlet Sözleşmeleri

Yukarıda belirtildiği gibi Almanya'da, dinî cemaatlerle pek çok devlet sözleşmesi yapılmıştır. Weimar Anayasası döneminde yapılan sözleşmeler bugün bile geçerliliğini korumaktadır. Genel bir fikir edinme maksadıyla, aşağıda genel olarak bu sözleşmeler, kısaca sayılacaktır.

Hristiyan Cemaatleriyle Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Alman Devleti ile Hristiyan Kiliseleri arasında imzalanan Devlet sözleşmeleri/ Konkordatolar iki başlık altında ele alınmaktadır:

Katolik Cemaatlerle Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Katolik kilisesi açısından en önemli sözleşme, Weimar Cumhuriyeti (Deutsches Reich) ile Vatikan Kilisesi arasında imzalanan Konkordato'dur. (Weimar Konkordatosu 1933) Bunun yanında yine, Baden-Württemberg eyaleti ile 1932 de imzalanan Konkordato, (Baden Konkordatosu 1932) 1924 yılında Bavyera eyaleti ile imzalanan Konkordato, (Bavyera Katolik Sözleşmesi 1924) 1929 yılında Kuzey Ren Vestfalya, Rheinland-Pfalz ve Saarland eyaletlerini kapsayan bağımsız Prusya Eyaleti ile Vatikan arasında imzalanan Konkordato (Prusya Katolik Sözleşmesi 1929) önemli sözleşmeler olarak yer almaktadır.

Bu konkordatoların haricinde, 1949 Anayasası sonrası yine, Vatikan ile Brandenburg eyaleti ile 2003 yılında imzalanan sözleşme, aynı yılda Bremen ile imzalanan sözleşme, 2005 yılında Hamburg eyaleti ile imzalanan sözleşme, 1997 yılında Mecklenburg Vorpommern ve Thüringen eyaletleri ile imzalanan sözleşme, 1963 yılında Hessen eyaleti ile 1965 yılında Aşağı Saksonya eyaleti ile 1996 yılında Saksonya eyaleti ile 1998 yılında Saksonya – Anhalt eyaleti ile ve son olarak 2009 yılında Schleswig Holstein eyaleti imzalanan sözleşmelerdir. Berlin eyaleti ile sözleşme yapma yerine, Piskoposluk ile protokol imzalanmıştır.

Bu sözleşmelerden Weimar Anayasası döneminde yapılmış olanlar, sonrasında pek çok değişiklik geçirmesine rağmen, ilk imzalandığı tarihten itibaren halen geçerliliğini korumaktadırlar.

Protestan (Evangelist) Cemaatlerle Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Protestan kiliselerinin uluslararası temsil şahsiyeti olmadığı için, bu kiliselerle yapılan sözleşmeler, tamamen iç hukuk normları olarak kabul görecektir. Bu yönüyle, evangelist/protestan kiliselerinin, uluslararası bir tüzel kişilikleri olmadıkları için, bu sözleşmeler uluslararası sözleşmeler kategorisinde değil, devlet içerisinde yeni bir hukuki kurum olarak, yani dinî cemaat devlet sözleşmeleri şeklinde tasnif edilmektedir. (Czermak, 2000: 71)

Protestan Kiliseleri ile yapılan sözleşmelerde, yine kronolojik olarak Weimar Anayasası döneminde yapılan sözleşmeler önde gelmektedir. Bu sözleşmeler, eyaletlerle, o dönem eyaletlerin coğrafi sınırları içerisinde organize olmuş protestan eyalet kiliseleri birlikleri ile yapılmıştır. Bu sözleşmeler; 1924 yılında Bavyera'da, Bavyera Protestan kiliseleri ile 1931 yılında Saarland ve Kuzey Ren Vestfalyayı kapsayacak şekilde, bağımsız Prusya Devleti arasında yapılan sözleşme ve nihayet 1932 yılında Baden Württemberg eyaleti ile Baden Evangelist-Lutherik kiliseleri arasında yapılan sözleşmelerdir.

Yeni döneme girildiğinde, Aşağı Saksonya Eyaleti ile bu eyaletteki Evangelist Kiliseler Birliği arasında yapılan ve 1955 tarihli Loccum Devlet Sözleşmesi, pek çok açıdan önemlidir. Bu sözleşme 1949 Anayasasından sonra ilk imzalanan dinî cemaat devlet sözleşmesi olup, aynı zamanda ikinci nesil sözleşmelere de örnek teşkil eden bir sözleşmedir. Ayrıca bu sözleşme, kendisinden sonra yapılan sözleşmelerin pek çoğuna içerik ve kapsam bakımından örnek teşkil etmiştir.

Yukarıda sayılan eyaletler haricinde, 2006 yılında Berlin'de, 1996 yılında Brandenburg'ta, 2001 yılında, Bremen'de, 2005 yılında Hamburg'ta, 1960 yılında Hessen'de, 1994 yılında Mecklenburg-Vorpommern'da, 1962 yılında Rheinland-Pfalz eyaletinde, 1994'de Saksonya eyaletinde, 1993 yılında Saksonya-Anhalt eyaletinde, 1957 yılında Schleswig-Holstein eyaletinde ve 1994 yılında da Thüringen eyaletinde Evangelist kiliseleri ile dinî cemaat devlet sözleşmeleri imzalanmıştır. Evangelist kiliseleri ile Federal Hükümet arasından din-devlet sözleşmesi şeklinde imzalanmış bir sözleşme yoktur.

Yahudi Cemaatlerle Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Almanya Yahudi Cemaati, yaklaşık 107 bin üyeli bir dinî cemaattir. Nasyonal Sosyalistler İktidara Gelmeden önce, Almanya'da yaklaşık 560 bin Yahudi yaşamaktaydı. 1950 yılından sonra Almanya'da yaşayan Yahudilerin sayısı sadece 15 bin dir. 1985 yılında Almanya Yahudi Cemaati yaşlılıktan dolayı, yok olma tehlikesi altına girmiştir. Ancak 1191-2009 arası eski Alman Vatandaşlarının aile üyeleri de dâhil olmak üzere 212 bin Yahudi Göçmen Almanya'ya geri gelmiştir. Bunların pek çoğu Almanya'daki Yahudi cemaatleri arasından kabul görmüştür. Almanya'da Yahudi cemaatini, federal düzeyde 1950 yılında Frankfurt'ta kurulan ve kamu tüzel kişiliği statüsünü haiz "Zentralrat der Juden" Yahudiler Merkez Konseyi temsil etmektedir. (www.bmi.bund.de, 2020)

Almanya'da Yahudilerle yapılan ilk dinî cemaat devlet sözleşmesi 1983 yılında Aşağı Saksonya eyaletinde imzalanmıştır. Son olarak 2012 yılında Rheinland Pfalz eyaleti ile bu eyaletteki Yahudi cemaati arasından devlet sözleşmesi imzalanmıştır. Yahudi cemaatleri ile Almanya'yı oluşturan tüm eyaletler arasında, tek tek dinî cemaat devlet sözleşmesi imzalanmıştır. Federal düzeyde ise, 2003 yılında Almanya Yahudi Merkez Konseyi ile federal Hükümet arasında dinî cemaat devlet sözleşmesi imzalanmıştır.

Müslüman Cemaatlerle Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Dinî cemaat devlet sözleşmeleri açısından 4. Nesil sözleşmeler diyebileceğimiz sözleşmeler, Müslüman cemaatleriyle yapılan devlet sözleşmeleridir. Avrupa Devletleri içerisinde Müslümanlarla yapılan devlet sözleşmesinin en önemli örneğini günümüzde İspanya'da 1992 yılında Müslümanlarla yapılan devlet sözleşmesi teşkil eder. (De Wall, 2004: 4)

Şu ana kadar Almanya'da Hamburg ve Bremen eyaletinde Müslümanlar ve kendilerini İslam dinînin özel bir yorum şekli olarak tanımlayan Almanya'daki Alevilerle din-devlet sözleşmeleri imzalanmıştır.

Bremen ve Hamburg'da Müslümanlarla imzalanan sözleşmelerde taraflar pek çok hususta, hâlen yürürlükte olan sözleşmeler doğrultusunda hareket edilerek sözleşme imzalanmasına rağmen, bazı belirli alanlarda, örneğin din dersleri ve yüksekokullarda teoloji hususunda, oldukça önemli farklılıklar kendisini göstermektedir. Bu konudaki düzenlemeler, anayasa tarafından garanti altına alınan haklardan oldukça geridedir. Bu konuda, yani sözleşmelerin içeriğinin, Katolik kilisesi ve Protestan kiliseleri ile yapılan sözleşmelerinden zayıf olması konusunda, sözleşme içeriklerinin belirlenmesinde Müslüman cemaatlerin talebi doğrultusunda gerçekleştiği iddiaları da mevcuttur.

(Spielhaus ve Herzog, 2015: 19-20) Bu sebeple Hamburg ve Bremen eyaletinde gerek Alevilerle, gerekse de Müslümanlarla yapılan devlet sözleşmelerinin, daha çok sembolik özellikler taşıdığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. (Keller, 2012)

Hamburg Eyaleti Örneği

İslami cemaatlerle, devletin yapmış olduğu sözleşmelere ilk örnek, Hamburg eyaleti ile Schura Hamburg, VIKZ – İslam Kültür Merkezleri Birliği ve DITIB Hamburg Eyalet Birliği arasında imzalanan sözleşmedir.

İslami cemaatlerle sözleşme imzalama fikri, bilhassa Almanya İslam Konferansının hayata geçirilmesinden sonra pek çok eyalette düşünölmeye başlanmış ve hatta siyasi partiler tarafından seçim vaadi olarak dahi kullanılmıştır. (Klinkhammer ve De Wall, 2012: vii)

İslami cemaatlerle görüşmeler devam ederken, diğer taraftan da Hamburg eyaletinde kurulu bulunan İslami cemaatlerin, yukarıdan beri aktarılmaya çalışılan, Alman anayasası kapsamında dinî cemaat olup olmadığı konusunda "bilirkişi raporu" alınmıştır. Raporun düzenlenmesi, eyalet yönetimi tarafından görevlendirilen iki profesör tarafından düzenlenmiştir. Hazırlanan bilirkişi raporunda, eyaletle sözleşme imzalayacak Müslüman cemaatlerin özellikleri incelenirken, bu cemaatlerin kuruluş tüzükleri incelenmiş, dinî cemaatlerin manevi içerik ve dışı karşı görünüş bakımından dinî cemaat olup olmadıkları ele alınmıştır. (Klinkhammer ve De Wall, 2012: 4)

Sözleşmenin imzalandığı 2012 yılındaki şartlar ve Müslüman cemaatlerin o yıllardaki geçerli olan tüzükleri çerçevesinde yapılan değerlendirmelerde anayasa ve yasalar kapsamında Hamburg eyaletinde kurulu olan üç İslami cemaatinde anayasa hukuku (Klinkhammer ve De Wall, 2012: 55 vd.) ve teolojik açıdan (Klinkhammer ve De Wall, 2012: 143) dinî cemaat olduğu kanaatine varılmıştır. Bunun neticesinde bu üç cemaat ile devlet sözleşmesi imzalanmıştır. Sözleşmeye bir tarafta devlet imza atarken, diğer tarafta üç İslami cemaat imzalamıştır.

13. Kasım 2012 tarihinde imzalanan Hamburg İslam Sözleşmesi, bir giriş bölümü ve toplam 13 Maddeden oluşmaktadır.¹⁸ Giriş bölümünde, sözleşmeden umulan fayda ortaya konmaya çalışılmaktadır. Buna göre, İslam dinin

¹⁸ Hamburg İslam Sözleşmesi = „Vertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg, dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg und dem Verband der Islamischen Kulturzentren“ <https://www.hamburg.de/contentblob/3551370/373c79022a3cc28025f815d9a33d2b49/data/download-muslim-verbaende.pdf>

Hamburg Őehirindeki dinî yaşamın bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. Bu sebeple din ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde, çoğulcu ve açık bir toplum oluşturma hedefiyle, kúltürler arasında bir köprü olması maksadıyla, Hamburg Őehrinin de İslam dinîni ve mensuplarını kabul ettiğini gösterme ve eyaletle, dinî cemaatler arasında işbirliğini geliştirme maksadıyla Hamburg İslam Sözleşmesi imzalanmıştır.

Sözleşmenin içeriğine baktığımızda, kazanım olarak kabul edilebilecek, daha doğrusu somut bir Şekilde düzenlenen hususlar, sözleşmenin 1. Maddesindeki “Din özgürlüğü ve Hukuki Statü”, 3.maddesindeki İslami dinî tatiller ile ilgili düzenlemeleridir. Hamburg İslam Sözleşmesi madde 3’e göre, Ramazan Bayramının ilk günü ve Kurban Bayramının ilk günü ve AŞura günü müslümanlar için dinî bayram olarak kabul edilmiştir. Dinî bayram günleri, Hamburg eyaleti resmi tatiller yasasına göre, dinî ibadet olarak kabul edilmektedir.

Sözleşmenin 9. Maddesinde Cami açma ve dinî cemaatlerin sermayelerinin anayasal olarak koruma altında olduğu, devletin kontrolünde olan hastahane ve hapisane gibi kurumlarda manevi destek hizmetlerine imkân sağlanacağı ifadesi gibi hususlar somut olarak düzenlenmiştir. Diğer konularda ise, anayasadaki hükümler tekrar edilmiş, Yüksek Okul açma, devlet yayınlarında İslami cemaatlere istendiğinde dinî yayın yapma imkânı verileceğinin ifadesi, İslami cemaatlerin talebiyle devlet tarafının meseleyi değerlendirmeye alması ya da tarafların karşılıklı iyi niyetlerini ortaya koymaları Şeklinde düzenlenmiş hususlardır

Bremen Eyaleti Örneği

Bremen eyaletinde İslami cemaatlerle görüşmeler, Hamburg’taki görüşmelerden kısa bir süre sonra başlamıştır. Bilhassa bu iki eyaletin tarihi geçmişinde hem Katoliklerden, hem de protestanlardan ayrılmış olması, bu iki eyalette İslami cemaatlerle sözleşme imzalanmasında önemli rol oynamıştır. Hamburg eyaletinde olduğu gibi, bu eyalette de benzer süreçler izlenmiştir. Görüşmeler islami cemaatlerin temsilcileri ve Alevi cemaati ile birlikte yapılmış, ancak sözleşmeler imzalanma aşamasında İslami cemaatlerle ayrı, içerik olarak pek çok hususta aynı hükümleri ihtiva etse de Alevi cemaatlerle de Bremen eyaletinde ayrı sözleşmeler imzalanmıştır.

Bremen eyaletinde 13 Ocak 2013 de imzalanan İslam sözleşmesi, Bremen eyaleti ile Schura Bremen, VIKZ – İslam Kúltür Merkezleri Birliği ve DITIB AŞağı Saksonya-Bremen Eyaletleri Birliği arasında imzalanmıştır.¹⁹

¹⁹ Bremen İslam Sözleşmesi = “Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und den Islamischen Religionsgemeinschaften im Lande Bremen.” http://www.senatspressestelle.bremen.de/sixcms/media.php/13/2013_01_04%20Vertragsentwurf.pdf .

Benzer şekilde, Hamburg İslam Sözleşmesinde olduğu gibi, Bremen eyaletinde de sözleşme, İslam dinînin artık, Bremen ve Bremerhaven şehirlerindeki dinî yaşamın bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple din ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde, çoğulcu ve açık bir toplum oluşturma hedefiyle, kültürler arasında bir köprü olması maksadıyla, Bremen eyaletinde İslam dinîni ve mensuplarını kabul ettiğini gösterme ve eyaletle, dinî cemaatler arasında işbirliğini geliştirme gibi iyiniyet ifadeleriyle bezenmiş bir giriş bölümü ve 16 maddeden oluşmuştur.

Bremen İslam Sözleşmesi de somut ve garanti altına alınan haklardan ziyade, Hamburg sözleşmesinde olduğu gibi, İslami cemaatlerle Bremen eyaletinin birbirlerine karşılıklı iyi niyetlerini açıklaması gibi değerlendirilebilir. Her iki sözleşmede de özellikle maddi hususlarla ilgili, yani devletin İslami cemaatlere vereceği katkıların olmaması, buna karşın Hıristiyan ve Yahudi cemaatleriyle yapılan sözleşmelerin içeriklerinde devlet tarafından belirli maddi taahhütlerin yer alması, İslami cemaatlerle yapılan devlet sözleşmelerinin belirli bir eksik yönü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hamburg eyalet sözleşmesi ile karşılaştırıldığında fark olarak, Bremen İslam sözleşmesinde dinî bayram günlerinin düzenlendiği 10. madde içerisinde, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı ve Aşura gününe ilave olarak, Hicri yılbaşı, Mevlüd, Regaib, Miraç, Berat ve Kadir geceleri de dinî bayram günü olarak kabul edilmiştir. Bir diğer fark ise, Bremen İslam Sözleşmesinin 5.maddesinde ibadethane inşaatları sırasında, Bremen eyaleti İslami cemaatlerin hassasiyetlerini dikkate alacak ve şehir planlamasında İslami cemaatlerin önerilerini dikkate alacağı taahhüt altına alınmıştır.

Aşağı Saksonya Eyaleti Örneği

Hamburg ve Bremen eyaletlerindeki, İslami cemaatlerle imzalanan devlet sözleşmelerindeki pozitif etkiyi de arkasına alarak, Ekim 2013 tarihinde İslami cemaatlerle ve Alevi cemaatiyle görüşmelere başlanan Aşağı Saksonya eyaletinde, (migazin.de, 2013) görüşmeler hitama ermesine rağmen, süreç çıkmaza girerek sözleşme imzalanamamıştır. Sürecin çıkmaza girmesine ise gerekçe olarak, Almanya'nın da örtülü destek verdiği düşünülen 2016 Temmuz ayındaki darbe girişiminin başarısız olması neticesinde, Alman kamuoyunda yaşananların, Almanya'da içerisinde Türk ve İslam olan kavramlara kuşkuyla bakması olarak göstermek mümkündür. (Speer, 2016: 32)

Sözleşmenin imzalanmamasını tek bu sebebe bağlamak doğru değildir. Aşağı Sakyona eyaletinde görüşme süresince, siyasi tarafta yer alan eyalet

hükümeti ile dinî cemaatler arasında sağlıklı bir ilişki kurulmamış, İslami cemaatler adına görüşmelere katılan kişiler, İslami cemaatleri temsilden ziyade, bu süreç boyunca eyalet hükümetinin görüşlerini İslami cemaatlere kabul ettirmek için seçilmiş bir komisyon gibi görev yapmıştır. Nihayetinde, ortaya konulan sözleşme metninde de anayasaya uygunluk açısından ciddi sorunlar bulunmaktadır. (Speer, 2016: 33; Eyeci, 2016)

Aşağı Saksonya eyaletinde hükümetin el değiştirmesi, yeni göreve gelen CDU ile FDP koalisyonunun İslami cemaatlerle sözleşme imzalamaya yanaşmaması, daha doğrusu gündemlerine dahi almaması, Aşağı Saksonya eyaletinde müslümanlarla devlet sözleşmesi imzalanması fikrini rafa kaldırılmasına sebep olmuştur. Bu yeni durumu, Müslümanlara yönelik olarak gerçekleşen bir dinî ayrımcılık olarak değerlendirmek mümkündür. (Speer, 2016; 34-35)

Bazı İslami Azınlık Gruplarıyla Yapılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Almanya'da Hıristiyan cemaatlerin haricinde, farklı dinî yaşamların ortaya çıkmasında 1960'lı yıllar bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu dönemde Türkiye ve Fas gibi Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı ülkelerden gelen işçiler, Katolik ve protestan inancı yanında, günlük hayatta yoğun bir yabancı inançların yaşandığı dönem olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde özellikle Türkiye'den gidenler çoğunlukla Türk ve Müslüman olarak kategorize edilirken, Türk vatandaşı olan ve bir şekilde Avrupa'ya gelen Ezidi, Süryani, Keldani ve Alevi gibi gruplar dikkate alınmamıştır. Bu tek katmanlı bakış açısı 2000'li yılların başından itibaren değişmiştir. (Taşğın, Özipek vd., 2016: 8)

Almanya'da Türkiye'den gidenler arasında en yoğun grubu İslamın farklı bir yorumunu oluşturan Aleviler oluşturmaktadır. Kimlik ve aidiyet konusunda Almanya'da yaşayan Aleviler arasında farklı görüşler olsa da hem fikir olunan nokta kendilerini Bektaşî tarikatının mensubu olarak tanımlamakta ve Aleviliğin kurucusunu da Hacı Bektaş Veli olarak kabul etmektedirler. Öte yandan kendilerini Müslüman olarak ta tanımlamaktadırlar. Almanya'da kurulu bulunan Alevi cemaati Organizasyonlarının ifadesiyle, kendilerini, İslamın içerisinde bir inanç birliği olarak tanımlamaktadırlar. Alman devletinin kolektif din özgürlüğünde esas aldığı prensip dinî cemaatlerin kendilerini tanımlama yaklaşımını benimsemesidir. Almanya'da devletle işbirliği yapan Aleviler, kendilerini İslam dinî içerisinde kendine özgü bir inanç grubu olarak tanımlamaktadırlar. (Spueler-Stegemann, 2003; Sökefeld, 2005: 158) Burada Alman devleti, Alevi cemaatinin kendilerini tanımlamalarından hareket ederek böyle bir sonuca varmaktadır.

Buradan hareketle, Hamburg ve Bremen eyaletlerinde İslami cemaatlerle devlet sözleşmesi imzalanmasına karar verildiğinde, kendilerini İslam dinî içerisinde kendine özgü bir inanç grubu olarak tanımlayan Alevilerle de sözleşme imzalanması için karar alınmıştır. Sözleşmeler öncesi, devletle yapılan görüşmelerde, DİTİB, VİKZ ve Schura ile Alevi cemaatler görüşmelere birlikte katılmışlar, devletle yürütülen müzakereler, ortak bir platformda yürütülmüştür. Ancak sadece sözleşme imzalanma aşamasında, DİTİB, VİKZ ve Schura ile ayrı sözleşme imzalanırken, sözleşme metinleri pek çok aynı nokta ihtiva etse de Alevi cemaatleri ile her iki eyalette ayrı sözleşme imzalanmıştır. Hem Hamburg eyaletinde, hem de Bremen eyaletinde Alevi cemiyetleri temsilen sadece “*Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V.*” kabul edilmiştir. (Dilbirliği, 2020: 298)

Hamburg ve Bremen’de Alevi cemaatlerle imzalanan sözleşmelerin içerik olarak İslami cemaatlerden büyük bir farkı yoktur. Tek fark dinî bayram günlerinde kendisini göstermektedir. Buna göre Hamburg Alevi Sözleşme’nin 3. Maddesinde dinî bayram olarak, Aşure Günü, Kurban Bayramı, Hızır Günü, Nevruz, Hıdırellez, Sivas Anma Günü, Hacı Bektaş’ı anma günü ve Hz. Hüseyin’i anma günleri sayılmıştır. Sözleşmeye göre, devlet bu günlere saygı gösterecektir. Ancak, sözleşmenin 3. maddesinin 2. fıkrasında, sadece Aşure Günü, Hızır Lokması (16 Şubat) ve Nevruz (21 Mart) günleri devletin resmi bayram günleri kanunu kapsamında dinî bayram günü olarak kabul edilmişlerdir.

Benzer bir düzenleme yine Bremen Alevi Sözleşmesinde vardır. Bremen sözleşmesinde 10. Madde de “Alevi Bayram Günleri” başlığı altında, Hızır günü yılın 13-15 Şubat, Hıdırellez yılın 5-6 Mayıs, Sivas Anma Günü 2 Temmuz, Hünkar Bektaş Veli’yi Anma Günü 16-18 Ağustos ve Hz. Hüseyin’i anma günü 10 Ekim olarak sayılmıştır. Bu günlerde Bremen eyaleti Alevilerin kültürlerine göre bu günleri kutlamalarına saygı gösterecek, Nevruz ve Hz. Ali’yi anma 21 Mart, Hızır Lokması 16 Şubat ve Hicri takvime göre Muharrem Ayının 13. Günü ise Bremen eyaletinde resmi Bayram yasasına göre dinî bayram olarak kabul edilecektir.

Aynı şekilde Aşağı Saksonya eyaletinde İslami cemaatlerle devlet sözleşmesi imzalanmasından vaz geçildiği için, Alevi cemaatlerle de devlet sözleşmesi imzalanmamıştır.

Yeni gelişme olarak, 9 Nisan 2019 tarihinde Rheinland-Pfalz eyaletinde İslami cemaatlerle görüşmeler yürütülmüş, ancak 9 Nisan 2019 tarihinde sadece Alevi cemaatiyle sözleşme imzalanmıştır. (islamiq.de., 2019)

Genel çerçeve olarak, Bremen ve Hamburg Alevi sözleşmelerine yakın olan Rheinland-Pfalz eyaleti Alevi sözleşmesinin 3. Maddesinde dinî bayram günü olarak Nevruz ve Hz.Ali'yi anma 21 Mart, Hızır Lokması 16 Şubat ve Hicri takvime göre Muharrem Ayının 13. Günü dinî bayram günü olarak kabul edilmiştir. Bremen ve Hamburg sözleşmelerinden farklı olarak, sözleşmenin 4. Maddesinde Rheinland Pfalz eyaletinde Alevi cemaatleri yasalarla belirlenen şartları taşıdığı takdirde gençlere yönelik olarak "Jugendhilfe" gençlik yardım kuruluşları kurabilecektir. Alevi cemaatleri yasal şartları taşıdığını belgelemesi durumunda bu hak bu cemaate de tanınacaktır. (www.landtag.rlp.de., 2019)

İslami cemaatlerle imzalanan devlet sözleşmeleri konusu, Alman anayasa hukuku sistemin halen tartışılan bir konudur. Teorik olarak, anayasa hukuku açısından İslami cemaatlerle bu tür sözleşmelerin imzalanmasında bir engel bulunmamakla birlikte, çoğu zaman eyalet hükümetleri bu konuyu siyasi bir mesele yaparak gereken önemi göstermemektedirler. İçerik açısından sözleşmeler İslami cemaatlere, Hristiyan cemaatlere nazaran pek fazla bir hak bahşetmemektedir. Devlete maddi yükümlülük getirmeyen bu sözleşmeler, sembolik olarak devlet tarafından İslami cemaatlerin muhatap alınması sebebiyle cemaatler açısından önem arz etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Siyasi tarih açısından baktığımızda, Alman devlet yapısında iki önemli unsur öne çıkmaktadır. Bunlar, feodal devlet yapılanmaları ve bu yapılanma içerisinde yer alan küçük devlet yapılarının kiliselerle ilişkileridir. Bu ilişkiler, Almanya'da Ortaçağdan beri süregelen bir gelenek olarak, bu günkü Almanya'nın federal yapısında oldukça büyük etkiye sahiptirler. Günümüz Almanya'sının eyalet yapılanmalarında, tarihten gelen bu özellikler önemli rol oynamaktadır.

Anayasa hukuku tarihi açısından baktığımızda, Avrupa ülkelerindeki anayasalaşma sürecinde, Almanya en uzun süreli çalkantıların yaşandığı bir ülkedir. Buna rağmen Almanya, feodal yapı ve mezheplerden kaynaklanan farklılıkları bertraf ederek, hem feodaliteyi yıkmış, hem monarşiyi kaldırmış ve hem de devletin tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması gerektiği prensibinden hareketle, mezhep farklılıklarını ortadan kaldırarak, seküler bir yapı ortaya konulmuş ve 1919 yılında hak ve özgürlükler bakımından bu gün bile örnek gösterilen Weimar Anayasası kabul edilmiş ve cumhuriyet kurulmuştur.

Diğer yandan, Kilise ile devlet arasında orta çağdan beri süregelen çatışma, 16. yüzyıldaki otuz yıl savaşları ile zirve yapmış, Protestanlığın doğuşu

ile, Almanya kanlı çatışmalara sahne olmuştur. Bu çatışmalar, katolikler ve protestanlar arasında derin mesafeler ortaya çıkarmış, 17. yüzyıldan sonraki Almanya'nın siyasi tarihi gelişimi açısından da belirleyici olmuştur. 19. Yüzyılın ortalarından itibaren başlayan anayasalaşma çabaları esnasında, her dine ve inanca eşit mesafede durma çabaları meyvesini vermiş, Weimar Anayasası ile bu gün bile uygulanan, dinî haklar ve özgürlükler bakımında geniş düzenlemeler getirilmiştir.

Dinî cemaatlerin, seküler yapıda devletle işbirliği yapan bir kurum haline getirilmesi, bir yandan devletin elini güçlendirirken, öte yandan dinî cemaatlerin toplum dışına itilmesine engel olmuş ve bütün dinî cemaatlere hukuki kişilik kazandırma imkanını getirmiştir. Tarihten gelen Katolik cemaatlerle imzalanan Konkordato geleneği, 1919 Weimar Anayasası sonrası Alman Hukuk Sisteminin içerisinde, devlet yapısının vaz geçilmez bir kurumu haline gelmiştir. Hem Konkordatolar, hemde 1949 Anayasası sonrası uygulanan dinî cemaatlerle imzalanan din- devlet sözleşmeleri, dinî cemaatlerle devlet arasındaki ilişkileri din özgürlüğü açısından zedelemeyen düzenleme imkanı getirmekte ve devletin bütün dinî cemaatlere göreceli olarak eşit mesafede hareket etmesini sağlamaktadır.

Devlet sözleşmeleri alanında tek problemlili alan Müslüman cemaatlerle ve diğer azınlık cemaatlerle yapılan devlet sözleşmeleridir. Şekil şartları açısından anayasal esaslara uyulsa bile, içerik ve kapsam açısından, müslüman ve alevi cemaatlerle imzalanan devlet sözleşmeleri, diğer dinî cemaatlerle imzalanan sözleşmelerden oldukça uzaktır. Bilhassa din dersleri ve yüksek okullarda teoloji hususunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki düzenlemeler, anayasa tarafından garanti altına alınan haklardan oldukça geridedir Bu devletin tüm dinî cemaatlere eşit davranması prensibine de uymamaktadır.

Aynı şekilde, son yaşanan gelişmeler çerçevesinde, Almanya'nın İslami cemaatlerle, bilhassa çoğunluk cemaatini Türk kökenlilerin ya da Türk vatandaşlarının oluşturduğu müslüman dinî cemaatlere olan yaklaşımı da gözden kaçmamaktadır. Özellikle, dışlayıcı ve ayrımcı bir tutumla, hukuki olarak dini cemaat olarak kabul edilen bu yapılarla, hazır olduklarını ve iyi niyetlerini açıklasalar bile, devletin sözleşme imzalamayacağını açıklamasını, yeni bir kurumsal ayrımcılık türü olarak değerlendirmek mümkündür.

Kaynakça

- “Jüdische Gemeinschaft in Deutschland”. <https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/juedische-gemeinschaft/juedische-gemeinschaft-artikel.html> (Erişim: 20.04.2021)
- “Startschuss für Staatsvertrag mit Muslimen und Aleviten” www.migazin.de/2013/10/01/startschuss-staatsvertrag-muslimen-aleviten (Erişim: 30.04.2021)
- Classen, Claus Dieter, (2015). *Religionsrecht*. 2.Auflage. Tübingen.
- Czermak, Gerhard,(2000). “Rechtsnatur und Legitimation der Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften”. *Der Staat*, Vol. 39, No. 1, ss.69-85.
- Czermak, Gerhard ve Hilgendorf, Eric, (2018). *Religions- und Weltanschauungsrecht*. 2.Auflage, Berlin.
- De Wall, Heinrich, (2004). Die Zukunft des İslam in der staatlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland und Nordrhein-Westfalens. Rechtliche Voraussetzungen von Verträgen des Staates mit muslimischen Verbänden. *Rechtsgutachten*. NRW.
- Dilbirliği, Muhterem, (2020). *Avrupa’da Din ve Vicdan Özgürlüğü*. Adalet Yayınevi. Ankara.
- Doğan, Nejat, (2011). “Almanya’nın Avrupa’daki Konumuna Teorik Yaklaşımlar: Almanya’nın Yeniden Birleşmesinden 20 Yıl Sonra Bir Değerlendirme”. Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 1, Güz, ss. 1 – 19.
- Eyeci, Fahri, (2016). “Aşağı Saksonya Seçimleri ve Devlet Anlaşması”. <https://perspektif.eu/2017/10/16/asagi-saksonya-devlet-anlasmasi/> (Erişim 06.04.2021).
- Heinig, Hans M. (2003) *Öffentlich-rechtliche Religionsgesellschaften*. Berlin.
- Hollerbach, Alexander,(1989). “§138 Grundlagen des Staatskirchenrechts”. içinde: Josef Isensee (Hrsg.) *Handbuch desStaatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Cilt 6, Heidelberg, ss.470-555.
- Keller Claudia, (2013). “Staatsvertrag mir İslamverbaenden, Der Wert des Symbolischen”. <http://www.tagesspiegel.de/politik/staatsvertrag-mitIslamverbaenden-der-wert-des-symbolischen/7005470.html> (Erişim: 02.05.2017).
- Klinkhammer, Gritt / De Wall, Heinrich, (2012). *Staatsvertrag mit Muslimen in Hamburg: Die rechts-und religionswissenschaftlichen Gutachten*. Bremen.
- Muratoğlu, Tahir, (2014). “Almanya Federal Cumhuriyeti’nde Devlet Yapılanması”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* C. XVIII, ss.291 – 366.
- Mücl, Stefan, (2009). “§ 159 Grundlagen des Staatskirchenrechts”. içinde: Isensee/Kirchhof, *Handbuch des Staatsrechts*, Cilt VII, 3. Auflage, ss.711-788.
- Speer, Sven, (2016). “Aşağı Saksonya’da “İslam Anlaşması”, Tüm Bu Velvele Boşuna mı?”. *Perspektif*, S.255, Yıl: Kasım 2016, ss.32-35.
- Unruh, Peter,(2012). *Religionsverfassungsrecht*, Nomos Verlag, 2. Auflage.
- Willoweit, Dietmar,(2008). “Die Wurzeln des modernen Staates: Deutsche Verfassungsgeschichte vor 1848 – Fünfzehn Merksätze”. <http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/grundgesetz-undparlamentarischer-rat/39181/verfassungsgeschichte-vor-1848> (Erişim: 20.04.2021).
- Wollstein, Günter, (2008). “Von der Paulskirche bis zur Verfassung von 1871” <http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/grundgesetz-undparlamentarischer-rat/39184/1848-1871> (Erişim 23.04.2021).

Taşğın, Ahmet, ÖZİPEK, Bekir Berat ve diğerleri, (2016). *Avrupa'da Yaşayan Türkiye Kökenli Gençler: Alevilik/Sünnilik temelinde Kimlik, Aidiyet, Sosyal Hayat, Siyaset*, PODEM Rapor, İstanbul.

"Rheinland-Pfalz Vertrag zwischen Land und Alevitischer Gemeinde unterzeichnet" <http://www.İslamiq.de/2019/04/10/vertrag-zwischenland-und-alevitischer-gemeinde-unterzeichnet/> (Erişim 01.05.2021).

Spuler-Stegemann, Ursula, (2003). *Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. eine Religionsgemeinschaft?* Religionswissenschaftliches Gutachten. Marburg.

Sökefeld, Martin (2005), "Sind Aleviten Muslime?, Aspekte einer Debatte unter Aleviten in Deutschland". *Etnoscripts*, Cilt:7, S.2.

Kaynakçada Kullanılan Din-Devlet Sözleşmeleri

Aşağı Saksonya Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag des Landes Niedersachsen mit den Evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen vom 19. März 1955" (Nieders. GVBl. S. 159) Inkrafttreten: 23. April 1955 (Nieders. GVBl. S. 181) Vertragsgesetz vom 18. April 1955 (Nieders. GVBl. S. 159).

Aşağı Saksonya Katolik Sözleşmesi, "Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Lande Niedersachsen vom 26. Februar 1965" (Nieders. GVBl. S. 192) Inkrafttreten: 4. Oktober 1965 (Nieders. GVBl. S. 224).

Aşağı Saksonya Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Land Niedersachsen und dem Landesverband der Jüdischen Gemeinden – Körperschaft des öffentlichen Rechts – vom 28. Juni 1983" (Nieders. GVBl. S. 306).

Baden Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Freistaat Baden und der Vereinigten Evangelisch-protestantischen Landeskirche Badens vom 14. November 1932" (Bad. GVBl. 1933, S. 32).

Baden Konkordatosu, "Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und dem Freistaate Baden vom 12. Oktober 1932" (Bad. GVBl. 1933, s. 20).

Baden-Württemberg Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag des Landes Baden-Württemberg mit der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden und mit der Israelitischen Religionsgemeinschaft Württembergs" Inkrafttreten: 22. April 2010 (GBl. 2010 S. 414).

Bavyera Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Bayerischen Staate und der Evangelisch- Lutherischen Kirche in Bayern rechts des Rheins vom 15. November 1924" Gesetz- und Verordnungs-Blatt für den Freistaat Bayern 1925, s. 61-67.

Bavyera Katolik Sözleşmesi, "Konkordat zwischen Seiner Heiligkeit Papst Pius XI. und dem Staate Bayern vom 29. März 1924, Gesetz zu dem Konkordate mit dem Heiligen Stuhle und den Verträgen mit den Evangelischen Kirchen vom 15. Januar 1925" (GVBl. vom 22. Januar 1925, S. 53).

Berlin Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag des Landes Berlin mit der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (Evangelischer Kirchenvertrag Berlin) vom 20. Februar 2006 Inkrafttreten: 19. April 2007 (GVBl. S. 176)

Brandenburg Katolik Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Brandenburg vom 12. November 2003" (GVBl. I S. 223) Inkrafttreten: 26. Mai 2004 (GVBl. I S. 390).

Brandenburg Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Land Brandenburg und den evangelischen Landeskirchen in Brandenburg vom 8. November 1996" Vertragsgesetz vom 10. März 1997 (GVBl. I/97 S.4, erg. S.13)

- Bremen Alevi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V." http://www.rathaus.bremen.de/sixcms/media.php/13/Alevitischen_Gemeinde_in_Deutschland.pdf (Erişim: 02.05.2021).
- Bremen Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag der Freien Hansestadt Bremen mit den Evangelischen Kirchen in Bremen vom 31. Oktober 2001", Vertragsgesetz vom 26. Februar 2002 (BremGBL. S. 15)
- Bremen İslam Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und den Islamischen Religionsgemeinschaften im Lande Bremen." http://www.senatspressstelle.bremen.de/sixcms/media.php/13/2013_01_04%20Vertragsentwurf.pdf . (Erişim: 01.05.2021)
- Bremen Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien Hansestadt Bremen und der Jüdischen Gemeinde im Lande Bremen vom 11.10.2001", Vertragsgesetz vom 18. Dezember 2001 (BremGBL. S. 473)
- Federal Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland, vertreten durch den Bundeskanzler, und dem Zentralrat der Juden in Deutschland - Körperschaft des öffentlichen Rechts -, vertreten durch den Präsidenten und die Vizepräsidenten vom 27. Ocak 2003" (BGBl. I 2003, s. 1598).
- Hamburg Alevi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V" <https://www.buergerschaft-hh.de/ParlDok/dokument/38534/1-vertrag-zwischen-der-freien-und-hansestadt-hamburg-dem-ditib-landesverband-hamburg-schura-%E2%80%93-rat-der-islamischen-gemeinschaften-in-hamburg.pdf> (Erişim 02.05.2021).
- Hamburg Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 29. November 2005 Inkrafttreten: 12. Oktober 2006" (HmbGVBl. s. 516) Vertragsgesetz vom 6. Juli 2006 (HmbGVBl. s.429).
- Hamburg İslam Sözleşmesi, "Vertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg, dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg und dem Verband der Islamischen Kulturzentren" <https://www.hamburg.de/contentblob/3551370/373c79022a3cc28025f815d9a33d2b49/data/download-muslim-verbaende.pdf> (Erişim: 01.05.2021)
- Hamburg Katolik Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Freien und Hansestadt Hamburg vom 29. November 2005" Inkrafttreten: 10. Oktober 2006 (HmbGVBl. S. 516).
- Mecklenburg-Vorpommern Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Land Mecklenburg-Vorpommern und der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs und der Pommerschen Evangelischen Kirche vom 20. Januar 1994" Inkrafttreten: 22. April 1994 Vertragsgesetz vom 3. Mai 1994 (GVOBl. M-V S. 559).
- Mecklenburg-Vorpommern Katolik Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Mecklenburg-Vorpommern vom 15. September 1997" (GVOBl. M-V S. 2) Inkrafttreten: 22. Dezember 1997.
- Prusya Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag des Freistaates Preußen mit den Evangelischen Landeskirchen. Vom 11. Mai 1931" (Preußische Gesetzessammlung S. 107).
- Prusya Katolik Sözleşmesi, "Vertrag des Freistaates Preußen mit dem Heiligen Stuhle vom 14. Juni 1929" (Preußische Gesetzessammlung S. 152).

- Rheinland-Pfalz Alevi Sözleşmesi, Vertrag zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V." <https://www.landtag.rlp.de/landtag/vorlagen/4333-V-17.pdf> (Erişim 01.05.2021).
- Rheinland-Pfalz Evangelist Sözleşmesi, "Vertrag des Landes Rheinland-Pfalz mit den Evangelischen Landeskirchen in Rheinland-Pfalz vom 31. März 1962" Inkrafttreten: 22. November 1962, Vertragsgesetz vom 3. November 1962 (GVBl. S. 173).
- Rheinland-Pfalz Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und dem Landesverband der Jüdischen Gemeinden von Rheinland-Pfalz - Körperschaft des öffentlichen Rechts – vom 26. April 2012", Gesetz- und Verordnungs-Blatt für das Land Rheinland-Pfalz, 16 Mai 2012, 8/2012, s.157.
- Saksonya Katolik Sözleşmesi "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Sachsen vom 2. Juli 1996" Inkrafttreten: 30. April 1997 Vertragsgesetz vom 24. Januar 1997 (SächsGVBl. S. 17).
- Saksonya-Anhalt Yahudi Sözleşmesi, "Vertrag des Landes Sachsen-Anhalt mit der Jüdischen Gemeinschaft in Sachsen-Anhalt vom 20. März 2006" (GVBl. S. 468) Inkrafttreten: 11. August 2006 (GVBl. S. 468).
- Schleswig Holstein Katolik Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Land Schleswig-Holstein vom 12. Januar 2009" Inkrafttreten: 19. Juni 2009 (GVOBl. Schl.-H. S. 381).
- Thüringen Katolik Sözleşmesi, "Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Thüringen vom 11. Juni 1997 Inkrafttreten: 7. Oktober 1997 Vertragsgesetz vom 18. Juli 1997" (GVBl. 1997, S. 266);
- Weimar Konkordatosu, "Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Temmuz 1933" (RGBl. II S. 679) / Yürürlüğe Giriş: 10. Eylül 1933 (RGBl. II S. 679).

Bir Türk Siyaseti Okuma Biçimi Olarak Gelenekçi Yaklaşım

İbrahim Buldur*

Öz

Bu çalışmada Türk siyasetini analiz etme/okuma/değerlendirme biçimlerinden birisi olarak ele alınabilecek olan “gelenekçi yaklaşım” incelenecektir. Gelenekçi yaklaşımın Türk siyaseti analizleri, özellikle üstünde durdukları gelenek, kültür, tarih, din, dil, modernleşme, Batılılaşma, taklitçilik gibi çeşitli kavramlar ekseninde şekillenmektedir. Bu kavramsal çerçeve temelinde gelenekçi yaklaşımın Türk siyasetine dair bütünlükçü yorumları ve güncel siyasal olaylara ilişkin yaklaşımları belirli düşünürler üzerinden irdelenecektir. Çalışmada öncelikle gelenekçi yaklaşımın temel özellikleri açıklanacak ardından gelenekçi yaklaşıma mensup olarak değerlendirilebilecek düşünürlerden Erol Güngör, Ali Fuad Başgil, Peyami Safa ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Türk siyaseti analizlerine yer verilerek onların Türk siyasetini okuma biçimleri ortaya konacaktır. Böylece gelenekçi yaklaşımın, analizlerini hangi kavramlar ekseninde yaptığı, sosyo-politik olayları değerlendirirken hangi düşünsel temelden hareket edip hangi dinamikleri göz ardı ettiği görülecektir. Bu bağlamda ilgili düşünürlerin değerlendirmelerinde uzlaştığı ve bazen de ayrıştığı noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında ise tüm değerlendirmeler ışığında gelenekçi yaklaşımın Türk siyasetini analiz etmedeki menfi ve müspet yönleri değerlendirilerek makale sonlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gelenekçi Yaklaşım, Erol Güngör, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ali Fuad Başgil, Türk Siyaseti.

Traditionalist Approach As A Way of Reading Turkish Political History

Abstarct

This study examines the “traditionalist approach” as a way to analyze Turkish politics. Analysis of Turkish politics within traditionalist approach revolve around some concepts such as tradition, culture, history, religion, language, modernization, westernization, and mimicry. Integrative analyses of Turkish politics as well as approaches to current political events within this approach are to be examined with references to particular thinkers. This study will first delineate the main features of this approach, then it will present the ways how traditionalists such as Erol Güngör, Ali Fuad Başgil, Peyami Safa, and Ahmet Hamdi Tanpınar read Turkish politics. In doing so, this study can demonstrate around which concepts the analyses of traditionalists revolved, upon which conceptual basis they established their readings, and which dynamics they neglected. In this context, their points of convergence and divergence are to be determined. This study will end by determining the positive and negative aspects of traditionalist approach in terms of analyzing Turkish politics.

Keywords: Traditionalist Approach, Erol Güngör, Peyami Safa, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ali Fuad Başgil, Turkish Politics.

*Arş. Gör. | Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi Bölümü
ibuldur@cumhuriyet.edu.tr | ORCID: 0000-0002-4260-8044 | DOI: 10.36484/liberal.931396
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 155-184.
Gönderim Tarihi: 2 Mayıs 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

Türk siyasetini anlama/anlamlandırma çabası, içinde muhtelif bakış açılarını barındırabilecek çok geniş kapsamlı bir uğraştır. Bu bağlamda farklı yaklaşımlar temelinde Türk siyasetini analiz etmek mümkündür. Örneğin kuramsal, ideolojik, epistemolojik veya disiplinler çerçevesinden çeşitli analizler yapılabilir (Demirel, 2019: 13-14). Bu çalışmanın amacı bizzat böyle bir yaklaşım denemesinden ziyade ilgili yaklaşımlardan birinin analizini yapmak olduğundan, çalışmada Türk siyasetine ideolojik yaklaşımın bir çeşidi olarak değerlendirilebilecek olan “gelenekçi yaklaşım” incelenecektir.

Sosyal bilimler alanındaki birçok kavramda olduğu gibi, herkes tarafından kabul edilmiş sabit bir tanımı olmadığı için gelenekçi yaklaşımı betimlemek kolay değildir. Bu yüzden muhafazakârlıkla bir analogi kurarak gelenekçi yaklaşımı açıklamak faydalı olabilir. Muhafazakârlık bir düşünce akımı olmaktan ziyade Türk sağ, milliyetçilik ve İslamcılık arasındaki asgari bir ortaklık zeminini tanımlanabilir (Bora, 2018: 342). Tanımlamadan yola çıkarak gelenekçi yaklaşımın da hem Türk sağ için, hem milliyetçi-muhafazakâr çizgi için, hem İslamcılık hem de Kemalizm için asgari seviyede müşterek bir temel sağladığı öne sürülebilir. Bahsedilen düşüncelerin kendi içindeki çok çeşitli fraksiyonları göz önünde bulundurulduğunda burada niçin “asgari” ifadesinin özellikle kullanıldığı anlaşılacaktır. Bu yüzden önce gelenekçilik kavramı açıklanacak ve gelenekçi yaklaşımın özellikleri belirlenecektir. Sonrasında gelenekçi düşünürlerin belirli eserleri üzerinden Türk siyasetini okuma biçimleri ortaya konacak ve düşünürlerin Türk siyasetine yönelik hem bütüncül yaklaşımları hem de kendi dönemlerinde meydana gelen güncel siyasi olayları değerlendirme biçimleri irdelenecektir. Bütüncül analizlerde oldukça benzerlik gösteren yaklaşımların aktüel siyasi meselelere gelince nasıl farklılaştığı da böylece görülebilecektir. Burada bir noktayı özellikle belirtmek gerekir ki ilgili düşünürlerin fikri müktesebatı ve düşünsel ufku ne kadar derin olsa da çalışmada sadece düşünürlerin Türk siyaseti analizleri mevzu bahis edilecektir.

Gelenekçilik¹

Farklı tanımlamaları olmakla beraber gelenek, genel olarak bir toplumun kendinden önceki kuşaklardan devraldığı ve çeşitli aktarım yöntemleri kullanarak daha sonraki kuşaklara ulaştırdığı her türlü maddi/manevi kurum, pratik ve

¹ Literatürde gelenekçilik ve gelenekselcilik (traditionalism) kavramları birbirlerinin yerine kullanılmakta ve bu konuda bir kavram kargaşası bulunmaktadır. Gelenekselcilik özellikle René Guénon, A.K. Coomaraswamy, Frithjof Schuon ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürler tarafından temsil edilen, metafizik ilkelerin bütün geleneklerin evrensel ilkeleri olduğunu ve hepsinin aynı özü

düşünceler bütünü şeklinde tanımlanabilir (Yılmaz, 2005: 40). Politik yönüyle değerlendirilecek olursa gelenek, insanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak sosyo-politik hayatı ve onun işleyişini tayin eden, siyasal iktidarı ve toplumsal rızayı kontrolü altına alan, tarihi ve tecrübi değerler temelinde yükselen kurallar ve uygulamalar bütünüdür (Çetin, 2005: 154). Gelenekçilik ise geleneğe dayanan inanç sistemine ve gelenekler yoluyla aktarılan tüm değerlere bağlılığı ve de geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan yaklaşımdır (Cevizci, 1999: 373). Bu yaklaşıma göre gelenek bilgeliğin sembolüdür, bireysel akıl ise yetersiz ve sınırlıdır. Birey, somut tecrübeyle bezenmiş olan ve sağduyunun taşıyıcısı konumundaki geleneğe borçludur (Bénéton, 2011: 290). Gelenekçilik, geleneksel değerlere bağlılığı bir ideoloji olarak savunur ve geleneksel değerleri modernliğin bir unsuru olarak yeniden anlamlandırmayı amaçlar (Yılmaz, 2005: 50). Geçmiş takılıp kalmayı ya da geçmiş olduğu gibi yeniden ihya etmeyi amaçlamaz.

Gelenekçilik kendi içinde muhafazakâr gelenekçilik ve gelenekçi muhafazakârlık olarak ikiye ayrılabilir. Muhafazakâr gelenekçilik, geleneği olduğu gibi muhafaza etmeyi ve değişmeksizin aynen korumayı amaçlayan düşüncedir (Atay, 2006: 161). Fakat gelenekçi muhafazakârlık daha modernleşmeci bir yapıya sahiptir ve geleneği modernliğin içinde yeniden yaşatmaya çalışır. Gelenek, statik bir nitelikte değildir ve sürekli olarak kendini yeniden üretir. Bu makalede ele alındığı şekliyle gelenekçilik, gelenekçi muhafazakârlık tanımına daha uygundur. Çünkü böylesi bir gelenekçilik anlayışı moderniteye düşman değildir ve geleneği “aynen” geri getirme amacı gütmeyiz. Gelenekçi muhafazakârlık, Türk modernleşmesi içinde geleneksel olanın savunusunu yapar ve gelenek içinde hayatı anlamlandıran bir ruh hali olarak tanımlanabilir (İrem, 1997: 53). Karşı olduğu şey radikal modernleşmeci anlayıştır ve farklı bir modernleşme tezi sunar. Türkiye’deki geleneksel muhafazakâr çizgi modernleşmenin aşırılıklarını törpüleme ve onu gelenekle barıştırma hedefindedir. Maziye motamot bir şekilde yeniden ihya etmekten ziyade maziye bugünün ve geleceğin inşasında bir harç olarak kullanmayı amaçlar (Atay, 2006: 166). Aşağıda analizlerde de görüleceği üzere Türkiye’deki gelenekçi

yansıttığını, dolayısıyla tek bir “Gelenek”in var olduğunu savunan ekoldür. Bu ekole göre ezeli hikmet, ezeli bilgi, kutsal bilgi gibi kavramlar bu ortak öze atıfta bulunur. Bu öz ise ilahi öğretiler (vahiy) ve tüm geleneklerin kökeni buraya dayanır (Yılmaz, 2005: 48). Gelenekselci düşünceye göre modernliğin getirdiği “hedefsizlik” ve “bunalım”, vahiyden ya da kadim hikmetten kopuş dolayısıyla yaşanmıştır. Bunun çaresi ise değişmez ve ezeli olan hikemî düşünüşe ulaşmaktan geçer (Koltaş, 2013: 23). Gelenekselci ekol hakkında daha geniş bilgi için bkz. “Koltaş, Nurullah (2013), *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İstanbul: İnsan Yayınları.” Ancak bu makalede kast edilen gelenekçilik (makalede açıklanacağı üzere) gelenekçi muhafazakârlık ile örtüşen bir anlama sahiptir. Dolayısıyla Türk siyasetine ilişkin analizlerine yer verilecek isimler gelenekselci ekolün Türkiye’deki temsilcileri olarak anlaşılmalıdır. Bu barışıklığa engel olmak için “gelenekselcilik” değil “gelenekçilik” kavramı kullanılmıştır.

düşünürler modernleşmenin karşıtı değil hatta destekleyicisidirler. Çünkü gelenek, modernliğe bir karşı duruş olarak değil, onun “aşırı” yönlerini frenleyen, dolayısıyla da daha kolay içselleştirilmesini sağlayan bir etken olarak ele alınır (Mollaer, 2005: 182). Karşı olunan şey bir bütün olarak modernleşme değil, modernleşmenin geçmişle bağları koparan, radikal ve tepeden inmece türüdür.

Gelenekçi muhafazakârlık kavramı, gelenekçilik ile muhafazakârlığı bir arada düşünmeye imkân verir. Bunun sebebi iki kavramın esasında çok fazla ortak yanı olması ve bazen birbirlerinin yerine kullanılıyor olmasıdır. İki kavram arasında organik hatta simbiyotik bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Ancak iki kavram farklı bağlamlarda birbirlerinden oldukça ayrı hatta zıt içerikler de kazanabilir (Atay, 2006: 162). Geleneğin doğrudan muhafazakârlıkla eşleştirilmesi aydınlanmacı bir ön yargıdır. Batı’da gelenek, modernliğin içinden çıktığı değerdir, dolayısıyla sadece muhafazakârlıkla sınırlandırılmaz (Dellaloğlu, 2020: 118). Gelenekçilik çok daha kapsayıcı bir anlama sahiptir. Mannheim muhafazakârlığı gelenekçiliğin modern bir yorumu, mantıki bir sonucu ve tarihsel bir formu olarak değerlendirir (Şen, 2010: 105). Gelenekçilik çok daha kadim bir düşünce biçimiyken, muhafazakârlık modernitenin bir ürünü ve gelenekçi özün bir formudur. Baltacıoğlu da iki kavramın farklı anlamlara sahip olduğunu, gelenekçiliğin bütün zamanlarda değişmeden kalan canlı ve kuvvetli örfleri tanımak demek olduğunu, muhafazakârlığın ise değişmek zorunda kalmış ölü örflere bağlılığı nitelediğini belirtir (2006: 726). Nisbet (2008) ise muhafazakârlığı bir siyasi terim olarak ifade ederken gelenekçiliği bir siyaset felsefesi ve etiket olarak niteler. Gelenekçiliğin gelenekle kurduğu ilişki onun mutlaka muhafazakârlıkla ya da siyasi sağ ile uyumlu olacağı anlamına gelmez. Öyle ki gelenekçi düşünce devrimci solla dahi yakınlaşabilir (Nisbet buna ETA ve IRA örneklerini verir). Fakat mezkûr kavramsallaştırmalar yine de iki mefhum arasındaki kavram kargaşasını çözmeye yetmemektedir. Bu yüzden Türkiye ekseninde gelenekçi yaklaşım derken ne kast edildiğini açıklamak gerekmektedir.

Türk Siyaseti Ekseninde Gelenekçi Yaklaşımın Özellikleri

Gelenekçi yaklaşımın Türk siyaseti analizlerinde metodolojik olarak göze çarpan ilk nokta belirli ideolojik ve normatif ön kabulleri açığa çıkarmasıdır. Gelenekçi yaklaşım analiz ettiği bir olayın arka planında yatan düşünce ve amaca odaklanır, siyaseti salt ampirik bir alan olarak görmez. Amerikan Sosyal Bilimi/ Davranışsalılık geleneğinde görüldüğü gibi bilimsellik adı altında normatif ve eleştirel hiçbir değerlendirmeye yer vermeme, sadece olguların resmini

çekerek istatistiksel veri toplama (Demirel, 2019: 21) gibi bir iddiası olmayan gelenekçi yaklaşım, siyaseti salt bir olgular ilişkisi olmaktan kurtarırken daha bütünlükçü bir şekilde analiz etmeye imkân sağlar. Siyaset düşüncesi, siyasi atmosfer, siyasi aktörler ve siyasi olaylar hakkında normatif değerlendirmeler yaparak okuyuculara bir “taraf” sunar. Böylece kurumsalcı ya da davranışsalcı yaklaşımının göz ardı etmiş olduğu faktörleri analize dâhil eder. Gelenekçi yaklaşım tarihi birikime, geleneğe, örf ve adetlere ve dinî değerlere vurgu yaparak siyasal olana dair daha geniş bir perspektif sunmaktadır. Böylece siyaset analizi yapılırken sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik parametreler dikkate alınır. Siyaseti salt kurumlar arası ilişkilerden ibaret görme ya da insan davranışı üzerine ampirik verilere yoğunlaşarak siyaseti anlama ya da salt maddi olguları siyasette analiz nesnesi olarak görme gibi yöntemlere nazaran daha zengin bir bakış açısı sunar. Böylece tarih, toplum, ideoloji, ahlak, etik, gelenek, düşünce gibi kavramlar birlikte düşünülerek analizlere dâhil edilmiş olur.

Gelenekçi yaklaşım metodolojik olarak ideolojik bakış açısının bir örneği olarak kabul edilebileceğinden esasında belirli bir “cepheyi” temsil etmektedir. Bu durum ilgili yaklaşımın analizlerinde tarafsız olmadığı veya belirli bir tarafgirliğe yol açtığı eleştirilerini beraberinde getirebilir. Tarafgirlik ise analizin kuşatıcılığına ve genel-geçer özelliklere sahip olmasına zarar verebilir. Ampirik boyutun göz ardı edilmesi ve değerlendirmelerin normatif yargılar ekseninde süregitmesi olgular arasındaki bağlantıların görülmesini engelleyebilir. Dahası kurumsal analizlerin yapılmaması Türk siyasetini anlamada bir dizi eksikliği beraberinde getirebilir. Gelenekçi yaklaşımda kurumsal yapılar, ilgili yapıların işleyiş biçimi ve siyaset mekanizması içindeki belirleyicilikleri ihmal edilmektedir. Ayrıca gelenekçi yaklaşım Türk siyaseti analizlerinde ekonomik faktörleri büyük oranda göz ardı etmektedir. Özellikle liberal ve Marksist analizlerde sıkça gündeme gelen ekonomik dinamikler, sermaye-politika ilişkisi, devlet sistemi içinde ekonomi-politiğin yeri gibi kavramlara gelenekçi yaklaşım içinde çok az rastlanmaktadır. Bu durum analizin gücünü zayıflatmakta ve belirli bir alana sıkıştırmaktadır.

Yukarıda bahsedilen metodolojik bağlam doğrultusunda gelenekçi yaklaşımın Türk siyasetinde projeksiyon tuttuğu temaları da belirtmek gerekmektedir. Gelenekçi yaklaşım temelde Tanzimat’la başlayan modernleşme hareketlerinin Cumhuriyet döneminde devlet eliyle tüm alanlarda yoğun bir şekilde uygulamaya konulup geçmişe yönelik birikimleri hiçe sayarak yeni bir milat olarak ortaya çıkmasına muhalif bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Gelenekçi yaklaşım özellikle Osmanlı tecrübesinde ve onun da öncesinde oluşturulmuş olan bilgi, kültür, ahlak, örf, kural ve kurumların Türk siyasetini anlamada merkezi öneme sahip olduğunu ileri sürerek tarihi süreklilik fikrini

öne çıkarır. Tarihi, yakın geçmişle sınırlamak ve daha öncesini yok saymak ya da tamamen olumsuz bir tecrübe olarak görmek yanlıştır. Tarih, içinde kopuşun olmadığı aksine sürekliliğin esas olduğu zaman olduğundan herhangi bir yenilik ya da reform yapılacaksa tarihi süreklilik dikkate alınarak yapılmalı, tarihin beraberinde getirdiği bilgi, kültür, ahlak, örf, adet ve gelenekler önemle değerlendirilmelidir. Bunun yanında kurumlar ve sosyal hayattaki normlar radikal bir değişime maruz bırakılmamalı, tarihi süreklilikle gelen gelenek doğrultusunda değerlendirilip yenilenmelidir. Görüldüğü üzere buradaki süreklilik anlayışı, tarihsel analizlerde kullanılan süreklilik tezinden farklıdır. Kemal Karpat ve Erik Jean Zürcher gibi isimlerin ortaya koyduğu süreklilik tezi, Tanzimat ve Cumhuriyet arasında radikal bir kopuş olmadığı, modernleşme sürecinin daha ziyade Tanzimat dönemiyle başladığı, Cumhuriyet'in ise devlet geleneği, zihniyet ve eğitim politikaları bakımından bu sürecin bir devamı olduğu analizini yapar (Ardıç, 2008: 74). Fakat gelenekçilikteki süreklilik anlayışı böyle bir dönemlendirme çabası değildir. Bu anlayış; tarihin kendi içinde belirli bir bilgi, kurum, kültür, ahlak, örf, adet ve gelenekleri doğurup yoğurduğunu, bu bakımdan tarihin sürekliliğinin sağlanmasının önemli olduğunu, bahsedilen sürekliliği dikkate almayan radikal değişimlerin özümsemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla "ilerleme" bir maziden kopuşla değil, tarihi birikime referansla sağlanabilir.

Gelenekçi yaklaşıma göre Türkiye temelde Türk-İslam medeniyetinin içinde yoğrulmuştur. Dolayısıyla bu medeniyete muhalif ya da düşman olmak tarihi geçmişi inkâr etmekten başka bir anlam ifade etmez. Böylesi bir realite görmezden gelinirse yapılacak her türlü reform ya da inkılap ciddi bir dirençle karşılaşmaya mahkûmdur. Nitekim Türk modernleşmesi bu bağlamdaki dirençlerle sürekli olarak karşı karşıya kalmıştır. Sonuçta da sosyo-kültürel ve sosyo-politik alanda bir huzursuzluk ve ikirciklilik meydana gelmiştir. Gelenekten tam manasıyla kopamayış ve modern değerleri tam anlamıyla benimseyemeyiş bahsedilen huzursuzluğun ve ikircikliğin daimi olarak yerleşmesine sebep olmuştur. Özellikle tepeden inme modernleşme metodu böylesi olumsuzlukların meydana gelmesinde en büyük etkidir. Ancak dinin rolünü öne çıkarmasına rağmen gelenekçi yaklaşım temelde din merkezli bir anlayış değildir. Gelenekçi yaklaşımdaki düşünürler arasında dine yönelik olarak genellikle "ait olmadan inanmak" olarak formüle edilebilecek bir tutum söz konusudur (İrem, 1997: 59).

Gelenekçi yaklaşım tarihi tecrübeleri önemser ve yerleşik gelenekleri dikkate alır. Bu bağlamda özellikle Osmanlı Devleti özel bir yerde durmaktadır. Lakin burada Osmanlıcılık ya da Osmanlı'nın efsaneleştirilmesi ve yeniden diriltmesi gerekliliği şeklindeki bir anlayış kesinlikle yoktur. Cumhuriyet

modernleşmesinin Osmanlı Devleti'ni bütün olumsuzlukların sebebi olarak görmesine karşın gelenekçi yaklaşım Osmanlı ve daha da öncesinin birikimlerini, değerlerini, normlarını, edebiyatını, kültürünü ve siyasi kurumlarını dikkate alır. Fakat gelenekçi yaklaşım içinde Kemalizm'e yönelik bir yakınlık da söz konusudur. Onları Kemalizm'e yakın diğer düşüncelerden ayıran nokta ise Kemalizm'in ne olduğu noktasında alternatif açıklamalara sahip olmalarıdır (İrem, 1997:60). Gelenekçi düşüncede geleceğin toplumunu kurmayı amaçlayan Kemalizm'in modernist etkisi altında modern sanata, ahlaka ve lisanına milli bir öz vermek ve toplumun yeni müesseselere intibakını sağlamak için tarihe yönelim söz konusudur (İrem, 1997: 69).

Gelenekçi yaklaşımına mensup düşünürlerin bir diğer ortak özelliği ise pozitivist bilim anlayışına muhalif olmalarıdır. Anti-pozitivist ve anti-materyalist bir çizgide duran düşünürler, ilgili bilim anlayışlarının radikal bir şekilde tüm geleneksel bilgi birikimini yok saydığını ifade eder. Gelenekçi yaklaşım aydınlanmacı akla dayalı projelere ve bunların toplumu dönüştürme metoduna şüpheyle yaklaşır (Akıncı, 2008: 136) Ayrıca pozitivism, normatif değerlerin hiçbir anlam ifade etmediğini öne sürerek gelenek içinde oluşturulan tüm dinî ve ahlaki kuralları önemsiz hatta zararlı görür. Bunların aksini iddia eden gelenekçi düşünürlerin birçoğu üzerinde Bergson'un etkisi vardır. Onun sezgicilik felsefesi gelenekçi düşünürlerin anti-pozitivist ve anti-materyalist tavrına dayanak noktası sağlar.

Sonuç olarak gelenekçi yaklaşım, tarihi sürekliliği ve tarihsel tecrübenin önemini savunan, gelenek içinde oluşmuş dil, din, örf, adet, temayül, kültür gibi bütün normatif değerleri önemseyen ve tepeden inmece radikal modernleşme/modernleştirme anlayışına karşı evrimci modernleşme anlayışını öne çıkaran bir düşünce yapısı olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'de Gelenekçi Yaklaşımın Türk Siyaseti Analizleri

Türkiye'de gelenekçi yaklaşımın yukarıda zikredilen özellikleri üzerinden analiz yapan önemli bir literatür mevcuttur. Ancak belirtmek gerekir ki bu yaklaşımın tüm nitelikleri aynı anda bir analize konu olmak zorunda değildir. Yani düşünürler analizlerinde mezkûr niteliklerin birkaçı ile analiz yapmakta, örneğin düşünürlerin tümünde Bergson felsefesinin etkisi görülmemektedir. Yukardaki nitelikler ilgili yaklaşımın öne çıkan özelliklerini bütüncül bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ancak gelenekçi yaklaşımdan söz edilebilmesi için tüm niteliklerin eksiksiz olarak var olması kastedilmemektedir. Nitekim analiz örneklerinde görüleceği üzere böyle bir şey zaten mümkün değildir.

Türkiye’de gelenekçi yaklaşım dendiğinde Ali Fuad Başgil, Ahmet Hamdi Tanpınar, Erol Güngör ve Peyami Safa gibi düşünürler  ne çıkmaktadır. Düşünürlerin sayısı çoğaltmak mümkündür ama bir sınırlandırmanın gerekmesi açısından çalışmada sadece ismi geçen düşünürlerin Türk siyaseti analizlerine odaklanılacaktır. İlgili isimler farklı düşünce ekollerine ve siyasi perspektiflere sahip olmasına rağmen (Başgil: Liberal, Tanpınar: Modern, Güngör: Milliyetçi, Safa: Muhafazakâr) gelenekçi yaklaşıma sahip oldukları d ş n ld ği için tercih edilmiştir. Tercihin bir başka sebebi ise bahse konu düşünürlerin büyük oranda aynı dönemde yaşamaları ve aynı sosyo-politik atmosfer içerisinde düşüncelerini geliştirmeleridir. Güngör hariç olmak üzere düşünürler, İttihat ve Terakki hâkimiyeti dönemine, Birinci Dünya Savaşı’na, milli mücadele sürecine, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş aşamalarına ve tek parti dönemine şahitlik etmişlerdir. Sonrasında ise incelenen düşünürlerin tamamı çok partili hayata geçiş sürecine, DP iktidarına, ABD ile ittifak süreci doğrutusunda Soğuk Savaş’ın (“komünizm tehlikesi” temelinde) Türkiye’ye etkilerine (Karpat, 2017: 170) ve nihayet 1960 darbesine tanıklık etmişleridir. Dolayısıyla düşünürlerin Türkiye siyaseti analizleri üzerinde, yaşadıkları dönemin politik atmosferinin etkisi olduğunu görmezden gelmemek gerekmektedir.

Gelenekçiliğin Sosyo-Kültürel Boyutu: Erol Güngör

Erol Güngör (1938-1983)  zellikle milliyetçi-muhafazakâr düşünce içinde değerlendirilen bir düşünürdür. İlk eserlerindeki milliyetçi-muhafazakâr temalar onu Milliyetçi Hareket Partisi (MHP)’nin yarı-resmi ideoloğu haline getirmiştir. Ancak geç dönem yazıları onun milliyetçi muhafazak rlıktan İslamcı bir muhafazak rlığa doğru dönüşüm geçirdiğini gösterir. Fakat o ne MHP ideolojisiyle ne de 1980 sonrasının İslamcılığıyla sınırlandırabilecek bir düşünce yapısına sahiptir. Onun düşünceleri fikri statükoya karşı halktan yana olan ve kültür, gelenek, din, şahsiyet gibi kavramlar etrafında şekillenen radikal muhafazakâr bir tutuma sahiptir (Sözen, 2006: 206).

Güngör’e göre iki yüz yıllık siyasi düşünce tarihimizin ve devletimizin iki yüz yıllık siyasi tarihinin ortak nitelikleri şaşkınlıklar, hayal kırıklıları,  mitsizlikler ve devamlı bir perişanlık içinde olmalarıdır (2019a: 65). Türkiye toplumu uzun süredir bir buhran içinde yaşamaktadır  nk  çarpık modernleşme sonucu gelenek ve modernlik arasında sıkışıp kalmıştır. Türkiye’de modernleşme çabaları ciddi bir neticeye ulaşmamıştır (2019b: 9). Dolayısıyla ilgili sürecin ve politikaların sorgulanması gerekmektedir. Fakat sorgulama çeşitli engellerle karşılaşmaktadır. Engellerin başında ise tarihi geçmişin saklanması ve görmezden gelinmesi gelmektedir. Cumhuriyet devrinde bütün bir rejim

değiştirdiği için yeni rejimin sağlam temellere oturması eskiye açılan bütün pencerelerin kapatılmasını gerektirmekteydi. Eski rejimin dayandığı tüm müesseselere karşı sert bir cephe alınmıştı. Din de bunlardan biri, hatta en önemlisiydi² (2019b: 83). Güngör bu reflekslerin artık bir geçerliliği kalmadığını ve alternatif tarih yorumlarına imkân verilmesi gerektiğini savunur (2019b: 11). Dinin sosyo-kültürel alandaki önemine her zaman vurgu yapan Güngör, siyasi elitlerin ve aydınların dine yönelik aşağılayıcı ve dönüştürücü tavırlarına karşı çıkmıştır (Karaarslan ve Nacak, 2014: 57). Türk-İslam medeniyeti ve bunun en mükemmel şekliyle temsil edildiği devir olarak Osmanlı İmparatorluğu vurgusu yapan Güngör'e göre Osmanlı dönemi pek çok nitelik bakımından günümüz Türkiye'sinden daha üstündür (2019c: 47). Böyle zengin bir tarihin görmezden gelinmesinin zarardan başka bir getirisi olmayacağını belirten düşünür, tarihi süreklilik fikri taşımakta ve tarihi değerlerin ve müesseselerin yeniden yararlanılmak adına dikkate alınması gerektiğini öne sürmektedir.

Güngör, geleneği, çok eskilerden gelmesi münasebetiyle başlı başına bir tarih olarak niteler. Gelenekler bir milletin kendilerine özgü hüviyetlerinin belirleyicisidir (2019c: 62). Geleneğin içinde yoğrulan kültüre de büyük bir önem veren Güngör, herhangi bir ilmî kriteri olmayan ilerilik ve gerilik kavramlarının kültürü ve geleneği değerlendirmek için elverişsiz olduğunu belirtir. İnkılapçılar tarafından sıkça kullanılan bu kavramla modernleşme taraftarları ilerici, geri kalan herkes ise gerici olarak nitelendirilmektedir. İnkılapçılar, nefret ettikleri bir tarihten kalan tüm değerleri hakir görme yanlışındadırlar. Oysaki Türkiye'de halen bağımsız bir kültür şahsiyetinden bahsedilebilmesinin temel sebebi güçlü bir kültürel geleneğe sahip olunmasıdır (2019c: 33). Geleneğe ve tarihi değerlere vurgu yapmasının yanında Güngör, geleneği ütopya olarak adlandırdığı düşünce biçimini de tasvip etmez. Gelenekçi ütopyacılık, geçmiş, gelenekleri ve tarihi değerleri olduğu gibi "kılına bile zarar vermeden" devam ettirmeyi savunur (2019c: 49). Geçmişin olduğu gibi bugüne taşınması mümkün değildir. Önemli olan geçmişin/geleneğin değerlerini bugünde ve gelecekte anlamlı kılacak bir muhakemenin yapılabilmesidir.

Güngör'e göre modernleşme sürecini II. Mahmud'la başlatmak daha doğrudur. Bu süreçten itibaren modernleşme kesintisiz olarak devam etmiştir ama dönemlere göre farklı nitelikler göstermiştir. Tanzimat döneminde ikircikli bir sosyo-politik yapı meydana gelmiştir. Bir yanda mevcut devam etmekte, öte taraftan modernleşmeci politikalar hızla uygulanmaya devam etmektedir. Örneğin hem medreseler vardır hem de kurumsal olarak modern

2 Güngör'ün Türk sosyolojisi ve Türk milliyetçiliğine büyük katkılarından dolayı övgüyle andığı Ziya Gökalp'e yönelik eleştirilerinin merkezinde din olması, onun din meselesine verdiği ehemmiyeti göstermesi açısından dikkat çekicidir (Yıldız ve Çelik, 2012: 280).

okullar vardır. İki farklı eğitim verir ve aynı anda iki kurum da yaşamaktadır. Cumhuriyet döneminde ise ikilik ortadan kaldırılmış ve sadece Batı'ya ait olanlar ayakta bırakılmıştır (2019b: 16). Böylece geleneğe ait olan her şey modernleşme adına ortadan kaldırılmıştır. Cumhuriyet devri politikaları II. Mahmud'dan beri devam eden modernleşme politikalarının bir devamıdır. Ancak Cumhuriyet tamamen Batılı olmayı tercih ederek kendinden önceki moderleşme geleneklerinden farklılık göstermiştir (2019b: 18). Dolayısıyla Güngör'e göre Tanzimat'ı modernleşme sürecindeki bütün olumsuzlukların tek sorumlusu olarak göstermek doğru değildir. Çünkü modernleşme II. Mahmud'dan günümüze kadar devam eden bir süreçtir ve Tanzimat duraklarından yalnızca birisidir.

Güngör Türk modernleşmesinin pozitivist niteliğini sorunsallaştırır. Sosyolojinin Türkiye'deki seyrini incelerken Comte'un ve özellikle Ziya Gökalp aracılığıyla fikirleri tanınan Durkheim'in Türk modernleşme sürecindeki önemine dikkat çeker. Pozitivizm, 19. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı aydınları için ilim ile aynı manaya gelmiştir. Bu yüzden ilim adına ortaya bir şey konma iddiası varsa bunun pozitivist ilkelere uygun olması gerektiği anlayışı hâkim olmuştur. Pozitivizm bir Batılılaşma prensibi olarak benimsenmiş, dini düşünceye ve her türlü spiritüalist telakkiye bir antitez olarak kabul edilmiştir (2019b: 26). Cumhuriyet inkılapçıları da Avrupa medeniyetini laiklik ve pozitivist düşünceden ibaret görmüştür. Cumhuriyet devrinin ilk otuz yılında Halk Fırkası teknolojik ve sınai gelişmelerden ziyade kültürel alandaki değişimlere önem vermiştir. İktisadi değişim kültürel değişmeye oranla ikinci planda kalmıştır. Böylece teknolojik ve sınai gelişmeler Avrupalılardan ziyade yerli ve liberal/muhafazakâr kesimlerce sağlanmıştır (2019c: 29-30).

Erol Güngör dildeki tasfiyecilik hareketine karşı çıkmaktadır. Ona göre tasfiye hareketi bizzat ilim zihniyetine, ilmî düşünce tarzına bir karşı çıkıştır. Siyasi olarak tek-parti rejimi ile desteklenmesi ise yaptığı tahribatın boyutunu artırmıştır (2019b: 42). Öz Türkçe olarak adlandırılan uydurma dil, Eski Asya Türkçesi ile Fransızcanın izdivacından doğmuş bir hilkat garibesidir (2019a: 35). Uydurma dil hareketlerinin amatörlük, başıboşluk, ırkçı bir milliyetçilik, yeniliğe tapma ve köksüzlük gibi özellikleri ilmî bir terminoloji kurma yolunda en az otuz yıl kaybettirmiştir (2019b: 43). Dil, kültürün devamlılığını sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Oysa yeni dil denen bu hareketin hiçbir geleneği yoktur. Kültürler ise gelenekleri olduğu sürece yaşar. Dilin tasfiyesi bizi büyük tecrübe hazinesinden mahrum bırakmıştır (2019b: 45). Görüldüğü gibi Güngör, önemle üzerinde durduğu tarih, kültür ve gelenek kavramları üzerinden Türk siyasetini değerlendirmektedir.

Türkiye’de ordu ve politika arasındaki ilişki Güngör’ün dikkat çektiği bir diğer noktadır. Güngör’e göre Türk siyasetinde ordu her zaman önemli bir aktör olmuştur. 1960 darbesiyle birlikte ordunun siyasete dair yorumları önemli hale gelse de bahse konu ilişki çok daha öncelere dayanmaktadır. Cumhuriyet’in kurucu babaları asker kökenli ve silahlı kuvvetleri elinde tutan sınıftır. İttihat ve Terakki’nin idaresinde de askeri gücün büyük bir rolü vardır. Dolayısıyla ordunun politikadaki belirgin gücünün kökeni eskiye dayanmaktadır (2019b: 71). Modernleşme sürecinde devlet bürokrasisi Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye içinde yetişmekteydi. Bu üç kurum devlet idaresinin üç sacayağını oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Türk elitinin temel kaynağını da üç okul oluşturmuştur. Ancak Harbiye’den yetişenlerin ellerinin altında silah gücünün bulunması, onları üç grup arasında belirleyici konuma yükseltmiştir. Bu yüzden modernleşme sürecinin her aşamasında askeri bürokrasinin büyük etkisi olmuştur. Günümüze gelindiğinde ise eğitim sisteminin yaygınlaşmasıyla beraber bürokrasi ve aydın sınıfı arasındaki asker ağırlığı azalmıştır. Cumhuriyet’in ilk on beş yılında subay okullarında verilen eğitim sebebiyle subayların diğer aydınlardan en belirgin farkı, Atatürkçülük ve İnkılapçılık ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır (2019b: 74). Bu durum politikaya müdahil olma da bir meşruiyet kaynağı olarak ortaya çıkmıştır. Fakat Güngör’e göre ordunun sahip olduğu güce ve etkiye rağmen Türkiye’de hiçbir zaman askeri bir idare kurulmamıştır. Ordu politikaya zaman zaman önemli müdahalelerde bulunsa da bunlardan hiç biri askeri bir idare kurmak amacıyla yapılmamıştır (2019b: 73). 1979 yılındaki değerlendirmelerinin sonunda ordunun artık darbe yapmayacağını belirten Güngör, 1980 darbesini öngörememiştir.

Güngör’ün tek-parti dönemi ile çok partili dönem arasında yapmış olduğu ayrım dikkat çeken noktalardan bir diğeridir. Güngör tek-parti dönemini “inkılap dönemi”, çok partili dönemi ise “demokratik dönem” olarak adlandırır (2019b: 84). Gerekçelerine yukarıda değinildiği üzere Güngör, tek-parti dönemine ve inkılapçı zihniyete oldukça eleştirel yaklaşır. Hatta daha da ileri giderek Türk demokrasisi için halen en büyük engelin inkılapçı siyasi partiler ve gruplar olduğunu söyler (2019a: 40). Tek-parti dönemine ilişkin eleştirilerinde Atatürkçülük ve Kemalizm arasında ayrım yaparak Kemalizm’in Atatürkçülükle bir ilgisi olmadığını ve solcular tarafından gündelik siyasete malzeme yapıldığı ileri sürer. Bu yüzden Kemalizm’i sert bir şekilde tenkit etmesine rağmen Atatürkçülüğü pragmatik bir politik çözüm olarak değerlendirir (Balıcı, 2011: 24). Menderes dönemini ise görece daha olumlu değerlendirir. Belirtilmelidir ki bu dönemi müspet karşılama asıl etken çok partili sistemin hayata geçmesi olmalıdır. Çünkü Güngör’e göre Demokrat Parti (DP) ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) arasında siyasi ekol bakımından bir fark

yoktur. DP'nin oyların büyük çoğunluğunu alması temel politikalarındaki değişikliklerden değil CHP'nin halk nezdinde tek alternatif olmasıyla kaynaklanmaktadır (2019a: 189). Yine de çok partili hayat, dışarıdan kabul ettirilmiş olsa da Türk demokrasisi için güzel bir başlangıç olmuştur. Demokrasi tecrübesi tüm aksaklıklarına rağmen halkın güçlenmesine ve sesini duyurmasına yol açmıştır. Çok partili dönem aynı zamanda idari ve siyasi kadroların belirli aile ve partilerin tekelinden çıkıp millileşmesini sağlamıştır (2019a: 43). Fakat DP inkılapçı münevver kadroları tasfiye edip yerine demokratik ve halkçı kadroları getirmekte yeterince başarılı olamamıştır. Üniversite ve orduyu da yanına alamayan DP kendisiyle beraber Türk demokrasisini de korkunç bir uçuruma sürüklemiştir (2019a: 188).

Güngör iç politikanın yanında dış politikayla da ilgilenir. Örneğin Türk dış politikasını tamamen Batı'ya angaje olup Ortadoğu'ya sırt çevirdiği için tenkit eder. Ona göre Türkiye hem coğrafi özellikleri hem de dini kimliği bakımından bir Ortadoğu devleti olduğundan Ortadoğu'ya bir yabancı devletin gözüyle bakmaktan vazgeçilip bu coğrafyayla bir an önce siyasi ve kültürel bağların kurulması gerekmektedir. Hatta Güngör kuvvetli ve kapsayıcı bir Ortadoğu Paketi kurulmasını önerecek kadar konuyu önemser (2019a: 202-3).

Sonuç olarak bahsedilen değerlendirmelerinde ve genel olarak Türk siyasetini okuyuş biçiminde Güngör'ün, gelenek, tarih, kültür ve medeniyet kavramlarına yukarıda bahsedilen manaları vermesinde gelenekçi çizgideki bir düşünür olmasının büyük etkisi vardır. Gelenek ve modernlik arasında sıkışıp kalmışlığın getirdiği sosyo-kültürel ve sosyo-politik sorunlar düşünürün dikkat çektiği temel meselelerden biridir. Türk modernleşme projelerini tepeden inmece, pozitivist ve elitist olmaları iddiasıyla tenkit eden Güngör, kültürün, dinin ve geleneğin modernleşme sürecinde tamamen olumsuz bir bakış açısıyla ele alınarak sürecin dışında bırakılmasının yarattığı kronik sorunlara dikkat çeker. Dil, kültür, din ve gelenek gibi değerlerin böylesi bir süreçte doğrudan referans alınması gerektiğini ifade eden Güngör, gelenekçi yaklaşımın tipik bir örneğini sergiler.

Gelenekçiliğin Muhafazakâr Boyutu: Peyami Safa

Gelenekçi olarak adlandırılabilir bir diğer önemli isim Peyami Safa (1899-1961)'dir. Safa kendisini "halis Türk, Müslüman ve Avrupalı" olarak tanımlar (2017: 235). 1950 yılına kadar CHP çizgisinden çıkmamış, bu tarihte CHP milletvekili adayı olmuş ancak daha sonra ilgili çizgiden ayrılmaya başlamıştır (Dündar, 2013: 120). Sonraki dönemde iktidardaki DP'ye tamamen angaje olmamakla beraber muhalif de olmamıştır. Menderes'e siyasal anlamda

olumlu bakması ve partinin birçok politikasını desteklemiş olması sebebiyle 27 Mayıs'tan olumsuz etkilenmiş ve Milli Birlik Komitesi (MBK) ile yıldızı barışmamıştır (Ayvazoğlu, 2006: 227-9).

Peyami Safa Türk medeniyetini Doğu ile Batı arasında kolan (Bir şeyi bağlamaya, tutturmaya yarayan dayanıklı bağ) kurmuş ve Ortadoğu'da karar kılmış, Doğu ve Batı uçlarını birleştirdiği ölçüde gelişme gösterecek bir medeniyet olarak değerlendiren (2019a: 87). Böylece Doğu'yu toptan reddeden ve Batı'yı olduğu gibi devralmayı savunan düşünceyle arasına ciddi bir çizgi çekmiş olur. Safa'ya göre tarih ve gelenek bir milletin olmazsa olmazlarıdır. İnsan için hafıza ve alışkanlıkları ne kadar önemliyse bir cemiyet için tarihi ve geleneği o kadar önemlidir. Bu aynı zamanda süreklilik anlamına gelir (2019a: 173).

Safa, Cumhuriyet devri inkılap hareketlerini ve Kemalizm'i destekler. *Türk İnkılâbına Bakışlar*³ (2019b) eserinde inkılapların fikri temelleri, medeniyetler açısından konumu ve içtimai yönleri üzerine yoğunlaşır. Eser, Kemalizm'i yanlış anlamalara karşı tarihsel ve toplumsal yerine oturtma ve ona ölçülülük kazandırma çabası olarak yorumlanabilir (Öğün, 1997: 117). Safa kitabında medeniyetleri ve kültürleri tarihsel mukayeseye tabi tutar ve muhafazakâr çerçeveye uygun olarak tarih ve kültür odaklı bir inkılap değerlendirmesi yapar (Yıldız, 2011: 202). İnkılaplar; Türkçülük ve Garbçılık düşüncelerinin Osmanlı ile olan bağları yüzünden kangren olmuş kısımlarının Atatürk tarafından kesilip atılması anlamına gelir. Safa'nın bu düşüncesi onun geleneklerden kopuşu ve Osmanlı karşıtlığını savunduğu şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Fakat Safa, esasında gelenekten yana tavır almıştır. Çünkü Osmanlı tarihini analiz ederken üzerinde durduğu esas dönemler olan Tanzimat ve Meşrutiyet, düzen yerine kaos getirmiştir (Öğün, 1997: 120). Kaos ise geleneğin karşısındaki en büyük düşmanlardan biridir. Tanzimat dönemindeki yarı şer'i yarı seküler düzenlemeler bir düzenden ziyade yarattığı ikiliklerle daha büyük bir kargaşaya sebep olmuştur. Bu yüzden Safa ikiliği ve yarattığı kargaşayı, geleneğin doğru bir şekilde değerlendirilmesi ve modernleşmenin bunun üzerine sağlıklı bir şekilde inşa edilmesi bakımından büyük bir engel olarak görmektedir.

3 Bu kitabın ilk baskısı 1938 yılında yapılmıştır. İkinci baskı tarihi ise 1959'dur. Safa ikinci baskının önsözünde dönem gereği ilk baskıda Kemalizm, Altıok, dil ve tarih tezleri konusunda resmi teze uymak zorunda olduğundan bazı kısıtlamalara maruz kaldığını ancak bu kısıtlamaların eserin tarih felsefesi hakkındaki ana düşüncesini etkilemediğini ifade eder (2019b:13). İlk baskı ve ikinci baskı arasındaki farklılıkları ilgili dönemlerin siyasi iklimi ve Safa'nın fikirlerindeki değişimler çerçevesinde karşılaştıran bir çalışma için bkz. Dünder, Leyla Burcu (2013), "Terkibin Muvazenesini Arayan Bir Aydın: Peyami Safa'nın Türk İnkılabına Muhafazakârlaşan Bakışı", *Bilig*, s. 65, Bahar, Ankara, ss. 119-134.

Safa'ya göre Atatürk inkılaplarının iki temel prensibi milliyetçilik ve medeniyetçiliktir. Birincisi Orta Asya ve Şark ile bağ kurar. Tarihe ve dil birliğine vurgu yapar. İkinci ise bizi Avrupa'ya ve Batı düşüncesine/metoduna bağlar (2019b: 80). Kemalizm iki büyük milli zaruretten doğmuştur: Toprağı içte ve dışta muhafaza etme ve sonrasında toprakları inşa edip geliştirme. Kemalizm sadece iktisadi, siyasi ve hukuki bir merhale değil bir tarih, kültür ve medeniyet hareketidir (2019b: 179). Öte yandan Safa, devrimleri, geleneği tamamen süpürmek olarak algılayan ve geçmişle tüm bağların radikal bir şekilde koparılmasını savunanları tenkit eder. O anlayıştakileri “devrimbaz, devrim yobazı, devrim serserileri” gibi kavramlarla niteler. Bahse konu olanlar, inkılaba kendi istedikleri gibi anlam veren ve ana amacından tamamen saptıran kişilerdir (2019a: 95). Görüldüğü üzere Safa'nın inkılapları değerlendiriş biçimi Kemalist düşüncenin pozitivist zihniyetini dengelemek üzere gelenekçi bir uzlaştırma çabasını içermektedir (Dündar, 2013: 132). Onun aradığı inkılap ideolojisi, milli şartlar içinden çıkmış bir inkılap tasavvuruna uygun ideolojidir (Yıldız, 2011: 201). Bununla beraber özellikle 1950'li yılların sonuna doğru Safa, Kemalizm'e karşı mesafeli bir konuma geçmiştir.

Safa'ya göre Tanzimat'tan itibaren inkılap hareketleri kültür çevrelerinden ve onun halka sirayet etmiş şuurundan değil, saraydan, ordudan ve devletten gelmiştir. Böyle olması bir milli tarih felsefesinden mahrum bulunmamızın en önemli sebebidir. Osmanlı kültürünü yıktıktan sonra üzerine bir şey inşa edilemeyişi ciddi bir kültür buhranına sebep olmuştur (2019a: 96). Bu noktada Safa ile Güngör arasındaki paralellik dikkat çekmektedir. Bir diğer paralellik ise dil konusunda ortaya çıkmaktadır. Safa Arap harflerinin lise-lerde de öğretilmesi gerektiği savunur. Ona göre tarihimizi, edebiyatımızı ve ilmî kaynaklarımızı okuyup anlamanın yolu bu harflerin öğrenilmesinden geçer. (2018: 152-3). Arap harflerini öğrenmeyi irtica olarak görenleri de sert bir dille eleştirir. Hatta daha da ileri giderek gençlerin milli kütüphanelerindeki tek bir eseri bile okuyamamasını bir katliam olarak değerlendirir. Latin alfabesinin tatbik şekillerinde ifrat ve hataların olduğunu, yanlış istikamet ve hareketlerin olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade eder (2019a: 110).

Peyami Safa devrimbaz dediği grup ile büyük bir tehlike olarak gördüğü komünizm arasında bağlantı kurar. 1960'lı yıllardaki yazılarında ciddi bir Sovyet tehdidinden ve komünizm yayılmasından endişe ettiği görülür⁴. Özellikle her dinî ya da geleneksel bir değer veya faaliyet ortaya çıktığında devrimin elden gideceğini ve irticanın geleceğini söyleyen “devrimbazların”

4 Mollaer'e göre Safa'daki sosyalizm karşıtlığında, Safa'nın muhafazakârlık anlayışıyla Anglo-Amerikan muhafazakârlık anlayışının paralellik göstermesinin etkisi vardır. Bu paralellik Soğuk Savaş döneminde ABD yandaşlığına ve sosyalizm karşıtlığına evrilmiştir (2011: 69).

komünistlerle aynı çizgide olduğunu belirtir. Örneğin komünistler de dilde uydurmacıdır, tarihin ve geleneğin düşmanıdır ve geçmişle bağları koparmayı hedefler (2017: 87-8). Din düşmanlarının laiklik ve Atatürkçülük kisvesi altında ülkeyi Sovyetleştirmeye çalıştığını öne sürer (2019a: 149). Türkiye ciddi anlamda Sovyetler Birliği'nin etkisi altına girmeye başlamıştır ve ülkede sayısız ajanları vardır. Fakat nazari komünizm (kendisi buna aynı zamanda Marksizm der) ile onu yaymaya çalışan ajanlar arasında ayırım yapmak gerekir. Birincisi bir düşüncedir fakat ikincisi devlete karşı yürütülen ajanlık hareketidir. Birincisi tehlikesiz iken ikincisi oldukça tehlikelidir ve bununla her alanda mücadele edilmelidir (2017: 148). Safa (2017: 203) ülkedeki komünist ajanları ifşa ettiğinde kimsenin ona inanmamasından hatta isminin "jurnalci"ye çıkmasından yakınır. Zekeriya Sertel, Nazım Hikmet ve Sebahattin Ali gibi isimlerin komünist ajanlar olduğunu defalarca dile getirir. Kamuoyunun, basın ve özellikle de devletin bu konuda yeterince önlem almadığından şikâyet eder. Fakat 1957 yılındaki parti programında gizli komünistlere karşı mücadele açık bir şekilde yer aldığı için DP'ye destek verir (2017: 164). 1959 yılında da "komünizm tehlikesi"ne dikkat çektiği için Milli Türk Talebe Birliği'ni tebrik eder (2017: 269). Safa'ya göre bu tehlikeye her alanda dikkat çekilmesi ve ajanlarla her şekilde mücadele edilmediler. Görüldüğü üzere dönemin şartları içinde Safa'nın siyaseti okuyuş biçimi özellikle komünizm tehlikesi, dinsizlik ve sert devrimcilik arasında kurduğu bağlantıyla ifade edilebilir.

Safa, aşırı sağcılığı ve aşırı solculuğu eleştirerek mutedil bir sağ ve sol anlayışını destekler. O'na göre mutedillik, sağ irtica tehlikesinden solu da komünizm tehlikesinden muhafaza eder (2017: 138-9). Gençliğe irtica, komünizm ve idealsizlerle mücadele etmelerini bir hedef olarak verir (2018: 254). Bunun yanında Safa, özellikle laiklik ve irtica kavramlarının gerçek manada değil de "devrim yobazları" tarafından amacının dışında kullanıldığını öne sürer. Türk politika ve fikir hayatının disiplinden mahrum olduğunu belirten düşünür, bunun sebebini muhafazakâr, mürteci, laiklik, devrim ve inkılap gibi kavramların birbirlerine karıştırılması ve aralarındaki önemli farklılıkların görmezden gelinmesi olarak açıklar (2019a: 175). Batılı ülkelerdeki dinî okullar vb. gibi örnekleri bolca vererek laikliğin bizde anlaşıldığı şekliyle din düşmanlığı olmadığını ispatlamaya çalışır. Safa "laiklik eşittir dinsizlik değildir" şeklinde formüle edilmiş olan "alternatif sağ laiklik" düşüncesinin mimarlarından (Öğün, 1997: 126). Türkiye'nin din yüzünden geri kaldığı propagandasını eleştirerek Türklerin bir İslam milleti olduğunu, insanların değil devletlerin laik olması gerektiğinin altını çizer ve Cumhuriyet maarifinin dinsiz ve dilsiz bir nesil yetiştirdiğini öne sürer. 1960 yılına gelindiğinde Türkiye'de çok partili dönemle beraber vuku bulan dönüşümleri bir İslam

Devleti'ne gidiş olarak yorumlayanları eleştirir. Böyle bir durumun söz konusu olmadığını savunarak ilgili değişim ve dönüşümün Türk Milletinin bir İslam milleti olduğunu daha iyi kavraması olarak yorumlar (Safa, 2019a: 163-4). DP dönemindeki kimi dinî ve kültürel politikaları (en sembolik örneği ezanın yeniden Arapça okunmasına izin verilmesidir) bir irtica hortlaması olarak nitelendiren okumaya katılmaz. Aksine laikliğin gerçek anlamda uygulanmaya başladığını ve halkın dini/kültürel değerlerini rahatça yaşadığını belirtir.

Görüldüğü üzere Safa, DP dönemine müspet bir yaklaşım sergiler. Kurulduğunda partiye kuşkuyla yaklaşırsa da 1950'li yılların ortalarından itibaren partiyi destekler. Batılı anlamda toplumsal sınıfların yokluğunu ve Batılı düşüncenin henüz yerleşmemiş olmasını liberal demokrasiyi desteklememesinin sebebi olarak ortaya koysa da sonrasında kitlelerin desteğini kazanan muhafazakâr bir partinin (DP) gerekliliğini vurgulamıştır (Kutlu, 2018: 153-4). Fakat 27 Mayıs 1960 Darbesi'ni "Milliyet ve Hürriyet İnkılabı" olarak adlandırması ilginçtir (Safa, 2019a: 11). Olumsuz nitelemesinde ilgili yazısının darbeden yaklaşık bir yıl sonra yani MBK hala iktidardayken yazılmasının etkisi olabilir. Çünkü 1959 yılında yazdığı bir yazıda Türkiye'deki sosyal yapının emniyet kuvvetlerinin müdahalesini gerektirecek derecede bir irtica hareketi içinde olduğu iddiasına, "ispatı mümkün olmayacak bir iddia" diyerek karşı çıkması (Safa, 2019a: 181) olası bir darbeye olumlu bakmadığı göstermektedir. Bu anlamda CHP'yi, din adına yapılan her hareketi irtica saydığı için sürekli tenkit eder.

1960 Darbesi sonrası yeni anayasa tasarısını değerlendiren Safa, Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal olduğu ibaresinin sosyal adalet ilkesini hazırlayan bir sosyalizm iması olabileceğini öne sürer. Ayrıca milliyetçi sıfatının cumhuriyetin nitelikleri arasında olmamasını şiddetle eleştirir. Bu haliyle anayasanın milliyetçilik düşmanlarına büyük bir koz sağlayacağını ve tasarımın Türk inkılaplarının prensibine ve Atatürk düşüncesine aykırı olduğunu belirtir (2019a: 199). Sonuç itibarıyla Safa'nın Türk siyasetini okuma biçimi gelenek, tarih ve kültür bilinci, dinin ve dilin önemi üzerinden şekillenmekte ve yazar mezkûr kavramlar ışığında devrimleri ve modernleşme sürecini değerlendirmektedir. Her ne kadar inkılapları meşrulaştırmak için belirli entelektüel çabalara girişmişse de "devrim yobazları" gibi nitelendirmeler üzerinden modernleşme sürecini geleneksel değerleri hayatın tüm alanlarından çıkarmak olarak algılayan zihniyete ve uygulamalara şiddetle karşı çıkmıştır.

Gelenekçiliğin Modern Boyutu: Ahmet Hamdi Tanpınar

Daha çok edebiyatçı kimliği ile öne çıkan Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) gelenekçi ekol içinde değerlendirilebilecek bir diğer isimdir. Tanpınar ideolojik olarak kendisini ne sağcı ne de solcu sadece demokrat ve entelektüel olarak tanımlamıştır (2018: 201). Sağı ve solu eleştirir ve ikisinden de beri olduğunu ifade eder. Parti olarak CHP'lidir ama körü körüne bağlılık göstermez ve partiye karşı eleştireldir. Bu yüzden Cumhuriyet ideolojisinin belirlediği edebi kanonda yer edinememiş, vekil olduğu dönemde dahi ders kitaplarına girememiş ve milletvekilliğine yeniden aday gösterilmemiştir (Satar, 2015: 168, 172). Bunun yanında İnönü'ye büyük bir hayranlık duymaktadır. Ancak gelenekçi düşünce içinde değerlendirilmesi sağcılık ve solculuktan ziyade gelenekle kurduğu bağ ile alakalıdır. Dellaloğlu (2020: 4, 59)'na göre Tanpınar geçmiş ve geleneği bugünü zenginleştirmek için önemser. Geçmişe geri dönmek gibi bir düşüncesi yoktur. Modernisttir. Geçmişin değil şimdinin peşindedir. Ancak bunun için geçmişle ve gelenekle sağlıklı bir bağ kurmak gerektiğinin bilincindedir. Demiralp'e (2007: 27) göre de Tanpınar, geçmişin sürmesinden ya da sürdürülmesinden ziyade bugünkü öznenin geçmişle kurması gerektiği bağı dikkat çekmektedir.

Tanpınar cemiyeti bir süreklilik olarak tasvir eder. Cemiyet hayatı bir değerler zinciri kurar ve kurulan zincir ebedilik boyunca sürer (2015: 24). Görüldüğü üzere burada Bergsoncu bir süreklilik fikri vardır ve değerler zincirine yapılan vurgu geleneğin önemine dikkat çekmektedir. Osmanlı döneminde yaşamış birçok ilim ve sanat adamının ismini zikrettikten sonra Tanpınar, bu insanların kendilerinden öncekilerden şüphe etmediklerini, hayatı, düşüncüyü ve kendilerini idare eden değerleri kutsal bir emanet olarak gördüklerini, yani parçalanmış bir zamanı yaşamadıklarını ifade etmektedir (2015: 40). Tanpınar, Tanzimat'tan itibaren bütünlük ve devam fikrinin kaybedildiğini söyler. İstanbul'un fethiyle ilgili bir değerlendirmesinde fethin Malazgirt'ten başlayan bir hamleyi tamamladığını belirtir (2015: 196). Tarihi ufku Malazgirt'e kadar götürmesi ve fethin bir tamamlayıcı olduğu fikri, tarihi süreklilik anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. Ancak burada bir parantez açmak gerekir. Tanpınar, hocası Yahya Kemal kadar "fütuhat edebiyatına" önem vermez. Yahya Kemal'in geçmişe yönelik vurgusu daha çok Türklerin batılılar karşısındaki askeri zaferlerini öne çıkarır tarzdadır. Fakat Tanpınar daha ziyade kültür, hat, mimari ve musiki gibi tinsel ve sanatsal öğeleri merkeze alarak geçmişe yönelir (Demiralp, 2007: 34). Örneğin mimari üzerine değerlendirmeleri de aynı doğrultuda bir gelenek ve süreklilik fikri içinde gelişir. İbrahim Paşa Sarayı'nın yıkılma haberleri üzerine bu duruma karşı çıkar. Karşı

çıkmasındaki sebep ise sarayın Türk tarihinin bir abidesi olması ve bize ömrümüzün bir devama bağlı olduğunu hatırlatmasıdır (Tanpınar, 2015: 226).

Modernleşmenin sosyo-politik alanda bir ikirciklilik doğurduğu fikrine Tanpınar'da da rastlanır. Tanpınar'a göre medeniyet değişimi böyle bir ikiliğe yol açmıştır. İkilik öncelikle umumi hayatta başlamış, sonra toplumu zihniyet olarak ikiye ayırmış ve son olarak her bireyin içine yerleşmiştir. Bunun sebebi ise Tanzimat'ın modernleşme projesinin programsız, bilgi eksikliği içinde, hedeften yoksun bir şekilde ve el yordamıyla yürütülmesidir. Ortaya çıkan olguya Tanpınar, "medeniyet değiştirme hastalığı" ismini verir (2015: 39). Bahsedilen hastalığın ve ikiliğin ortaya çıkmasındaki asıl sebep güçlü bir geçmişe sahip olmamızdır. "Yeniye" (modern olana) olan tutku ve inanç, "eskinin" (gelenek) bizi çağırdığında kulaklarımızı tıkayamadığımız cevheri karşısında her zaman sendelemeye mahkûm olacaktır (2015: 45). Çünkü getirilen yenilikler kendi kültürel dinamiklerimizden güç almadığı için sosyal hayatımızla uyuşmamaktadır (İmamoğlu, 2003: 141). Tanpınar, Tanzimat ile Cumhuriyet'in kurulduğu 1923 yılı arasındaki dönemi eski ile yeninin mücadelesi olarak değerlendirir. Bu dönem hayatı her alanda ikiye bölen ve eski ile yeni arasında çatışma doğuran sorunlu bir dönemdir. Yeninin kabulü için, hala yaşayan eskiyi kötümek ve küçümsemek refleksi yine aynı dönemin ürünüdür. Cumhuriyet kurulduktan sonra eskinin tasfiyesi yeni ile eski arasında devam eden ve eskinin aleyhine işleyen çekişmeye bir son vermiştir. Böylece eskiye olan aşırı kötümser bakış açısı da ortadan kaybolmaya başlamıştır (2015: 47). İlgili gelişmelerle birlikte Tanpınar, Türkiye'nin sosyo-politik ikliminde geçmişe yönelik haksız eleştirilerden geçmişin hakkını teslim etmeye doğru bir değişimin olduğundan bahseder. Tanpınar'a göre Batı ile boy ölçüşebilecek bir medeniyete, insan ve hayat üstünlüğüne sahibizdir. Bunun bilincine erdikten sonra yapılması gereken maziye dönmek değildir. Yapılması gereken Doğu'yu ve Batı'yı ayrı birer kaynak olarak alıp kendi realitemize uygun olarak kullanmaktır (2015: 48). Tanpınar, Batı'yı herhangi bir eleştirel süzgeçten geçirmeden olduğu gibi devralmaya karşı olduğu gibi Batı'ya düşman olup Doğu'ya büsbütün bağlanmaya da karşıdır. Doğu-Batı sentezi kurmak gibi bir hedefi yoktur (Dellaloğlu, 2020: 27). İkisi de önemle faydalanılması gereken kaynaklardır. Önemli olan bunu yaparken yaşanan gerçekliğe uygun olarak planlı ve bilinçli bir analiz ve uygulamanın icra edilmesi gerektiğidir. Örneğin dil devrimiyle alakalı olarak, dilin değişmesi gerektiğini ancak değişimin şuurlu bir değişim olması ve nesiller arasındaki irtibatı kesmemesi gerektiğini (Tanpınar, 2015: 366) ifade ederken tam bu noktaya parmak basmış olur.

Ahmet Hamdi Tanpınar'da dikkat çeken bir nokta Batı'ya diğer gelenekçi düşünürlerden daha fazla yakın olmasıdır. Kendisini bizzat Avrupalı olarak tanıtır (2015: 362). Bunun yanında Cumhuriyet dönemi inkılaplarını (dil ve dinin aşırı ihmali hariç) eleştirmez, aksine destekleyici ifadeler kullanır. Bu açıdan Güngör ve Safa'dan ayrılır. Bu yazarlardan hiç biri doğrudan Atatürk'ü eleştirmese (hatta inkılaplarla Atatürk'ü ayrıştırma çabasındadırlar) bile inkılapları eleştirmişlerdir. Ancak Ahmet Hamdi Tanpınar, inkılapları da eleştirmez, sadece daha genel bir modernleşme eleştirisi yapmakla yetinir ve bunu da daha çok Tanzimatçılar üzerinden yapar. Hatta yukarda belirtildiği üzere Tanzimat'ın doğurduğu ikilik ve buhranları Cumhuriyet'in inkılaplar yoluyla ortadan kaldırdığını söyler. Örneğin kıyafet inkılabının ülkeyi bir anda çağdaş bir vaziyete ulaştırdığını belirtir (2015: 125). DP iktidarına son derece eleştirel yaklaşır ve partiden "ejderha" olarak bahseder (2018: 206). Partinin iktidarının son dönemlerinde meydana gelen öğrenci protestolarını destekler ve 1960 darbesini "kurtulduk" ifadesiyle sevinçle karşılar (2018: 182, 184). Darbeden birkaç ay sonra yazdığı bir yazısında DP'nin Atatürk dönemindeki politikalara ve modernleşme tecrübesine gözlerini kapattığını ve iktidarda olduğu on yılı boşa harcıyıp imkânları yok ettiğini ifade eder (2015: 126). Uçman'a (2006: 489) göre Tanpınar'ın DP'lilere yönelik kendi kişiliğiyle bağdaşmayacak şekilde ağır yazılarında ve partiye karşı oldukça sert tavır alışında, yeni kurulacak kabinede kendine yer hazırlama gayretinin olduğunu tahmin etmek mümkündür. Ayrıca Tanpınar, 1953 yılında Mehmet Kaplan'a yazdığı bir mektupta Millet Partisi (MP)'nin kapatılmasına üzülen Kaplan'a çıkarır. Maziyi bütünüyle geri getirmek isteyen zihniyetler üzerinde etkili olacağından partinin evvela açılmasının hata olduğunu, Türkiye'nin şartlarının buna müsait olmadığını ve ülkenin varlık mücadelesi verirken bir de sistem mücadelesi veremeyeceğini söyler (2017: 227-8). Darbe sonrası MBK'nın icraatlarını destekler fakat zamanla desteği eleştiriye döner. Örneğin üniversitedeki görevlerine son verilen 147'liklere (aralarında yakın arkadaşları da vardır) sahip çıkar ve kararın yanlış olduğunu mektuplarında ve günlüklerinde dile getirir (2017: 75, 283; 2018: 227).

Tanpınar'ın güncel siyasi olaylar hakkında değerlendirmeleri gelenekçi bir düşünürden beklenmeyecek bakış açısında sahip gibi görünür. Tanpınar tek-parti döneminde CHP milletvekilliği yapmış bir isimdir. Modernleşme projesinin kurumsal reformlarına eleştirel yaklaşmaz. Ama modernleşme zihniyetini ve felsefesini ciddi anlamda eleştirir (Dellaloğlu, 2020: 199). Aldığı formasyon gereği tipik bir Cumhuriyet aydını olabileceken içinden çıktığı modernleşmeci zihniyete teslim olmaz ve bu zihniyetin geçmişle ve gelenekle kurduğu kopuşçu ilişkinin üstüne gider (Dellaloğlu, 2014: 120).

Memlekette yeni bir hayat tarzının kurulabilmesi için manevi dünyanın ve geleneksel değerlerin, dışlanmadan, yeni bir takım unsurları da içine alacak şekilde yeniden değerlendirilmesi gerektiğini söyler (Uçman, 2006: 484). Sonuç olarak tarihi sürekliliğe ve geleneğe yapmış olduğu vurgu, geçmişin ve geleneğin değerlerini ciddiyetle ele alması, geçmişte iyi olan şeylerin bugün de iyi olabileceği için devam etmesi gerektiğini savunması, Osmanlı dönemi fikir ve sanat hayatıyla kurduğu bağlantı ve kendine özgü modernleşme eleştirisi, onu gelenekçi yaklaşım içinde değerlendirmeye yetecektir.

Gelenekçiliğin Kurumsal ve Siyasi Boyutu: Ali Fuad Başgil

Ali Fuad Başgil (1893-1967) hem anayasa hukuku alanı hem de Türk siyaseti açısından dikkat çekici bir isimdir. Kendisini “milliyetçi, maneviyatçı, hürriyetçi⁵, terakkiperver ve muhafazakâr” olarak nitelendirir (Başgil, 2019: 243). İlgili nitelemeler ve buna bağlı olarak aşağıda görülecek olan Türk siyaseti analizleri onu gelenekçi bakış içinde değerlendirmeye imkân vermektedir. Siyasi aktörlerin danıştığı bir aydın olmasının yanında senatör seçilmiş ve sonrasında cumhurbaşkanı adayı⁶ olmuş, ömrünün son yıllarında da milletvekilliği yapmış bir isim olması hasebiyle de Başgil’in değerlendirmeleri önemlidir.

Başgil’in yazılarında dinin mahiyeti, din hürriyeti, din ve devlet arasındaki ilişki, din ve laiklik gibi konular üzerinden Türk siyaseti analizleri oldukça önemli bir yer tutar. Bir hukukçu olarak din ve vicdan hürriyetine yaptığı vurgu onun maneviyatçı kimliğiyle birlikte düşünülmelidir (Şahbaz, 2017: 105). Öyle ki Bora’ya göre dini, devletin denetimine sokan “Türk Laikliğinin” ilk sistemli ve tutarlı eleştirisi yapan kişi Başgil’dir (1997: 28). Türkiye’de din ve devlet arasındaki ilişkileri üç döneme ayıran Başgil, birinci dönemi “dine bağlı devlet”, ikinci dönemi “yarı dinî devlet” ve üçüncü dönemi “devlete bağlı din” olarak nitelendirir. Birinci dönem, Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan ama özellikle Yavuz Sultan Selim’in Halife unvanını almasından on dokuzuncu yüzyılın birinci yarısının sonlarına kadar ki döneme karşılık gelirken ikinci dönem, 1839 Tanzimat Fermanı’ndan 1924’te Diyanet İşleri Teşkilatı’nın kurulmasına kadar ki aralığa karşılık gelir. Üçüncü dönem yani “devlete bağlı din” dönemi ise 1924’te başlamıştır ve halen devam etmektedir (2018: 188). Tanzimat döneminde eski dini sistemden sıyrılma teşebbüsleri ve devlet idaresini laikleştirme hareketleri bariz bir şekilde görülmektedir.

5 Başgil’in tek-parti döneminde otoriter, devletçi ve inkılapçı temayüllere sahip olduğunu, 1946 yılından sonra daha liberal ve hürriyetçi bir konuma geçtiğini iddia eden bir değerlendirme için bkz. Önder, Tuncay (2006), “Ali Fuad Başgil”, Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (ed.), Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 291-301.

6 Başgil’in adaylık ve sonrasında adaylıktan el çektirilmesi süreciyle alakalı geniş bilgi için bkz. Başgil, Ali Fuad (2016), Hâtıralar, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Bu teşebbüsler 1876 Kanunî Esasî'sinde anayasal teminata kavuşmuştu. Böylece ne tam dini ne de tam laik olmayan bir sistem kurulmuştu. Çünkü dinî ahkâmıdan ziyade beşeri bir anayasaya bağlanan idare, hala devletin dinini İslam olarak ve devletin reisini de halife olarak belirtmekteydi (2018: 192). 1924 Anayasası'nda da ikilik devam etmekteydi. Ancak aynı yıl iki önemli kanunun kabulüyle (Tevhidi Tedrisat kanunu ve Şer'îye ve Evkaf Vekâletinin ilgası ile yerine Diyanet İşleri Reisliği'ni kuran kanun) Türkiye "devlete bağlı din" dönemine girmiştir. Başgil'e göre laiklik ile "devlete bağlı din" anlayışı aynı şeyler değildir. Birincisi dinlere özerk bir alan açmak demekken ikincisi dinin politikadan direktif alması ve dini devlet adamlarının kontrolüne almak demektir (2018: 196). Bu bakımdan Diyanet İşleri Reisliği, muhtariyet verilmediği için diyanetin bütün teşkilat ve personeliyle hükümetin emri altına alınmasının aracı olacaktır (2018: 199). Ayrıca Tevhidi Tedrisat kanunuyla kapatılan kurumların yerlerine muadilleri açılmadığı için İslami sahadaki yüksek diyanet uzmanlarının yenileri yetişmemiş ve ihtiyaç olmasına rağmen alanda büyük bir boşluk oluşmuştur (2018: 205). Başgil'e göre memlekette asırlar içinde yerleşmiş olan din ve maneviyat bağının bir anda kopması ciddi tehlikelere yol açmıştır. Çıkmazdan kurtulmak için yapılması gereken; Diyanet teşkilatına muhtariyet tanımak, vakıfları teşkilata bağlamak ve yetişmiş din adamlarına olan ihtiyacı karşılamak için İslami İlimler Enstitüsü kurmaktır (2018: 213-6). Başgil bu düşüncesiyle, sonradan kurulacak olan Yüksek İslam Enstitüsü'ne de fikir babalığı yapmıştır.

Başgil, Peyami Safa'da da gördüğümüz örneğiyle laiklik kavramının Türkiye'de gerçek anlamının dışında kullanılması/uygulanması sorunsalını ele alır. İlk belirtilmesi gereken nokta laikliğin dinsizlik demek olmadığıdır. Laiklik sadece devlet ve amme faaliyetleriyle alakalı bir prensiptir. İnsanın bireysel ve manevi hayatı laiklik prensibinin dışında kalır (2018: 169). Bu alanlara müdahale edildiğinde laikliğin kapsamı aşılmış olur. Halk Partisi laiklik prensibini anayasaya alarak sınırları belirsiz bir laiklik anlayışıyla din üzerinde baskı kurarak ileri gitmiştir (2019: 157). Başgil laik bir devletin, dinlerin ibadet ve dualarına, bunların icrasına, usûl ve adabına karışmaması gerektiğini belirtir. Ancak Türkiye'de devlet adamları laik olduklarını iddia etmelerine rağmen bahsedilen alanlara müdahale etmişlerdir (2018: 140).

Tek-parti dönemindeki din politikalarından birisi de Türkçe ibadetin uygulamaya konma çabası ve ezanın Türkçe okunması meselesidir. Başgil bu politikaya karşı çıkarak her dinin bir ibadet dili olduğunu ve bunun dışına çıkılmaması gerektiğini, insanları ibadet dilinden başka bir dilde ibadete zorlamanın ise dine aykırı olduğu gibi Müslümanların ibadet ve dua hakkına da bir tecavüz olduğunu ifade eder (2018: 120). Başgil'e göre din özgürlüğü; dini

talim, tedaris ve neşir hakkının tam bir teminat içinde olmasıdır ve Türkiye’de böyle bir özgürlük ortamından bahsetmek zordur. Medreselerin kapatılmasından sonra Müslümanlığın yüksek ilmi okutulmamış ve sonuç olarak din âlimi yetişmemiştir (2018: 126).

Başgil’in din meselesi dışında Türk siyasetindeki diğer gelişmeler hakkındaki değerlendirmeleri de önemlidir. Başgil tek-parti dönemine karşı oldukça eleştirel bir konumda durmaktadır. Ancak bu dönem içinde Atatürk Türkiye’si ile İnönü Türkiye’si arasında hassas bir ayırım yaptığını belirtmek gerekir. Başgil’e göre Atatürk, yüksek dehası ile Aydınlanma sürecinin gerektirdiği uygulamaları ifa ederken bunları değişmez hakikatler olarak görmemiş ve Türkçe ibadet gibi bazı uygulamalardan yeri geldiğinde vazgeçmiştir (Kuruşnoğlu, 2017: 71). Fakat İnönü her konuda aşırıya giderek despotik bir yönetim kurmuştur. Başgil, tek-parti dönemine nazaran DP dönemine –yine eleştirileri olmakla beraber- daha sıcak bakar. Tek-parti döneminin despotizme yol açtığını ve demokrasi önündeki en büyük engel olduğunu, DP dönemiyle beraber demokratikleşme yönünde ilerleme kaydedildiğini ifade eder.

Başgil’e göre tek-parti sistemi Türkiye’nin modernleşmesi ve kalkınmasına imkân verecek en uygun sistem olduğu gerekçesiyle Atatürk tarafından oluşturulmuştu. Fakat böyle bir gerekçe aynı zamanda meşru muhalefetin olmaması anlamına gelmekteydi. 1924 Anayasası demokratik bir anayasa olmasına rağmen demokratik nizamın yerleşebilmesi için gerekli olan kurumların kurulmaması sebebiyle şahsi hükümetlerin yerleşmesine yol açan bir sistem ortaya çıkmıştı (2019: 21). Böyle bir sistem içinde devletin başına geçen İnönü, Hitler ve Mussoloni gibi diktatörleri örnek alan bir yönetim kurma yolunda gitmekteydi. Köylerde jandarmaya ve şehirlerde polise dayanan bir terör rejimi kurulmuştu (2017: 37-8). Böylece halk nazarında sevgi ve itibar görmeyen sadece korkulan bir iktidar vardı. Ek olarak İnönü yönetiminin laiklik anlayışı, kamuoyunun İnönü ve partisinden uzaklaşıp tiksini mesindeki en önemli faktör olmuştu. Laiklik komünistlerin yaptığı gibi dine karşı yürümek olarak anlaşılmış, din duygusunu insanların kalbinden söküp atmak şeklinde uygulanmıştı. Dine karşı yakınlık duymak ya da basit bir hürmet göstermek ilkel ve gericilik olarak yaftalanmak için yeterliydi (2017: 39). Milliyetçilik ise dilin radikal bir şekilde sadeleşmesi olarak tatbik edilmiş ve dil uydurmacılığının merkezi olmuştu. Başgil din ve dil konusundaki reformların Atatürk döneminde başladığını ancak kamuoyu nezdindeki hoşnutsuzluk ve ortaya çıkabilecek karışıklıklar üzerine daha ileri gidilmediğini, İnönü’nün ise bunları sert biçimde tekrardan uyguladığını öne sürer. Dil konusunda oldukça hassas olduğu görülen Başgil, İnönü’nün dil politikalarına yönelik ciddi tenkitler kaleme alır (2016: 141-151). Hatta tek-parti iktidarına

karşı ilk ve en sert tenkitlerini Türkçe'nin sadeleştirilmesi meselesinde dile getirmiştir (Şahbaz, 2017: 108). Çünkü Başgil'e göre ilgili politikaların sonucunda sadece maddi menfaatlerini düşünen, manevi disiplin ve terbiyeden tamamen mahrum bir nesil türemiştir (2017: 42-3).

Başgil, İnönü yönetimini despotizmi andıran bir idare olarak değerlendirir. Bu dönemde hükümete yönelik hiçbir eleştiri kabul edilmemekte ve doğrudan susturulmaktadır. Basın Kanunu tüm muhalif görüşlerin sesini kısmak için kullanılmaktadır. Parlamento alınan kararlara sadece onay için el kaldırmakla görevli bir yığın insandan ibarettir. Tenkitin ve tartışmanın olmadığı kurum bir dilsizler meclisini andırmaktadır (2017: 46). Dahası bir partinin ilkeleri olan laiklik, milliyetçilik, devletçilik gibi unsurların anayasaya tarifi yapılmadan direkt kelime olarak girmesi bu ilkelere sığınarak birçok baskının ve hak ihlalinin yapılmasına dayanak olmuştur. Örneğin devletçilik prensibinin anayasaya girmesi vatandaş hak ve hürriyetlerinin çiğnenmesinin meşruiyet aracı olmuş ve otoritarizm, totalitarizm ve bürokratizm vuku bulmuştur (2019: 101). Sonuç olarak İnönü ve partisi, her türlü sosyal sınıflarıyla bütün bir milletin memnun olmadığı ve her fırsatta şikâyet ettiği bir idare kurmuştur. Bu değerlendirmelerin yanında Başgil, İnönü rejimine karşı o dönemde sert eleştiriler kaleme almış ve doğrudan İnönü'nün tepkisini çekmiştir (2017: 51).

Başgil, çok partili hayata geçiş sürecinin İnönü'nün demokratik temayülleri sonucunda ortaya çıktığı fikrini kabul etmez. O'na göre asıl sebep İkinci Dünya Savaşı sonucunda Mihver Devletler'deki totaliter rejimlerin çökmesi sonucu daha da belirginleşen Sovyet tehlikesine karşı batıdaki demokratik kuvvetlere dayanmak zorunluluğudur. Öyle ki İnönü, savaş sonunda İspanya diktatörü Franko gibi totaliter rejimini devam ettirebileceğine ihtimal verseydi asla demokratik rejime geçmeyecekti (2017: 56). Dolayısıyla çok partili hayata geçiş bir tercih değil, iktidar tarafından istenmeyen bir zorunluluktur. Görüldüğü üzere Başgil, İnönü devri ile alakalı tamamen olumsuz ve oldukça sert bir siyaset okumasına sahiptir.

DP ile alakalı olarak daha çok müspet bir değerlendirmeye sahip olan Başgil'e göre DP evvela hürriyeti ön plana alan bir yönetim ruhuna sahiptir. Baskıcı bir yönetim anlayışına sahip değildir ve kamuoyunun taleplerini dikkate alır. Bu yönleriyle CHP'den ayrılmaktadır. Fakat Atatürk'ten gelen prensipler konusunda iki parti birbirine çok yakındır. Devletçilik ve Laiklik ilkelerinde kısmi değişiklikler yapılmış olsa da altı prensip tamamen DP'nin programında da vardır. Ayrıca DP'li isimlerin CHP içinden gelmesi tenkide imkân tanımayan mağrur tavır da beraberinde getirmelerine sebep olmuştur. Fakat CHP'de olduğu gibi "hükümet hizmetinde halk" anlayışı değil, "halk

hizmetinde hükümet” anlayışı DP’de hâkim tavır olmuştur (2017:76). Buradan hareketle ezan, dinî eğitim ve dil meselesi ile alakalı olarak önceki dönemin aşırı politikalarından vazgeçilmiştir. Bu durum CHP tarafından gericilikle itham edilmiş ve iki parti arasındaki ilk büyük çatışma ortaya çıkmıştır. Ziraat, eğitim, sanayi, ulaşım, kentleşme gibi alanlarda DP tarafından ortaya konulan başarılı politikalar halkın memnuniyeti kazanmıştır. Daha da önemlisi halk ile devlet memurları arasında CHP bürokrasisince inşa edilen meseleler kalkmış ve yerine itimat yerleşmiştir (2017: 89).

Başgil yukarıdaki değerlendirmelerinin yanında DP’ye karşı eleştirilerini de ihmal etmemiştir. Başgil’e göre olumlu politikaların yanında Türk Milliyetçiler Derneği’nin kapatılması, MP’nin feshi, Osman Bölükbaşı’nın tutuklanması, Kırşehir’in ilçe yapılması, büyükşehirlerdeki bedelsiz istimlak politikaları ve eleştiriye kapalı yönetim anlayışının mevcut olması gibi önemli hatalar da yapılmıştır. Tüm bunlar DP iktidarının çatırdamaya başladığının göstergesidir. Dahası 1954 seçimleri sonucunda demokratik yollarla iktidara gelemeyeceğini anlayan CHP’nin farklı yollara başvurarak (Başgil, 2017: 104) üniversite öğrencilerini ve orduyu harekete geçirme çabaları ve DP yöneticilerine atılan iftiralar, DP için büyük tehlikeler yaratmış ve iktidardan düşmesine sebep olmuştur (Başgil, 2017: 162). Başgil, özellikle 1957 yılından sonra muhalefetin DP’ye karşı yürüttüğü politikaları “haince ve gizlice çevrilen dolaplar” olarak niteler (2017: 178). Sonuç olarak DP birçok hatasının ve çeşitli etkenlerin yanı sıra bu türden bir muhalefet sebebi ile yıkılmıştır.

Başgil, 27 Mayıs darbesini ilk başta olumlu karşılamış ve MBK hakkında oldukça umutlu ve iyimser bir bakışa sahip olmuştur. Hukuki olarak MBK’nın fiili ve meşru bir hükümet olduğunu tahlil ettikten sonra darbenin ordu gibi tarafsız ve halk indinde meşru bir güç tarafından yapılmasının isabetli olduğunu belirtmiştir (2019: 128-130). Başgil için MBK, halk nezdinde tarafsız, temiz ve güvenilir bir kuvvettir. Fakat ilerleyen sürelerde MBK’nın politikaları karşısında Başgil’in kanaatleri değişir⁷. MBK, tarafsız kalma sözünü tutmayarak DP’ye karşı bir intikam hareketi başlatmış ve CHP yanlısı bir politika izlemeye başlamıştır (2016: 91). Netice itibarıyla Başgil -ilk dönemi istisna tutarsak- son kertede 27 Mayıs rejimini benimsememiş ve hareketin karar ve uygulamalarına dair eleştirel bir tavır almıştır. Gerek bu konudaki tutumuyla gerek İnönü, DP, laiklik gibi bahislerdeki düşünceleriyle statükocu çevrelerin tepkisini çekmiştir (Demirci, 2017: 33).

7 Nitekim Başgil, DP’yi desteklediği gerekçesiyle MBK tarafından bir süre hapse atılmıştır ve aynı dönemde üniversitedeki görevlerine son verilen “147’likler” arasındadır.

Başgil'in analizleri bir Anayasa hukukçusu olması dolayısıyla kurumsalcı bakış açısı içinde de değerlendirilebilirdi. Ancak bu çalışmada özellikle hukuki kurumsal bir çerçeveden ziyade daha çok Başgil'in siyasete dair gelenekçi bakış açısından müphem normatif değerlendirmelerine yer verilmeye çalışılmıştır. Zaten Başgil'in bir hukukçu olarak haklar ve hürriyetlere yaptığı vurgu Cumhuriyet İnkılabının ve tek-parti döneminin, geleneği, dinî ve milletin asli değerlerini tahrir eden radikalizmine bir tepkinin ifadesidir (Bora, 1997: 27). Gelenekçi bir bakış açısından hareket etmesi özellikle CHP konusundaki tavrını belirleyen önemli bir faktör olmuştur. Kurumsalcı bakış bu tür normatif değerlendirmelerin ortaya çıkabileceği bir analiz imkânı sunmamaktadır. Sonuç olarak Başgil'in modernleşmek için imandan, inkılaplar adına özgürlüklerden, ilerleme pahasına geleneklerden vazgeçmemesi (Kurşunoğlu, 2017: 64) ancak gelenekçi bir okuma ile belirginleştirilebilecek niteliklerdir.

Sonuç

Türk siyasetine gelenekçi yaklaşımın temel özellikleri; geleneği, dili, kültürü, dini, ahlakı ve tarihsel birikimi analizinin temeline alması; modernleşme hareketine kökten muhalefet etmemesi ancak modernleşmenin geleneği yıkmaya dönük formuna cephe alması; pozitivist bilgi ve eylem anlayışına muhalefet etmesi; medeniyet, milli kültür ve milli tarih gibi kavramlara büyük önem vermesi olarak belirtilebilir.

Gelenekçi yaklaşım Türk siyasetinde temel olarak gelenekle modernlik arasında sıkışıp kalmış ve bunun yarattığı kronik sorunları tedavi etmeye çalışan bir sosyo-politik manzaraya dikkat çeker. Yukarda analizleri incelenen düşünürler ilgili sorunun toplumsal ve politik alanda bir bunalım yarattığını ifade eder. "Medeniyet değiştirme hastalığı", "buhran " ve "çarpık modernleşme" gibi kavramlar çerçevesinde, bahsedilen modernleş(tir)me projelerinin gelenek ile modern arasında kuramadığı ya da kurmak istemediği köprülere işaret edilir. Bununla bağlantılı olarak Cumhuriyet dönemi modernleşme pratikleri ve inkılapları analize konu edilir. Başgil ve Güngör Cumhuriyet modernleşmesi zihniyetine ve pratiklerine oldukça eleştirel yaklaşırken Tanpınar ve Safa inkılapları daha olumlu karşılar. Fakat Başgil, eleştirel yaklaşımlarına rağmen Atatürk ile İnönü dönemini ayırarak, tenkit ettiği tüm meselelerden İnönü'yü sorumlu tutar. Aynı tavrı Güngör'de de görmek mümkündür. O da Kemalizm ile Atatürkçülük arasında bir ayrıma giderek birinciyi radikal modernleşme eleştirilerinin odağı haline getirirken ikinciyi politik bir çözüm olarak değerlendirir. Safa ise inkılapları, tarihsel ve toplumsal temellerine vurgu yaparak milliyetçilik ve medeniyetçilik kavramları

çerçevesinde açıklayarak Kemalizm'in "doğru anlaşılmasına" katkı sunma çabasıdadır. Fakat "devrimbaz" dediği gelenek karşıtı radikal modernleşmecileri eleştirilerinin temel hedefine oturtarak süreci tümünden sahiplenmediğini gösterir. Safa'nın sonraki dönemlerde tek-parti dönemiyle alakalı görüşleri daha da sertleşmiştir. Tanpınar ise tek parti dönemine birkaç küçük istisna dışında olumlu yaklaşır ve diğer düşünürlerin aksine bahse konu dönem içerisinde herhangi bir ayırım ihtiyacı duymaz.

Bu dönemle bağlantılı olarak Cumhuriyet modernleşmesinin pozitivist niteliği de düşünürlerce dikkate alınan bir başka noktadır. Güngör, Safa ve Başgil, Cumhuriyet modernleşmesinin katı pozitivist bir zihniyetle donatılmasının yarattığı sorunlar üzerinde durur. Cumhuriyet elitleri Batı medeniyetinin sadece pozitivist yönünü dikkate almış ve bunu gelenek içindeki dinî ve diğer metafizik değerlere karşı bir kalkan olarak kullanmışlardır. Bununla ilişkili olarak Safa ve Başgil, laikliğin Türkiye'de anlaşılma ve uygulanma biçimine de yoğun eleştiriler getirmişlerdir. Cumhuriyet elitleri tarafından laiklik, dinsizlik olarak anlaşılmiş ve hâkim modernleşme paradigması bu anlayış üzerine kurulmuştur. Böylece laiklik gerçek anlamından saptırılmış ve "din düşmanlığı" şekline büründürülmüştür. Türk modernleşmesinin halk tabanından gerekli desteği görememesinde ve tepeden inmece bir yöntemle uygulanmasında ilgili zihniyet dünyasının etkisi büyük olmuştur.

Gelenekle bağın koparılmasında etkili olan bir diğer pratik ise dilde tasfiyecilik ve sadeleştirme hareketi olmuştur. Güngör, Başgil ve Safa, dilin kültürün bir taşıyıcısı olduğunu, dolayısıyla ilmî müktesebatla sağlam köprüler kurduğunu, bu yüzden öz Türkçe adı altında yapılmak istenen şeyin "köksüzlüğü" beraberinde getireceğini savunmuştur. Dilin radikal bir biçimde sadeleştirilmesi sonucunda ortaya "uydurma bir dil" çıkacak ve nesiller arasındaki kültürel, ilmî ve geleneksel bağları koparacaktır. Tanpınar ise dilin değişmesi gerektiğini, ancak değişimin şuurlu bir şekilde gerçekleştirilmesi ve nesiller arasındaki irtibatı koparmaması gerektiğini ifade ederek dil politikalarına koşullu destek vermiştir.

Düşünürlerin gelenek savunusunda dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, savunuda geleneği olduğu gibi bugüne taşımaya ya da eskiye geri dönüşe yer olmadığıdır. Güngör bu düşüncüyü "gelenekçi ütopya" olarak niteler ve eleştirir. Tanpınar da benzer şekilde geleneği ve geçmişi olduğu gibi sürdürmek, şimdiye taşımak gibi bir amaç gütmmez. Geçmiş ve gelenek, bugünü zenginleştirmek için irtibat kurulması gereken değerlerdir. Modern olmak için yapılması gereken bu bağın sağlıklı bir şekilde kurulmasıdır. Benzer vurgulara daha düşük tonlarda da olsa Safa ve Başgil'de de rastlanır.

Çok partili hayata geçiş ve DP iktidarı ile alakalı analizlerde düşünürler farklılaşmaktadır. Güngör çok partili hayata geçişi demokrasi tecrübesi açısından olumlu bir gelişme olarak görür. Fakat DP'nin CHP'nin bir devamı olup ondan farklı olmadığına dikkat çekerek CHP gibi DP'ye de eleştirel yaklaşır. Süreci olumlamasında DP'nin iktidara gelmesinden ziyade çok partili hayata geçilmiş olması asıl etkidir. Safa ise hem çok partili hayata geçilmesini hem de DP'yi destekler. Desteğinin arkasında DP'nin "komünizm tehlikesiyle" mücadele edecek bir parti görüntüsü vermesinin ve geleneksel değerlere saygılı davranmasının etkisi vardır. Başgil çok partili hayata geçişin, tek-parti döneminin despotizminin ardından demokratik bir sistem getirdiğini ifade ederek DP'nin -bazı eleştirileriyle beraber- destekçisi olmuştur. Tanpınar ise bu konuda oldukça farklı bir profil çizerek DP iktidarına son derece eleştirel ve karalayıcı bir dille yaklaşır. Düşünürler arasında 1960 darbesine gönülden destek veren tek kişi olarak Tanpınar'ı örnek göstermek mümkündür. Safa ve Başgil, ilk başta darbeye kısmen olumlu sayılabilecek bir tavırla yaklaşıyorlar da MBK'nın icraatları sonucunda eleştirel pozisyona geçmişlerdir. Tüm bu değerlendirmelerin sonunda ilgili düşünürlerin fikirlerinin oluşumunda, yaşadıkları dönemin sosyo-politik atmosferinin etkili olduğunu ve yer yer konjonktürel değerlendirmeler yapılmış olabileceğini akıldan çıkarmamak gerekir.

Metodolojik olarak değerlendirildiğinde ise gelenekçi yaklaşım, analizlerinde gelenek, kültür, dil, din, tarih gibi kavramları merkeze alarak zengin bir değerlendirme hazinesi sunmaktadır. Bu yönüyle siyaseti salt ampirik verilere dayalı olarak analiz eden ya da siyaseti kurumlar arası ilişkilerden ibaret gören diğer yöntemlerden ayrılır. Gelenekçi yaklaşım daha ziyade normatif bir bakış açısı sunarak sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik öğeleri siyasal analizlerine dâhil eder. Böylece daha bütünlüklü bir politik analize imkân verir. Bununla beraber gelenekçi yaklaşım, politik meselelere kimi ön kabullerle ve ideolojik olarak yaklaşmakla eleştirilebilir. Yapılan analizlerin nesnellikten uzak olduğu ve öznel bakış açısıyla sınırlı kaldığı şeklinde tenkitlerle karşılaşabilir. Dahası analizlerinde ekonomik ve kurumsal faktörlere çok az yer vermesi, politik analizlerinde bazı eksiklikleri beraberinde getirebilir. Fakat tüm değerlendirmeler ışığında son söz olarak şunu söylemek mümkündür ki gelenekçi yaklaşım, Türk siyasetini analiz etmede geçmişte olduğu gibi günümüzde de oldukça verimli ve elverişli bir yöntem olarak görünmektedir.

Kaynakça

- Akıncı, Mehmet (2008), "Türk Muhafazakâr Düşüncesinde Cumhuriyet Dönemi Hâkim Modernleşme Anlayışı Eleştirisinin Bir Boyutu Olarak Anti-Pozitivist Tutum ve Bu Tutumun Kaynağı". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 18, Güz, Ankara, ss. 125-146.
- Ardıç, Nurullah (2008). "Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru". *TALİD*, s. 6(11), İstanbul, ss. 61-92.
- Atay, Tayfun (2006). "Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk "Gelenek-çi" Muhafazakârlığı". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 154-178.
- Ayvazoğlu, Beşir (2006). "Peyami Safa". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 220-229.
- Balcı, Ercan (2011). "Türkiye'deki Milliyetçilik Söylemleriyle Kıyaslamalı Olarak Erol Güngör'ün Sosyolojik Milliyetçilik Anlayışı". *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, s. 14(1). ss. 1-28.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (2006). "Gelenek". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 725-726.
- Başgil, Ali Fuad (2016). *Hâtıralar*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Başgil, Ali Fuad (2017). *27 Mayıs İhtilali ve Sebepleri*. (çev. Ali Sebük ve İ. Hakkı Aydın). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Başgil, Ali Fuad (2018). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Başgil, Ali Fuad (2019). İlimin Işığında Günün Meseleleri. İsmail Dayı ve Ali Hatipoğlu (der.). İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Bénéton, Philippe (2011). "Gelenek/Gelenekçilik". *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*. (çev. Bülent Arıbaş). M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui ve B. Valade (Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, Tanıl (1997). "Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri". *Toplum ve Bilim*, s. 74, Güz, Ankara, ss. 6-31.
- Bora, Tanıl (2018). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çetin, Halis (2005). "Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 3, Kış, Ankara, ss. 153-171.
- Dellaloğlu, Besim F. (2014). "Muhafazakârlıkla Modernleşmeciliğin Kavşağında Türkiye: Tanpınar Ve Narmanlı Han". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 39, Ankara, ss. 113-127.
- Dellaloğlu, Besim F. (2020). *Modernleşmenin Zihniyet Dünyası: Bir Tanpınar Fetişizmi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Demiralp, Oğuz (2007). "Ahmet Hamdi Tanpınar". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 24-35.
- Demirci, H. Aliyar (2017). "Bir Biyografinin İzinde: Ali Fuad Başgil'in Hayatından ve Mücadelesinden Bazı Kesitler". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 52, Ankara, ss. 27-40.
- Demirel, Tanel (2019). *Türk Siyasetini Anlamak*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Dündar, Leyla Burcu (2013). "Terkibin Muvazenesini Arayan Bir Aydın: Peyami Safa'nın Türk İnkılabına Muhafazakârlaşan Bakışı". *Bilgi*, s. 65, Bahar, Ankara, ss. 119-134.

- Güngör, Erol (2019a). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Yer-Su Yayıncılık.
- Güngör, Erol (2019b). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Yer-Su Yayıncılık.
- Güngör, Erol (2019c). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Yer-Su Yayıncılık.
- İmamoğlu, Tuncay (2003). "Ahmet Hamdi Tanpınar'da Süreklilik Ve Değişim". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 2(1-2), Erzurum, ss. 131-148.
- İrem, Celal Nazım (1997). "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri". *Toplum ve Bilim*, s. 74, Güz, Ankara, ss. 52-101.
- Karaarslan, Faruk ve Nacak, İbrahim (2014). "Erol Güngör Düşüncesinde Muhafazakâr Temalar". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 39, Ankara, ss. 45-60.
- Karpat, Kemal H. (2017). *Kısa Türkiye Tarihi 1800-2012*. Güneş Ayas (Haz.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koltaş, Nurullah (2013). *Gelenekselci Ekol ve İslam*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said (2017). "Fransız Devriminden Türk İnkılâbına: Muhafazakâr Liberal Bir Aydın Olarak Alı Fuad Başgil'in Eleştirileri". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 52, Ankara, ss. 49-86.
- Kutlu, Aydoğan (2018). "Modern, Milliyetçi Ve Muhafazakâr Bir Düşün Adamı: Peyami Safa". *Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, s. 11(1), ss. 139-156.
- Mollaer, Fırat (2005). "Metodolojik Problemlerin Kısacasında Türk Muhafazakârlığı". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 4, Bahar, Ankara, ss. 171-194.
- Mollaer, Fırat (2011). "Klasik Muhafazakârlıktan Tekno-Muhafazakârlığa: Tanım Sorunları. Temeller ve Değişmeler". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, s. 58, Ankara, ss. 59-71.
- Nisbet, Robert (2008). "Gelenek ve Gelenekçilik". *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*. William Outhwaite (ed.). (çev. Melih Pekdemir). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öğün, Süleyman Seyfi (1997). "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı". *Toplum ve Bilim*, s. 74, Güz, Ankara, ss. 102-152.
- Önder, Tuncay (2006). "Ali Fuad Başgil". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 291-301.
- Safa, Peyami (2017). *Sosyalizm Marksizm Komünizm*. Nevzat Kösoğlu (Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Safa, Peyami (2018). *Eğitim Gençlik Üniversite*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Safa, Peyami (2019a). *Din İnkılap İrtica*. Nevzat Kösoğlu (der.). İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Safa, Peyami (2019b). *Türk İnkılâbına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Satar, Nesrin Aydın (2015). "Kanun Olmanın Kıyısında: Edebiyatın Politize Olması Ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Cumhuriyet Kanonu'ndaki Yeri". *Türkiyat Mecmuası*, s. 25(1), İstanbul, ss. 159-186.
- Sözen, Edibe (2006). "Erol Güngör". Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*. İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 204-211.
- Şahbaz, Yunus (2017). "Maneviyatçılık ve Din ve Vicdan Hürriyeti Bağlamında Ali Fuad Başgil'de Laiklik Anlayışı". *Muhafazakâr Düşünce*, s. 52, Ankara, ss. 101-117.
- Şen, Hasan (2010). "Nurettin Topçu'nun Türkiye Cumhuriyeti'nin Modernleşme Projesi Kitiği". *Sosyoloji Dergisi*, s. 22, İzmir, ss. 101-119.

- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2015). *Yaşadığım Gibi*. Birol Emil (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2017). *Tanpınar'ın Mektupları*. Zeynep Kerman (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2018). *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa*. İnci Enginün ve Zeynep Kerman (Haz.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Uçman, Abdullah (2006). "Değişen Değerler Karşısında Ahmet Hamdi Tanpınar". *TALİD*, s. 4(7), İstanbul, ss. 479-509.
- Yıldız, Aytaç (2011). "Kuruluş Sürecinde Cumhuriyet Muhafazakârlığı: Peyami Safa'nın Kemalizm Yorumu". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, s. 58, Ankara, ss. 191-212.
- Yıldız, Fatih ve Çelik, Fikret (2012). "Türk Batıcılığının Milliyetçi-Muhafazakârlık Üzerinden Tenkidi: Erol Güngör Örneği". *Bilig*, s. 62, Ankara, ss. 269-294.
- Yılmaz, Hüseyin (2005). "Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik". *Muhafazakâr Düşünce*. s. 3. Kış, Ankara, ss. 39-53.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Gerçekleşen Askeri Müdahalelerin İngiliz ve Amerikan Gazetelerindeki Yansımaları

Murat Özata*

Öz

Bu makalede Osmanlı'da gerçekleşen askeri müdahalelere İngiliz, Amerikan basınının yaklaşımı ele alınmaktadır. Makalede ele alınan askeri müdahaleler 30 Mayıs 1876'da Osmanlı Padişahı Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle başlayıp, 27 Nisan 1909 Darbesi, 17 Temmuz 1912'de Said Paşa kabinesini deviren Halaskâr Zabitan Muhtırası devam etmekte ve 23 Ocak 1913 Babıali Baskını ile sona ermektedir. Bu kapsamda öncelikli olarak askeri müdahalelerin gerçekleşme süreci ana hatları ile ortaya konmuş, sonrasında ise bu müdahalenin İngiliz ve Amerikan basınının öne çıkan gazetelerinde nasıl yer aldığına değinilmiştir. Gazetelerin askeri müdahalelerin hemen öncesinde ve sonrasında çıkan sayıları incelenerek bu yaklaşım ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapılan taramalar ve değerlendirmeler ışığında söz konusu dört müdahalenin biri hariç hepsinde İngiliz Amerikan basınının darbecilerin yanında yer aldığı, mevcut yönetimi köhne, işlemez, despot gibi sıfatlarla eleştirdiği göze çarpmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Darbe, Muhtıra, Askeri Müdahale, Basın.

Military Interventions in the Ottoman Era from Tanzimat to the Republic and Its Reflections in the British-American Newspapers

Abstract

In this article the perception of military interventions by the British and American press in the Ottoman era is analyzed. The military interventions discussed in the article start with the deposition of the Sultan Abdülaziz on May 30, 1876, and continue along with the coup on April 27, 1909 and the Halaskâr Zabitan ultimatum, which overthrew the Said Pasha cabinet on July 17, 1912. Lastly, the Babıali raid on January 23, 1913 is examined. In this context, first of all, the process of military interventions is outlined, and then reflections over the British and American press are mentioned. With this aim, several newspapers published just before and after the military interventions were examined. In the light of the research it is striking that in three out of four interventions the British American press sided with the coup plotters and criticized the current administrations as outdated, unworkable and despotic.

Keywords: Coup, Ultimatum, Military Intervention, Press.

*Dr. Öğr. Üyesi | Giresun Üniversitesi, Tarih Bölümü
muratozata@yahoo.com | ORCID: 0000-0003-0099-0297 | DOI: 10.36484/liberal.863258
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss.185- 203.
Gönderim Tarihi: 18 Ocak 2021 | Kabul Tarihi: 14 Eylül 2021

Giriş

Ordu kurumunun Türk demokrasi tarihinde önemli bir rolü olduğu su götürmez bir gerçektir. Türkiye’de ordunun siyasete etkisinin yüzlerce yıllık bir geçmişi vardır. Şüphesiz bu etki her zaman aynı yönde ve şiddetle olmamıştır. Ordu bazen tutucu, bazen yenilikçi olarak, bazen doğrudan yönetime el koyarak, bazen de sivil siyaset üzerinde baskı kurarak iç politikaya müdahale etmiştir. Kendi içinde düzenli, disiplinli olan ordu devlet içinde de en güçlü, saygın kurum olmuştur. Askerler ellerinde tuttıkları bu gücü, gerekli gördükleri durumlarda sivil siyasete yön vermek, ekonomiyi ya da sosyal hayatı “düzene sokmak” gibi amaçlarla kullanmaktan kaçınmamışlardır. Ordu sahip olduğu bu gücü 18. Yüzyılda ve 19. Yüzyılın başlarında Osmanlı Padişahlarının gerçekleştirmeye çalıştığı reform hareketlerine karşı mevcut düzeni korumak amacıyla kullanmışken, Cumhuriyet’e yaklaştıkça mevcut düzeni değiştirmek amacıyla kullanmıştır. Bu değişimin kırılma noktasını III. Selim’in iktidarı oluşturmuştur. III. Selim tahtta olduğu 1789-1807 yılları arasında yeniliğin karşısında en büyük direnç olan Yeniçeri Ordusuna alternatif, batılı tarzda yeni bir ordu kurarak bu orduyu değişimin lokomotifi yapmak istemiştir. Bu isteği kendisinin canına mal olsa da halefinin ve yapılacak yeniliklerin önünü geri dönüşü olmayacak şekilde açmıştır. Kurulan modern askeri okullarda yetişen subayların yönetime bakışı padişahın bile henüz hazır olmadığı kadar “yeni” olmuştur. Osmanlı Devleti’nin yetiştirdiği yenilikçi subaylar, gerekli gördüklerinde sahip oldukları saygınlığı, gücü ve tarihsel mirası yönetimi değiştirmek için kullanmaktan kaçınmamışlardır.

Özellikle 19. yüzyıl gibi siyasi ve ekonomik açıdan bir buhran olarak adlandırılacak dönemlerde askerlerin idareye daha fazla müdahil oldukları görülmektedir. Bu buhran dönemi Fransız ihtilalinin etkilerinin imparatorluk içinde çok daha derinden hissedilmesine sebep olmuştur. Bu dönemde gerçekleşen, Girit, Sırp, Bulgar isyanlarına eklenen Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı, Osmanlı Devleti’nin kontrol gücünün sınırlılıklarını ortaya çıkarmıştır. Osmanlı yöneticileri bu sorunların üstesinden gelebilmek ve diğer ülkelerin baskısını hafifletmek amacıyla Tanzimat, Islahat gibi fermanlarla yeni düzenlemeler getirmiştir. Fakat bu düzenlemeler sorunu çözmek için yeterli olmamış, Osmanlı Devleti siyasi krize eşlik eden bir mali kriz içinde parçalanma sürecine girmiştir. Devletin içinden geçtiği siyasal ve ekonomik buhran, iktidarın otoritesi zayıflatmış ve askeri müdahalelere zemin hazırlamıştır.

Çalışmada İngiliz gazetelerinden Manchester Guardian, Observer; Amerikan gazetelerinden ise *New York Times* ve *Washington Herald Tribune* gazeteleri araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu sınırlandırmanın temel sebebi incelemeye

esas gazetelerin Osmanlı topraklarında temsilciler buldurması ve özel temsilcileri aracılığıyla ilk ağızdan gelişmeleri aktarmasıdır.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar olan dönemde gerçekleşen bu askeri müdahalelerin İngiliz ve Amerikan gazetelerinde yer alan yansımaları Türk demokrasisine Batı'nın bakışını göstermesi açısından kayda değerdir. Hükümet yetkililerinin söylevlerinin ve resmi kanallardan yapılan açıklamaların gazete sütunlarında yer alması İngiltere ve ABD'nin askeri müdahalelere karşı yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır.

Askeri Bürokratik Cunta ve Sultan Abdülaziz'in Devrilmesi

Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde askeri ve siyasi başarı padişahların üstün yönetme yeteneklerine bağlandığı gibi, imparatorluğun dağılma döneminde başarısızlık yine padişahlık makamına yönlendirilmiştir. Kardeşi Abdülmecid'in ölümü üzerine 25 Haziran 1861 tarihinde tahta çıkan Abdülaziz Osmanlı devletinin dağılma döneminde ortaya çıkan siyasi krizin kurbanlarından biri olmuştur. Abdülaziz tahta çıktığı dönemde, Osmanlı devletinin mali buhranı derinleşmiş, Balkanlarda Karadağ İsyanı büyüyerek bir savaş halini almıştır. Rum, Bulgar, Sırp isyanları ise bir yandan Osmanlı Devleti'nin bu bölgelerde ki kontrolünü sarsmış, diğer yandan ise Avrupa devletlerinin Hristiyan nüfusu koruma gerekçesiyle Osmanlı'ya müdahale etmesinin önünü açmıştır. (Küçük, 1988: 179) Balkanlarda isyanlarla mücadele eden Abdülaziz içeride ise Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin artan muhalefeti ile karşı karşıya kalmıştır. Mithat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa'nın Abdülaziz'e olan şahsi düşmanlıkları hem muhalefetin şiddetinin artmasına hem de yönteminin radikalleşmesine sebep olmuştur.

İçeride Abdülaziz'e olan muhalefet ve devlet adamları arasındaki çekişme artarken, Balkanlar'da ise Osmanlı kontrolü büyük bir erozyona uğramıştır. Sırbistan, Bosna-Hersek ve Bulgaristan'da çıkan olaylarda çok sayıda Türkün öldürülmüş olması Osmanlı kamuoyunda geniş yankı uyandırmış ve bu olaylardan dolayı halk idarecileri suçlamıştır. Özellikle, Sadrazam Mahmut Nedim Paşa'ya karşı oluşan muhalefet, 10 Mayıs 1876 günü Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye medreselerinde derslerini bırakan yaklaşık 5000 öğrencinin gösteri ve yürüyüşü ile açıktan kendini göstermeye başlamıştır. ("The Ministerial Change", 1876) Mithat ve Hüseyin Avni Paşalar el altından öğrencilere para göndererek onları Abdülaziz'e karşı kışkırtmışlardır. Ulema zümresinden hocaların ve halktan kişilerin de katılımıyla göstericilerin sayısı 10.000'i bulmuştur. İstanbul'da bulunan tüm silah dükkânların stoklarının tükenmesine sebep olacak kadar silahlanan topluluk Yıldız Sarayı'na gelerek

şeyhülislam ile sadrazamın azledilmesini istemişlerdir. (“The Troubles in Eastern”, 1876: 1) Bunun üzerine Abdülaziz, 12 Mayıs 1876’da sadrazamlığa Mütercim Rüştü Paşa’yı, şeyhülislamlığa Hüseyin Hayrullah Efendi’yi getirmiş, Hüseyin Avni Paşa’yı seraskerliğe, Mithat Paşa’yı ise Meclis-i Vükela üyeliğine atamıştır. (Karal, 2011: 103) Abdülaziz’in yaptığı bu atamalar 1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra kamuoyu baskısı sonucu padişah tarafından yönetimde yapılmış ilk değişiklik olmuştur. Hükûmetteki bu değişikliğin ardından gösteriler sona ermiş ve Abdülaziz’in devrilmesini amaçlayan askeri ve bürokratik cunta devlet içinde önemli pozisyonlara geleerek ihtiyaç duyduğu gücü elde etmiştir. (“The Revolution”, 1876: 6)

Kurulan yeni kabine ile padişah arasında tam bir güvensizlik ortamı oluşmuş ve bu gerginlik çatışmayı da beraberinde getirmiştir. (Lewis, 2010: 221) Sultan Abdülaziz’in gönülsüz bir şekilde sadrazamlıktan azlettiği Mahmut Nedim Paşa’yı yeniden sadrazamlığa getireceği söylentisi Mithat Paşa ve Hüseyin Avni Paşa’nın saltanat değişikliği için harekete geçmesine sebep olmuştur. Mithat Paşa, Sadrazam Mehmet Rüştü Paşa’yı darbe için ikna etmiş, ihtiyacı olan fetvayı da şeyhülislam vasıtasıyla Fetva Emimi Kara Halil Efendi’den almakta çok zorlanmamıştır. (Karal, 2011: 107) Mithat Paşa’nın Abdülaziz’in tahttan indirilmesi için bürokratik engelleri kaldırmasının ardından, Hüseyin Avni Paşa bulunduğu serasker makamının gücünden istifade ederek ordu ve donanmayı harekete geçirmiştir. Hüseyin Avni Paşa, Harp Okulu Kumandanı Süleyman Paşa, Şura-i Askeri Reisi Redif Paşa, Bahriye Nazırı Kayserili Ahmet Paşa ile görüşerek harekât planını belirlemiş ve durumu Şehzade Murat ile görüşerek muvafakatini almıştır. (Karal, 2011: 107) 29 Mayıs 1876 Pazartesi gecesini darbenin son toplantısı yapılmış ve 30 Mayıs sabahı Sultan Abdülaziz, kendisinin tahtan indirildiğini işaret eden cülus toplarının sesi ile uyanmıştır. (Çabuk, 1999: 115) Darüssaade Ağası Cevher Ağa, Abdülaziz’in yanına gelerek hal edildiğini söylemiş ve yeni padişahın emriyle Topkapı Sarayı’na nakledileceğini bildirmiştir. (Karal, 2011: 110) Kendi talebi üzerine 2 Haziran 1876’da Çırağan ile Ortaköy arasında bulunan Feriye Sarayı’na nakledilmiş, iki gün sonra da sarayın deniz tarafındaki odasında iki bileği kesik olarak bulunmuştur. (Çabuk, 1999: 115) Padişahın cesedinin muayene etmeye gelen doktorlara sadece kesik bileklerin gösterilmesi ve Hüseyin Avni Paşa’nın herkesten önce saraya gelerek cesedin başkaları tarafından görülmesini engellemesi, Abdülaziz’in intihar mı ettiği yoksa öldürüldüğü mü konusunda hala devam eden tartışmalara sebep olmaktadır.

Abdülaziz’in tahtan indirilmesiyle gerçekleşen bu darbe İngiliz basınında geniş yankı bulmuştur. *The Guardian* gazetesi “İstanbul’da Devrim” başlığıyla hazırladığı 24 Mayıs tarihli yazısında İstanbul’da ayaklanan softaların iki

talebi olduğunu bunlardan birincisinin padişahın maaşının elli bin pound ile sınırlandırılması, ikincisinin ise ulusal bir meclis açılması olduğunu belirtmektedir. ("The Revolution", 1876: 6) Gazete, padişahın paraya ve lükse düşkünlüğünün devletin her kademesinde bozulmaya sebep olduğunu, askerlerin maaşlarının ödenemediğini, maaşları ödenemeyen kadıların rüşvete yöneldiğini, devlete borç veren bankerlerin faizlerini alamadığını yazmaktadır. Cadde ve yolların yapılması için toplanan yüksek meblağdaki vergilerin sultan tarafından sarayı ve haremi için harcandığı belirtilmektedir. ("The Revolution", 1876: 6) Gazete bu sebeple softaların ayaklanmasının yerinde olduğunu ve Türkiye'nin iyiliğini isteyen herkesin softaların bu protestosuna destek vermesi gerektiğini vurgulamaktadır. Abdülaziz'in tahta çıktığı dönemde devletin içinde bulunduğu büyük maddi kriz sebebiyle tasarruf önlemleri aldığı, saray masraflarını kısıttığı, hassa hazinesinden üçte birini devlet hazinesine bıraktığı, rüşvet ve irtikâba karışan memurları cezalandırdığı (Küçük, 1988: 179) göz önüne alındığında, gazete yer alan bu haberlerin, Abdülaziz yönetimine karşı olan ayaklanmayı desteklemek amacıyla kaleme alındığı ortaya çıkmaktadır.

The Guardian gazetesine göre softaların ikinci isteği olan Meşrutiyet de oldukça haklı bir istektir. Ku'ran'dan ayetlere yer veren gazete, padişahın bir meclis olmadan yönetmeye hakkı olmadığını yazmaktadır. ("The Revolution", 1876: 6) Bu taleplerin dini, ya da bağınaz bir talep olmadığı, haklı siyasi bir talep olduğu ve softaların bunu elde edebilmek için çok dikkatli ve becerikli bir şekilde yol aldığı, gazetede yer almaktadır. Gazete, padişahın ise sarayında çok endişeli olduğunu ve gerektiğinde askerlere ve memurlara rüşvet olarak verilmek üzere çok büyük miktarda altın sakladığını yazmaktadır. ("The Revolution", 1876: 6) Medrese öğrencileri ile yapılan mülakatlara da haberinde yer veren *The Guardian* gazetesi, öğrencilerin çok sevinçli olduğunu, bunun bir çete isyanı değil, bir halk hareketi olduğunu yazmaktadır. Avrupa'ya barışçı yollarla nasıl başarılı bir devrim yapılacağını gösterebileceğini, harekete katılan kişilerin eğitilmiş insanlar olduğunu, ne istediklerini çok iyi bildiklerini, askerlerin de öğrencileri desteklediğini, amaçlarının takdire şayan olduğu da gazetede yer almaktadır. ("The Revolution", 1876: 6) Gazetede yer alan bu haber içeriğiyle olduğu gibi kaleme alınış şekliyle de açık bir şekilde Abdülaziz'i devirmek için harekete geçen softaları övmektedir. Hareketin amaçlarını ise haklı bulduğunu ifade etmekle yetinmeyerek ilginç bir şekilde Kuran'dan ayetler de vererek yüceltmektedir.

Abdülaziz'in devrileceği yönünde haberler Amerikan basınında da yer almaktadır. 23 Mayıs tarihli *The New York Times* gazetesi İstanbul'daki istihbarat birimlerinin resmi yetkililere dayandırdığı haberine göre Sultan Abdülaziz'in kısa bir süre içinde tahttan indirileceğini bildirmektedir. (Possible

Abdication, 1876: 5) Gazete “Türkiye’de Devrim” başlığıyla verdiği haberinde Türkiye’de gerçekleşen bu darbenin türüne az rastlanır nitelikte bir darbe olduğunu belirterek mutlak olan bir monarşi sistemi içinde darbe yapılabilmesine dikkat çekmiştir. (“The Turkish Revolution”, 1876: 4) Abdülaziz’in tahta oturmasından kısa süre sonra lüks içinde yaşamaya başladığı, kötü danışmanlarının da etkisinde kalarak nefesine yenik düştüğü, tüm gücünü arzularını tatmin etmek için kullanan beceriksiz bir yönetici olduğu ve bu sebeple kendi sonunu getirdiğini yazmaktadır. (“The Turkish Revolution”, 1876: 4) Gazetenin başka bir haberinde ise Abdülaziz’in tahtta olduğu süre içinde hazineden yüz bin doları zimmetine geçirdiği, Dolmabahçe Sarayı’ndan Topkapı’ya taşınırken beraberinde içi kadınlarla dolu 53 bot olduğu yer almaktadır. (“Rumored Death”, 1876: 4) Gazete bu “devrimin” olacağından İngiliz devlet adamlarının önceden haberdar olduğunu da belirtmiştir. Bir diğer haber ise Abdülaziz’in ölümünün suikast sonucu olmasının mümkün olmadığını, çünkü tahtan indirildikten sonra ölümünün önemsiz bir olay olduğunu yazmıştır. (“Suicide of Abdul Aziz”, 1876: 1)

31 Mart Vakası ve II. Abdülhamid’in Hal’i

13 Nisan 1909’da başlayan, 31 Mart Olayı olarak anılan ayaklanma ise klasik bir darbe olmamakla birlikte hükûmetin düşürülmesi ve padişahın tahttan indirilerek sürgüne gönderilmesi ile sonuçlanmıştır. Olaylar sonucunda İttihat ve Terakki’nin mutlak iktidarının sağlanması, hükûmete yapılan her iki müdahalenin de askerler tarafından yapılmış olması ve bu müdahale sonucunda padişahın tahttan indirilmesi 31 Mart Vaka’sının darbe olarak ele alınmasını gerektirmektedir.

Padişah, Babıali ve İttihat Terakki Cemiyeti üçlüsünün kontrolünde olan Osmanlı idaresi İkinci Meşrutiyet’in ilanı ile yeniden Kanun-u Esasiye göre yönetilmeye başlanmıştır. Başlangıçta Osmanlı için meşrutiyetin ilanı sadece yeni bir siyasal sistem olarak değil aynı zamanda topraklarını ve refahını korumanın bir aracı olarak görülmüştür. (Sancaktar, 2020: 435) Fakat kısa süre sonra padişahı, meşrutiyeti ilana zorlayan İttihat ve Terakki Cemiyeti, baskı yoluyla bürokrasi, parlamento ve hükûmet üzerindeki etkisini arttırmaya çalışmıştır. İttihat ve Terakki hâkimiyetine bir tepki olarak başlayan isyan, İttihat ve Terakki muhalifi, Serbesti gazetesi Başyazarı Hasan Fehmi’nin 6 Nisan 1909’da Galata Köprüsü üzerinde fail-i meçhul bir cinayetle öldürülmesi üzerine kitlesel bir isyana dönüşmüştür. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin bu cinayette eli olup olmadığı net olmamakla birlikte, cemiyet bu cinayetin sorumluluğunu ne üstlenmiş ne de reddetmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin

mektepli subaylarının önünü açarak alaylıları tasfiye etmeye başlaması, ordu içinde zaten var olan alaylı-mektepli çatışmasını körüklemiştir. Diğer yandan, Medrese öğrencilerinin askerlik muafiyeti için bir sınava tabi tutulması yönündeki Harbiye Nezareti görüşü softaları rahatsız etmiştir. Bu şartlar altında İstanbul'da bulunan, İttihat ve Terakki'ye muhalif Avcı Taburuna bağlı düşük rütbeli askerler 12-13 Nisan 1909'da, gece yarısı ayaklanarak subaylarını hapsedmiştir. Sabaha karşı, kışlalarından çıkan Avcı Taburlarına başka askerler, Beyazıt ve Fatih Medreselerinden öğrencilerinde katılımıyla isyan daha da büyümüş Meclis işgal edilerek, bazı mebuslar öldürülmüş ve isyanın ilk gününde İstanbul'un kontrolü asilerin eline geçmiştir. (Danişmend, 1972: 372)

31 Mart Vakasına katılan isyancılar işgal ettikleri Meclis-i Mebusanda bir takım taleplerde bulunmuşlardır. Şeyhülislam Ziyaeddin Efendi vasıtasıyla iletilen talepler; Harbiye Nazırı Ali Rıza Paşa ile Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın kabineden çekilmesi, mebuslardan bazılarının yurt dışına gönderilmeleri, şer'i hükümlerin tam olarak uygulanması, başlarındaki mektepli subayların alınarak alaylı subayların görevlerine iade edilmeleri, harekete katılmalarından dolayı hiçbir ceza ve mesuliyete maruz tutulmayacakların temin edilmesi yönündedir. (Nadi, 1325: 36) İşgal edilen Meclis-i Mebusanda karar alacak çoğunluk bulunmadığı halde, taleplerin kabul edildiğine dair bir beyanname, silah tehdidiyle hazırlanmış ve telgrafla Yıldız Sarayı'na iletilen karar padişah tarafından onaylanmıştır. ("Revolution in Turkey", 1909: 7)

Hükûmetin kontrolünün isyancıların eline geçmesiyle, İstanbul'da İttihat ve Terakki Cemiyeti zor duruma düşmüştür. Cemiyetin ileri gelenleri ya saklanmış ya da İstanbul'dan uzaklaşmışlardır. ("Revolution in Turkey", 1909: 7) Fakat Cemiyet eyaletlerde özellikle Makedonya'da duruma hâkim vaziyettedir. (Özcan, 1988: 10) İstanbul'da kendi aleyhine olan gelişmelere müdahale etmek amacıyla İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarının Mahmut Şevket Paşa başkanlığında Selanik'te yaptıkları toplantıda İstanbul'a bir askeri gücün gönderilmesi kararlaştırılmıştır. İkinci ve Üçüncü Ordunun askerlerinden oluşan Hareket Ordusu 19 Nisan'da Yeşilköy'e ulaşmıştır. Hareket Ordusunun iki taburu Çatalca'ya geldikten sonra Meclis-i Mebusan Yeşilköy'de toplanmıştır. Eski sadrazam Said Paşa başkanlığında Meclis-i Umumi-i Milli adıyla yapılan oturumda Abdülhamid'in hal'ine karar verilmiştir. (Küçük, 1988: 222) 24 Nisan'da Mahmut Şevket Paşa komutasındaki Hareket Ordusu kısa süreli birkaç çatışmanın ardından şehrin hâkimiyetini tamamen ele geçirmiştir. ("The Fighting", 1909: 6) Yıldız Sarayı kuşatılarak Abdülhamid tutuk edilmiştir. ("Sultan a Captive", 1909: 7)

İsyanın önde gelenleri meydanlarda kurulan darağaçlarında idam edilmiştir. İstanbul'da kontrolün sağlanmasından sonra İttihat ve Terakki'nin iki türlü hareket yolu bulunmaktadır; bunlardan birincisi Yeşilköy'de toplanan Meclisin önergesi uygulanarak Abdülhamid'in tahtan indirilmesi, ya da isyancıları bastırmak için gelen ordunun görevini tamamlamış olarak bundan sonraki hareket tarzını ve sorumluluğu Kanun-i Esasi'ye göre kurulan yasal hükûmete bırakılması. İttihat ve Terakki birinci yolu tercih ederek 27 Nisan 1909'da alınan Meclis kararı ve Şeyhülislam Fetvası ile Abdülhamid'i tahttan indirmiştir. II.Abdülhamit'in olaylarda dâhilinin bulunup bulunmadığının araştırılması talebi ise kabul edilmemiştir. (Özcan, 1988: 10)

Bu darbe sürecinde dış basının gelişmelere yaklaşımı da oldukça ilgi çekicidir. 28 Mart 1909 tarihli İngiltere'de yayınlanan *The Observer* gazetesi yaklaşan darbenin habercisi niteliğinde bilgiler vermiştir. Gazete "The New Turkey" başlıklı makalesinde Jön Türklerin devrimci örgütlerinin gittikçe güçlendiğini ve ordu içinde yayıldığını belirtmekte, Abdülhamid rejiminin sonuna yaklaştığını yazmaktadır. Gazeteye göre, gençlerin, beyinlerin, enerjinin, gayretin, insanların ruhunun ve ordunun otoriteye karşı çıkıyor olması artık otoriterin sadece şekilde kaldığı anlamına gelmektedir. ("The New Turkey", 1909: 4) 03 Nisan 1909 tarihli *Manchester Guardian* gazetesi ise İttihatçıları şiddetle eleştiren ve İngiltere tarafından desteklenen Kamil Paşa Hükûmeti'nin, 14 Şubat'ta devrilmesinin ardından İngiltere'nin tavrının değiştiğini ifade etmektedir. ("Turkey and the Powers", 1909: 8) İngiliz gazetelerinin ve Reuters Haber Ajansı'nın İttihatçıları eleştirerek cemiyet hakkındaki İngiliz kanaatini değiştirmeye çalıştığını ve İngilizlerin onayı olmadan hiçbir sadrazamın makamda kalamayacağını belirtmektedir. ("Turkey and the Powers", 1909: 8) İngiltere tarafından desteklenen bir sadrazamı İttihat ve Terakki tarafından düşürmesinin İngiltere tarafından cezasız bırakılmayacağı, İngiltere'nin cemiyeti yıkacağını en azından prestijini yerle bir edeceğini yazmaktadır. ("Turkey and the Powers", 1909: 8) Gazetenin bu öngörüsünde haklı olduğu çok kısa bir zaman sonra görülmüştür. 9 Nisan tarihli İngiliz gazetesi İttihat ve Terakki yanlısı sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın yuhalandığını, İstanbul'da cemiyete karşı gösterilerin yapıldığını yazmaktadır. ("An Opposition Editor", 1909: 5)

Hareket Ordusu'nun Çatalca'ya gelmesiyle başlayan İttihat ve Terakki müdahalesi dış basında geniş yankı bulmuştur. 21 Nisan tarihli İngiliz gazetesi yaklaşık 230.000 askeri bulunan üçüncü ordunun İstanbul'a 100.000 asker göndermesinin imkân dâhilinde olduğu, Abdülhamid'in kaderinin diplomatik müdahalelere bağlı olduğunu belirtmektedir. ("Porte Communicating", 1909: 14) Gazete, Yeşilköy Tren İstasyonunda bulunan askeri birliklerin,

milletvekilleri, gazeteciler, mektepli subaylar için günlerdir süren tehlikenin sona ermesi anlamına geldiğini yazmaktadır. ("Porte Communicating", 1909: 14) Gazete, Hareket Ordusu'nu "Özgürlük Ordusu" olarak adlandırmış ve ordunun çok başarılı bir plan ile şehrin kontrolünü ele geçirdiğini yazmıştır. ("Sultan a Captive", 1909: 7) Hareket Ordusu'nun sıkı önlemleri sayesinde şehirde çatışma sürecinde ve sonrasında asayişin korunduğundan övgü ile bahsedilmektedir. ("Sultan a Captive", 1909: 7) Abdülhamid'in sarayının kuşatıldığı ve kendisinin meşrutiyetçiler tarafından tutsak edildiği de gazetede yer almıştır. ("A Completely Successful", 1909: 7) Mahmut Şevket Paşa kumandasındaki ordunun harekât planları ve rotalarından bahseden haberde, çatışma bölgesinde halkın tehlikeye rağmen sokakları doldurduğunu, kadınların Taş Kışla'yı kuşatan muzaffer askerlere yiyecek ve içecek taşımak için koşuşturduğunu yazmaktadır. ("Fighting In The Streets", 1909: 7) 24 Nisan 1909 Cumartesi sabah başlayan çatışmalar, en fazla direniş Taksim'deki Taş Kışla'dan gelmiştir. Fakat başlarında komutanları olmayan düşük rütbeli askerler, Selanik'ten gelen tam donanımlı ve disiplinli ordunun karşısında başarılı olamamışlardır. Aynı gün şehrin büyük bir bölümünde isyancılar bastırılmıştır.

Abdülhamid'in tahtan indirilmesi dış basında olumlu yankı bulmuştur. 26 Nisan tarihli Guardian gazetesi, Abdülhamid'in tahtan indirilmesinin Trabzon, İzmir, Kudüs, İskenderiye, Kahire ve Trablus'ta sevinç gösterileri ile karşılandığını yazmaktadır. ("Young Turks", 1909: 7) Aynı şekilde Anadolu'da bulunan Türk vilayetlerinde de Abdülhamid'in indirilerek yerine V. Mehmet'in geçirilmesinin coşku ve sevinçle karşılandığı gazetede belirtilmektedir. ("The New Reign", 1909: 8) ABD basınının önde gelen gazetelerinden *The New York Times* ise Abdülhamid'in suikastçı olarak adının çıktığı, halkı için iyi olan hiçbir şeyi yapmadığı ve yeniden mutlakiyete dönmeyi planlandığını haberine taşımıştır. ("Sultan Has Earned", 1909: 2)

Guardian gazetesi, eğlence için İstanbul kuşatmasına kısa bir ara verildiği ve aydınlatılan sokaklarda mutlu kalabalıkların dolaştığını belirtmektedir. ("Young Turks", 1909: 7) Aynı gazete, başka bir haberde, 30 Nisan 1909 Cuma günü ilk selamlığına çıkan V. Mehmet'e İstanbul'un çeşitli milletlerinden oluşan kalabalığın coşkulu tezahüratlarla eşlik ettiği ifade edilmektedir. ("The New Reign", 1909: 8) *Guardian* gazetesi, Sultan V. Mehmet'i Ayasofya Cami'sine girerken kalabalığın kendisine yaklaşmasına askerler tarafından izin verildiği, Abdülhamid'in selamlıklarının aksine asker ve polisin son derece hoşgörülü olduğunu, görevlerini sakin ve kibar bir şekilde yaptıklarını yazmaktadır. ("The New Reign", 1909: 8) Yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra yeniden Cuma Selamlığı için Ayasofya Camii'ne gelen Padişah'ı görmek için tüm İstanbul ve Galata'nın ayakta olduğu, halkın padişahı görmek için büyük

gruplar halinde farklı noktalarda pozisyon aldığı *Guardian* gazetesinde yer almıştır. (“The New Reign”, 1909: 8)

Tarihler ilerledikçe İngiliz gazetelerinde yer alan haberler, yapılmış olan darbenin zeminini meşrulaştırmaya çalışmaktadır. 3 Mayıs 1909 tarihli *Manchester Guardian* Gazetesi, Abdülhamit’in planı doğrultusunda isyancıların imparatorluğun tamamında bir katliam yapacağını böylece anayasayı rafa kaldıracaklarını, Adana’da yaşanan olayların bunun bir tatbikatı olduğunu belirtmektedir. (“New Era in Turkey”, 1909: 7) Benzer katliam planlarının İzmir ve İstanbul için de planlandığı, fakat Selanik birliklerinin zamanında şehre ulaşması sayesinde bunun önlendiği haberi gazetede yer almaktadır. Topخانه’de bulunan isyancı Tersaneli askerlerin de teslim alınmasıyla İstanbul’un rahat bir nefes aldığı, Mahmut Şevket Paşa’nın bir kez daha halkın övgüsüne mazhar olduğu belirtilmektedir. (“Intense Relief”, 1909: 7) *The Guardian* gazetesi bir Ermeni tüccarın mektubuna dayandırdığı haberinde Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren Türklerin ilk kez siyasi özgürlük ve medeniyet için savaştığını, tarihte ilk kez Türk ve “Gevur”un omuz omuza savaştığını yazmaktadır. (“New Era in Turkey”, 1909: 7)

İngiltere Dışişleri Bakanı Edward Grey’in gazetelere yansıyan demeçlerine bakıldığında da, yine darbeyi meşru gören ve İttihatçıları takdir eden bir yaklaşım göze çarpmaktadır. Grey Türkiye’nin kritik bir süreçten geçtiğini, İttihatçıların büyük bir kararlılık, azim ve disiplinle başarı sağladığını, bu sebeple ülkesinin yenilenen ve güçlenen Türkiye’ye sempati duyduğunu ifade etmiştir. (“Sir Edward Grey”, 1909: 8) Grey bir adım daha ileri giderek, İngiliz basınında Türk reform hareketini eleştiren haberlerin çıkmasının büyük bir hata olacağını söylemiştir. (“Sir Edward Grey”, 1909: 8)

Halaskâr Zabitan Muhtırası ve Parlamentonun Feshi

31 Mart sonrasında Abdülhamid’i devirerek iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki yönetiminde en etkili parti konumuna gelmiştir. İttihatçıların Meclise dayalı bir tek parti diktası kurması üzerine muhalifler Hürriyet ve İtilaf Fırkası altında birleşerek örgütlenmişlerdir. 1912 yılının Ocak ayında yapılan seçimlerde İttihat ve Terakki iktidarın kendisinde olmasının avantajını kullanarak muhalifleri sindirmiş ve sadece 15 muhalif vekilin girebildiği parlamentoda 270 sandalye alarak çoğunluğu sağlamıştır. (Tunaya, 2015: 9) İttihatçılar ellerinde olan gücü muhalifleri baskılamak için kullanmışlardır. Muhaliflerin sesi olan gazetelere sınırlandırmalar getirmişlerdir. Sıkıyönetim ilan ederek, muhalif ve iktidarına karşı tehdit olabilecek gazeteleri kapatma yoluna gitmiştir. (Kaan, 2009: 44) Bu baskı, zaman zaman fiziksel şiddet olarak da kendini

göstermiş ve 1912 seçimlerinin Türk demokrasi tarihine “Sopalı Seçim” olarak geçmesine sebep olmuştur. İttihatçıların seçimlerde zor kullanması ve kendi menfaatleri doğrultusunda seçimleri manipüle etmesi, muhalefetin de yöntemini değiştirmiştir.

Ordu içinde de durum farklı değildi. İttihatçılar kendilerine yakın subayların önünü açarken muhalif subaylara sırtlarını dönüyorlardı. İttihatçı subayların ayrıcalıklı durumu, cemiyete yakın subayların terfi ve tayinlerinde liyakate bakılmaması askerler içinde kırgınlıklara sebep olmuştur. Bu kırgın ve kızgın askerler Halaskâran ya da Halaskâr Zabitan (kurtarıcı subaylar) olarak anılan grubun temelini oluşturmuştur. Bu silahlı muhalif harekete İtilafçıların seçilemeyen adayları da destek vermiştir. Amaçları İttihat ve Terakki'nin yönetimine son vermek, askerleri siyasete müdahalesini önlemek ve yasal bir hükûmet kurulmasını sağlamak olarak belirlenmiştir. Halaskâr Zabitanın “askerin siyasete müdahalesini önleme” talebi ile asıl kastettikleri ordunun İttihat ve Terakki Cemiyeti ile bağlarını koparmasıdır. (Hale, 2014: 78) Halaskâr Zabitan grubunun liberal muhalefet ile olan bağları tam anlamıyla bir asker - siyaset ayırımını olanaksız kılmaktadır. Üstelik bu amaçları gerçekleştirmek için hükûmete muhtıra vermek suretiyle siyasete müdahale etmeleri ise Halaskâran grubunun kendi içinde çelişkiye düştüğünü göstermektedir.

Halaskâr Zabitan hareketi ordu içinde artan destekçi sayısından aldığı cesaret ile harekete geçmiştir. Halaskâran, Said Paşa Kabinesine muhtıra vererek on gün içinde istifa etmesini, aksi takdirde İstanbul üzerine yürüyerek İttihatçıların ve onların temsilcilerin icabına bakacaklarını söylemişlerdir. (“End of Young”: 1912: 5) 15 Temmuz 1912 tarihinde güvenoyu alan Said Paşa Kabinesi artan baskılara dayanamayarak 16 Temmuz'da istifa etmiştir.

Said Paşa'nın istifası, Osmanlı Devletinin Abdülhamid'in devrilmesinden sonra yaşadığı en ciddi siyasi kriz olmuştur. Londra Büyükelçisi Tevfik Paşa yeni hükûmetin kurulması için sadrazam olarak atanmıştır. Tevfik Paşa bu teklifi Anayasa'ya uygun bulmayarak reddetmiştir. Bunun üzerine hükûmet kurma görevi 21 Temmuz'da Gazi Ahmet Muhtar Paşa'ya verilmiştir. Eski tecrübeli devlet adamlarından Kamil Paşa, Hüseyin Hilmi Paşa gibi isimlerin kurulan kabinede yer alması bu kabinenin “Büyük Kabine” olarak anılmasına sebep olmuştur.

Said Paşa Hükûmeti'ni devirerek ilk başarısını elde eden Halaskâran, yeni kurulan Gazi Ahmet Paşa Hükûmeti'ne de baskı yapmaya başlamıştır. Tarafsız bir kabine olarak görev yapması beklenen kabinenin ilk icraatlarından biri, İttihatçıların baskı aracı olarak kullandıkları sıkıyönetimin kaldırılması olmuştur. (Danişmend, 1972: 388) İstifanın ardından, Halaskâr Zabitan grubu Meclisin

temsil niteliği taşımadığı iddiasından hareketle, Meclisin fesih edilmesi talebini Meclis Başkanı Halil Bey'e ulaştırmıştır. Eğer bu istekleri 48 saat içinde yerine getirilmezse zor kullanarak bunu yapacaklarını belirtmişlerdir. ("Turks Preparing", 1912: 5) Halil Bey tehdit mektubunu Meclise getirerek görüşülmesini sağlamıştır. Mektubun Mecliste okunması bir infial yaratmıştır. Halaskâr Zabitanın doğrudan Meclisi hedef alan tehdit mektubuna İttihatçı liderlerin ileri gelenleri şiddetle karşı koymuştur. İttihatçıların da ordu içinden geldiği göz önüne alındığında ülkenin iç savaşın eşiğine geldiği görülmektedir.

Hükûmet krizden bir çıkış yolu olarak padişaha Meclisi bazı istisnai durumlarda feshetme yetkisi veren bir kanun teklifi sunmuştur. ("More Power", 1912: 5) Çoğunluğu İttihatçılardan oluşan Meclis tarafından kabul edilmesi pek mümkün olmayan bu teklif hükûmetin bir taktiği olarak görülebilir. Çünkü Kanun-ı Esasi, hükûmetin teklifini Meclis iki kez reddederse, kabinenin değişmesi ya da Meclisin feshedilerek yeniden seçime gidilmesi tercihi padişaha bırakmıştır. Meclis-i Mebusanın 1 Ağustos 1912 tarihindeki oturumunda ikinci kez görüşülen teklif büyük tartışmalara sebep olmuş ve onaylanmamıştır. (Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi [MMZC], 1991: 595-607) Padişah Mehmet Reşat, kabine ile Meclis arasında ortaya çıkan itilafı gerekçe göstererek ve Kanun-i Esasiye dayanarak 5 Ağustos 1912 tarihinde Meclisi feshetmiştir. (Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi [MAZC], 1989: 386-387)

Meclisin feshi Halaskâr Zabitan grubunun zaferi anlamına gelmektedir. Çoğunluğu İttihatçılardan oluşan Meclisin fesih kararı sadece 9 muhalif vekilinin hazır bulunduğu oturumda okunmuştur. ("Young Turks Fall", 1912: 5) Hükûmeti düşüren ve Meclisi feshettiren Halaskâr Zabitan Muhtırasıyla askerlerin siyasete müdahalesi olağan bir hal almıştır. Halaskâr grubunun bu müdahalesi Meclisi tehdit kullanarak feshedilmesine sebep olması açısından Türk demokrasi tarihinde bir ilk oluşturmuştur. (Eraslan, 2006: 117)

Osmanlı'da hükûmetin düşmesine ve Meclisin kapanmasına sebep olan Halaskâr Zabitan Muhtırası dış basında da yankı bulmuştur. 21 Temmuz 1912 tarihli New York Times Gazetesi Cemiyet'in kaderinin gücü ele geçiren askerlerin elinde olduğunu, bunun basit bir bakanlık krizi olmadığını belirtmektedir. ("New Revolution", 1912: 3) İttihatçılar için hesap verme gününün geldiğini, ordunun Türkiye'ye gizli bir komite verdiğini ve şimdi yine ordunun komiteyi uzaklaştırmaya kararlı olduğunu yazmaktadır. ("New Revolution", 1912: 3) 23 Temmuz tarihli New York Times ise üç yıldır Türk hükûmetini kendi çizgisinde tutan güçlü ve ahlaksız İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin duvara tosladığını, artık kaçış yolu kalmadığını belirtmektedir. ("End of Young", 1912: 5) Gazete Selanik'ten gelip Abdülhamid'i devirerek Jön Türkleri zafere

taşıyan, Kızıl Sultan'ı sürgüne gönderen ordunun ayaklanarak önceki müttefiklerinin karşısına geçtiğini ve İttihat ve Terakki rejiminin sonsuza dek ortadan kaldırmak için yemin ettiklerini yazmaktadır. ("End of Young", 1912: 5) Abdülhamit döneminde sadece bir despot olduğunu ve sadece ondan korkulduğunu yazan gazete, bugünlerde binlerce küçük zorba olduğunu ve özgürlüklerin Abdülhamid döneminden çok daha fazla kısıtlanmış olduğunu ifade etmektedir. ("End of Young", 1912: 5)

25 Temmuz 1912 tarihinde, Halaskâr grubunun Meclis Başkanı Halil Bey'e yazdığı tehdit mektubu da dış basınında yankı bulmuştur. ("Turks Preparing", 1912: 5) 27 Temmuz tarihli New York Times İttihatçılar ile Halaskâr arasındaki çatışmanın tehlikeli bir hal aldığını, güç kullanma tehdidinden daha kötü olayların yaşanabileceğini belirtmektedir. ("Turkish Offices", 1912: 4) Gazeteye göre, Halaskâr Zabitan tarafından muhtıra verilmesi, İttihat ve Terakki binasının yakılması yaklaşan fırtınanın habercisidir. Kabine kendisinden beklenen fesih kararını alırsa, bunun Jön Türkler'e vurulacak son darbe olacağı Amerikan basınında yer almaktadır. ("Turkish Offices", 1912: 4)

Amerikan basını Türkiye'de ortaya çıkan sorunların temelinde Osmanlı'nın tüm gücünü ellerinde toplamaya çalışan İttihat ve Terakki politikalarının yattığını belirtmektedir. 24 Temmuz tarihli New York Times, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, devleti tamamıyla kontrol altına alma çabasının yozlaşma ve zulmü beraberinde getirdiğini, üstelik tüm bunların özgürlükçü bir anayasa altında yapıldığını yazmaktadır. ("Confusion in Turkey", 1912: 8) Hayal kırıklığı ve küskünlüğün ordu içinde de yayıldığı ve bugün ortaya çıkan durumun tıpkı 1908 devrimi gibi kazanımları korumak isteyen önde gelen subaylar tarafından yürütüldüğünü ifade etmiştir. ("Confusion in Turkey", 1912: 8) Halaskâr grubunu anayasanın koruyucusu olarak değerlendiren gazete bir adım ileri giderek Meclisin kapatılması talebini de normal karşılamıştır. Gazeteye göre mevcut Meclis hile ve zorbalıkla oluşturulduğu için, yeni hükûmetin adil ve düzenli bir seçim yaparak Meclisi yenilemesi en akılcı yoldur. ("Confusion in Turkey", 1912: 8) Fakat yaklaşan Balkan savaşları sebebiyle yeni seçimin yapılması ertelenmiştir.

Babıali Baskını ve Kamil Paşa Hükûmetin Devrilmesi

Balkan Savaşları siyaset tartışmalarını arka palana atmış, görünen tehlike taraflar arasında bir ateşkes ortamı oluşmasına sebep olmuştur. Bu ortamda yaklaşık üç ay iktidarda kalan bu hükûmet, Balkan savaşlarında Osmanlı ordusunun başarısız olması sonucunda istifaya zorlanmış ve yerine 29 Ekim 1912'de Kıbrıslı Kamil Paşa Hükûmeti kurulmuştur. (Küçük, 1991: 389)

İngiltere başta olmak üzere batılı güçler tarafından tanınan, tecrübeli devlet adamı Kamil Paşa'nın sadrazam olarak atanmasıyla cephede iyi gitmeyen mücadele, diplomasiyle desteklenmek istenmiştir. Bu kabine değişikliği Kamil Paşa'nın çabalarına rağmen istenilen sonucu sağlamadığı gibi İttihatçılar ve İtilafçılar arasında bir süredir var olan sessizliği de bozmuştur.

İttihat ve Terakki muhalifi olarak tanınan Kamil Paşa'nın atanması İttihatçılar tarafından doğrudan tehdit olarak algılanmıştır. Kamil Paşa'nın İttihat ve Terakki merkezini kapatması, bazı İttihatçıların tutuklanması ve İttihatçı gazeteleri kapatması, (Tunaya, 2015: 511-512) bu algının yersiz olmadığını göstermiştir. Ordu içinde ki bölünmenin hatlarını da belirginleştiren atama, ordunun Balkanlar'da ağır bir yenilgi alarak Babıali'ye 40 km mesafedeki Çatalca hattına kadar çekilmesinde etkili olmuştur. 3 Aralık'ta, taraflar arasında barış görüşmelerinin bir hafta içinde başlaması şartıyla ateşkes ilan edilmiştir. Bu yenilgide Temmuz 1912'de harbiye nazırının değişmesi de etkili olmuştur. İstifaya zorlanan Mahmut Şevket Paşa'nın yerine harbiye nazırlığına gelen Nazım Paşa'nın harekât planları başarısız olmuştur. Nazım Paşa'nın savaşta aldığı yenilginin yanında, İttihat ve Terakki karşıtı olması kendisine karşı muhalefetin artmasına sebep olmuştur. İttihatçıların Mahmut Şevket Paşa'yı yeniden harbiye nazırı yapma yönündeki siyasi girişimleri ise sonuç vermemiştir.

Osmanlı Devleti'nin içinden geçtiği bu siyasal buhran döneminde Bulgarlar Çatalca'ya kadar ilerlemiş, Avrupa devletleri Osmanlı Devleti'ne verdikleri bir nota ile Edirne ve Adalar'ın Bulgaristan'a bırakılmasını talep etmişlerdir. Osmanlı Hükûmeti'nin cevabi notayı hazırlamak için toplandığı 23 Ocak 1913 günü Enver, Talat Beyler ve İttihatçıların bazı ileri gelenlerinin kabine toplantısını basarak, Sadrazam Kamil Paşa'yı silah zoruyla istifa ettirmesi hem Osmanlı Devleti, hem de İttihat ve Terakki'nin tecrübe ettiği son darbe olmuştur. Babıali'ye düzenlenen bu baskında Harbiye Nazırı Nazım Paşa vurulmuş, Sadrazam Kamil Paşa'ya da istifası yazdırılmıştır. Kamil Paşa'nın istifa gerekçesi olarak " cihet-i askeriyeden vuku bulan teklif " olarak yazmış, bu ifadeyi Enver ve Talat Paşalar "Ahali ve cihet-i askeriyeden" olarak düzeltmiştir. (Okyar, 1980: 184)

Amerikan *New York Tribune* gazetesi, arkasına halkın desteğini alan Enver Paşa'nın, ne pahasına olursa olsun barış yapmak isteyen kabineyi devirerek Mahmut Şevket Paşa'yı sadrazamlığa getirdiğini belirtmektedir. ("Young Turks", 1913: 1) Aynı gazete başka bir haberde ise baskın sırasında Nazım Paşa'nın öldürülmesi dışında düzeni bozacak başka önemli bir olay yaşanmadığını yazmaktadır. ("Nazım Pacha", 1913:1) *The Manchester Guardian* gazetesi, bu darbenin ordu tarafından sürekli olarak tehdit edilen hükûmetin devrilerek,

yerine Jön Türklerin bir kabinesi kurulması için yapıldığını bildirmektedir. ("Turkish Cabinet", 1913: 8) Observer gazetesi ise, darbenin Avrupa güçlerinin büyük sıkıntı içine soktuğunu, Türklerin cevabının geciktiğini belirtmektedir. ("Porte and The Powers", 1913: 8) Yeni kabinenin Bulgaristan'a karşı politikasının nasıl olacağını bilmediği, bu sebeple Edirne sorunun hala çözüme ulaşmadığı gazetelerde yer almaktadır. ("Waiting For Turkey", 1913: 8)

Avrupa'nın büyük güçlerine cevap vermek üzere toplanan Kamil Paşa hükümetinin düşmesi, dış basında hem Avrupa hem de Balkan devletleri için hayal kırıklığı olarak yansıtılmıştır. *New York Tribune* gazetesi bu ihtilal haberinin Londra'ya bomba gibi düştüğünü yazmıştır. Balkan devletlerinin Londra'da bulunan delegeleri, İstanbul'da gerçekleşen darbeyi önceden ayarlanmış bir senaryo olarak değerlendirmiş, bunun bir oyalama taktiği olarak devreye sokulduğunu ileri sürmüşlerdir. ("The Revolution", 1913:8)

Avrupalı güçlerin, Edirne sorununun Bulgaristan lehine çözülmesini beklediği bu kritik günlerde hükümetin devrilmesi ve yerine Edirne'siz barış olacağına savaşmayı tercih eden bir yönetimin gelmesi Avrupa devletlerini endişelendirmiştir. Savaş bulutlarının alçaldığı, askerlerin müttefik taleplerini kabul etmek yerine hanedanı devirebilecekleri basında yer almıştır. ("Young Turks", 1913:1) *Guardian* gazetesi yeni kurulan hükümetin, "Büyük Kabine"-nin aldığı kararı lağvederek, Avrupa devletlerinin teklifini reddedeceğini öngörmektedir. ("The Revolution", 1913:8)

Amerikan *Washington Herald* gazetesi ise askerlerin Edirne'yi almak için yemin ettiklerini, gerekirse müttefiklerin taleplerini reddetmek için hanedanı devirmeye hazır olduğunu belirtmektedir. ("Young Turks", 1913: 1) Aynı şekilde Amerikan *New York Tribune* gazetesi de, bu darbe ile savaş ihtimalinin arttığını, Enver Bey'in ordunun sadece bir bölümü tarafından desteklendiğini, yüksek rütbeli askerlerin ve ordunun büyük bir bölümünün Jön Türklerle karşı olduğunu yazmaktadır. ("Ottoman Army",1913:1)

Babialı Baskınına ilişkin İngiliz-Amerikan basınında öne çıkan nokta ise darbenin neden yapıldığından çok, sonucunun Balkan sorunu açısından ne olacağıdır. Hem İngiliz hem de Amerikan basınında yer alan gazetelere bakıldığında Edirne ile ilgili kararın ertelendiği, müttefiklerin bu soruna nasıl bir yaklaşım sergileyecekleri, İstanbul'daki gayri Müslümlerin durumdan etkilenip etkilenmeyeceği sorularına cevap arandığı görülmektedir. Daha önceki darbelerde olduğunun aksine, basın bu darbeye devrilen hükümete karşı eleştirel bir tutum almamıştır. Aynı şekilde anayasal hükümeti deviren Enver Paşa ve İttihatçılara karşı da basının bir eleştirisi veya sempatisi görülmemektedir.

Sonuç

Osmanlı Devletinde yapılan dört askeri müdahaleyi konu alan bu makalede İngiliz ve Amerikan gazetelerinin 1876, 1909 ve 1912 askeri müdahalelerini olumlu bir gelişme olarak niteleyip, eleştiri yapmaktan kaçındıkları, devrilen yönetimleri itibarsızlaştıracak haberlere sütunlarında yer verdikleri görülmektedir. 1876'da Abdülaziz'e karşı yapılan darbenin İngiltere devlet adamları tarafından önceden bilindiği fakat buna karşı herhangi bir girişimde bulunulmadığı gazete incelemelerinde göze çarpmaktadır. Yine İngiliz gazetelerinin Abdülaziz yönetimine karşı ayaklanmanın sürdüğü günlerde isyancıları desteklediği açık bir şekilde görülmektedir. Darbe sonrasında ise, dış basında Abdülaziz'i itibarsızlaştıracak birçok yazı kaleme alınmıştır. İngiliz ve Amerikan gazetelerinde 1876 yılında Abdülaziz'e karşı yapılan darbenin yansımaları olumlu olup ve birbiri ile benzerlik içermektedir. Bu benzerliğin bir nedeni aynı kaynaklardan çıkan haberlerin Londra'nın yanında Washington'a servis edilmesidir. Özellikle Reuters gibi Londra merkezli haber ajanslarından alınan haberler ABD'deki gazetelerde de yer almaktadır. Fakat gazetelerde yer alan benzerliğin asıl nedeni bu iki ülkenin Osmanlı devletine bakışlarındaki benzerliktir. Osmanlı devletinin son döneminde Amerikan gazetelerinin İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerde özel temsilcileri bulunmaktadır. ABD bu temsilciler aracılığıyla Osmanlı'da yaşanan gelişmeleri, İngiliz kaynaklarından bağımsız olarak, Washington'a aktarmaktadır. Bakış açısındaki bu benzerlik farklı kaynaklara dayanan haber içeriklerinde ortaya çıkmaktadır.

31 Mart süreci ve Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelmesinden sonra dış basına bakıldığında ise, Abdülhamit'in de amcası Abdülaziz'e benzer bir kaderi yaşadığı göze çarpmaktadır. Hareket Ordusu'nun isyancılara ve Abdülhamid'e karşı harekete geçtiği günlerde dış basında Abdülhamid'i yeren ve Mahmut Şevket Paşa'yı öven haberlere yer verildiği görülmektedir. Abdülhamid'in suikastçı olduğu, kendi halkını katletme planları yaptığı, zimmetine para geçirdiği, halkının kaynaklarını savurganca harcadığı gibi Abdülhamid'i itibarsızlaştıran haberler olayların yaşandığı hemen her gün basında yer almıştır. Özellikle, İngiliz gazeteleri Hareket ordusunu ve Abdülhamid'in tahtan indirilmesini açık bir şekilde desteklemektedir.

Türk demokrasi tarihinde Meclis kapattıran ilk muhtıra olan Halaskâr Zabıtan Muhtırası, dış basında İttihatçıların uyguladığı baskı rejiminin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Hükûmetin düşürülmesi ve Meclisin feshedilmesi memnuniyetle karşılanmış, İttihatçıların tehditle iktidardan uzaklaştırılması meşru görülmüştür. İngiliz Amerikan basınında göre İttihatçılar zorbadır ve ordu Osmanlı yönetimini bu zorbalardan kurtarmayı amaçlamaktadır.

Babialı baskını ise Balkan Savaşlarının neden olduğu çalkantılı dönemde, Edirne'nin Bulgarlara verilmemesi için yapılan bir müdahale olarak Batı basınında yer almıştır. 1913 Babialı Baskınının Osmanlı Hükûmeti için değil aynı zamanda Batılı devletler için de sürpriz olduğu söylenebilir. Baskın Batı'nın Osmanlı hükûmetinden cevap beklediği kritik bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu sebeple Batılı devletler Osmanlı'dan beklediği cevabı alamamışlardır. Yeni kurulan hükûmetin Batının isteklerine aykırı hareket etme endişesi de bu darbenin Batı tarafından desteklenmemesi sonucunu doğurmuştur.

Osmanlı'da gerçekleşen askeri müdahaleler öncesinde yaşanan toplumsal olaylarda İngiliz ve Amerikan gazeteleri protestocuların yanında yer almıştır. Yine bu müdahalelerin Batı tarafından beklenen, hatta 1876 darbesinde olduğu gibi bilinen bir gelişme olduğu basında yer almaktadır. İncelemeye konu askeri müdahalelere ilişkin İngiliz-Amerikan gazetelerinde birbiri ile çelişen haberlere rastlanmadığı gibi, müdahalelerin olumlu- olumsuz yönlerine değinerek objektif bir yaklaşım ortaya koyan haberler de görülmemiştir. Darbelere ilişkin her iki ülkenin basınında yer alan haberler büyük ölçüde birbirleriyle örtüşmektedir. Demokratik değerleri savunucusu olduğunu iddiasında olan İngiltere ve ABD'ye ait gazetelerin, Osmanlı Devletinde Meclisin dağıtılması, muhtıra ile hükûmetin düşürülmesi gibi gelişmeler karşısında demokrasinin yanında bir duruş sergilememiştir. İngiliz ve Amerikan gazetelerinin askeri müdahalelere ilişkin değerlendirmelerinde merkeze aldıkları konu kendi çıkarları olmuştur. Darbenin Osmanlı demokrasisi üzerindeki etkisinden ziyade yeni yönetimin dış politikada takip etmesi beklenen çizgi gazete sütunlarına taşınan haberlerde tartışma konusu olmuştur.

Kaynakça

- Çabuk, Vahid (2007). *Kuruluşundan Cumhuriyete Büyük Osmanlı Tarihi*. c.10. İstanbul: Emre Yayınları.
- Danışmend, İsmail Hami (1972). *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. c.4. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Eraslan, Cezmi ve Olgun, Kenan (2006). *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet ve Parlamento*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Hale, William (2014). *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kaan, Oğuz (2009). "Demokrasi Tarihimizde 1912 Seçimleri". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. c.6: 1 Kahramanmaraş. ss. 31-49.
- Karal, Enver Ziya (2011). *Osmanlı Tarihi VII*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Küçük, Cevdet (1988). "Abdülaziz". *İslam Ansiklopedisi*. c.1. İstanbul: TDV Yayınları.
- Küçük, Cevdet (1988). "Abdülhamit II". *İslam Ansiklopedisi*. c.1. İstanbul: TDV Yayınları.

- Lewis, Bernard (2010). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (çev. Boğaç Babür Turna). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi* (1991). Devre 2. İçtima 1. C.2. 12 Temmuz 1912. Ankara: TBMM Basımevi.
- Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi* (1989). Devre 2. İçtima 1. C.1. 23 Temmuz 1328. Ankara: TBMM Basımevi.
- Nadi, Yunus (1325). *İhtilal ve İnkılab-ı Osmani*. Dersaadet: Matba-i Cihan.
- Okyar, Fethi (1980). *Üç Devir'de Bir Adam*. İstanbul: Tercüman Yayınları.
- Özcan, Azmi (2007). "31 Mar Vak'ası". *İslam Ansiklopedisi*. c.34. İstanbul: TDV Yayınları.
- Sancaktar, Fatih Mehmet (2020). "Perception of Europe Among Ottoman Intellectuals and Politicians Following The Second Constitutional Revolution (1908-1913)". *Asia Minor Studies*. C.8: 2: ss.433-443.
- The Manchester Guardian*. (1876, 24 Mayıs). The Revolution At Constantinople. s.6.
(1909, 14 Nisan). Revolution in Turkey. s.7.
(1909, 26 Nisan). The Fighting in Constantinople. s.6.
(1909, 26 Nisan). Sultan a Captive. s.7.
(1909, 03 Nisan). Turkey and the Powers. s.8.
(1909, 08 Nisan). An Opposition Editor Assassinated. s.5.
(1909,21 Nisan). Porte Communicating With Salonika. s.14.
(1909, 26 Nisan). Sultan a Captive. s. 7.
(1909, 26 Nisan). A Completely Successful Plan. s.7.
(1909, 26 Nisan). Fighting In The Streets. s.7.
(1909, 26 Nisan). Young Turks and Ex-Sultan. s.7.
(1909, 01 Mayıs). The New Reign In Turkey. s.8.
(1909, 07 Mayıs). New Era in Turkey. s.7.
(1909,03 Mayıs). Massacre Planned in Istanbul. s.7.
(1909,03 Mayıs). Intense Relief in The City. s.7.
(1909, 6 Mayıs). Sir Edward Grey Sympathy With Turkish Reform. s.8.
(1913, 24 Ocak). The Revolution in Constantinople. s.8.
(1913, 24 Ocak). Turkish Cabinet Overthrown. s.8.
(1913, 28 Ocak). Waiting For Turkey. s. 8.
- The New York Times*. (1876, 15 Mayıs). The Ministerial Change in Turkey. s.1.
(1876, 19 Mayıs). The Troubles in Eastern Europe. s.1.
(1876, 23 Mayıs). Possible Abdication of the Sultan. s.5.
(1876, 31 Mayıs). The Turkish Revolution. s.4.
(1876, 2 Haziran). Taken By The British Government. s.1.
(1876, 1 Haziran). Rumored Death of Abdul Aziz. s.7.
(1876, 5 Haziran). Suicide of Abdul Aziz Opening His Arm. s.1.

- (1909, 20 Nisan). Sultan Has Earned Name of Assassin. s.2.
(1912, 23 Temmuz). End of Young Turk Regime is Near. s.5.
(1912, 26 Temmuz). Turks Preparing For a Civil War. s.5.
(1912, 29 Temmuz). More Power for The Sultan. s.5.
(1912, 6 Ağustos). Young Turks Fall. s.5.
(1912, 21 Temmuz). New Revolution Menaces Turkey. s.3.
(1912,24 Temmuz). Confusion in Turkey. s.8.
(1912, 26 Temmuz). Turks Preparing For a Civil War. s.5.
(1912, 27 Temmuz). Turkish Offices Demand New Ruler. s.4.
The New York Tribune. (1913, 24 Ocak). Young Turks Seize Reins of Power. s.1.
(1913,24 Ocak). Nazım Pacha Killed by Enver Bey's Bullet. s.1.
(1913, 26 Ocak). Ottoman Army Slow to Back Enver. s.1.F
The Observer. (1909, 28 Mart). The New Turkey. s.4.
(1913, 26 Ocak). Porte and The Powers. s.9.
The Washington Herald. (1913, 24 Ocak). Young Turks in Saddle. s.1.
Tunaya, Tark Zafer (2015). *Türkiye'de Siyasal Partiler*. c.3, İstanbul: İletişim Yayınları.

Turgut Özal Döneminde Türkiye'nin Ortadoğu Politikalarının Liberalizm Çerçevesinden İncelenmesi (1983-1993)

Ferhat Durmaz*

Öz

Bir uluslararası ilişkiler teorisi olarak liberalizm, devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde ulusal dinamiklerin etkili olacağını ve iki devlet arasındaki ilişkilerde ortak çıkarların söz konusu olması halinde işbirliğinin tesis edileceğini belirtmektedir. Turgut Özal, ihracatı teşvik eden 24 Ocak kararlarının etkisiyle Ortadoğu'ya yönelik politikada ekonomik işbirliğini geliştirmeyi ve ekonomik işbirliği projeleri aracılığıyla ikili sorunları çözmeyi ve bölgesel barışa katkı sağlamayı hedeflemiştir. Irak-İran savaşı süresince Özal liderliğindeki Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ortak çıkarların varlığı nedeniyle bir işbirliği ortamı tesis edilmiştir. Bu dönemde Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ticari alanda belli düzeyde bir karşılıklı bağımlılık olmuş ve bu bağımlılığın etkisiyle taraflar sorunları çözmeye yönelik adım atmışlardır. Bununla birlikte, Irak-İran savaşının sona ermesini takip eden süreçte, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ortak çıkarların tesis edilememesi ve tarafların meseleleri farklı değerlendirmeleri işbirliği ortamının zarar görmesine neden olmuştur. Bu çalışma, liberalizm çerçevesinde, Turgut Özal döneminde Türkiye'nin Ortadoğu politikasına yön veren faktörleri, politikaların genel görünümünü ve uygulama boyutunu incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Turgut Özal, Ortadoğu, Ekonomik İşbirliği ve Ortak Çıkar.

An Analysis on Turkey's Middle East Policy during Turgut Özal Period within the Framework of Liberalism (1983-1993)

Abstract

As a theory of international relations, liberalism states that national dynamics will be effective in shaping the perspective of states, and cooperation will be established if there are common interests in relations between the two states. Turgut Özal aimed to develop economic cooperation in policy towards the Middle East, solve bilateral problems through economic cooperation projects and contribute to regional peace. During the Iraq-Iran war, cooperation was established between Turkey and the Middle Eastern countries due to the existence of common interests. During this period, there was a certain level of mutual dependency in the commercial field between Turkey and the Middle Eastern countries, and the parties took steps to solve the problems. After the Iraq-Iran war, the inability to establish common interests between Turkey and the Middle Eastern countries caused the environment of cooperation to be damaged. This study aims to examine the Middle Eastern policies of Turkey during Özal period within the framework of liberalism.

Keywords: Liberalism, Turgut Özal, Middle East, Economic Cooperation and Common Interest.

*Dr. | ferhatdurmaz2013@gmail.com | ORCID: 0000-0002-1315-7686

DOI: 10.36484/liberal.913034

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss.205-236.

Gönderim Tarihi: 10 Nisan 2021 | Kabul Tarihi: 16 Eylül 2021

Giriş

Liberalizm, realizm gibi uluslararası sistemin anarşik bir yapıda olduğunu kabul etmekte ancak realizmden farklı olarak anarşinin mutlak ve kaçınılmaz bir durum olmadığını iddia etmektedir. Liberalizme göre, devletlerarası ilişkilerin ortak çıkarlar temelinde gelişmesi ve uluslararası alanda uluslararası hukuk ile uluslararası örgütlerin varlığı ve getirdiği yasal düzenlemeler uluslararası sistemin anarşik niteliğinin zayıflamasında etkili olmaktadır. Liberalizm, iki devlet arasında ekonomi alandaki ortak çıkarların siyasi sorunların çözülmesinde veya siyasi sorunların belli bir süreliğine ikinci planda kalmasında işlevsel bir rol oynayacağını belirtmektedir. Liberalizm, devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde rejim tiplerinin ve liderlerin algılamaları gibi daha çok ulusal dinamiklerin belirleyici olacağını ileri sürmektedir. Anlaşmalar, projeler ve diplomasi gibi yumuşak güç unsurlarına önem veren liberalizm, liberal devletlerin zaman zaman diğer devletlere karşı sert güç unsurlarını kullanabileceğine dikkat çekmektedir.

Liberalizmin görüşlerinden hareketle, makale, 1980'li yıllarda ve 1990'ların ilk yıllarında Türkiye'nin Ortadoğu politikasının genel niteliğinin belirlenmesinde ulusal alandaki gelişmelerin etkili olduğunu vurgulamaktadır. Lider düzeyinde, Başbakanlık (1983-1989) ve Cumhurbaşkanlığı (1989-1993) görevinde bulunduğu süre boyunca Turgut Özal, Türkiye'nin bölgesel sistemde ve uluslararası ilişkilerde etkin bir aktör haline gelmesi için vizyoner bir Ortadoğu politikası konması gerektiğini savunmuştur. Özal, Türkiye'nin Ortadoğu politikasını şekillendiren ulusal, tarihsel ve kültürel faktörlere dış politikanın yürütülme sürecinde işlevsel bir rol kazandırmaya çalışmıştır.

Çalışma, Türkiye'nin ekonomik büyümesinde dış ekonomik ilişkileri güçlendirmenin önemli olduğu görüşünden hareketle Özal'ın Ortadoğu ülkeleri ile ekonomik ilişkilerin geliştirilmesine özel bir önem verdiğini ve ekonomik ilişkilerin geliştirilmesi yoluyla siyasi ve güvenlik sorunlarını çözmeyi hedeflediğini belirtmektedir. Özal'ın ekonomi üzerinden bölge ile ilişkilerin güçlendirilmesi ve bu yolla sorunların çözülmesi yaklaşımı, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ilişkilerde Irak-İran savaşı (1980-1988) süresince uygulamaya aktarılan bir nitelikte olmuştur. Irak-İran savaşı boyunca Ortadoğu ülkelerinin Türkiye ile ilişkileri geliştirmeye ihtiyaç duymaları nedeniyle ikili sorunlar gündeme getirilmemeye çalışılmış ve ilişkilerde işbirliği ile uzlaşmaya dayalı bir politik hava hâkim olmuştur. Bununla birlikte, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ortak çıkarlar tesis edilemediği durumlarda sorunlar daha görünür bir nitelik kazanmıştır.

Bu genel çerçeve dahilinde, çalışma, Özal döneminde Türkiye'nin Ortadoğu politikasını liberalizm çerçevesinden incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, öncelikle liberalizmin uluslararası ilişkilerle ilgili temel argümanlarını analiz edecektir. Daha sonra, çalışmada Turgut Özal'ın Ortadoğu politikasının oluşumu ve bu politikanın temel ilkeleri liberal teorinin görüşleri çerçevesinde ortaya konacaktır. Devam eden kısımda, Özal'ın perspektifinin uygulama boyutu farklı başlıklar altında hedef-sonuç bağlamında irdelenecektir. Sonuç bölümünde, Özal'ın politikalarının vizyon ve pratik boyutuna ilişkin tespitlerde bulunulacaktır.

Liberalizm ve Uluslararası İlişkiler

Batı siyasi geleneğini şekillendiren en güçlü ideolojilerden birisi olan liberalizm; John Locke, Adam Smith, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve John Rawls olarak sıralanabilecek filozofların görüşleri çerçevesinde devletin sınırlandırılması gerektiğini savunan, anayasa, demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü şeklindeki unsurların önemini vurgulayan ve bireysel özgürlüğü ön plana çıkararak bir ideolojidir. Liberalizm, rasyonalizm çerçevesinde ilerlemeyi öngörmekte ve ekonomide serbest piyasaya öncelik verirken devlet müdahalesini kabul etmemektedir. Liberalizmin bir uluslararası ilişkiler teorisi olarak temel argümanları şu şekilde analiz edilebilir:

Liberalizm, realizm gibi uluslararası alanın anarşik bir yapıda olduğunu kabul etmektedir. Realizmden farklı olarak, liberalizm uluslararası ilişkilerde anarşik bir ortam hâkim olsa da devletlerin kendi aralarında bir işbirliği geliştirebileceğini öngörmektedir (Russett, 2013). Anarşinin hâkim olduğu uluslararası sistemde uluslararası örgütler ile kurumların varlığı devletler arası ilişkilerde işbirliğinin tesis edilmesini mümkün kılmaktadır. Bir diğer husus, realizmin insanın doğası gereği çatışmayı öncelik haline getiren bir tutumda olacağı görüşünün aksine (Hobbes, 1998), liberalizmin insanların rasyonel bir şekilde hareket ederek iyi ve doğru olana ulaşabileceğini belirtmesidir (Locke, 1980). İyi ve doğru olanı arama anlayışı içerisinde olan insan erdemli bir davranış göstererek, barışı öncelik haline getirecek ve savaştan uzak durma eğiliminde olacaktır (Gradner, 1990: 23-39). Ayrıca, realizmin uluslararası ilişkilerin güce dayalı askeri unsurlar çerçevesinde işleyeceği argümanının aksine liberalizm uluslararası ilişkilerde ahlaki temaların ve kuralların en az güç unsurları kadar önemli bir yer tutacağını belirtmektedir (Bentham, 2009; Keohane, 1990: 165-194). Bu çerçevede liberalizmin uluslararası ilişkilere normatif bir bakış açısı getirdiği söylenebilir. Liberalizm, uluslararası hukuk normlarının uygulamaya aktarılmasını, insan haklarının

tesisini ve insani güvenliğin sağlanmasını uluslararası ilişkilerde barış ve istikrarın sağlanmasında son derece elzem görmektedir (Rawls, 1999).

Liberalizm, bir devletin ulusal sistemde nasıl yönetildiğinin ve ekonomi alanında benimsediği modelin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde önemli bir rol oynayacağını iddia etmektedir (Kant, 1983; Paine, 1995). Örneğin, bir devlet sınırları içerisinde insan haklarının üstünlüğünü ya da serbest piyasa ekonomisinin gelişmesini öncelik haline getirdiyse, o devletin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısında insan hakları gibi normatif değerler ve ihracat ile ithalatın serbestleştirilmesi gibi küresel piyasaya entegre olma yönündeki davranışlar ön plana çıkacaktır. Liberalizmin ulusal boyutu ön plana çıkarması uluslararası dinamikleri tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmez. Liberalizm, devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde diğer aktörlerin geliştireceği dış politika davranışlarının etkili olacağını belirtmektedir (Moravcsik, 1992: 11-13). Örneğin, bir devlet, sınıır komşusu kendisine yönelik düşmanca bir tutum ortaya koyması ve askeri araçları kullanması halinde kendisi de askeri araçları tercih edebilecektir.

Liberalizm, uluslararası ilişkilerde devletlerin salt ulusal çıkarlarından ziyade ortak çıkarların belirleyici olacağını ve iki devlet arasındaki işbirliğinin ortak çıkar olgusunun geçerli olduğu bir durumda ortaya çıkacağını belirtmektedir (Haas, 1980: 357-406; 1987). Devletler arası ilişkilerde ortak çıkarların olması halinde çıkar çatışmasına dayalı politik eylemlerin yerine normlara, kurallara, ticarete, işbirliğine ve barışa dayalı bir politik hava hâkim olacaktır (Rosecrance, 1986). Dolayısıyla, bir devlet, uluslararası ilişkilerde diğer devletlerle geliştirdiği ilişkilerin işbirliği niteliği kazanması için salt kendi ulusal çıkarlarını öncelik haline getirmenin ötesinde diğer devletlerin de çıkarlarını dikkate almanın önemli ve gerekli olduğunu bilmektedir. Devletler arasında ortak çıkarlara dayalı işbirliği aynı zamanda süreklilik kazanan bir nitelikte olacaktır.

Diğer yandan, liberal devletler uluslararası alanda birtakım eylemler ortaya koyarken olumlu sonuçlar elde etmeyi öncelik haline getirmektedir. Liberal devletler, en kısa sürede hangi yöntemin istenen sonucu vereceği düşünüyorlarsa o yöntemi tercih etmekte ve kararları rasyonel bir şekilde hareket ederek almaktadır. Liberal devletler, uluslararası ilişkilerde geliştirdikleri eylemlerle insan haklarını korumayı, demokratik normları güçlendirmeyi, piyasa ekonomisinin kapsamı ile etkinliğini artırmayı, liberal demokratik ülkeler arasında ilişkileri güçlendirmeyi ve uluslararası barış ile güvenliğini sağlamayı hedeflemektedirler (Starr, 2007: 35).

Karar alma süreci açısından incelediğimizde, liberalizm, devlet içerisindeki bireylerin, bürokrasinin, kamuoyu ile çıkar gruplarının karar alma sürecini etkileyeceğini varsaymaktadır (Moravcsik, 2001: 5-9). Liberal devletlerin demokratik ya da cumhuriyetçi bir nitelikte olması devlet içerisindeki çeşitli aktörlerin uluslararası ilişkileri ilgilendiren bir meselede kendi görüşlerini ifade edebilmesine, bu görüşü savunabilmesine ve dış politika kararının içeriğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynayabilmesine olanak sağlamaktadır (Kaarbo, 2015: 8). Bu niteliğiyle, liberalizme göre, dış politika kararları yasal sürece dâhil olan devlet içerisindeki çeşitli aktörler arasındaki bir uzlaşımın sonucu olarak ortaya çıkabilmekte ya da süreçte diğer aktörler karşısında üstünlük kazanan bir aktörün görüşleri çerçevesinde şekillenebilmektedir (Kaarbo, 2015: 9).

Liberalizm, devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik yaklaşımlarında askeri araçlardan ziyade diplomasiye, yasal düzenlemelere ve uluslararası örgütler gibi çok taraflı kurumlara başvuracaklarını belirtmektedir (Ruggie, 1993). Bunun temel nedeni devletlerin sahip oldukları demokratik değerlerin, meşruluğu daha fazla olan araçları kullanmayı daha öncelikli kılmasıdır. Örneğin, bir sert güç unsuru olan savaş ile kıyaslandığında diplomasi, devletlerin eylemlerinin hem uluslararası alanda diğer devletler karşısında hem de ulusal sistemde toplumun nezdinde daha fazla kabul görmesini sağlayacak bir araçtır. Tersine bir bakış açısıyla, devletler askeri gücü tercih etmeleri halinde hem kendi toplumlarının eleştirisine maruz kalabilecek hem de uluslararası ilişkilerde saldırgan bir tutum izlemekle suçlanacaklardır. Bir diğer neden, devletlerin işbirliği, barışçıl ilişkiler ve ekonomik kazanç şeklindeki hedeflerinin çok taraflı kurumlar çerçevesinde uygulamaya aktarılmasının daha meşru ve etkili olacağıdır.

Bu genel çerçevenin yanında Robert O. Keohane (1990: 165-194) liberalizmin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının cumhuriyetçi liberalizm (republican liberalism), ticari liberalizm (commercial liberalism), düzenleyici liberalizm (regulatory liberalism) ve sosyolojik liberalizm (sociological liberalism) olarak dört alt başlıkta incelenebileceğini belirtmektedir:

Cumhuriyetçi Liberalizm

Immanuel Kant'ın (1983 ve 1991) görüşleri çerçevesinde şekillenen cumhuriyetçi liberalizme göre, devletlerin iç siyasal sistemlerinin demokratik bir yapıda olmaması dış politikalarında işbirliği ve barış gibi temaların daha az yer tutmasını beraberinde getirmekte ve devletler arası ilişkilerin görüş ayrılığı, rekabet, çatışma ve savaş gibi unsurlar çerçevesinde ilerlemesi ihtimalini

artırmaktadır. Dolayısıyla, cumhuriyetçi liberalizm, devletlerin cumhuriyetçi ve demokratik esaslara göre yönetilmesinin uluslararası ilişkilerde işbirliğinin gelişimi ve barışın sağlanması konusunda işlevsel bir rol oynayacağını belirtmektedir (Kant, 1983). Cumhuriyetçi liberalizmin savunduğu demokratik barış teorisi (democratic peace theory), uluslararası ilişkilerde demokratik devletlerin birbirleriyle savaşa ihtimallerinin düşük düzeyde olduğunu belirtmektedir (Kant, 1983). Bunun nedeni, demokratik devletlerin benimsemiş oldukları uzlaşma, anlaşma, müzakereye öncelik verme gibi yöntemlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açılarındaki barışçıl bir yaklaşımı egemen kılacaklarıdır. Bir diğer neden, bir ülkenin rejimi demokratik bir nitelik gösteriyorsa o devletin savaşa başvurma olasılığı azalmaktadır çünkü demokratik devletler şiddetin ve savaşın kendileri için iyi/olumlu bir erdem olmadığını, savaşın maliyetler getirmesi nedeniyle halka hesap vermek zorunda kalacaklarının ve rasyonel politikalar sayesinde işbirliği ile barışın tesis edileceğinin farkındadırlar (Kant, 1991: 99-100). Bu noktadan hareketle, cumhuriyetçi liberalizm devletlerin benimsemiş oldukları rejimin/yönetim şeklinin uluslararası ilişkilerin anarşik niteliğinin zayıflamasında etkili olacağını söylemektedir.

Ticari Liberalizm

Ticari liberalizme göre, devletler arasındaki ekonomik ilişkiler serbest ticaret çerçevesinde yürütülüyorsa, devletler serbest ticaretten elde ettikleri kazançları sürdürme eğiliminde olacaklar ve ekonomik kazancın getirdiği faydanın etkisiyle savaştan ziyade barışı tercih edeceklerdir (Paine, 1995; Smith, 2009). Ticari liberalizm, iki devletin birbirleriyle olan ilişkilerinde ekonomik çıkarlara önem vermesi halinde bunun sadece ekonomi alanında karşılıklı çıkarlara değil aynı zamanda siyasi alanda olumlu sonuçlara yol açacağını öngörmektedir (Howard, 2008). Örneğin, siyasi konularda aralarında belli sorunlar bulunan iki devlet ekonomik işbirliğine gittiği takdirde bu iki devlet ekonomi işbirliğini koruma gerekçesiyle çatışma konularını belli bir süreliğine ikinci plana itme ve çeşitli sorunlar karşısında birbirlerini anlama eğiliminde olacaklardır. Bu noktadan hareketle, ticari liberalizmin siyaset ve ekonomi arasındaki ilişkide ekonomiyi siyaset karşısında geri planda konumlandırmaktan ziyade ekonomiyi siyaseti şekillendiren bir faktör olarak gördüğü söylenebilir (Gilpin, 1987: 26-31). Ekonominin siyaset karşısında öncelikli olarak görülmesi devletlerin uluslararası ilişkilerde siyasi sorunları tekrarlamaktan ya da yeni siyasi sorunların oluşmasına neden olmaktan ziyade temelde ekonomik kazanç sağlama motivasyonu ile hareket edecekleri şeklindeki bakış açısının bir sonucudur.

Diğer yandan, David Ricardo (1911), devletler arası ekonomik ilişkilerin 'karşılaştırmalı üstünlük (comparative advantage)' olarak kavramsallaştırdığı bir bakış açısı çerçevesinde işleyeceğini iddia etmiştir. Bu bakış açısına göre, devletler kendilerinin üstün olduğu ticari malı karşı tarafa satarken görece dezavantajlı olduğu ticari malı satın alma yoluna gideceklerdir. Ricardo'ya göre (1911: 114), 'karşılaştırmalı üstünlüğe' dayalı bu ticaret anlayışı devletleri ekonomik çıkar bağı çerçevesinde bir araya getirecektir.

Düzenleyici Liberalizm

Düzenleyici liberalizm, uluslararası örgütlerin ve uluslararası hukukun devletler arası ilişkilere yönelik getirdiği düzenleyici normların devletleri barışçıl ilişkilere ve işbirliğine teşvik edeceğini aynı zamanda onların askeri çatışma ve savaş gibi unsurlardan uzak durmalarına yol açacağını söylemektedir (Rawls, 1999: 11-23). Uluslararası örgütler ve uluslararası hukuk öngördüğü yöntemlerle ve ortaya koyduğu kurallarla devletlerin davranışlarına yönelik belli sınırlamalar getirmektedir (Moravcsik, 1992; Rawls, 1999). Örneğin, savaş, bir devletin istediği zaman başvurabileceği bir araç olmaktan ziyade meşru müdafaa çerçevesinde düşünebileceği bir yöntem haline gelmektedir. Benzer şekilde, uluslararası alanda anlaşmazlıklar uluslararası örgütler ya da uluslararası hukuk çerçevesinde tesis edilen hakemlik merci ve uzlaştırma mekanizmaları gibi çeşitli yöntemler aracılığıyla barışçıl bir şekilde çözülebilmektedir.

Sosyolojik Liberalizm

Sosyolojik liberalizm, bir devletin içerisinde yer alan insanların ve toplumların algılamalarının, bakış açılarının ve eylemlerinin uluslararası ilişkileri etkileyebileceğini savunmaktadır (Keohane, 1990; Jackson, Sorensen, Moller, 2018). Örneğin, bir devleti yöneten liderlerin diğer aktörlere yönelik bakış açılarının olumlu yönde değişmesi devletler arası ilişkilerdeki sorunların çözülmesinde ya da bu ilişkilerde işbirliğinin tesis edilmesinde etkili olabilmektedir. Benzer şekilde, toplumlar arasındaki engellerin kaldırılmasıyla insanlar birbirleriyle daha fazla etkileşime girmekte, etkileşimde bulunurken birbirlerinin kimlik ve değerlerine saygı gösterebilmekte ve bu etkileşim ile saygı olumsuz durumları engelleyebilmektedir (Jackson, Sorensen, Moller, 2018). Toplumlar arasındaki ilişkilerin olumlu yönde olduğu bir politik ortamda liderler birbirlerine karşı hamasi bir tutum içerisinde olsalar bile toplumu bu düşmanca tutum lehine mobilize etme imkânları azalmaktadır (Sorensen, 2006: 251-272).

Diğer yandan, liberalizm uluslararası ilişkilerde barışın sağlanabileceğini belirtmesine rağmen zaman zaman hem liberal devletler hem de liberal olmayan devletlerin tutumundan kaynaklı olarak uluslararası ilişkilerde güç unsurları gündeme gelebilmekte ya da işbirliği ortamı tesis edilememektedir. David Hume'un (1963: 346-347) 'düşüncesizce sertlik (imprudent vehemence)' olarak tanımladığı durum, cumhuriyetçi ya da demokratik sistemle yönetilen devletlerin çeşitli hedeflere ulaşmak için savunma yönü ağır basan savaflara başvurmasının yanında diğer devletlere yönelik askeri müdahaleyi, politik baskıyı ve muhaliflerin finanse edilmesi şeklindeki yöntemlere başvurabileceğini ifade etmektedir. Liberalizme göre, işbirliğinin önündeki bir diğer önemli engel, bir aktörün ortaya koyduğu işbirliği perspektifinin diğer aktörler tarafından kendi egemenliklerine ve çıkarlarına zarar verecek bir girişim olarak değerlendirilmesidir (Burchill, 2005).

Turgut Özal'ın Ortadoğu Vizyonu

Liberalizmin bir devletin ulusal sistemdeki temel dinamiklerinin ve ekonomi alanında benimsediği modelin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde önemli bir rol oynayacağı düşüncesi (Kant, 1983; Paine, 1995), 1980'lerde Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik yaklaşımında görülmüştür. Bu dönemde, ulusal sistemde Turgut Özal'ın ekonomi ve dış politika konusundaki bakış açısı Türkiye'nin Ortadoğu politikasının yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.

Turgut Özal, 1983'te Başbakan olmadan önce, kamuda Devlet Planlama Teşkilatı, özel sektörde Sabancı Holding ve uluslararası alanda Dünya Bankası Sanayi Dairesi gibi kurumlarda ekonomik niteliği ağır basan çeşitli görevlerde bulunmuş bir liderdir. Özal'ın hem bürokraside hem de özel sektörde çeşitli görevler üstlenmesi onun ekonomik hayatı ve Türkiye'nin sorunlarını daha yakından tanımasına olanak sağlamıştır. Özal, 1970'lerde izlenen ithal edilen ürünlerin Türkiye sınırları içerisinde benzerlerinin üretilmesine dayalı ithal-ikameci sanayileşmenin ve devletin müdahalesini öngören ekonomik anlayışın Türkiye ekonomisinin büyümesi sürecinde yetersiz kaldığını düşünmekteydi. Özal'ın bu düşüncesi Türkiye ekonomisine radikal değişiklikler getiren 24 Ocak 1980 kararlarının alınmasına yol açtı. Devlet mekanizmasının ekonomideki payını küçültmeyi amaçlayan ve fiyatlara yönelik müdahalelerin kaldırılarak serbest piyasa ekonomisine geçilmesini öngören 24 Ocak kararları Türkiye'nin dış ekonomik ilişkilerine ilişkin üç radikal değişiklik getirmekteydi: (i) dış ticaretin serbestleştirilmesi; (ii) yabancı sermaye yatırımlarının sermaye ve hizmet akışına kolaylık sağlanarak teşvik edilmesi;

(iii) ihracatın vergi iadesi ve düşük faizli kredi gibi çeşitli yöntemlerle desteklenmesi. Dolayısıyla, Özal, uluslararası ekonomiyle bütünleşmenin ithal-i-kameci sanayileşme ile kıyaslandığında Türkiye ekonomisinin dinamizm kazanmasında daha etkili bir yöntem olacağını öngörmekteydi (Özal, 1985: 247-248; Duman, 2011: 118).

24 Ocak kararları çerçevesinde Özal liderliğinde Türkiye, 1980-1983 arası dönemde belli ölçüde ve 1983'ten sonra yoğun bir şekilde, ekonomi merkezli bir dış politika yaklaşımı benimsedi. Özal, Türkiye'nin dış politikada Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerinde serbest ticareti tesis etmesini, ihracatı kolaylaştırmaya yönelik çeşitli anlaşmalar imzalamasını ve ekonomik işbirliğine dayalı çeşitli örgütler kurmasını hedeflemekteydi (Aral, 2001: 76). Bunun nedeni ekonomik ilişkilerin güçlenmesinin Türkiye'ye sermaye akışını sağlayarak Türkiye ekonomisinin büyümesinde etkili olacağını düşünülmesiydi. Diğer bir neden, 12 Eylül 1980 darbesi nedeniyle Avrupa Topluluğu ile ilişkilerin durağan bir görünüm sergilediği bir dönemde Türkiye için Ortadoğu bölgeindeki ülkelerle ekonomik ilişkileri çeşitlendirmenin önemini ortaya çıkmasıydı. Ayrıca, Özal, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ekonomik işbirliğinin gerçekleşmesi halinde, bu işbirliğinin Türkiye ile bölge arasındaki bağların olumlu yönde güçlenmesine yol açacağını düşünmekteydi (Ataman, 2003: 54).

Ticari liberalizmin ekonomik ilişkilerin gelişmesiyle siyasi sorunların ikinci planda kalacağı ve tarafların ticari ilişkileri sürdürmek gerekçesiyle işbirliğini devam ettirecekleri ve barışı tercih edecekleri varsayımı (Paine, 1995), Özal'ın Ortadoğu'ya yönelik politikasında önemli bir yer tutmuştur. Özal, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ilişkilerde ekonomi alanında güçlü olumlu çıktılar elde edilmesi yoluyla güvenlik ve siyasi alandaki sorunların çözülmesini ya da en azından tarafların birbirlerini anlayarak çözüme yönelik adımların atılmasının kolaylaşmasını hedeflemekteydi (Yavuzalp, 1996: 267). Dolayısıyla, Özal'ın Ortadoğu'ya yönelik ekonomi temelli yaklaşımının sadece ekonomi alanında kazançlar sağlama hedefinden ibaret değildi. Özal, ekonomi-siyaset ilişkisinde, tıpkı ticari liberalizmin yaklaşımında görüldüğü gibi (Gilpin, 1987: 26-31), ekonomiyi siyaseti şekillendirecek bir faktör olarak görmektedir. Özal, öngörülen ekonomik işbirliğini sadece ekonomik ürün alışverişi yani ihracat ve ithalat çerçevesinde şekillendirmemiş aynı zamanda ortaya koyduğu işbirliği girişimleriyle, örneğin Seyhan ve Ceyhan nehirlerinin sularını Suriye, Ürdün, Suudi Arabistan, Kuveyt, Bahreyn, Katar, Umman ve İsrail'e taşımayı amaçlayan Barış Suyu Projesiyle, bölge ülkeleri arasında yumuşak güç unsurları temelinde bir karşılıklı bağımlılık oluşturmayı hedeflemiştir (Ataman, 2002: 137). Ortadoğu ülkeleri arasında

ortaya çıkacak karşılıklı bağımlılık ile Özal'ın iki dış politika çıktısı elde etmek istediği söylenebilir: (i) Türkiye ile sınır komşuları olan Irak ve Suriye arasında PKK ve su sorunu nedeniyle yaşanan uyuşmazlıkları gidermek; (ii) Ortadoğu devletleri ile İsrail arasında bir yumuşamanın tesis edilmesine zemin oluşturmak (Laçınok, 2007: 555).

Sosyolojik liberalizm, bir devletin içerisinde yer alan insanların algılamalarının ve bakış açılarının o devletin uluslararası ilişkiler perspektifini etkileyeceğini belirtmektedir (Keohane, 1990; Jackson, Sorensen, Moller, 2018). Sosyolojik liberalizm çerçevesinden değerlendirdiğimizde, Birinci Dünya Savaşı sırasında Arapların Osmanlı Devleti'ne karşı isyan etmesi ve Türkiye'nin kültürel olarak Batıya ait olduğu dolayısıyla bölge ülkelerinden çok farklı olduğu şeklindeki düşünceler Türk karar alıcıların bir kısmında Ortadoğu'ya yönelik olumsuz algıların oluşmasına neden olmuştu. Bununla birlikte, Arap isyanları ve Türkiye ile Ortadoğu arasındaki aidiyet bağları konusunda Özal tamamen farklı fikirlere sahipti. Özal, Arap isyanlarının abartılmaması gerektiğini, Türkler ve Arapların dört yüz yıl boyunca barış içerisinde bir arada bulduklarını ve her iki toplumun ortak kültürel değerler ile geleneklere sahip olduğunu ve en nihayetinde tüm bu hususların işbirliği için motive edici dinamikler olduğunu belirtmekteydi (Gözen, 2002: 233-268). Özal'ın Arap isyanları gibi olumsuz unsurlardan ziyade her iki taraf arasındaki tarihsel ve kültürel unsurlara atıf yapması Türkiye ile Ortadoğu arasındaki bağları yeniden canlandırmaya çalıştığını göstermekteydi. Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki olumlu noktalara değinerek Özal, Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikalarının uygulama boyutunu kolaylaştırmak ve içerik yönünden politikaların zenginleşerek daha etkin bir nitelik kazanmasını istemiştir. Özal'ın Ortadoğu'ya yönelik pozitif yaklaşımı Türkiye'ye dış politikada Ortadoğu'yu ötekileştirmeden bölgeyle daha yakın ilişkiler tesis edilmesi noktasında yapıcı bir rol yüklemiştir.

Özal, Türkiye'nin Cumhuriyet döneminde benimsediği Kemalist modernleşme perspektifinin Türkiye'nin kültürel olarak Ortadoğu coğrafyasındaki halklar ile devletler arasında bir kopukluk oluşturduğunun farkındaydı (Aral, 2001: 74-75). Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, Kemalist anlayışın ortaya koyduğu Batılılaşmanın sadece bir modernleşme perspektifi olarak kalmayıp aynı zamanda dış politikayı şekillendiren temel unsurlardan birisi haline gelmesi Türkiye'nin Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerinin çok fazla gelişmemesine neden olmuştu. Bununla birlikte, Özal (1991: 345), ülkelerin farklı kültürleri bir arada taşıyabileceğini, farklı kültürlerin ülkeler için bir çatışmadan ziyade zenginlik unsuru olabileceğini ve uygulamada ülkelerin bu çeşitlilik temelinde davranışlar geliştirebileceğini düşünmekteydi. Bu nedenle, Özal,

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde ve daha sonraki dönemlerde bastırılan bir kültürel kimlik olan İslam'a daha fazla önem verdi (Yavuz, 2001: 35-36). Bir konuşmasında Özal, "...diğer İslam ülkeleriyle yakınlaşmamızın nedeni bu kardeş ülkelerle aramızda mevcut olan kültürel ve dini bağların varlığıdır..." sözleriyle bu düşüncesini ifade etmiştir (Gözen, 2000: 124; Vurgular bana aittir). Dolayısıyla, Özal, İslam ülkelerinin çoğunlukta yer aldığı Ortadoğu'ya yönelik politikayı sadece ekonomik değil aynı zamanda kültürel çerçevede şekillendirmiştir. Bu noktadan hareket ederek, Özal'ın iki hedefe ulaşmak istediği söylenebilir: (i) Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik aktif bir politika izlediği süreçte kültürel ve tarihi bağların bölge ülkeleriyle ilişkilerin geliştirilmesinde yapıcı bir rol oynaması. (ii) Türkiye'nin sahip olduğu/taşıdığı kültürel değerler çerçevesinde Ortadoğu ülkeleri ile geliştireceği ilişkiler aracılığıyla Batı dünyası nezdinde Türkiye'nin stratejik öneminin artması (Altunışık, 2009: 182). Özal'ın Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki dini değerlere vurgu yapan ve bu çerçevede bölgeye yönelik bir vizyon geliştiren bakış açısında İslami değerlere önem veren bir kişiliğe sahip olmasının etkili olduğunu göz ardı etmemek gerekir (Özdemir, 2014).

Liberalizmin karar alma sürecinde devlet içerisindeki bireylerin, bürokrasinin, kamuoyu ile çıkar gruplarının etkili olacağı ve kararların bu aktörler arasındaki uzlaşmadan ya da süreçte hâkim olan herhangi bir aktörün etkisiyle ortaya çıkacağı görüşü çerçevesinden incelendiğinde (Moravcsik, 2001: 5-9; Kaarbo, 2015: 8-9), Özal'ın ortaya koyduğu yasal düzenlemelerle süreçte baskın hale geldiği ve karar alma sürecini büyük ölçüde kendi tekelinde tuttuğu söylenebilir. Özal'a göre, genel olarak dış politikada özel olarak Ortadoğu'ya yönelik politikada Türkiye'nin aktif bir politika izleyememesinin ve olaylar karşısında seyirci konumunda kalmasının nedeni sorumluluk almaktan kaçınan dolayısıyla dış politikada statükocu perspektifin en güçlü savunucusu olan dışişleri bürokrasisiydi. Bu nedenle Özal, iktidarının ilk yıllarında çıkardığı iki önemli kararname ile Dışişleri Bakanlığı'nın yetkisinde bulunan birçok konuyu özellikle dış ekonomik ilişkileri Hazine ve Dış Ticaret Müsteşarlığı kurarak ona devretmesi gibi başka kurumlara ya da bakanlıklara devretti (Çakmak, 2013: 118-119). Yürürlüğe konulan yasal düzenlemeler Özal'ın dış politikada inisiyatif almaktan çekindiğini düşündüğü Dışişleri Bakanlığı'nın pozisyonunu sınırlandırdığını göstermekteydi. Bir diğer önemli husus, Özal'ın Dışişleri Bakanlığı için, 1983-1987 arasında görev yapan Vahit Halefoğlu dışında, bakanlık geleneğinden gelen ya da uluslararası ilişkiler formasyonuna sahip olan insanlardan ziyade daha çok ekonomist ve teknokrat niteliği ön planda olan insanları görevlendirmesiydi. İlginç olan nokta, Özal'ın dönem boyunca Dışişleri Bakanı Ali Bozer'in ABD ile yapılan

toplantıya dahil edilmemesi gibi Dışişleri Bakanlarını bilinçli olarak dış politika sürecinden uzak tutmaya çalışmasıydı (Hürriyet, 1 Mart 1988). Dışişleri Bakanlığı'nın ya da Bakanların çok fazla etkinlik kazanmamasını sağlayarak Özal, Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikaları da dâhil olmak üzere dış politikayı çoğunlukla kendi görüşleri ve yöntemleri çerçevesinde yürüttü. Dışişleri Bakanlığı'nın ya da Bakanların sürece çok dâhil edilmemesi Özal'ın olayları etkilemeye yönelik hızlı bir tutum geliştirilmesi düşüncesinin ve bir an önce karar alınması tavrının Türkiye'nin Ortadoğu politikalarının genel özelliği haline gelmesi demektir.

Liberalizmin devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde ulusal dinamiklerin yanında uluslararası sistemdeki diğer aktörlerin geliştireceği tutumların etkili olacağı savı (Moravcsik, 1992: 11-13), Özal'ın Cumhurbaşkanlığı görevi boyunca (1989-1993) Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikalarında görüldü. Özal, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle yeni bir dünya düzeninin oluşmaya başladığı yıllarda Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikasını ABD'nin Ortadoğu ülkelerine yönelik tutumunu ve eylemlerini desteklemek olarak şekillendirmiştir. Özal'ın politika değişikliğinde iki dinamik etkili olmuştur: (i) Soğuk Savaş'ın bitmesi ve Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesiyle Ortadoğu siyasetinin yeniden şekilleneceği öngörüsü; (ii) Ortadoğu siyasetinin değişmeye başladığı bir dönemde, Türkiye'nin olumlu sonuçlar elde etmek ya da olası olumsuz sonuçlarla karşılaşmamak için bölge gelişmelerine müdahil olması gerektiği şeklindeki düşünce (Gürbey, 2001). Bir diğer husus, ABD'nin Ortadoğu'da İran'ın radikal İslami akımlar çerçevesinde etkinlik kazanmasını engellemek için Türkiye'yi bölgede bir model olarak ön plana çıkarmasıdır (Aral, 2001: 77). Özal, Ortadoğu'da ABD'yi destekleyerek belli meselelerde örneğin Körfez savaşı sonrası Irak'ın geleceğine ilişkin politikalarda Türkiye'nin söz sahibi olmasını sağlamayı ve Türkiye'nin stratejik önemini devam ettirdiğini Batı dünyasına göstermeyi hedeflemiştir. ABD'nin Irak'a yönelik askeri unsurları ön plana çıkardığı bir süreçte, Özal, petrol boru hatlarını kapatarak ticareti karşı tarafı caydırmak için bir araç olarak kullanmış ve askeri müdahale seçeneğini gündemine almıştır. Özal'ın Soğuk Savaş sonrası dönemdeki bu politikası, Soğuk Savaş'ın devam ettiği ve Başbakanlık görevinde bulunduğu dönemde (1983-1989) Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikasında ekonomik çıkarlar elde etmesini ve ekonomik kazançlar aracılığıyla güvenlik sorunlarının üstesinden gelmesini amaçlayan dış politika perspektifinden farklılaşmıştır.

Özetlemek gerekirse, Özal ülke yönetiminde bulunduğu süre boyunca Türkiye'nin Ortadoğu politikasını etkileyen faktörleri yeniden değerlendirmiştir. Özal, ekonomi alanında 24 Ocak kararlarıyla bir dönüşümü gerçekleştirmiş,

Türkiye ile Ortadoğu arasındaki olumlu bağların önemine dikkat çekmiş ve Türkiye'nin bölgede daha etkili olması için lider olarak aktif bir rol almış ve dış işleri bürokrasisini devre dışı bırakmıştır. Özal, Türkiye'nin Ortadoğu ülkeleriyle işbirliği tesis etmesiyle Türkiye'nin ikili ekonomik ilişkilerden kazanç sağlamasını ve PKK'nın etkinliğini sınırlayarak Türkiye'nin sınır güvenliğini sağlamayı hedeflemiştir. Dahası, Soğuk Savaş nedeniyle Türkiye'nin dış politikada statükoyu öncelik haline getirdiğini ve bunun yakın çevresi ile uluslararası alandaki etkinliğini sınırladığını düşünen Özal, Soğuk Savaşın bitmesiyle Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik dış politikada ve uluslararası ilişkilerde daha güçlü bir vizyon geliştirmesi gerektiğini savunmuştur (Özal, 1992). Özal'ın politikasının uygulamaya yansımaları şu şekilde analiz edilebilir:

Irak ve Suriye

Ticari liberalizmin devletlerin serbest ticaretten elde ettikleri kazancın etkisiyle siyasi sorunları ikincil bir gündem maddesi haline getirecekleri ya da çözüme yönelik adım atacakları düşüncesi (Gilpin, 1987: 26-31; Paine, 1995), Özal'ın Irak ve Suriye'ye yönelik politikalarında görülmüştür. Özal, ekonomik ilişkilerin gelişmesiyle ve su sorununu çözmeyi amaçlayan projelerin de olumlu katkısıyla, Türkiye-Irak-Suriye ekseninde bir karşılıklı bağımlılık ya da en azından bir işbirliği ortamı oluşturmayı arzu etmiştir. Böylece, Özal, 1980'lerin ortalarından itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da eylemler gerçekleştiren ve Irak ile Suriye'de yaşama alanı bulan PKK (açılımı; Partiya Karkerên Kurdistanê / Kürdistan İşçi Partisi) terör örgütüyle mücadelede Irak ve Suriye'nin desteğini almayı ya da en azından PKK sorununun ilişkilerde bir gündem maddesi olmaktan çıkmasını hedeflemiştir.

Liberalizmin, devletlerin uluslararası ilişkilerde yöntem olarak diplomasiyi ve yasal düzenlemeleri öncelik haline getireceği yaklaşımı (Ruggie, 1993), Özal'ın Irak ve Suriye'ye yönelik politikasında geçerlilik kazanmıştır. Özal, Irak ve Suriye'ye yönelik politikasında PKK konusunda diplomasiyi öncelik haline getirmiş, her iki ülke nezdinde girişimler yürütmüş ve Türkiye, Ekim 1984'te Irak ile güvenlik protokolü ve Mart 1985'te Suriye ile sınır güvenliği protokolü imzalanmıştır (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2001). Irak ve Suriye ile imzalanan güvenlik protokolleri çerçevesinde Türkiye iki önemli çıktı elde etmiştir: (i) Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Irak sınırının 5 km kadar içeri girmesini sağlayacak yasal zemin tesis edilmiştir; (ii) PKK'ya yönelik mücadelede Irak ile istihbarat alışverişi, teröristlerin sızmalarını önleyecek tedbirlerin alınması ve gerektiğinde teröristlere yönelik koordineli bir mücadele yapılması gibi yoğun düzeyde ve Suriye ile sınır geçişlerinin kontrol edilmesine ilişkin teknik

konularda görüşmeler gerçekleştirilmesi gibi kısmi ölçekte bir işbirliği süreci oluşturulmuştur. Irak ile daha yüksek düzeyli bir işbirliği tesis edilmesinin nedeni, Irak-İran savaşının sürdüğü bir ortamda, Irak'ın temel ihtiyaç malzemelerini karşılamak için Türkiye ile ilişkileri geliştirmek zorunda kalmasıdır. Irak ile imzalanan yasal düzenlemeler çerçevesinde Ağustos 1986'da ve Mart 1987'de PKK'nın Irak sınırları içerisindeki kamp, depo ve sığınaklarını yok etmeye yönelik hava hareketleri gerçekleştirilmiştir (<http://www.aljazeera.com.tr/haber/tsknin-sinir-otesi-operasyonlari>, 2011).

Diğer yandan, Türkiye'nin Irak ve Suriye nezdinde yürüttüğü girişimlerin uygulamadaki etkisi sınırlı ölçekte olmuş, PKK, önce Irak-İran savaşının bitmesiyle ortaya çıkan belirsizlikten ve daha sonra Körfez savaşı sonrası Irak'ta ortaya çıkan güç boşluğundan yararlanarak Irak'ın kuzeyinde daha güçlü bir aktör haline gelmiş ve eylem gücünü artırmıştır. Bunun üzerine Özal, Irak'ın kuzeyindeki gelişmeleri daha yakından takip etmek ve PKK'nın gücünü dengelemek için Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) temsilcisi Celal Talabani ve Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) başkanı Mesut Barzani ile işbirliğini güçlendirme yoluna gitmiştir (Cumhuriyet, 12 Mart 1991; Kayhan-Pusane, 2017: 46). Ancak, Özal'ın PKK'ya karşı KYB ve KDP'yi güçlendirme çabaları Irak yönetiminin Türkiye'nin etkisini azaltmak için PKK'nın Türkiye sınırına yerleşmesine dolaylı ya da doğrudan destek sağlaması nedeniyle etkili olmamıştır.

Irak'tan gelecek terör tehdidinin önlenmesi konusunda sınır ötesi operasyon seçeneğine sahip olan Özal, Suriye'nin gerekli önlemleri almaması üzerine PKK'lı teröristlerin Suriye sınırından ya da sınırı geçerek yaptıkları saldırıların önlenmesi için Şam yönetimi ile işbirliğinin güçlendirilmesini hedeflemiştir. Özal'ın tutumu bir ülkeyi ilgilendiren sorunların çözülmesi için bu ülkeyle ilişkilerin tamamen sonlandırmaktan ziyade ilişkilerin daha da geliştirilmesi ve böylece beklentilerin daha iyi ifade edilmesi anlayışının bir uzantısıdır. Bir diğer husus, Özal'ın toplumsal yaşamda Irak ve Suriye'nin PKK'nın en büyük destekçisi olduğu ve hükümetin tehditleri önlemede yetersiz kaldığı şeklinde eleştirilerin yükseldiği ve seçime giden bir süreçte hem eleştirilerin önüne geçmek hem de seçim ortamında konumunu güçlendirmek istemesidir (Gökcan, 2019: 297). Güvenliği sağlamak ve politik alanda güç kazanmak için Özal, Temmuz 1987'de Suriye'ye bir ziyaret gerçekleştirmiş ve ziyaret sırasında imzalanan güvenlik protokolü ile taraflar topraklarında terörist eylemlere müsaade etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Ayrıca, bu ziyaretin bir sonucu olan ekonomik işbirliği protokolü ile Türkiye, Suriye'ye 500 m³/sn'den fazla su bırakmayı taahhüt etmiştir. Taraflar oluşturdukları ekonomik düzenleme ile petrol-doğalgaz arama, elektrik enerjisi, bankacılık, ulaştırma ve haberleşme şeklinde sıralanabilecek alanlarda ekonomik işbirliğini geliştirmeyi

hedeflemiştir (<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/19660.pdf>, 1987). Suriye'ye yönelik işbirliği iradesinin bir diğer yansıması, 1988'de gündeme gelen Barış Suyu Projesi ile Ceyhan ve Seyhan nehirlerindeki ihtiyaç fazlası suların Ortadoğu ülkelerine taşınması ve kurulması planlanan ilk boru hattının Suriye'den geçeceğinin belirtilmesidir (Turan, 1993: 224-225). Özal, Suriye için öncelik taşıyan su meselesi konusunda olumlu bir tutum ortaya koyarak Türkiye ile Suriye arasında bir karşılıklı bağımlılık oluşmasını ve ortaya çıkacak karşılıklı bağımlılık ile Suriye'nin Türkiye'nin kaygılarını anlamasını, PKK'ya yönelik desteğini kesmesini ve uygulamada gerekli adımları atmasını hedeflemiştir (Ertosun, 2015: 204). Suriye'ye yönelik girişimler sonrası PKK kamplarının Suriye'den Bekaa Vadisine taşınması Özal'ın beklentisini bir ölçüde karşılayacak olsa da Şam yönetimi, Barış Suyu Projesi'ni Türkiye'nin bölgede etkinliğini artırmayı amaçlayan ve İsrail'in çıkarlarına hizmet eden bir proje olarak görmüştür (Erdoğan, 1998). Suriye'nin Barış Suyu Projesi'ne olumsuz yaklaşımı girişimin askıda kalmasına ve PKK'nın Suriye topraklarını kullanmaya devam etmesine neden olmuştur.

Suriye'nin PKK'ya yönelik desteğinin sürmesi nedeniyle, "Suriye PKK'ya yardım ederse sularını keseriz" şeklinde bir söylemle Özal, daha önce Suriye'yi ikna etmek için bir işbirliği unsuru olarak kullandığı su meselesini bu defa Suriye'yi PKK'ya yönelik desteğinden vazgeçirmek için politik bir araç haline getirmiştir (Ayman, 2012: 120). Dolayısıyla, Suriye'nin tutumu nedeniyle, Özal, yumuşak güç unsurları aracılığıyla Suriye'yi PKK konusunda işbirliğine yönlendirmeyi hedefleyen bir politikadan sert söyleme dayalı Suriye üzerinde baskı kurmayı amaçlayan bir politikaya geçiş yapmıştır. Körfez savaşı sürecinde Türkiye ve Suriye'nin Irak karşıtı pozisyonda yer almasının oluşturduğu olumlu konjonktürü iyi değerlendiren Özal bir kez daha diplomasi çerçevesinde Suriye'nin PKK'ya verdiği desteğin sonlanmasını hedeflemiş ve İçişleri Bakanı İsmet Sezgin ile Dışişleri Bakanı Hikmet Çetin Nisan 1992'de Suriye'yi ziyaret etmiştir. Ziyaret sırasında imzalanan güvenlik protokolü ile Şam yönetimi PKK'yı yasa dışı ilan ederek PKK'ya desteğini sonlandıracağını vaat etmiştir (Milliyet, 16 Nisan 1992; Milliyet, 19 Nisan 1992). Bununla birlikte, Özal'ın su meselesi aracılığıyla Şam'ın PKK'ya yönelik desteğini sonlandırma çabası ve güvenlik protokolü aracılığıyla Şam'ın desteğini kazanma hedefi uygulamada kayda değer bir etki ortaya çıkarmamış ve Şam yönetimi, PKK'ya yönelik desteğini devam ettirmiştir. Sonuç olarak, Özal'ın girişimlerinin Irak ve Suriye özelinde etkili olmaması ve PKK'nın eylemlerinin artarak devam etmesi Özal iktidarının son yıllarında ve Özal sonrası dönemde askeri seçeneklerin daha ön planda olmasına neden olmuştur.

İran

Ticari liberalizmin, iki devletin birbirleriyle olan ilişkilerinde ekonomik çıkarlara önem vermesi halinde bunun siyasi ilişkilerde de olumlu sonuçlara yol açacağı argümanı (Howard, 2008), Özal döneminde İran özelinde Irak-İran savaşının bittiği tarih olan 1988'e kadar belli ölçüde uygulamaya aktarılmıştır. Fakat, 1988'de Irak-İran savaşının bitmesi ve Türkiye-İran ekonomik ilişkilerindeki düşüş ile iki tarafın ikincil planda tuttuğu sorun alanları gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Irak-İran savaşı sürecinde ve savaş sonrasında ilişkiler tarafların birbirlerine yönelik ideolojik temelli eleştirileri, ekonomik ilişkiler ve PKK konularında şu şekilde analiz edilebilir:

1979 İran İslam devrimi sonrası süreçte rejim ihracı politikası izleyen Tahran, Türkiye'yi karşıt ideolojinin etkisinden kurtarılması gereken bir aktör olarak görürken; 12 Eylül 1980 darbesi sonrası erken dönemde Kemalist temalara önem veren Ankara, İran'ı irticai hareketleri besleyen bir ülke olarak değerlendirmiştir. Bu durum her iki aktörün birbirlerinin toplumsal ve siyasi yaşamına yönelik ideoloji temelli eleştirilerde bulunmasına yol açmıştır (Çetinsaya, 1998). Ancak, 1983'te iktidara gelen Özal, Türkiye'nin mal ve sermaye girdisi elde etmesi noktasında İran'ın ciddi bir potansiyele sahip olduğunu düşünmekte ve İran'ı bölgesel konularla ilgili önemli bir muhatap olarak görmekteydi (Laçınok, 2007). Benzer şekilde, her ne kadar rejim ihracı politikası izlese de Tahran yönetimi, gerçekçi bir temelde, Irak savaşı nedeniyle ekonomik problemlerle karşılaştığı ve İslam devrimi sonrası süreçte ABD liderliğindeki Batı dünyasının İran karşıtı tutumu ön plana çıkardığı bir dönemde Türkiye ile ilişkilerin kötü bir nitelik kazanmaması gerektiğinin bilincindeydi (Sinkaya, 2014: 138). Dolayısıyla, uygulamada, Özal, ekonomik çıkarları önemseyen bir ortamda Tahran'ın ideolojik temelli eleştirilerini çok fazla dikkate almayan bir tutum içerisinde olmuş ve Batı dünyasının İran'ı uluslararası sistemden izole etme yönündeki çabalarına mesafeli yaklaşmıştır (Ataman, 2002: 137). Tahran yönetimi ise Irak savaşı nedeniyle ekonomik seçeneklerinin çok fazla olmadığı bir ortamda ekonomik alternatiflerini çeşitlendirme arayışında Türkiye ile ekonomik ilişkilere özel bir önem vermiştir. Tarafların birbirlerine yönelik bu tutumunun etkisiyle ideolojik eleştiriler 1988'e kadar olan süreçte iki aktör arasında pratikte ciddi bir sorun oluşturmamıştır.

Özal'ın ekonomik ilişkilere önem veren iradesi, Irak-İran savaşı sürecinde Türkiye'nin tarafsızlık pozisyonunu sürdürmesi ve Türkiye'nin Avrupa ile İran arasında bir geçiş noktasında bulunması Türkiye-İran ekonomik ilişkilerini kolaylaştıran unsurlar olmuştur (Sinkaya, 2014: 138). Taraflar ticareti,

görece avantajlı olduğu ürün grubunu karşı tarafa satmak ve kendisinin ihtiyacı olduğu malı almak şeklinde sürdürmüşlerdir. Türkiye, İran'dan petrol alırken; karşılığında İran'a temel ihtiyaç mallarını satmıştır. Tarafların üstün olduğu alana dayalı ticaret felsefesi uygulamada etkisini olumlu bir şekilde göstermiş ve iki ülke arasındaki ticaret hacmi 1985 yılında 2 milyar dolara ulaşmıştır (Olson, 2005: 12). Özal'ın Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ekonomik işbirliğinin ekonomik nitelikli örgütleri de içerecek şekilde genişlemesi düşüncesi İran'ın Türkiye ile ekonomik işbirliği yapma konusunda güçlü bir irade göstermesiyle gündeme gelmiştir. Bu iradenin bir yansıması olarak, 1985 yılında Türkiye, İran ve Pakistan, Ekonomik İşbirliği Teşkilatı'nı kurmuştur. Ekonomik İşbirliği Teşkilatı ile Türkiye ve İran aralarındaki ticari bağları geliştirerek bir serbest ticaret ağı oluşturmayı ve dünya ticaretinde daha etkin hale gelmeyi hedeflemişlerdir (Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, Ekonomik İşbirliği Teşkilatı, t.y). Ekonomik İşbirliği Teşkilatı, iki ülke arasındaki ekonomik ilişkilerin daha güçlü temelde kurumsal bir nitelik kazandığının somut bir göstergesi olmuştur.

Özal, Türkiye'nin PKK ile mücadeleyi daha etkin bir şekilde yürütmesi için Ekim 1984'te Irak ile imzaladığı sıcak takip anlaşmasının benzerini İran ile imzalayarak Ortadoğu sınır güvenliğini sağlamayı hedeflemiştir. İran, Türkiye'nin sıcak takip talebine olumsuz yaklaşmış ancak Kasım 1984'te imzalanan anlaşma ile İran topraklarından Türkiye'nin güvenliğini tehdit eden faaliyetlere izin vermemeyi öncelik haline getiren bir tutum içerisinde olmuştur. İran'ın PKK konusunda Türkiye'nin kaygılarını dikkate alan bir tutum içerisinde olmasının temel nedeni Irak savaşının sürdüğü bir ortamda İran'ın ekonomik çıkarları açısından Türkiye'nin önemli bir pozisyonda olmasıdır. Başka bir deyişle, Tahran yönetimi, Türkiye'nin beklentilerine tamamen olumsuz bir şekilde yaklaşmanın süreci kendisi için daha olumsuz bir hale getireceğinin farkındaydı. Bu durum Tahran yönetiminin Irak savaşı boyunca PKK'nın İran topraklarını kullanmasının engellenmesine büyük bir özen göstermesine neden olacak ve Türkiye'ye yönelik İran kaynaklı PKK eylemlerinin sayısında azalma görülecektir (Çetinsaya, 1998: 152).

Özal'ın ekonomik ilişkilerin geliştirilmesinin politik sorunların yumuşamasında önemli rol oynayacağına ilişkin yaklaşımı İran özelinde somut bir şekilde görülmüş ancak 1988'te Irak-İran savaşının bitmesiyle birlikte ekonomik ilişkilerin Türkiye-İran ilişkilerine olumlu etkisinin devam etmesi mümkün olmamıştır. Bunun nedeni, savaşın bitmesiyle İran'ın Türkiye'ye olan ekonomik bağımlılığında kayda değer bir şekilde azalma olmasıdır. Nitekim, 1988 sonrası ekonomik ilişkilerde 1980'lerin ortalarında ulaşılan yüksek sayılarda kayda değer bir azalış yaşanmıştır (Robins, 1991: 103-104). Ayrıca, iki taraf

arasında olan ancak ekonomik ilişkiler nedeniyle ikincil planda kalan sorunlar daha gözle görülür bir nitelik kazanmıştır. Örneğin, Mart 1989'da Anayasa Mahkemesi'nin üniversitelerde türban yasağı kararı üzerine Müslümanların haklarını her yerde savunma hakkı olduğuna inanan İran yönetimi, Türkiye'ye yönelik çeşitli eleştiriler ve suçlamalarda bulunmuş ve İran'ın Ankara büyükelçisi ekonomik yaptırımları gündeme getirmiştir (Robins, 1991: 56). Bir diğer husus, İran'ın Irak savaşı sırasında Türkiye'nin desteğini almak için arasına belli bir mesafe koyduğu PKK konusunda savaş sonrası dönemde savaş sırasında olduğu kadar kararlı bir tutum ortaya koymamasıdır. İran'ın PKK'ya yönelik kayda değer önlemler almaması PKK'nın İran topraklarını kullanmasına ve Ortadoğu'da hareket sahasını genişletmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, tüm bu hususlar 1980-1988 arası dönemde iki tarafın belli ölçüde işbirliği halinde olduğu ekonomik ilişkiler ve PKK konularında işbirliği düzeyinin azalması ve tarafların birbirlerine yönelik dillendirdiği suçlamaların uygulamada sorunlara neden olması anlamına gelmiştir. Diğer yandan, İran'da Haşimi Rafsancani'nin yönetime gelmesiyle yeni yönetimin çıkar temelinde dış ilişkilere önem veren bir politika izlemesi (Elik, 2012) ve Eylül 1992'de PKK ile mücadele konusunda ortak bir güvenlik komitesi kurulması ilişkilerde belli bir yumuşama yol açacak olsa da bu gelişmelerin etkisi sınırlı düzeyde olmuştur.

Filistin Sorunu

Liberalizmin bir devletin ulusal sistemdeki temel parametrelerinin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısını etkileyeceği fikri gibi (Kant, 1983; Paine, 1995), 1980'li yıllarda Türkiye'nin Ortadoğu politikasında Filistin sorununa yönelik yüksek bir ilgi göstermesinde ulusal sistemde yürütmenin başında bulunan Özal'ın Türkiye'nin Filistin sorununa özel bir önem vermesi gerektiğini düşünmesi oldukça etkili olmuştur (Özal, 1984: 984; Cumhuriyet, 16 Ocak 1984). Özal'ın hassasiyetinin iki nedeninin olduğu söylenebilir. İlk olarak, Özal, Türkiye'nin Ortadoğu ile olan kültürel bağlarının Filistin sorununu Türkiye için daha önemli ve anlamlı hale getirdiğine inanmaktaydı. İkinci olarak, Özal, Arap coğrafyasında barışı sağlamış bir devletin mirasçısı olarak kurulan Türkiye'nin Filistinlilerin barış içerisinde yaşamasında tarihsel bir sorumluluğu olduğu şeklinde bir düşünceye sahipti (Gürkaynak, 2007: 100). Bu noktalardan hareketle, Özal, Ekim 1985'te Tunus'ta Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) karargahına düzenlenen saldırı gibi İsrail'in Ortadoğu'da barışı daha zor hale getiren eylemlerine ve 1987'de başlayan birinci intifada sürecinde Filistinlilere yönelik ölçsüz şiddet kullanımına söylem düzeyinde sert tepki göstermiştir. Ancak, Özal liderliğinde Türkiye, Ortadoğu devletleri için en önemli konulardan biri olan Filistin meselesinde İsrail'in eylemlerine

yönelik eleştirel bir tutum geliştirmiş olsa da dönem itibarıyla kendisi için birincil öncelik taşıyan dış politika konularında Kıbrıs sorununda ve Bulgaristan'da Türklere yapılan insan hakları ihlallerinde bölge devletlerinin desteğini görememiştir (Sarıaslan, 2019: 16-17).

Liberalizmin anarşik uluslararası düzende işbirliğinin tesis edilebileceği ve işbirliğinin barışın ortaya çıkmasına katkı sağlayacağı argümanı gibi Özal da Filistin sorunu temelinde Arap devletleri ile İsrail arasında yaşanan ve süregelen kaotik durumun aslında kaçınılmaz bir son olmadığını ve İsrail'in varlığının inkâr edilmemesi ile Filistinlilerin haklarının tanınması çerçevesinde Ortadoğu'da barışın gündeme gelebileceğini iddia etmektedir. Özal, İsrail devletinin varlığını inkâr etmemekte ancak Filistinlilerin de Ortadoğu'daki diğer halklar gibi kendi siyasi oluşumlarını tesis etme hakkı olduğunu bunun da Filistinlilerin kendi aralarında güçlü bir birlik tesis etmesiyle ve uluslararası toplumun desteğiyle sağlanacağını belirtmektedir (Özal, 1984'ten aktaran Ertosun, 2015: 197). Filistinlilerin güçlü birlik tesis etmesi gibi iç ve uluslararası toplumun desteği gibi dış etkenlerin önemine değinen Özal, Türkiye'nin Filistin politikasında daha önceki dönemlerden farklı olarak iki yeni noktayı ortaya koymuştur: (i) Filistinlilerin bir siyasi oluşum tesis etme çabalarına destek olma (Milliyet, 28 Şubat 1986); (ii) uluslararası toplumun bir üyesi olarak Filistin-İsrail barış sürecinde işlevsel bir rol oynama ya da katkı sağlama (Özal, 1984: 285). Özal'ın ortaya koyduğu yaklaşımın bir yansıması olarak Türkiye, Filistin Ulusal Konseyi'nin 15 Kasım 1988'de kuruluşunu ilan ettiği Filistin devletini aynı gün tanımıştır (Milliyet, 16 Kasım 1988). Filistin devletini tanıma kararında daha önce İsrail'i tanıyan ilk Müslüman devlet olarak kendisi aleyhine olumsuz bir tutum geliştirilen Türkiye'nin benzer olumsuz algıların oluşmasını engelleme ve Arap devletlerinin sempatisini kazanma düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir. Özal'ın politikalarının uygulamaya yönelik bir diğer yansıması, Filistin ile İsrail arasında barış görüşmelerinin gündeme geldiği bir konjonktürde Türkiye'nin üçüncü bir ülke olarak barış sürecinde arabulucu olmaya ya da sürece ev sahipliği yapmaya çalışmasıdır (Ataman, 2002: 136-137). Özal liderliğindeki Türkiye barış sürecinde aktif bir rol oynayamamasına rağmen sürecin ortaya çıkardığı pozitif atmosferin etkisiyle hem Filistin hem de İsrail ile olan diplomatik ilişkilerini büyükelçilik düzeyine yükseltecektir (Sayarı, 1997: 50).

İsrail

Liberal devletlerin uluslararası ilişkilerde birtakım eylemler ortaya koyarken rasyonel bir şekilde hareket edecekleri yaklaşımı (Gradner, 1990: 23-39; Starr,

2007: 35), Özal'ın İsrail'e yönelik politikasında görüldü. Özal, İsrail ile ilişkilerin 'ilişkileri kesme' gibi aşırı bir uçta konumlandırmaktan ziyade rasyonel bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekte ve diyalog kapısının her zaman için gündemde olmasının faydalı bir seçenek olacağına inanmaktadır (Laçınok, 2007). Özal, Filistin bağlamında İsrail'e yönelik eleştirel bir dil ortaya koymasına rağmen İsrail'e yönelik tümüyle karşıt bir tutum geliştirmek ya da İsrail'i Ortadoğu'daki bölgesel gelişmelerden soyutlamak gibi bir politika takip etmemiştir. Zira, Özal, İsrail ile ilişkilerin Türkiye için olumlu çıktılar sağlayacak şekilde gelişmesinin oldukça önemli olduğunu düşünmektedir (Laçınok, 2007).

Özal'ın İsrail'e yönelik politikanın ilk uzantısı, İsrail'in çeşitli projelere dahil edilmesi yoluyla İsrail ile Ortadoğu ülkeleri arasında olumlu bir atmosferin tesis edilmesiydi. Barış Suyu Projesi'nin Türkiye-İsrail-Suriye-Ürdün eksenindeki öngörülen ilk hattı bu anlayışı yansıtmaktadır. Özal, Barış Suyu Projesi gibi girişimlerle İsrail ve Arap ülkelerini su gibi ortak bir ihtiyaç temelinde bir araya getirmeyi, iki tarafın birbirini anlamasını ve böylece tarafların savaşı ikincil bir araç haline getirmelerini hedeflemiştir. Bununla birlikte, Arap devletlerinin projenin İsrail'i içermesi üzerine gösterdikleri sert tavır sürecin önünde önemli bir engel oluşturmuştur. İsrail'in proje dışına çıkarılması projenin temel mantığı olan Ortadoğu ülkelerini bir araya getirme ihtimalini ortadan kaldırmıştır (Ertosun, 2015: 205, 210). Dolayısıyla, Özal'ın yumuşak güç unsurları temelinde Ortadoğu'da bölgesel işbirliğinin gelişmesine katkı sağlayarak Türkiye'nin etkinliğini artırma misyonu tarafların birbirlerine yönelik düşmanca tutumu nedeniyle geçersiz hale gelmiştir.

Özal'ın politikasının ikinci yönü, ABD'deki Rum ve Ermeni lobilerinin kendi tezleri üzerinden Amerikan kongresinde Türkiye aleyhine oluşturdukları politik havanın engellenmesinde Yahudi lobisinin desteğini almak için İsrail'e yönelik olumlu bir tutumun ortaya konması olmuştur (Erhan, 2002: 251-259). 1980 sonrası Türkiye-ABD ilişkilerinin bir önceki döneme göre daha güçlü bir nitelik kazanması Türkiye ile İsrail arasındaki ilişkilerin yumuşamasında ve gelişmesinde etkili olmuştur. İsrail'e yönelik olumlu yaklaşım ve ABD'nin süreçteki etkisi Türkiye'nin belli ölçüde Yahudi lobisinin desteğini almasını sağlamıştır. Örneğin, 1989'da ABD kongresinde Ermeni soykırım tasarısının engellenmesinde Yahudi lobisinin desteği etkili olmuştur (Çelikkol, 2015: 22). Türkiye, 1989'da BM Genel Kurulunun açılışı sırasında, İsrail'in BM Genel Kurulunda temsil edilmesinin yasaklanması konusundaki tasarıya, daha önceki dönemlerde kullandığı çekimser oyun aksine, ret oyu vermiştir (Erhan, 2002: 251-259). Yahudi lobisinin Türkiye'ye yönelik desteği ve Türkiye'nin BM'de

İsrail'e yönelik olumlu tutumu Türkiye-İsrail ilişkilerinin uluslararası boyutunun işbirliği çerçevesinde geliştiğini göstermekteydi.

Körfez Ülkeleri

Liberalizmin uluslararası ilişkilerde iki devlet arasındaki işbirliğinin ortak çıkar olgusunun geçerli olduğu bir durumda ortaya çıkacağı argümanı (Haas, 1980: 357-406; 1987; Rosecrance, 1986), Özal döneminin büyük bir kısmında Türkiye ile Körfez ülkeleri arasındaki ilişkilerde geçerlilik kazanmıştır. Özellikle, Körfez savaşının başlamasına kadar olan süreçte Türkiye ile Körfez ülkeleri ekonomi, güvenlik ve bölgesel konular başlıklarında ortak çıkarları paylaşmışlar ve bu durum her iki aktörün Körfez Savaşı sırasında olduğu gibi bölgesel konulara ilişkin ortak bir perspektif benimsemesine yol açmıştır.

Ortak çıkarlar açısından değerlendirdiğimizde, Türkiye ve Körfez ülkeleri, Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgaliyle Soğuk Savaşın yeni bir görünüm kazanacağı ve İran İslam devrimi ile İran'ın Ortadoğu siyasetinde din ekseninde daha ön plana çıktığı bir süreçte her iki gelişmenin kendilerine yönelik olumsuz etkilerinden endişelenmişlerdir. İran'ın devrim ihracı politikası çerçevesinde Türkiye ve Körfez ülkelerinin toplumsal yaşamını olumsuz yönde etkilemesinin engellenmesi ve Ortadoğu siyasetinde daha güçlü bir konuma gelmesinin önüne geçilmesi her iki devletin bölgesel konulara ilişkin ortak çıkarları olmuştur. Ayrıca, Sovyetlerin Afganistan üzerinden daha yayılcı bir politika izleme olasılığı Türkiye ve Körfez ülkeleri için ortak bir güvenlik tehdit anlamına gelmiştir. Bu gelişmeler üzerine her iki aktör: (i) İran'ın devrim ihracı politikasına karşı ılımlı İslam düşüncesini savunarak İran'ın din üzerinden Ortadoğu ülkelerinin ulusal sistemlerinde ve bölge genelinde güç kazanmasını engellemek istemişler; (ii) Afganistan'da yerel direnişçileri destekleyerek Sovyetler karşısında Afganlıların güçlenmesine katkı sağlamaya çalışmışlardır (Gözen, 2002). Türkiye ve Körfez ülkelerinin ortak bir perspektif geliştirmesinde ABD'nin Hizbullah gibi radikal akımları ve İran ile Sovyetler Birliği'nin etkisini sınırlandırmak amacıyla Ortadoğu'ya doğrudan bir müdahale yerine 'ılımlı İslam' özelliğine sahip olduğunu düşündüğü bölge ülkelerini Yeşil Kuşak yaklaşımı çerçevesinde bir araya getirme stratejisi geliştirmesi yönlendirici bir dinamik olmuştur (Oran, 2001: 11). Uygulamada, İran'da 1989'daki lider değişikliğiyle daha ılımlı bir politika izleme taraftarı olan Haşimi Rafsancani'nin Cumhurbaşkanı olması ve Sovyetler Birliği'nin, birlik içerisindeki iç gelişmelerinde etkisiyle, Şubat 1989'da Afganistan'dan çekilmesiyle Türkiye ve Körfez ülkeleri dolaylı yoldan ortak çıkarlarını elde etmişlerdir.

Ricardo'nun (1911) devletlerin üstün olduğu ticari malı diğer aktöre satmak ve kendisinin görece dezavantajlı durumda olduğu ticari malı diğer aktörden satın almak şeklindeki 'karşılaştırmalı üstünlükler' olarak kavramsallaştırdığı ticaret anlayışı Türkiye ile Körfez ülkeleri arasındaki ilişkilerde geçerlilik kazanmıştır:

Özal liderliğindeki Türkiye, Körfez ülkeleri ile ekonomik ilişkiler geliştirerek Körfez ülkelerinin üstün olduğu bankacılık ve finans alanından olumlu çıktılar elde etmeyi hedeflemiştir (Özev, 2016). 24 Ocak kararları ile dış ekonomik ilişkilerin gelişmesinin önündeki engelleri kaldıran Özal, iktidara gelmesinin ardından Türkiye'nin uluslararası ekonomiyle bütünleşmesinin güçlü savunucusu olmaya devam etmiştir. Özal, içeriğinin belirlenmesinde önemli bir rol oynadığı özel finans kuruluşların faaliyetlerine ilişkin kararların Başbakanlıkça alınmasını öngören kararname ve Suudi merkezli Faysal Finans kurumunun Türkiye'de faaliyet göstermesine izin verilmesi kararı gibi yasal düzenlemelerle Körfez sermayesinin Türkiye'de yatırımlar yapmasının zeminini oluşturmuştur. Bu düzenlemelerin ortaya çıkmasında Özal'ın Türkiye'nin olumlu ekonomik girdiler elde etmesinde Suudi Arabistan gibi Körfez ülkeleri ile geliştirilen ilişkilerin önemli bir rol oynayacağını düşünmesi etkili olmuştur (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2001). Gerekli yasal düzenlemelerin sağlanmasıyla uygulamada Suudi Arabistan, Türkiye'ye 1987'ye kadar 750 milyon dolara varan bir destek sağlamış, Suudi Kalkınma Fonu çeşitli krediler vermiş ve Türkiye'de faaliyet gösteren Suudi girişimlerinin sayısında artış olmuştur (Özev, 2016: 19). Suudi merkezli finansman kaynakları Türkiye ekonomisinin büyümesinde olumlu bir unsur olarak yer almış ve Türkiye'nin dışa açılma sürecinde kayda değer ölçüde bir yabancı sermaye elde etmesini sağlamıştır.

Diğer yandan, 1980'lerde Körfez ülkeleri, İran devriminin ve Irak-İran savaşının kendilerine yönelik olumsuz yansımaları olabileceği gerekçesiyle ordularının modernizasyonuna oldukça önem vermişlerdir (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2001). Bölgesel gelişmelerden olumsuz yönde etkilenme kaygısı Körfez ülkelerinin bölgede güçlü bir orduya sahip olan Türkiye ile ilişkileri geliştirmeyi öncelik haline getirmesinde etkili olmuştur. Örneğin, Körfez ülkelerinden Suudi Arabistan, ortak askeri tatbikat çerçevesinde Türkiye'nin tecrübelerinden faydalanmak istemiş ve savaş uçağı gibi bazı stratejik ürünlerin üretimi konusunda Türkiye ile anlaşmalar imzalamıştır (Özev, 2016: 19). Belli ölçüde işbirliğini içeren ikili düzenlemelerle Suudi Arabistan gibi Körfez ülkeleri askeri kapasitelerinin güçlenmesi konusunda önemli ilerleme sağlamışlardır. Ayrıca, Körfez ülkeleri, Türkiye ile geliştirilen güçlü ilişkiler yoluyla Ortadoğu bölgesel sisteminde devrim ihracı politikası takip eden İran'ı bölgede dengeleyebilecek bir aktörün desteğini kazanmışlardır.

Türkiye ve Körfez ülkeleri arasındaki işbirliği Irak'ın Kuveyt'i işgali ve akabinde ABD liderliğindeki koalisyon güçlerinin Irak'a müdahalesiyle yaşanan Körfez savaşı sürecinde devam etti. Ancak, Körfez savaşı sonrası yaşanan gelişmeler Türkiye ile Körfez ülkeleri arasındaki ilişkilerin işbirliğinden uzaklaştığını göstermekteydi. Savaş sırasında Suudi Arabistan, Kuveyt ve Birleşik Arap Emirlikleri; Türkiye'den silah alacaklarını ifade etmelerine rağmen savaş sonrası dönemde bu yönde bir irade göstermediler ve Türkiye'nin zararlarını karşılamak amacıyla 3 milyar dolarlık yardım yapacaklarını belirtmelerine rağmen bu yardımı ödemekte son derece yavaş davrandılar (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2001: 553). Bu noktadan hareketle, Körfez ülkelerinin Körfez savaşı sonrası dönemde Türkiye ile ilişkileri geliştirme konusunda savaş öncesi kadar istekli olmadıkları söylenebilir. Bu durum liberal uluslararası ilişkiler perspektifinin belirttiği ortak çıkarlar tesis edilmediği takdirde devletler arasındaki ilişkilerin işbirliği niteliği kazanamayacağı ve bir devletin diğer devletin eylemlerini kendi çıkarlarına zarar verecek bir gelişme olarak değerlendirmesinin işbirliği sürecinin önünde bir engel olacağı görüşüyle yakından ilgilidir. Nitekim, Körfez savaşı sonrası erken dönemde, Körfez ülkeleri, bölgesel gelişmelerle ilgili konularda Türkiye'nin sürece dahil olmasının kendi çıkarlarına zarar verecek bir gelişme olarak gördü. Körfez ülkeleri, İran'ın Ortadoğu'daki etkinliğinin önlenmesi ya da dengelenmesi noktasında ABD'nin daha işlevsel bir rol oynayacağını düşünmüşler (Kılınç, 2000: 16-19) ve bu görüşün etkisiyle Türkiye'nin ABD öncülüğünde oluşacak yeni bölgesel güvenlik sisteminde veyahut bölgesel politikada etkin bir aktör olarak görmek istememişlerdir (Fırat ve Kürkçüoğlu, 2001: 553). ABD'nin Körfez savaşı ile Ortadoğu gelişmelerine doğrudan müdahil olmaya başladığı bir süreçte Körfez ülkelerinin güvenliklerini sağlama ve askeri kapasitelerini güçlendirme konusunda Batı ile ilişkilere öncelik vermeleri (Ekşi, 2009: 121), Türkiye ile ilişkilerin düzeyinde bir düşüşe yol açmıştır.

Körfez Savaşı

2 Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesinin ardından ABD liderliğindeki koalisyon güçlerinin Irak'a yönelik müdahalesiyle başlayan Körfez savaşı (Ağustos 1990-Şubat 1991) sürecinde Özal Türkiye'nin politikasını ABD'nin eylemlerini desteklemek olarak şekillendirdi. Liberal uluslararası ilişkiler teorisi açısından Özal'ın politik tercihi, uygulamadaki eylemleri ve elde ettiği sonuçlar şu şekilde analiz edilebilir:

Liberal devletlerin uluslararası ilişkilerde ortaya koyduğu eylemlerde sonuç odaklı hareket ederek olumlu sonuçlar elde etmeyi öncelik haline

getireceği ve piyasa ekonomisini güçlendirmek ile barış ve güvenliği sağlamak hedefleri çerçevesinde hareket edeceği görüşü (Starr, 2007: 35), Özal'ın Körfez savaşına yönelik politikasında görülmüştür. Özal, Körfez savaşı sonrası süreçte Irak'ın parçalanacağını ya da yeniden yapılanacağını dolayısıyla her iki durumda da Ortadoğu siyasetinde yeni bir dönemin başlayacağını düşünmekteydi (Çandar, 2013: 32). Dolayısıyla, Özal'ın Türkiye'nin Körfez savaşı sırasında aktif bir politika izlemesiyle ve ABD'nin politikalarını desteklemesiyle hem savaştan hem de savaş sonrası süreçten olumlu sonuçlar elde edeceğini düşündüğü söylenebilir. Özal'a atfedilen "bir koyup üç almak" şeklindeki söylemlerle Türkiye'nin bu süreçte Musul ve Kerkük üzerinde bir etkinlik tesis etmeye çalıştığı şeklindeki yorumlar gündeme gelmiştir. Bununla birlikte, Irak'a ait topraklar üzerinde egemenlik tesis etmeye çalışmaktan ziyade Özal'ın temel amacının Körfez savaşı sonrası süreçte ekonomik kazançlar elde etmek ve Türkiye'nin güvenliğine yönelik bir tehdit oluşturan ve Irak'ın kuzeyinde yaşama alanı bulan PKK terör örgütünün daha güçlü hale gelmesini engellemek olduğu ifade edilebilir (Gözen, 2000).

Liberal devletlerin uluslararası ilişkilerde geliştirdikleri eylemlerle liberal demokratik ülkeler arasında ilişkileri güçlendirmeyi isteyecekleri çalışmada daha önce ifade edilmişti (Starr, 2007: 35). Özal, Körfez savaşı sırasında ABD'nin politikalarını desteklemekle Türkiye'nin liberal Batı dünyası için stratejik önemi devam eden bir ülke olduğunu göstermeyi ve daha önemlisi liberal Batılı ülkelerle ilişkilerini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Özal, Irak'ın Kuveyt'i işgalini ve akabinde Körfez savaşını uluslararası alanda Soğuk Savaşın bittiği ve uluslararası sistemin Batı ile Doğu bloku şeklinde iki kutuplu yapısının sona erdiği bir dönemde devletlerin uluslararası ilişkilerde pozisyonlarını yeniden tanımlayacakları bir olay olarak algılamıştır (Gözen, 2000). Özal, Türkiye'nin Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi ABD için bölgede stratejik önemi olan ve bu niteliği devam eden bir ülke olduğunu göstererek Türkiye'nin uluslararası ilişkilerde liberal Batı dünyası ile bağlantısını korumayı hedeflemiştir. Daha önemlisi, Türkiye'nin Körfez savaşında ABD'nin yanında yer almasıyla Batı dünyasını ilgilendiren AB üyeliği, Kıbrıs'ta konumunu güçlendirme ve askeri yardım gibi dış politika meselelerinde ABD'nin desteğini almayı arzu etmiştir (Abramowitz, 2013: 41-42). Diğer bir deyişle, Özal, Türkiye'nin Körfez savaşı sırasında ABD'nin politikalarını desteklemesi halinde, savaş sonrası dönemde yeni dünya düzeninin lideri olan ABD'nin Türkiye'nin karşı karşıya olduğu çeşitli dış politika sorunlarında Türkiye'ye yardımcı olacağını varsaymıştır.

Liberalizmde, David Hume'un (1963: 346-37) belirttiği cumhuriyetçi ya da demokratik sistemle yönetilen devletlerin belirlediği hedeflere ulaşmak

için diğer devletlere yönelik askeri müdahaleyi, politik baskıyı ve muhaliflerin finanse edilmesi şeklindeki yöntemlere başvurabileceğini ifade eden 'düşüncesizce sertlik' durumu Özal'ın Körfez savaşı sırasındaki eylemlerinde görülmüştür. Örneğin, Özal'ın Kerkük-Yumurtalık petrol boru hattını hızlıca kapatması ve kapatma işlemini ABD başkanı George H. W. Bush'un talepte bulunmasını beklemeden yapması bu durumun bir göstergesidir. Özal'ın bu davranışı nedeniyle 1989-1991 arasında ABD'nin Türkiye büyükelçiliğini yapan Morton Abramowitz (2013: 34-46) Özal için "... Saddam'ın ayrılışını hızlandırmak için erken bir savunucuydu..." ifadesini kullanacaktır (Vurgular bana aittir). Uluslararası alanda Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin ambargo kararı alması Özal'ın petrol boru hattını kapatması eylemine meşruluk kazandırırken aynı zamanda eyleminin çok taraflı bir platformun kararına uygun olduğunu göstermesine olanak sağlamıştır.

Özal'ın süreçteki diğer bir eylemi, ikili anlaşmalar ve NATO çerçevesinde Türkiye'deki askeri üslerin ABD tarafından kullanılmasına müsaade etmesi ve Irak sınırına asker konuşlandırarak Irak'ın askeri kuvvetlerinin bir kısmını kuzeye kaydırmasına dolayısıyla güneydeki askeri varlığının azalmasına katkı sağlamasıdır. Özal'ın sertlik yanlısı bir tutumda olduğunun bir diğer göstergesi Türk Silahlı Kuvvetleri'ni kullanarak Türkiye'nin fiili olarak sahada yer almasını istemesi olmuştur. Dönem boyunca dış politika ile ilgili konularda dışişleri bürokrasisinin etkinliğini sınırlayan Özal bu eylemini sivil ve askeri kesimin güçlü bir tepkisiyle karşılaşınca uygulamaya aktaramamıştır (Milliyet, 13 Ekim 1990; Milliyet, 4 Aralık 1990; Milliyet, 23 Mayıs 1995). Liberalizmin devletin bireylerden, bürokrasiden ve dış politikayı etkilemeye çalışan çeşitli çıkar gruplarından oluşacağı ve dış politika kararlarının bu aktörler arasındaki uzlaşmadan ya da süreçte baskın olan bir aktör tarafından alınacağı görüşü çerçevesinden incelendiğinde (Moravcsik, 2001: 5-9; Kaarbo, 2015: 8-9), Özal'ın karşısında sivil ve askeri bürokrasinin yer alması bir uzlaşmanın sağlanamamasına ve Özal'ın istediği yönde adım atamamasına neden olmuştur. Özal, askeri unsurları sahada kullanamamasına rağmen Türkiye, Körfez savaşı sırasında ABD liderliğindeki koalisyonu en güçlü şekilde destekleyen ülkelerin başında gelmiştir. Bununla birlikte, Özal'ın güçlü desteğine rağmen Türkiye'nin Körfez savaşı sonrası süreçte istediği sonuçları elde edemediği söylenebilir:

Her şeyden önce belirtilmesi gereken husus, Özal'ın Ortadoğu'ya yönelik politikalar aracılığıyla Batı dünyasına Türkiye'nin stratejik öneminin devam ettiğini gösterme ve Batılı liberal ülkelerle ilişkileri geliştirme hedeflerinde sınırlı olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Savaş sırasında ve savaş sonrası dönemde Türk-Amerikan ilişkileri daha da güçlenmiş ve Washington dış

politikayla ilgili bazı konularda Türkiye'yi desteklemiş olsa da bu destek sınırlı ölçekte olmuştur. Fakat, uzun vadede, Batılı liberal devletler, Türkiye'yi PKK'ya yönelik mücadelede Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da insan hakları ihlallerinde bulunduğu gerekçesiyle eleştirmişlerdir (Uslu, 2016).

Ticari liberalizmin etkisinin görüldüğü Türkiye'nin Ortadoğu devletleri ile olan ekonomik ilişkileri Körfez savaşı nedeniyle ciddi zararlar görmüştür. Özal'ın Türkiye'yi Irak'ın karşısında konumlandırmasıyla Irak ile siyasi ve ekonomik ilişkiler en alt düzeye inmiş ve savaş sırasında Kerkük-Yumurtalık petrol boru hattının kapatılması nedeniyle Türkiye savaş sonrasında da etkisi hissedilecek şekilde kayda değer ekonomik zarara uğramıştır (Hürriyet, 25 Kasım 1992). 1995 yılı itibarıyla Türkiye'nin Körfez savaşı nedeniyle uğradığı ekonomik kaybın 20 milyar dolar olduğu tahmin edilmektedir (Gözen, 2000). Ayrıca, Körfez ülkelerinin savaş sırasında Türkiye'den silah alacakları şeklindeki beyanatları savaş sonrasında gerekli adımları atmamaları nedeniyle geçerlilik kazanmamış dolayısıyla Türkiye ekonomik açıdan beklediğini bulamamıştır. Ekonomik kayıpların yanı sıra, Özal'ın Körfez savaşı sürecinde aktif bir politika izleyerek PKK terör örgütünün daha tehlikeli bir hale gelmesini engelleme hedefinde başarısız olduğu söylenebilir. Irak hükümeti, Körfez savaşı sırasında Türkiye'nin kendisine karşı bir tutum geliştirmesi nedeniyle PKK'yı engellemeye yönelik güçlü adımlar atmamıştır. Dolayısıyla, Körfez savaşı sırasındaki güç boşluğundan yararlanarak Irak'ın kuzeyinde güçlenen PKK, 1990'lı yıllar boyunca, Türkiye'nin güvenliğine yönelik önemli bir tehdit oluşturmuştur.

Körfez savaşı sürecinde yaşanan bir diğer önemli gelişme ABD'nin savaş sırasında Irak'ı zayıflatmak için Kürt isyanını tetiklemesi sonucu Kürtlerin ayaklanması ve Irak'ın ayaklanmayı bastırması sonucunda Kürtlerin Türkiye sınırına yönelmesi nedeniyle mülteci sorununun ortaya çıkması olmuştur. Liberalizmin uluslararası hukuk normlarının uygulanmasının, insan haklarının tesisinin ve insani güvenliğin sağlanmasının barış ve istikrarın sağlanmasında son derece önemli görmesi gibi (Rawls, 1999), Özal'da Türkiye'nin sınır güvenliğinin sağlanması için mülteci sorununun önüne geçilmesini ve bu nedenle Irak'ın kuzeyindeki Kürtlerin insan güvenliğinin sağlanmasını hedeflemiştir. Özal, mülteci sorununu çözmek amacıyla Batılı liberal devletlerden güvenli bölge talebinde bulunmuş ve bu devletlerin desteğiyle çok taraflı bir işbirliği girişimiyle sorunun önüne geçilmesini arzu etmiştir. Uygulamada, kısaca Çekiç Güç olarak adlandırılan Huzur Ortak Görev Gücü'nün İncirlik üsünden hareket ederek Irak'ın kuzeyindeki Kürtlere yardımlar yapması Özal'ın talebinin uygulamada karşılık bulduğunu göstermekteydi (Hürriyet, 3 Nisan 1991; Cumhuriyet, 5 Nisan 1991; Hürriyet, 24 Kasım 1992). Bununla birlikte, Özal'ın mülteci sorununun çözülmesinde ve Türkiye'nin sınır güvenliğinin

sağlanmasında önemli bir rol oynayacağını düşündüğü Çekiç Güç, 1990'lı yıllar boyunca PKK'ya yardım ederek Türkiye'nin güvenliğine zarar verdiği şeklindeki iddiaların odak noktasında yer alacaktır (Özkan, 2004; Dündar, 2016: 14). Ayrıca, Irak'ın kuzeyi KDP, KYB ve PKK gibi aktörler arasında çeşitli güç mücadelelerinin yaşandığı bir yer haline gelmiş ve Türkiye, Irak'ın kuzeyinde aktörler arasında yaşanan mücadelelerin çoğundan Türkiye'ye yönelik terör saldırılarının artması gibi olumsuz bir şekilde etkilenmiştir.

Sonuç

Bu çalışma liberal uluslararası ilişkiler teorisinin devletlerin uluslararası ilişkilere yönelik bakış açısının şekillenmesinde ulusal dinamiklerin belirleyici olacağı savının Turgut Özal döneminde Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik yaklaşımında geçerli olduğunu göstermiştir. Ulusal düzlemde Özal gibi Ortadoğu ile ilişkilere önem verilmesi gerektiğini düşünen bir liderin yürütmenin başında olması Türkiye'nin bölgeye yönelik yaklaşımını şekillendirmiştir. Özal, 24 Ocak kararları çerçevesinde ihracata dayalı ekonomik büyümeye önem vermiş, kültürel bir kimlik olarak İslam bağlamında Türkiye'nin Ortadoğu bağlantısının Batıcı kimlikle bir çelişki olmadığını savunmuş ve Türkler ile Arapların ortak bir tarihsel geçmişe ve benzer kültürel değerlere sahip olduğunu belirtmiştir. Özal, Ortadoğu'ya yönelik politikada ekonomik ilişkilerin kapsamlı bir şekilde gelişmesini ve ekonomik ilişkilerin gelişmesi yoluyla ikili sorunların çözülmesi veyahut ciddi bir gündem maddesi oluşturmamasını hedeflemiştir. Özal, dış politika araçları olarak diplomasiyi, ekonomik anlaşmaları ve projeleri ön plana çıkarmış, Türkiye'yi statükocu bir pozisyona ittiğini düşündüğü dışişleri bürokrasisini sınırlayarak çoğu girişimi bizzat kendisi yürütmüş ve Körfez savaşı sürecinde görüldüğü gibi en radikal kararları tek başına almaktan kaçınmamıştır.

Çalışma Keohane'nin belirttiği liberal uluslararası ilişkiler perspektifinin cumhuriyetçi liberalizm, ticari liberalizm, düzenleyici liberalizm ve sosyolojik liberalizm şeklindeki dört alt dalından ticari liberalizmin Özal döneminde Türkiye'nin Ortadoğu politikasının içeriğini oluşturan temel unsur olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ticari liberalizmin devletler arası ilişkilerde ortak çıkarların söz konusu olması halinde işbirliğine dayalı bir politik ortamın hâkim olacağı argümanı dönemin büyük kısmında Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ilişkilerde görülmüştür. Özal liderliğindeki Türkiye'nin Ortadoğu'ya yönelik politikada elde ettiği olumlu çıktılar, Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ortak/karşılıklı çıkarların söz konusu olduğu durumlarda ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin Irak ile imzalanan anlaşma çerçevesinde PKK'ya karşı sıcak takip hakkı elde etmesi ve İran ile ilişkilerden önemli ekonomik

kazançlar sağlaması Irak-İran savaşının sürdüğü bir ortamda Irak ve İran'ın Türkiye ile ilişkileri geliştirmek istemesinden kaynaklanmıştır. Benzer şekilde, Özal'ın Körfez ülkelerine yönelik açılımının başarılı olmasında ve bu ülkelerden Türkiye'ye yönelik sermaye girişinde Körfez ülkelerinin ulusal güvenlik sistemlerini güçlendirmede Türkiye'nin tecrübelerinden faydalanmak istemeleri etkili olmuştur. 1980'lerin ikinci yarısından itibaren İsrail ile ilişkilerin gelişmesi ve Yahudi lobisinin uluslararası alanda Türkiye'ye destek sağlaması birbiriyle bağlantılı gelişmelerdir. Belli düzeyde ortak/karşılıklı çıkarlar tesis edildiği ölçüde İran ile ideolojik gerginliklerin belli bir süreliğine ikinci plana itilmesi, İran'ın PKK eylemlerini engellemeye yönelik bir tutum içerisinde olması ve Körfez ülkeleri ile bölgesel konulara ilişkin benzer bir tutum geliştirilmesi söz konusu olmuştur.

Liberal uluslararası ilişkiler teorisinin belirttiği eğer bir aktörün ortaya koyduğu işbirliği perspektifi diğer aktörler tarafından kendi egemenliklerine ve çıkarlarına zarar verecek bir süreç olarak algılanıyorsa, bunun işbirliğinin önünde bir engel olacağı şeklindeki durum Türkiye'nin Irak ve Suriye ile ilişkilerinde geçerlilik kazanmıştır. Özal'ın ekonomi alanında geliştirilen ilişkiler ile projelerin ikili sorunların çözülmesine ve bölgesel barışın gerçekleşmesine katkı sağlayacağı şeklindeki argümanı Türkiye'nin PKK ve su sorunu nedeniyle sorunlar yaşadığı Irak ve Suriye ile ilişkilerde uygulamaya aktarlamamıştır. Irak ve Suriye, Türkiye'nin işbirliği iradesini ve ortaya koyduğu girişimleri Türkiye'nin bölgede etkinliğini artırmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirmişler ve uzlaşmaz tutumunu sürdürmüşlerdir.

Diğer yandan, çalışma, Özal iktidarının son yıllarında Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki ilişkilerin niteliğinde bir değişim yaşandığını göstermiştir. Irak-İran savaşının bitmesi neticesinde Irak ve İran'ın Türkiye'ye olan ekonomik bağımlılıklarında azalma olması ve Körfez savaşı sonrası süreçte ABD'nin Ortadoğu'da etkin olarak yer almaya başlamasıyla birlikte Körfez ülkelerinin çıkarlarını gerçekleştirme noktasında Türkiye'nin desteğine ihtiyaçları kalmamaları Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki işbirliğinin düzeyinde bir azalmayı beraberinde getirmiştir. Suriye'nin PKK konusunda gerekli adımları atmaması ve Körfez savaşı sonrası PKK'nın daha güçlü hale gelmesi, Özal'ın Ortadoğu'ya yönelik politikalarda barış, istikrar ve güvenliğin sağlanmasını daha öncelikli hale getirmesine ve bu çerçevede hem suyu politik bir araç olarak kullanmasına hem de askeri araçları tercih etmesine yol açmıştır. Bu noktalardan hareketle, Körfez savaşı sonrası dönemde Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasında ortak/karşılıklı çıkarların tesis edilememesinin Türkiye ile Ortadoğu ülkeleri arasındaki sorunların daha görünür hale gelmesine yol açtığı söylenebilir.

Kaynakça

- Abramowitz, M. (2013). Remembering Turgut Ozal: Some Personal Recollections. *Insight Turkey*, 15(2), 37-46.
- Aljazeera.com.tr (2011), <http://www.aljazeera.com.tr/haber/tsknin-sinir-otesi-operasyonlari>.
- Altunışık, M. B. (2009). Worldviews and Turkish foreign policy in the Middle East. *New Perspectives on Turkey*, 40, 171-194.
- Aral, B. (2001). Dispensing with Tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade, 1983-93. *Middle Eastern Studies*, 37(1), 72-88.
- Ataman, M. (2002). Leadership Change: Özal Leadership and Restructuring in Turkish Foreign Policy. *Alternatives*, 1(1), 120-153.
- (2003). Özalist Dış Politika: Aktif ve Rasyonel Bir Anlayış. *Bilgi*, 7(2), 49-64.
- Ayman, S. G. (2012). *İyi Komşuluğun Formülü: Türk Dış Politikasında Teritoryal Sorunlar*. İstanbul: Yalın Yayıncılık.
- Bentham, J. (2009). [1789]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Indianapolis: Dover Publications.
- Burchill, S. (2005). Liberalism. Scott Burchill, Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit and Jacqui True. *Theories of International Relations* içinde (s. 55-83). Third Edition, New York: Palgrave MacMillan.
- Çakmak, H. (2013). Turgut Özal'ın Dış Politika Felsefesi ve Uygulamaları. Haydar Çakmak (Ed.). *Liderlerin Dış Politika Felsefesi ve Uygulamaları* içinde (s. 117-123). İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Çandar, C. (2013). Turgut Özal Twenty Years After: The Man and the Politician. *Insight Turkey*, 15(2), 27-36.
- Çelikkol, A. O. (2015). Ermeni "Soykırım" İddiaları, Amerikan Kongresi ve Türkiye. *Bilge Strateji*, 7(13), 17-30.
- Cumhuriyet*. (1984, 16 Ocak). Özal: Ortadoğu'da Rol Oynamaktan Kaçınmayız.
- Cumhuriyet* (1991, 12 Mart).
- Cumhuriyet* (1991, 5 Nisan).
- Çetinsaya, G. (1998). Türk-İran İlişkileri. Faruk Sönmezoğlu (Der.). *Türk Dış Politikasının Analizi* içinde (s. 135-158). İkinci Basım, İstanbul: Der Yayınları.
- Duman, M. Z. (2011). Turgut Özal'ın Politikalarında Ekonomik Rasyonalizm. *Sosyoloji Dergisi*, 23-24, 105-123.
- Dündar, L. (2016). Özal Dönemi Türk Dış Politikasında Turgut Özal'ın Kişisel Özelliklerinin Rolü. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 58, 1-20.
- Ekşi, M. (2009). Körfez'de Güvenlik: Güvenlik Sistemi, Güvenlik Sorunları ve Yapılanmaları. *Akademik Ortadoğu*, 3(2), 113-130.
- Elik, S. (2012). *Iran-Turkey Relations, 1979-2011: Conceptualising the Dynamics of Politics, Religion and Security in Middle-Power States*. New York: Routledge.
- Erdoğan, İ. (1998). Su Sorunu, Ortadoğu ve Türkiye: Bölgesel Bir Analiz. İhsan D. Dağı (Der.). *Türk Dış Politikasında Gelenek ve Değişim* içinde (s. 143-179). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erhan, Ç. (2002). Türkiye'nin İsrail ile İlişkileri (1948-2001). *Türkler*, 17, 251-259.

- Ertosun, E. (2015). Özal'ın Orta Doğu Barışı Perspektifi. Erkan Ertosun ve Erkan Demirbaş (Ed.). *Turgut Özal: Değişim, Dönüşüm* içinde (s. 191-217). Ankara: Turgut Özal Üniversitesi Yayınları.
- Fırat, M. ve Kürkçüoğlu, Ö. (2001). 1980-1990 Dönemi: Arap Devletleriyle İlişkiler. Baskın Oran (Ed.). *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar, Cilt:2, 1980-2001* içinde (s. 124-148). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gilpin, R. (1987). *The Political Economy of International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Gökcan, Ö. (2019). Türkiye'nin Suriye Politikasında Turgut Özal Dönemi. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(4), 293-305.
- Gözen, R. (2000). *Amerikan Kısacında Dış Politika: Körfez Savaşı, Turgut Özal ve Sonrası*. Ankara: Liberte Yayınları.
- (2002). Türkiye'nin Ortadoğu Politikası Gelişimi ve Etkenleri. *Türkler*, 17, 233-268.
- Gradner, R. N. (1990). The Comeback of Liberal Internationalism. *The Washington Quarterly*, 13(3), 23-39.
- Gürbey, G. (2001). Özal'ın Dış Politika Anlayışı. İhsan Sezal ve İhsan Dağı (Ed.). *Kim bu? Özal, Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde (s. 287-305). İstanbul: Boyut Kitapları.
- Gürkaynak, E. Ç. (2007). Turkey as a Third Party in Israeli-Palestinian Conflict: Assesment and Reflections. *Perceptions*, 12(1), 89-108.
- Haas, E. B. (1980). Why Collaborate? Issue Linkage and International Regimes. *International Organization*, 32(3), 357-406.
- (1997). *Nationalism, Liberalism, and Progress: The Rise and Decline of Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Hobbes, T. (1998). [1651]. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard, M. (2008). *War and the Liberal Conscience*. London: Hurst Publishers.
- Hume, D. (1963). [1741-1742]. *Essays: Moral, Political and Literary*. London: Oxford University Press.
- Hürriyet*. (1988, 1 Mart). Özal ve Dış Politika.
- Hürriyet* (1991, 3 Nisan).
- Hürriyet* (1992, 24 Kasım).
- Hürriyet* (1992, 25 Kasım).
- Jackson, R. Sorensen G. Moller J. (2018). *Introduction to International Relations: Theories and Approaches*. Seventh Edition, Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1983). [1795]. *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Moral Practice*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- (1991). *Political Writings*. H. S. Reiss (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaarbo, J. (2015). A Foreign Policy Analysis Perspective on the Domestic Politics Turn in IR Theory. *International Studies Review*, 17(2), 189-216.
- Kayhan-Pusane, Ö. (2017). Türkiye'nin Kuzey Irak Politikasında Değişim: Turgut Özal ve Tayyip Erdoğan Dönemleri Karşılaştırmalı Analizi. *Uluslararası İlişkiler*, 14(56), 39-53.
- Keohane, R. O. (1990). International Liberalism Reconsidered. J. Dunn (Ed.) *The Economic Limits to Modern Politics* içinde (s. 165-194). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kılınç, R. (2000). Soğuk Savaş Sonrasında Basra Körfezinde Güvenlik: Yapılanma, Algılamalar, Politikalar. *Avrasya Dosyası-Arap Dünyası Özel*, 6(1), 6-27.
- Laçınok, N. Y. (2007). Turgut Özal. Ali Faik Demir (yay. haz.). *Türk Dış Politikasında Liderler: Süreklilik ve Değişim, Söylem ve Eylem* içinde (s. 537-639). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Milliyet. (1986, 28 Şubat). Türkiye'den tam destek aldım, Arafat memnun.
- Milliyet. (1988, 16 Kasım). Türkiye'den kutlama 'Filistin devleti hayırlı olsun'.
- Milliyet. (1990, 13 Ekim). Bozer'den imalı istifa.
- Milliyet. (1990, 4 Aralık). Uyarı gibi istifa.
- Milliyet. (1992, 16 Nisan). Sezgin Şam'da Sert Çıktı.
- Milliyet. (1992, 19 Nisan). Sezgin: "Bellerini Kırdık".
- Milliyet. (1995, 23 Mayıs). Musul'a ben engel oldum.
- Moravcsik, A. (1992). *Liberalism and International Relations Theory*, Paper No. 92-6, Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- (2001). *Liberal International Relations Theory: A Social Scientific Assessment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Olson, R. (2005). *Türkiye-İran İlişkileri 1979-2004: Devrim, İdeoloji, Savaş, Darbeler ve Jeopolitik*. İstanbul: Ebabil Yayıncılık.
- Oran, B. (2001). Dönemin Bilançosu. Baskın Oran (Ed.). *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar, Cilt:2, 1980-2001* içinde (s. 9-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özal, T. (1984). Filistin Halkıyla Dayanışma Uluslararası Günü Sebebiyle Gönderilen Mesaj, 29 Kasım 1984. *Başbakan Turgut Özal'ın Konuşma, Mesaj, Beyanat ve Mülakatları* 13.12.1983-12.12.1984. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- (1985). *Başbakan Turgut Özal'ın Konuşma, Mesaj, Beyanat ve Mülakatları*. 13.12.1984-12.12.1985. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- (1991). *Turkey in Europe and Europe in Turkey*. Nicosia: Rüstem.
- (1992). Türkiye'nin Önünde Hacet Kapıları Açılmıştır. *Türkiye Günlüğü*, 19, 5-23.
- Özdemir, H. (2014). *Turgut Özal*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Özev, M. H. (2016). Siyasal, Ekonomik Çıkarlar ve Kimlik Politikaları Çerçevesinde 1929-2015 Arası Türkiye-Suudi Arabistan İlişkileri. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 2(2), 11-28.
- Özkan, T. (2004). *CIA Kürtleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Paine, T. (1995). [1791]. *The Rights of Man*, New York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Resmi Gazete (1987), <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/19660.pdf>.
- Ricardo, D. (1911). [1817]. *The Principles of Political Economy and Taxation*. London: London, J.M. Dent & Sons; New York, E.P. Dutton & Co.
- Robins, P. (1991). *Turkey and the Middle East*. London: Royal Institute of International Affairs.
- Rosecrance, R. N. (1986). *The Rise of the Trading State*. New York: Basic Books.

- Ruggie J. G. (Ed.). (1993). *Multilateralism Matters: The Theory and Praxis of an Institutional Form*. New York: Columbia University Press.
- Russett, B. (2013). Liberalism. Tim Dunne, Milja Kurki ve Steve Smith (Der.). *International Relations Theories: Discipline and Diversity* içinde (s. 94-113). Oxford: Oxford University Press.
- Sariaslan, F. (2019). Filistin Sorunu ve Türkiye: Bir Denge Siyaseti. *Filistin Araştırmaları Dergisi*, 6, 1-32.
- Sayarı, S. (1997). "Turkey and the Middle East in 1990's", *Journal of Palastine Studies*, 26(3), 44-55.
- Sinkaya, B. (2014). Türkiye'nin Devrim Sonrası İnan ile İlişkileri. İdris Demir (Ed.). *Türkiye'nin Dış Politikası: Yeni Eğilimleri, Yeni Yönelimleri Yeni Yaklaşımları* içinde (s. 133-158). Bursa: Dora Yayıncılık.
- Sorensen, G. (2006). Liberalism of Restraint and Liberalism of Imposition: Liberal Values and World Order in the New Millennium. *International Relations*, 20(3), 251-272.
- Smith A. (2009). [1776]. *The Wealth of Nations*. Blacksburg: Thrifty Books.
- Starr, P. (2007). Why Liberalism Works. *The American Prospect*, April 2007, 34-40.
- Turan, İ. (1993). Ortadoğu'da Su Krizi ve Türkiye: Sorun ve Çözümler. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 3-4-5, 219-232.
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı. Ekonomik İşbirliği Teşkilatı (EİT). http://www.mfa.gov.tr/ekonomik-isbirligi-teskilati-_eit_.tr.mfa
- Uslu, N. (2016). *Çatlak İttifak: 1947'den Günümüze Türk-Amerikan İlişkileri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2001). Değişen Türk Kimliği ve Dış Politika: Neo-Osmanlılığın Yükselişi. İhsan D. Dağı, Şaban H. Çalış ve Ramazan Gözen (Der.). *Türkiye'nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* içinde (s. 35-63). Ankara: Liberte Yayınları.
- Yavuzalp, E. (1996). *Liderlerimiz ve Dış Politika*. Ankara: Bilgi Yayınevi.

From Farabi to Ibn Khaldun: The Perception of State in the Early Muslim Intellectual's Writings*

Hafijur Rahman**

Abstract

This paper aims to analyze the perception of the state in the writings of early Muslim intellectuals, particularly al-Farabi, al-Mawardi, Nizam al-Mulk, al-Ghazali, Ibn Taymiyyah, and Ibn Khaldun. All of these six intellectuals have an extensive contribution to the development of Muslim or Islamic political thought. This paper intended to find the answer to the following questions regarding the concept of state from their writings: firstly, the debate around the birth of state; religious or social need? Secondly, if it is a religious need, then what is the social aspect of the state, or if it is a social need, then what about the aspect of religion in the state? Finally, what about the influence of existing politics on their thought? This research is a qualitative form of research based on both primary and secondary data. It is hoped that this paper will contribute to academia by analyzing the perception of the state of Early Muslim intellectuals within the present context.

Keywords: Islamic Political Thought, Farabi, Mawardi, Nizam al-Mulk, Ghazali, Ibn Taymiyyah, Ibn Khaldun.

Farabi'den İbn Haldun'a: Erken Dönem Müslüman Entelektüellerin Yazılarında Devlet Algısı

Öz

Bu makale, ilk Müslüman aydınların, özellikle de el-Farabi, el-Maverdi, Nizâmülmülk, el-Gazali, İbn Teymiyye ve İbn Haldun'un yazılarındaki devlet algısını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu altı entelektüelin hepsinin Müslüman siyasi düşüncesini veya İslami siyasi düşünceyi geliştirmede büyük katkısı vardır. Bu makale entelektüellerin yazılarından devlet kavramına ilişkin aşağıdaki soruların cevabını bulmayı amaçlamıştır. Birincisi, devletin doğuşu hakkındaki tartışmalar; yani, devlet dinî bir ihtiyaç mı yoksa sosyal ihtiyaç mıdır? İkincisi, eğer dinî bir ihtiyaç ise, devletin sosyal yönü nedir ya da eğer sosyal bir ihtiyaçsa, devletteki dinin yönü ne olmalıdır? Son olarak, mevcut politikanın onların düşünceleri üzerindeki etkisi nedir? Bu araştırma, hem birincil hem de ikincil verilere dayanan nitel bir araştırmadır. Bu yazının güncel bağlamda ilk Müslüman aydınların devlet algısını analiz ederek akademik dünyaya katkıda bulunacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslami Siyasi Düşüncesi, Farabi, Maverdi, Nizam-ül Mülk, Gazali, İbn Taymiyye, İbn Haldun.

*This paper has been generated from author's doctoral thesis, "the concept of state in Modern Islamic Political Thought: Yusuf al-Qaradawi and Rachid al-Ghannouchi's perception of Islamic State".

**Asst. Prof. Dr. | Public Administration Department, Tokat Gaziosmanpasa University
hafijdu@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7945-6307
DOI: 10.36484/liberal.743630

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 237-258.
Gönderim Tarihi: 27 Mayıs 2020 | Kabul Tarihi: 29 Eylül 2021

Introduction

As Leamen (1987) argued, there is an essential continuity of Islamic political philosophy between the middle ages and Modern time. However, he intended to discuss the mythical issue in the political thought of early Muslim philosophers, but it is the reality from many perspectives. Kara (2019) clarified it from a very contemporary aspect that contemporary Islamic political thought is trying to adopt the modern terms of state like legitimacy, republic, Islamic state, democracy etc. from caliphate and sultanate within the framework of reinventing classical Islamic political thought. However, he intended to argue that there is a vast cultural difference between Islamic and western points of view (Kara, 2019). So, it is essential to understand the aspect of early Muslim political philosophy properly to approach the aspects of modern state, i.e. democracy, nation-state, pluralism, liberalism, secularism and so on. Anthony Black's (2001) *The History of Islamic Political Thought: from the Prophet to the present* is one of the vital pieces in this context who intended to discover the relation between classical Islamic state more correctly politics to contemporary Islamists' perception. He claimed that a large number of intellectuals neglects Islamic political thought though Islam exists as one of the most powerful means of explaining human life in past and present (Black, 2001: xvi). However, Er (2009) argued that using terms like Islamic history (Islamic state, Islamic political thought) is not correct, because all of these belong to the people of religion, i.e. Muslim. As a result, he intended to advise using the terms Muslim history, Muslim political thought (Er, 2009: 23).

In modern times, the debate around the relationship between religion and state (*Din-Devlet*) is one of the fundamental debates in political thought all over the Muslim world. Uyanık (2016) and Başdemir (2014) significantly put the point that the fundamental problem of today's Muslim is fixing the place of religion (el-Din) in the politics. According to Başdemir (2014), classical Islamic thought had solved this problem. He intended to come out in a point that historically politics emerged independently from religion and even gained functionality time to time in the history but could not provide continuity (Başdemir, 2014). However, several political scientists both in the West and Muslim world intended to argue from this perspective, but it differs the arguments of Islamist which have been the central approach of Islamic (or Muslim) political thought in contemporary time. In addition to this, Çiftçi and Erdem (2013), and Bülbül (2020) argued that Islam didn't fix any specific system (model) of state instead it suggests some fundamental values and principles for state function, i.e. administration. Following the Arab Spring,

this type of debates is increasing day by day. Along with many researchers in contemporary time, this paper also argued that to response controversial issues of political thought, it is necessary to study more the early Muslim political thought. Following this viewpoint, this paper analyzes the perception of state in the writing of early Muslim intellectuals.

As a term, state was absent in the writing of early Muslim intellectuals (Crone, 2014: 3). It is not expected also because the state itself a Modern terminology broadly used from the 16th century. Early Muslim intellectuals used Caliphate (caliph or *Khalifa* in Arabic), Imamate (Imam), and Sultanate (Sultan) to understand the state, particularly government or political power. Here Rosenthal (1958), Taş (2006), Okandan (2011), and Crone (2014) along with many other academicians broadly discussed the relation between Greek and Early Muslim intellectuals' perception of state and mostly differentiated Caliphate from Greek city-states though many early intellectuals like al-Farabi often evaluated as the follower of Platonic legacy (Rosenthal, 1958: 3-5; Crone, 2014: 260-61). Rosenthal (1958) considered Ibn Khaldun as an exception from others and marked as only political philosopher *in the strict sense of the term in Islam* (Rosenthal, 1958: 3), what he intended to say that Ibn Khaldun perfectly observed the past and present Muslim states and convinced on the superiority of caliph within the framework of Sharia. Along with these major works, several intellectuals contributed to this field. Al-Mawardi significantly contributed in the early ages to form a unique approach within the terms Imamate. Güner (2003) pointed out that al-Mawardi observed the existing politics and his works reflected the existing crisis. Nizam al-Mulk considered as the significant scholar in Seljuk period who till now more relevant in Turkish-Islamic thought. Menekşe (2005)'s work is mentionable here, where he significantly discussed al-Mawardi and Nizam al-Mulk work's from the perspective of scholarly contribution of Seljuk's time. Al-Ghazali and Ibn Taymiyyah had written in a time when political disorder started in particular for Ibn Taymiyyah, who was living in a situation when the central power of Muslim Ummah was collapsed. These two intellectuals have been paid more attention by Islamist scholars in the last hundred years where they, i.e. Islamists consider one of the basic problems is the absence of a central power in Muslim community within the fall of the Ottoman Empire.

This paper intended to answer three crucial questions to understand the aspects of the state in the writing of mentioned six intellectuals in the early Muslim period: Firstly, the debate around the birth of state: religious or social need? Secondly, if it is religious need, then what is the social aspect in the state or if it is a social need, then what about the aspect of religion in the state?

These two questions are essential because of many debates around this topic. Several Muslim intellectuals in Modern time argued that state (more particularly Islamic state) or political power is necessary to revive Islam newly or Islamic revivalism particularly the Pan-Islamist or Islamist intellectuals i.e. Jamal Uddin Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Abul A'la Maududi, Hasan al-Banna and Sayyid Qutb (El Ghazali, 2011; Rahman, 2020a). But more contemporary intellectuals like Malek Bennabi put significance on civilizational aspect where Hassan Turabi argued that society is more important than state (Tamimi, 1998: 28; Rahman, 2020a). In contemporary time, Muslim scholars approached more positively toward the terms of modern state, democracy in particular within the framework of Islamic values and norms like Yusuf al-Qaradawi and Rachid al-Ghannouchi (Rahman, 2020b; Rahman, 2020c). So what is the aspect of these two different opinions and its relation with early Muslim intellectuals' writings? Is there any theoretical linking with these two aspects of thought? Along with this, another topic is also important to discuss, that is the influence of existing politics on intellectual's thought. Is there any impact of existing politics had a vital impact on the philosopher's thinking? And this is the third vital question to conduct this research.

Within these three crucial questions, this paper analyzes the perception of state in the writings of al-Farabi, al-Mawardi, Nizam al-Mulk, al-Ghazali, Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldun whose were the most influential intellectuals in Early Muslim Period. Importantly, their works have massive influence in modern time, especially in the writings of Muslim intellectuals. This paper plans to find the answers of mentioned questions with an analytical way and avoiding the details of other topics in their thought. It is hoped that this research may contribute to academia by analyzing their intellectual contribution with specific intended topics which is vital from the modern aspect of state.

Methodology

This research is a qualitative research based on both primary and secondary data. Primary data have been collected from primary literature of these intellectuals like al-Farabi's *On the Perfect State (al-Madina al-Fadila)*, al-Mawardi's *al-Ahkam al-Sultaniyyah (Ordinances of government)*, Nizam al-Mulk's *Siyasetname*, al-Gazzali's *Fadaih al-Batiniyah wa-Fadail al-Mustazhiriyyah (Kitab Al Mustazhiri)*, *Al Iqtisad fi al'itikad, Ihya Ulum Al Din* and *Nasihah al-Muluk (Book of Counsel for Kings)*, Ibn Taymiyah's *Siyasah As-Shariyah (The Political Shariyah on Reforming the Ruler)*, Ibn Khaldun's *Muqaddimah*. Secondary data have been collected from secondary literature which was written on their thoughts.

For data analysis, it will broadly use two important qualitative data analysis methods as historical analysis and textual analysis. Historical analysis is the examination of the past event often from documents and texts to settle present issues or make future guidelines. It is not only the discussion of some date and time or description of happenings but an analysis of past event or interpretation that generate an important idea. A historical analysis of mentioned intellectual's time that shapes this paper to identify the impact of existing politics in the writing of intellectuals in the early Muslim period.

On the other hand, textual analysis is the interpreting of text to gather the most near meaning of author's interpretation in a specific topic or purposes. McKee simply defined as, "*when we perform textual analysis on a text, we make an educated guess at some of the most likely interpretations that might be made of that text*" (McKee, 2001: 1). Textual analysis is often including the content analysis, semantic analysis, narrative analysis and discourse analysis though this paper will only use the content analysis. In definition, content analysis is analyzing the text, verbal and visual communication message for understanding the real message of writer and sender. It is aiming to build a model to describe the phenomenon in a conceptual form (Elo and Kynga, 2008: 107). Julien defines as, "*Content analysis is the intellectual process of categorizing qualitative textual data into clusters of similar entities, or conceptual categories, to identify consistent patterns and relationships between variables or themes*" (Julien, 2008; 120). Krippendorff defined as "*a research technique for making replicable and valid inferences from texts (or other meaningful matter) to the contexts of their use*" (Krippendorff, 2004; 18). The content analysis of mentioned six intellectuals' texts and other secondary data on their thought would forward this paper to answer its research question to analyze the concept of state of early Muslim intellectual writings.

State in the Early Muslim Philosophers' writings

This part belongs to analyze the perception of state in the writings of al-Farabi, al-Mawardi, Nizam al-Mulk, al-Ghazali, Ibn Taymiyah and Ibn Khaldun.

Farabi's perception of state

Abu Nasr Muhammad al-Farabi was probably born in 870 CE in a place Farab which is located in Turkistan. Very little is known of Farabi's life; in his youth, he moved to Baghdad and other cities of Iraq. In 943 he moved to Syria and died in 950 in Damascus. Scholars have disputed his ethnic origin. Some researchers claimed that he was a Turkish origin and some addressed him as a Persian (Rudolph, 2012: 363-74).

Farabi's time is necessary to discuss here. After the period of Rashidun caliphate and Umayyad, the Abbasid established empire based on Baghdad. In that time, Muslim initiated formal education and later developed with well mannered. Within a concise time, they touched the top/apex of knowledge which named as "Islamic Golden Age". In political thought an academic and philosophical discussion of the concept of state begun in the Muslim world especially in the 8th and 9th centuries. A strong translation movement started in Baghdad, capital of empire where Arabic translation of Persian treaties on Iranian political thought and especially Greek thought rapidly spread among Muslim scholars as a bridge between Islamic and other political thoughts. Several Muslim intellectuals contributed in making political thought over this period. Farabi was the pioneer among Muslim philosophers who have developed philosophical trends of politics. Farabi is referred to the founder of Islamic Political Thought. The medieval Muslim community, especially the scholars at that time consider him as the 'second master' after Aristotle as the 'first master'. He was among the earliest Islamic philosophers to introduce Greek thought to the Muslim World. Farabi sought to connect classical political philosophy with Islam or Islamic Political Thought. He was also among the Muslim philosophers who preserved and transmitted the legacy of ancient Greek thought to Europe. He adopted some aspects of Greek philosophy and revised others to apply to the Muslim world. Farabi identified that philosophy should ally with politics. He wrote: "Philosophy is a theoretical art giving true knowledge of existence. Politics is an art "correcting actions and guiding souls to happiness". They must exist in unity, as a philosopher-politician is the same. Philosophy and politics in their unity give both the required knowledge and the desired behavior" (Suleimenov and all, 2017).

Farabi wrote several important pieces in many issues as philosophy, politics and music. In political thought, the virtues city/ on the Perfect State (*al-Madina al-Fadila*) and the Civil Polity (*al-Siyaḥ al-Madaniyah*) are the notable pieces among his writings. The virtues city/ on the Perfect State (*al-Madina al-Fadila*) created special attention in academia as the first philosophical work on Muslim political thought. In this book, Farabi stated the importance of society, the condition of being a ruler and his qualities, condition of a perfect state as well as the weak state and so on. At first, Farabi discuss the importance of society. According to him, society is needed for existing in the world with the highest perfection because men cannot provide all things alone; one needs others to supply many things. This gives and takes formula or the same relation is related to everybody. So, a co-operation is needed for existence. This inevitable co-operation ensures people to come together for attaining the highest perfection in life which brings people into society.

Farabi divided society primarily into two categories; Perfect and imperfect. In terms of size, perfect society divided into three categories again as great, medium and small by its size and area. Farabi defines great society as a union of all societies of the inhabitable world, medium society as the union of one nation in one part of the inhabitable World and small as union of the people of a city. According to Farabi, imperfect society is the union of the people of village, quarter, street and house where the house is the smallest union of all. So, attaining the highest perfection is possible in the city, i.e. the state not in society which is generally less completed than it.

Perfect and Imperfect State

Farabi designed his concept of perfect and imperfect state based upon its goal toward happiness, its cooperation among citizens and leadership attitude. "Perfect State" is a state which ultimate goal is to ensure happiness. According to Farabi, happiness is the absolute good and purpose of life, i.e. achieving happiness. He identified happiness as the reason for human existence. He states that God created us to achieve happiness; the ultimate perfection (al-Farabi and Tarkhan, 1995: 25-46).

According to Farabi, for ensuring happiness in the state; citizens have to co-operate with each other for their activities. When cooperation attained in the state, the state has become the perfect state. Farabi compared perfect state with a perfect human body. A perfect human body consists of several organs and limbs that have very specific roles and duties to run the body perfectly. Every organ and limbs are coordinating with each other to accomplish their task. The heart is the ruling organ which is by nature the most perfect and most complete organ of the body. The heart is assisted by its immediate subordinates and this processing of assistance is following by each step of bodies for achieving their goal. So, it is hierarchical functions performed by the different organ of bodies. The role of a leader in the perfect state is the same as "heart" as the ruling organ of the body. So, a perfect state preserves a perfect ruler and these types of co-ordination and assistance of citizens to run its functions. Farabi identified some attitude, habits and qualities of ruler. At-first he identified two pre-condition for being a ruler of an excellent or perfect city: (1) should be predisposed for it by his inborn nature: (2) should have acquired the attitude and habit of will for being a ruler (Farabi and Walzer, 1985: 239). He identified several qualities of the ruler. Farabi mentioned two pre-conditions for being a ruler of an excellent or perfect city: (1) he should be predisposed for it by his inborn nature: (2) he should have acquired the attitude and habit of will for being a ruler (Farabi and Walzer, 1985: 239). Farabi identified some twelve important habits and attitudes of the ruler of

a perfect city (Farabi and Walzer, 1985: 247-249). However, he himself found difficulties to get all these qualities in one man, so he suggested six affordable conditions to become a perfect leader as following:

“(1) he will be a philosopher (2) he will know and remember the laws and customs (3) he will excel in deducting a new law by an analogy (4) he will be good at deliberating and be powerful in his deduction to meet new situation (5) he will be good at guiding the people by his speech to fulfill the laws (6) he should be of tough physique to shoulder the task of war, mastering the serving as well as the ruling military art” (Farabi and Walzer, 1985: 251-253).

Farabi included that, if one single man fulfilling the six conditions cannot be found but there are two, one of them is a philosopher and others fulfill remaining conditions; the two of them would be the ruler. If these six qualities exist separately in different men, they would be the ruler together. According to Farabi, philosophy is the most important part of a state. If all of the qualities remain without philosophy i.e. philosopher, the state will continue without a king, though it has a ruler(s). If no philosopher could be found to attach to the actual ruler of the state, the state will collapse.

In contrast to the perfect city, Farabi identified several types of imperfect cities in his political thought. (1) ignorant city where people don't know true happiness and think that it would never occur to them; secondly, wicked city, where people know the views of the excellent city, they know the happiness but their action is not like the action of people of excellent city (2) transformed city where people's views also were like excellent city in the past but they changed their views (3) erring city which aims at happiness after this life.

Al Mawardi and The Theory of Imamate

Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi, known as al-Mawardi (974-1058) was a prominent lawyer of the Shafi'i School in the time of Abbasid. He lived and wrote during the period of political transition from Shi'i Buwayhids to Sunni Seljuks, which brought into question the type of leadership appropriate for Ummah (Muslim communities). In his masterpiece '*Al-ahkam al-sultaniyyah (Ordinances of government)*', al Mawardi emphasized the authority of the state (Imamate). Rosenthal added that, "*al-Mawardi's treatise was intended as the theoretical basis for the delimitation of the spheres of authority between the caliph, in charge of religious affairs, and the emir, in effective control of civil administration on the basis of a negotiated agreement*" (Rosenthal, 1958: 29).

Al-ahkam al-sultaniyyah is the most significant classical theoretical explanation of both political theory and public administration. Though only a small portion of his work is devoted to political thought, the rest of its discussion

belong to the detail of public administration and the rules of the government. But this small portion is very important because it was the first research in Islamic history to explore the comprehensive theory of the state i.e. political power. At first he broadly discussed about the contract of Imamate.

The Contract Of Imamate

According to Mawardi, Imamate is a contract between two groups or institutions, Imam and people. He explained details about imamate; the importance of Imam and its significances in Islam, the system of election, conditions for becoming an imam, succession, duties, and impeachment. He started with the necessities of Imamate. According to Mawardi, 'Imamate' is a necessary element that will act as the representative of the Prophet to protect the religion (deen) and managing world affairs. It's an obligatory requirement both in Shari'ah and rational reason. It's a matter of Shari'ah because of carrying out the affairs of Shari'ah and a matter of rational reason because of the natural necessity of government that men have to submit to the authority of a leader who prevents mutual injustice and so on, without a government, disorder and barbaric behavior would arise.

Later Mawardi paid his attention on the process of election of Imamate. He argued that Imamate is consisting of the means of election. Incumbent of Imam will be socially and collectively. It is a collective responsibility for all Muslims to elect among them. If no one takes it up, two groups may responsible for making choice among the people, (1) those who are worthy of choosing an Imam for the Ummah (2) those who themselves are worthy of the office of Imamate (al-Mawardi, 1996: 11). The election of imam should be a free and fair task, no pressure is to be applied and no sense of negligence is to be ascribed. This two groups have to ensure three conditions, (1) they have to fulfill all the conditions of seven qualities (will be mentioned later) (2) they have to have knowledge by which they may comprehend who has a right to the imamate (3) they possess the insight and wisdom which will lead them to choose the person who is most fitting for the imamate and who is the most upright and knowledgeable concerning the management of the office of administration (al-Mawardi, 1996: 11).

The imam would be elected in two ways: (1) by an electoral group those who have power and influences (2) by the delegation of the previous Imam. In the first way, Mawardi mentioned the different opinions of scholars (Ulama). He mentioned different opinions of scholars on this issue. First group argued that, it is necessary to elect by majority of Electoral College. It is

opposed by another group because of the election of first caliph Abu Bakar was by the present people there. According to another group, minimum of five members should gather to elect the imam or should be formed by one but subject to approval by four others.

Mawardi put seven conditions regarding to imamate: (1) Justice together with all its conditions: (2) Knowledge which equips them for ijtihad is unforeseen matters and for arriving at relevant judgments: (3) Good health (4) Sound in Limb (5) A judgement capable of organizing the people and managing the offices of administration (6) Courage and bravery (7) being from the family of Quraysh because of the test e.g. prophetic hadith (al-Mawardi, 1996: 12). With fulfilling the above qualities, the best candidate would elect as Imam but here Marawardi mentioned another important matter, "Imam should be accepted by people" in his text. As mentioned in *Al-Ahkam As-Sultaniyyah*, "*One who best fulfill the conditions from amongst these persons and one whom the people would most readily accept obedience and to whom they would not hesitate in making the oath of allegiance*" (al-Mawardi, 1996: 14). He added that, if two people fulfill equally the condition of Imamate, priorities will go to senior one but it is not a condition in general situation and also elect the youngest imam is permissible. If one who is more knowledgeable and another one is more courageous, imamate will depend on the situation, if there is a greater need for the quality of courage because of expansion of border fortress or the spread of injustice and tyranny, then the courageous men would be the right person for imamate. In the same if there is a greater need for excellence in knowledge for several reasons; priorities will give to knowledge. Mawardi argued that people should make the oath of allegiance to Imam and obey him.

Later he paid attention on existence of two imam same time. According to him, the existence of two Imams at the same time is not valid. Describing some different opinions about more than one imam issue Mawardi finalized his opinion with example, "*The imamate belongs to the one who first received the oath of allegiance and the contractual agreement; this resembles the case in which there are two guardians marring off a woman for if two of them marry her off the marriage is only actually contracted by the first of the two*" (al-Mawardi, 1996: 17). Mawardi's argument on the first contract is permitted and agreement as to its validity is for two reasons, (1) Hazrat Abu Bakar entrusted Hazrat Umar with it and this was confirmed by all Muslims: (2) Hazrat Umar entrusted the matter of Imamate to a council and this was accepted by Muslims.

The current Imam can nominate his successor. It may be two or more persons by saying, "The Kalifah after me is such and such person, and if he dies

then the Kalifah after his death will be such and such person and if he dies then the Khalifah after his death will be such and such....” (Al Mawardi, 2019: 23). Here Al Mawardi has taken his arguments from the battle of Mu'tah that a Khalifah may nominate three people after him. In Mu'tah Hazrat Muhammad nominate three people as a commander of the battle such way.

Imam has a lot of duties, al-Mawardi put ten obligatory duties for an Imam, (1) he must guard the Deen as its original form and from all errors (2) he must execute the legal judgment (3) he must protect the territory of Islam and defend the sanctuaries: (4) he must establish the *Hadd*-punishment (5) he must fortify the border posts against attack and defend them with force (6) he must wage jihad against those who resist Islam after having been called to it until they submit or accept to live as a protected dhimmi community (7) he must collect fay and zakah taxes from those on whom the shari'ah and legal judgment has made it an obligation to pay (8) he must apportion the stipends and whatever is due from the bait al mal (9) he must ensure the employment of trustworthy persons and the appointment of worthy councilor (10) he must personally take over the surveillance of affairs and the scrutiny of circumstances (al-Mawardi, 1996: 27-29).

Later he discussed the process of impeachment. He argued that impeachment of Imam may implement for two causes; lack of decency and lack of physical deficiency. By lack of decency, Mawardi defined as moral deviation which may occur in two ways; (1) resulting from lust which is connected to physical action such as committing forbidden acts, pursuing evil; (2) holding dubious opinions which are connected to creed and dubious manner of interpreting contrary to the truth (al-Mawardi, 1996: 30). Mawardi mentioned three kinds of physical deficiency; (1) deficiency in the sense (2) deficiency in members (3) deficiency in the mobility (al-Mawardi, 1996: 30).

The appointment of Wazir (Minister)

According to Mawardi, Wazirate (ministry) is two types; the ministry of delegation and the ministry of execution. Ministry of delegation is the appointment of a minister by the Imam whom he delegates authority for the organization of affairs following his judgment such as he affects them properly by his own efforts. In this matter, the minister is the representative of Imam, in his jurisdiction. Mawardi minds that, for Imam it is not possible to maintain all tasks of Ummah lonely, so he has to appoint some minister who will cooperate with him for implementing more efficiently. The duties of minister are to protect himself and Imam from making mistakes and preventing errors. Mawardi

mainly put two conditions for being a minister; (1) capable of doing *ijtihad* for sanctioning judgment and execute the decision, (2) capable of dealing with war (*Jihad*) and the land tax (*kharaj*) (al-Mawardi, 1996: 37).

On the other hand, the rule of Ministry of execution is weaker and its conditions are fewer than Ministry of delegation. It will act as a mediator between caliphs and his task; Minister/ Wazir will execute the direction and instruction of imam. This post belongs to the execution of affairs not organize them; indeed this post does not belong to this purpose e.g. decision making or organizing. In summary, Mawardi tried to restrict two specific authority of this post; (1) to transmit things to the caliph; (2) to transmit things from the caliph to others. There is no specific condition for this post only permission is needed (al-Mawardi, 1996: 43).

Nizam al-Mulk (1018-92) and the concept of Politics (*Siyaset*):

Nizam al-Mulk was a prominent Seljuk vizier under Sultan Alp Arslan and Malik Shah. He entered in the Seljuk administration in 1063 and served for 30 years as an important decision-maker. So, he has a great influence in the politics of Seljuk Empire especially, in the time of Sultan Malik Shah when (1086 AD) he requested (along with other viziers such as Sharaf Al-Mulk Taj Al-Mulk, Majd al Mulk) to write down a treaty on politics, state and government which would be a guideline for the empire, if it wouldn't perform any task which has performed by others as an empire, they would perform it. Nizam al-Mulk wrote a book named '*Siyasetname*' (The book of Politics/Government) which has been an important document in the political thought. As argued by Menekşe (2005) along with many other researchers, Nizam al-Mulk looked at the treaties of several empires before Islamic period and the Persian treaties in particular to draft his historical book. Following this issue, *Siyasetname* make a nexus between Islamic and Persian political thought.

As a practical politician and decision-maker in high level in the state, Nizam al-Mulk had an outstanding experience in statecraft. Along with his intellectual wisdom, his concept of politics gives us the experimental thought about state and especially its stability with religious significance. Obviously 'religion' was the center topic of his thought with pragmatic leadership quality. Nizam al-Mulk divided '*Siyasetname*' into 50 chapters to describe the politics. In the first chapters he describes about kingship, others are on public administration. He describes sultanate as the matter of both *deen* (religious affairs) and *dunya* (personal or social affairs). In every age, God selects a *king* who has eminent qualities for dealing with his work in the world. *King* is responsible for

combating corruption and disorder/ chaos. God give him some numerous qualities for ensuring peace in the World that people live with honor and dignity under his role. He gives punishment for disobeying the rules and regulations of the state. He appoints viziers and other officials to run the administration properly from the qualified person. He does good deeds and wellbeing for people. His state should not become a tyrant state. Nizam al-Mulk significantly discussed the aspect of justice in his book. He paid more attention to appoint Vizier and making strong public administration. As mentioned in Siyasetname;

“When the vazir is of good character and sound judgment, the kingdom is prosperous, the army and peasantry are contented, peaceful and well supplied, and the king is free from anxiety. But when the vazir is bad, irreparable harm is done to the kingdom; the king is constantly perplexed and distressed and the provinces are in state of disorder” (al-Mulk, 1960; 23-34).

Al-Ghazali (1058-1111):

Al-Ghazali was an intellectual, theologian in the time of Abbasid who was born in 1058 in Iran. He taught under Al-Juwayni, who was a famous imam of two great Mosques (Imam Al Haramayn). After the death of Al Juwayni, he moved to Baghdad for joining with Nizam al-Mulk, the powerful Seljuk vizier, who eventually appointed him as the head of Nizamiyyah College in 1091. In Nizamiyyah, he busied himself lecturing on Islamic jurisprudence and others and responding to questions from all segments of the community. In the political uncertainty following the assassination of Nizam al-Mulk, al-Ghazali left Baghdad, renouncing his career and the world. He wandered as a Sufi in Syria and Palestine before returning to Tus, where he was engaged in writing, Sufi practices and teaching his disciples until his death in IIII AD. Al Ghazali wrote many contents on politics, especially several chapters of the book of *Fadaih al-Batiniyah wa-Fadail al-Mustazhiriyyah* (Kitab Al Mustazhiri), *Al Iqtisad fi al'itikad*, *Ihya Ulum Al Din*, *Nasihah Al-Muluk* (Book of Counsel for Kings) give us a constant idea about his political thought. In those treaties, he mainly focused on imamate and sultanate.

Fadaih al-Batiniyah wa-Fadail al-Mustazhiriyyah:

It was his first work ever discussed on politics which has been composed in 1094. It is better known as 'Kitab Al Mustazhiri'. Al Ghazali mainly discussed his political view in chapter nine and ten. In chapter nine Ghazali intended to prove Caliph Al Mustazhir Billah's validity, to acknowledge the validity of his appointment of governors and investiture of Qadis (Judges) and to announce him as God vicegerent on Earth, establishing obedience to him as an incumbent duty of Muslim.

According to Ghazali, there must be an Imam in every age and all of the Muslim should agree on the necessity of imamate. So, those who don't believe the necessity of imamate are not valid. Because only Imam can appoint a judge (*Qadi*) who is judging between people for ensuring their rights according to God's act, giving punishment for wrong activities, pronouncing the invalidity of marriage and so on. All such things would be legal if their fulfillment issued from Qadi's duty appointed by an imam and it will be impossible if there were no imamate. In Ghazali's words, "*It is a serious attack on law-based judgments....*" (al-Ghazali, 1980: 275).

Ghazali pointed out for two specific things to describe the necessity of Imamate; "(1) *the haste of early companions after Mohammad death to set about appointing an Imam* (2) *the defense and championing of religion undoubtedly necessary and obligatory. To preserve order there must be someone to keep a watchful eye on men and to nip danger in the bud; otherwise anarchy, etc*" (al-Ghazali, 1980: 275). After establishing the necessity of Imamate, Ghazali tried to justify Al Mustazhir's claim's to the imamate with arguing, "*There must be an imam in every age. But only he (al-Mustazhir) is qualified for the office. Therefore, he is the rightful imam*" (al-Ghazali, 1980: 275).

Proclaiming al-Mustazhir as an only qualified imam, al-Ghazzali points two facts which discredit the Batinites, thereby disqualifying them from eligibility of the imamate. First, the primary conditions of imamate are correctness of belief and soundness of religion. Here, the Batinites doctrine and their imam are guilty of innovation and deviation at the very least and unbelief at the most. Second; their rejection by false interpretation many of the eschatological details revealed in the Quran. How then can a person whose falsehood in religion is clear, asked by al-Ghazali that is he/they fit for the imamate? Given these falsifications, the only eligible Candidate is al-Mustazhir, because his views on religion are sound.

In other treaties especially several chapters in the books 'Al Iqtisad fi al'itikad', 'Ihya Ulum Al Din', 'Nasihah Al-Muluk (Book of Counsel for Kings)' Ghazali repeated the qualities of ruler which he mentioned in Kitab Al Mustazhiri and added some important topics on state. In the book 'Al Iqtisad fi al'itikad', Gazzali's main argument was 'state is necessary not by reason but for revelation' (Kamaruddin, 2004: 121). In detail argument, Ghazali discussed both for *Deen* (religion) and *Dunya* (world). As Ghazali's words;

"Good ordering of religion was an aim of the Prophet. Good ordering of religion is brought about only by an imam who is obeyed. Therefore, he setting up of an imam, who is obeyed, is necessary (obligatory). Good ordering of religion (ai-din) is brought about only by good ordering of this world (al-dunya). Good ordering of this

world is brought about only by an imam who is obeyed. Therefore, good ordering of religion is brought about only by an imam who is obeyed” (Kamaruddin, 2004: 121).

Kamaruddin marked Gazzali’s opinion as ‘syllogism’ because of this two opinion and he argues that after realizing the fact of disputing imam which is not possible in term of religion, Gazzali made his second command. By ‘Dunya’ he means basic needs, such as food, clothing, shelter and health which are the preconditions of life (Kamaruddin, 2004: 121). Gazzali’s further argument is “Religion (al-Din) and authority (Sultanah) are twins” and “Religion is a foundation and the sultan its guardian (haris), a thing which has no foundation will fall and that which has no guardian will be lost” (Kamaruddin, 2004: 122). The same argument discussed in his most important treaty ‘Thya Ulum Al Din’, where he mentioned, ‘the attributes and conditions of sultans are meant to safeguard the public welfare. Consequently, if the rulers are decreed as null and void, the interests of public welfare would also be null and void (Kamaruddin, 2004: 125). In *Nasihah Al-Muluk* (Book of Counsel for Kings), Ghazali basically advised the sultans about their duties and responsibilities.

State based on Shariah: Ibn Taymiyyah’s political thought

Ibn Taymiyyah was born in 1263 in the Harran, a city of northern Syria just after five years of Mongol’s destruction of Baghdad. Taymiyyah’s working years were about two centuries later of Ghazali. He was a theologian, Hanbali jurist and also a political figure when Muslims of this area faces a critical situation. He wrote several treaties on different issues of religion included politics and state. His masterpiece on politics “*Siyasah As-Shariyah* (The Political Shariyah on Reforming the Ruler)” is a valuable treaty in Islamic political thought till now.

In the *Siyasah As-Shariyah*, Ibn Taymiyyah discussed the obligations of the ruler and the citizens (ummah’s) responsibilities towards the authority. He explains the principles by which to select the best ruler according to Shari’ah. Beside this, he also broadly discussed the duties and responsibilities of the ruler, treasury, Shariyyah law, counseling body, and religion-politics nexus. The book is based on an extensive commentary of the verses 58-59 of Surah Nisha;

“Indeed, Allah commands you to render trusts to whom they are due and when you judge between people to judge with justice. Excellent is that which Allah instructs you. Indeed, Allah is ever Hearing and Seeing. O, you who have believed to obey Allah and obey the Messenger and those in authority among you. And if you disagree over anything, refer it to Allah and the Messenger, if you should believe in Allah and the Last Day. That is the best [way] and best in result” (Quran, 4: 58-59 as translated by The Noble Quran, 2016: Ibn Taymiyyah, 2000).

Within these verses, Ibn Taymiyyah intended to identify two main aims of the state; Trustworthy (*Amanah*) and Justice (*Adalah*). According to Ibn Taymiyyah, politics and religion are interrelated. He added, political power and state authority is a pillar of religion and it is a religious duty for all. The existence and stability of religion is related to political power. National and collective welfare are not possible without unity and societal approach. So, collectiveness (society) is an important factor. He put the hadith, “*If three people set out on a journey, they should appoint one of them as the leader*” (Ibn Taymiyyah, 2000) to identify the religious importance of leadership for society and state.

Ruler of the state

In the first chapters of this book, Ibn Taymiyyah discussed the duties, responsibilities, qualities and other aspects of a ruler. According to Ibn Taymiyyah, power and authority is an *Amanah* (trustworthy) from God. He also added, *Imam is the shadow of Allah in the world*. So, the ruler will be responsible for his duties in the afterlife. He mentioned many verses of the Quran and many hadith on it. By mentioning 44 no verse of the Sura Al Ma'idah, Taymiyyah intended to identify three specific qualities of a ruler, (1) trustworthy (2) don't avoid Allah's right bartering the self or temporary (*Dunya*) interest (3) renounce the fear of the people (Ibn Taymiyyah, 2000).

Ibn Taymiyyah paid attention on appointing qualified ruler. By 'qualified' he means efficiency and honesty though his priority was on honesty. If it is not available then efficiency in terms of political quality will be priorities. For fixing qualified ruler, Ibn Taymiyyah has remembered fixing qualities for imam of prayers. So, who is more qualified he will elect as ruler.

He also paid attention to appoint the qualified manpower in every level of the state. It is an important duty of ruler to appoint perfect people in the perfect position. He put several verses of the Quran and hadith on it. He mentioned several examples from the Prophet, Rashidun caliph and Abbasid's time appointing qualified people. It is also the same for the people or who has the voter right to elect ruler and leader that everyman will be responsible for appointing a perfect person. Taymiyyah discouraged to demand the position by oneself.

Counseling body (Shura):

Ibn Taymiyyah discussed counseling body (*Shura*) for the state as an obligatory function. He mentioned verses of Quran from Sura al Imran where Allah ordered for counseling in decision making. Though the Prophet was guided by God within divine order in maximum cases, he also counsels with his

followers to run the administration. So, for ruler counseling with his shura (Counseling body) is obligatory which will be composed with an expert from the different sectors with the religious experts (*Alim*).

Ibn Taymiyyah also discussed implementing Shariyah law as an obligatory function, treasury and public administration.

Ibn Khaldun (1332-1406)

Ibn Khaldun was born in Tunisia on 27th May 1332. He was a prominent Muslim philosopher who has developed history as several fields of knowledge. Besides this, he was an expert in sociology, political science and social science. His masterpiece '*Mukaddimah*' is an important theoretical book of political science, sociology, and history which he wrote as an introduction of his prominent book of history '*Kitab Al Ibar*'.

Ibn Khaldun's political thought mainly discussed in chapters two and three of *Mukaddimah*. In these two chapters, he discussed three important topics; firstly, why and how society is created; secondly, the rise and fall of a state and finally; the influence of religion in a state with caliphate and imamate. To understand the state theory, Ibn Khaldun discussed '*Asabiyyah*'.

The rise and the fall of a state: Asabiyyah:

Ibn Khaldun identified the '*Asabiyyah*' the main element to rise a state and a natural process of a human being to build a state for himself. By '*Asabiyyah*', the foundation of a society is made in which the final stage or goal is to make state or royal authority. In Ibn Khaldun's words,

"Royal authority is the goal of group feeling. When (group feeling) attain that goal, the tribe (representing that particular group feeling) obtain royal authority, either by seizing actual control or by giving assistance (to the ruling destiny). It depends on the circumstance prevailing at a given time (which of the two alternatives applies)" (Ibn Khaldun, 1958: 186).

Ibn Khaldun added royal authority or state power as a noble and enjoyable position. It makes men happy. It gives the chance to do good thing for the world. So, it is normal to become more competitive to acquire it, rarely handed over without war of fight. So, only '*Asabiyyah*' inspire men to fight or acquiring this state power anyway for his nation or tribe. As mentioned in *Muqaddimah*, "*Aggressive and defensive strength is obtained only through group feeling which means (mutual) affection and willingness to fight and die for each other*" (Ibn Khaldun, 1958: 186).

According to Ibn Khaldun, people often forget this universal truth. They don't try to understand how their first-generation made society. How they struggled for its establishment. Especially when the area of the country becomes grater, people don't try to understand its primary situation that it becomes started with a small tribe because of 'Asabiyyah'. Ibn Khaldun put several exmaples here from Andalos and Abbasid period.

Ibn Khaldun added the importance of the provincial government (system) according to its area and population. It is necessary to divide by some provinces according to the ability by manpower to protect it from enemies, collect the taxes, maintain law and order. State has to ensure an active administration first with a strong ties between central and local authority before expanding its area. A state can only expand its area when the 'Asabiyyah' will rises among its all population, otherwise, it will be declined because it will be very difficult to maintain its own area. According to Ibn Khaldun, a huge population is a positive sign for a state, when the population will be large in number they can run a large number of land... So, for expanding the area of a state population and Asabiyyah are the most important factors.

Ibn Khaldun minds that, surplus (large) number of tribe or group, and 'very strong Asabiyyah within tribe and group' is not good for a state and its continuity because of their different opinion and desires. When a tribe or group ensure very strong Asabiyyah, they become more confident for their own strength and power. So, loyalty for state decrease in that circumstances.

The Decline of State: Umran theory

Like human beings, the state and society or tribe have a lifetime. Ibn Khaldun mind that, It can continue till its fourth generation. As mentioned in Muqaddimah,

"The builder of the glory knows what it cost him to do the work and he keeps the qualities that created his glory and made it last. The son who comes after him had personal contact with his father and thus learned those things from him. However, he is inferior in this respect to (his father), in as much as a person who learn things through study is inferior to a person who knows them from practical application. The third generation must be content with imitation and in particular with reliance upon tradition. This member is inferior to him of the second generation, in as much a person who relies (blindly) upon tradition is inferior to a person who exercises independent judgment" (Ibn Khaldun, 1958: 182)

Ibn Khaldun argued this fixing (four-generation) almost occur in maximum cases. Ibn Khaldun mind that a state may decline because of declining Asabiyyah, going over luxury and preferring tranquility and quiet. According to Ibn Khaldun Asabiyyah may decline for several causes: (1) when dynasty or state is firmly established as a strong position, the authority may lose their

Asbiyyah because of feeling less important to it; (2) by nature royal authority always claim all of the glory for itself, it also loses Asabiyyah (Ibn Khaldun, 1958: 220-25).

The influence of religion in a state

According to Ibn Khaldun, expanding a state on a large scale, it is necessary to become the origin of religion or prophecy. Within Asabiyyah a state may form but for expanding its area, religion is important. As Khaldun's words, "*This is because royal authority results from superiority. Superiority results from group feeling. Only by God's help in establishing his religion do individual desires come*" (Ibn Khaldun, 1958: 210)

So, religion is an important element to make the strong bonding (Asabiyyah). Ibn Khaldun also mentioned,

"Religious coloring does away with mutual jealousy and envy among people who share in a group feeling and cause concentration upon the truth. When people (who have a religious coloring) come to have the (right) insight into their affairs, nothing can withstand them, because their outlook is one and their object one of common accord. They are waiting to die for (their objective). (on the other hand) the members of the dynasty they attack may be many times as numerous as they. But their purposes differ, in as much they are false purposes and (the people of the worldly dynasty) come to abandon each other since they are afraid of death..." (Ibn Khaldun, 1958: 211).

As an example, Ibn Khaldun mentioned here the impact of the religion of the conquest of Arabs in the beginning of Islam, especially he mentioned the battle of al-Qadisiyah and the Yarmuk where the number of Muslim was not so high, it was about thirty thousand but in the armies of the opposite group was so high. Expanding of religion also depends on Asabiyyah. As Ibn Khaldun mentioned, '*Every mass (political) undertaking by necessity requires group feeling*' (Ibn Khaldun, 1958).

Findings and Conclusion

From Farabi to Ibn Khaldun, Muslim intellectuals paid their attention to the political thought within their context. All of these six intellectuals agreed on leadership (Imamate, Sultanate) and discussed from different points of view. Some intellectuals intended to argue religious state as well as some intellectuals argued from the social point of view. In addition to this, some intellectuals put importance on both religious and social aspects together. Al-Mawardi, al-Ghazali and Ibn Taymiyyah intended to argue leadership (political power, i.e. Imamate) is necessary for protecting the religion; they paid more attention on religious perspective of Imamate though al-Mawardi and al-Ghazali both included the importance of world affairs of Imamate which

refers social perspective of the state. Ibn Taymiyyah intended to argue the ruler is the representation of Allah in the world for maintaining the world affairs, as he stated, "*Imam is the shadow of Allah in the world*".

Farabi, Nizam al-Mulk and Ibn Khaldun paid attention to the social perspective of state. According to them, society or royal authority (in Modern meaning state) is a human necessity, with or without religion it can run. Man is bound to make society for their daily purpose because man cannot live alone; there is an inevitable social factor to lead the regular life. However, none of these intellectuals ignored the importance of religion. According to them, religion may help to build a strong state as argued by Ibn Khaldun; religion is necessary for making strong Assabiyah. Along with this major point, all of them agreed in one point that a leader is necessary from all perspectives and they were more concerned for a strong leader, i.e. ruler for the state, i.e. caliphate, Imamate or sultanate. They often discussed the quality, function and responsibility of a ruler.

Another point is the most important here; there is a significant influence of the existing politics on the writings of these intellectuals. For first four intellectuals respectively al-Farabi, al-Mawardi, Nizam al-Mulk and al-Ghazali, it was a strong state (sultanate) and they were more conscious about strong and weak state (as Farabi's perfect state), quality of ruler and administration, function and responsibility of the ruler, implementing Shariyah law and so on. Among them, Al Farabi was inspired by Greek thought of politics. So in his writing, there is a combination of two thought (western/ Greek and Islamic), also claims for Islamization of Greek thought. Al-Mawardi and Nizam al-Mulk were statesmen; they wrote from their perspective. Nizam al-Mulk contributed to make nexus between Islamic and Persian political thought. Al-Ghazali was also closed to statesmen, i.e. viziers of Abbasid and Seljuk, Nizam al-Mulk in particular. These three intellectuals strongly opposed to the Shia's claims of the caliphate and wrote several treatises.

On the other hand, Ibn Taymiyyah's period was full of disorder and Muslims were divided; he identified that the cause of that disorder was staying far from religion, e.g. Quran and Sunnah. So, he was more conscious about following the Quran and the Sunnah for building religious spirituality. For Ibn Khaldun, it was a different situation. He observed the rise and fall of many states and nations. So, he was more conscious of this issue. Finally, a summary of this discussion is the following:

- Society, state and leadership are a human necessity and have a natural process. State and religion were worked together. State power is necessary for the existence and stability of religion.

- Strong central administration was the administrative system along with regional administrations. Intellectuals were more concerned about appointing qualified ruler and viziers.
- Spiritual state. Ruler and ruled will be responsible to God for their duties in the afterlife.
- Implementing justice and Shariyyah law was an important topic.
- They opposed the Shia's claims of the caliphate.
- They tried to build up a nexus to Greek and Persian political thought (al-Farabi and Nizam al-Mulk in particular).

References

- Al Ghazali (1980). *Al Mustazhari* (translation of Fadaih al-Batiniyah wa Fadail al-Mustazhiriyyah by Richard J. McCarthy)", Twayne Publishers
- Al-Farabi, A. N. and Tarkhan, M. (1995). *Tahsil al Sa'ada. (Attainment of Happiness)* Ed. Ali-Abu Melehem. Beirut, 25-46
- Al-Mawardi, A. H. (1996). *Al-Ahkam as-Sultaniyyah The Laws of Islamic Governance*. Trans. Asadullah Yate (London: Ta-Ha Publishers, 1996).
- Al-Mulk, N. (1960). *The book of government: or, Rules for kings: the Siyāsāt-nāma or Siyar al-mulūk*. Yale University Press.
- Başdemir, H. Y. (2014). İslam Tarihinde Neden Özgün Bir Siyasi Düşünce Gelişemedi?. *Liberal Düşünce Dergisi*, (74), 93-103.
- Black, A. (2011). *History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present: From the Prophet to the Present*. Edinburgh University Press.
- Bülbül, K. (2020). *Political Science Concepts, Institutions and Ideologies*, Ankara: Adres Publications.
- Crone, P. (2014). *Medieval Islamic political thought*. Edinburgh University Press.
- Çifçi, O. Z., & Erdem, H. (2013). İslam siyaset tarihinde Din ve Devlet ilişkisi. *İSTEM*, (22), 117-129.
- El-Ghazali, A. H. (2011). *The way to the revival of Ummah A study of the thinking of Imam al Banna*. Cairo; Al Falah Foundation
- Elo, S., and Kyngäs, H. (2008). "The qualitative content analysis process." *Journal of advanced nursing* 62.1: 107-115.
- Er, İ. H. (2009). *İslamda Siyasal Düşüncenin Doğuşu*. Soru Yayınları.
- Farabi, A. N. & Walzer, R. (1985). *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadila: A Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary*. Trans., intro. notes, and commentary by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press.
- Güner, A. (2003). Maverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplarına Bir Bakış (II). *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XVII, 227-252
- Ibn Khaldun (1958). *The Muqaddimah. An Introduction to History*, Translated by Franz Rosenthal, London and Henley; Routledge and Kegan Paul

- Ibn Taymiyyah, T. (2000). "The Political Shariyah on Reforming the Ruler (translated by Dr Umar Farrukh)", Dar ul Fiqh UK
- Julien, H. (2008). Content Analysis. In L. M. Given (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods: Volumes 1 & 2* (pp. 120-121). Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Kamaruddin, R. (2004). "Politics in the Works of Al-Ghazzali", *Intellectual Discourse*, Volume: 12, No: 2, Page: 113-136
- Kara, İ. (2019) Hilafetten İslam Devletine Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesinin Ana İstikametleri ve Problemleri. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 24 (47).
- Krippendorff, K. (2004). *Content analysis: An introduction to its methodology* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Leamen, O. (1987). Continuity in Islamic Political Philosophy: The Role of Myth, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 14, No. 2 (1987), pp. 147-155
- McKee, A. (2001). A beginner's guide to textual analysis. *Metro Magazine*, no. 127 pp. 138-149.
- Menekşe, Ö. (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 193-211.
- Okandan, R. G. (2011). Ortaçağda Devletin İslam-Tür ve İslam-Arap Alemindeki Teorik İnkişafı. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 18(1-2), 23-47.
- Rahman, H. (2020a). From Jamal Uddin Afghani To Rachid Al-Ghannouchi; The Approaches Of Contemporary Muslim Intellectuals To The Concept Of State. *CenRaPS Journal of Social Sciences*, 2(1), 41-57. Retrieved from: <https://journal.cenraps.org/index.php/cenraps/article/view/9> (Last accessed: 09.12.2020)
- Rahman, H. (2020b). Toward A Wise Political Fiqh: The Perception Of State In The Political Thought Of Yusuf Al-Qaradawi. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(21), 6-22. Retrieved from: <https://dergipark.org.tr/pub/asbider/issue/56888/798770> (Last accessed: 09.12.2020)
- Rahman, H. (2020c). An Evaluation of the Aqabah Pledges and the Charter of Medina to the Birth of Political Authority in Islamic Political Thought. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(5), 3379-3396. Retrieved from: <http://www.itobiad.com/tr/pub/issue/57287/748609> (Last accessed: 09.12.2020)
- Rosenthal, E. I.J. (1958). *Political Thought in Medieval Islam An Introductory Outline*, Cambridge University Press.
- Rudolph, U. (2012) "Abû Nasr al-Fârâbî", in *Philosophie in der islamischen Welt*, Volume 1: 8.–10. Jahrhundert, (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Ulrich Rudolph (ed.) with Renate Würsch, Basel: Schwabe, pp. 363–457.
- Suleimenov, P., Kuanyskyzy, I., Sandykbayeva, U., Kussainova, K.T. and Smagulova, K. (2017). "The Doctrine of the Virtuous City of Abu Nasr al-Farabi: a Philosophical Analysis", *Man of India*, 97 (23) Part 3: 473-484
- Tamimi, A. S. (1997). Democracy in Islamic Political Thought, lecture at the Belfast Mosque, available at; <http://ireland.iol.ie/~afifi/Articles/democracy.htm> (Tamimi, A. S. (1997). Democracy in Islamic Political Thought. *ENCOUNTERS-LEICESTER-*, 3, 21-44.)
- Taş, İ. (2006) İslâm Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytü'l-Hikme). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(3), 157-180.
- The Noble Quran (2016), retrieved from: <https://quran.com/4/58-59> (last accessed: 27.05.2020)
- Uyanık, M. (2016). "Modern İslam Düşüncesi"nin Teşekkül Devri: Modernist ve Gelenekselci Eğilimler Merkezli Bir İnceleme. *Muhafazakar Dusunce/Conservative Thought*, 12(47).

Kırsalda Katılım Bankacılığı Algısı: Oltu Örneği

Serpil Sumer* & Murat Dilmaç**

Öz

Bu çalışmada Oltu kırsalında faaliyet gösteren esnafların fon ihtiyaçlarını karşılarken katılım bankalarını tercih edip etmeme durumları ele alınmıştır. Çalışmada veriler anket yöntemi ile elde edilerek SPSS programında analiz edilmiştir. Kategorik değişkenler arasındaki ilişkiyi bulmak için hipotezler oluşturulmuş ve Ki-Kare analizi ile test edilmiştir. Yapılan testler sonucunda medeni durum ile kredi kullanımı arasında ilişki bulunmuş ve kredi kullananlar katılım bankalarının bankacılık sistemi içerisinde yer alması gerektiğini belirtmişlerdir. Ancak hem eğitim durumu ile "kâr payı ve faiz arasında fark olduğu" ifadesi arasında ilişki bulunamamış hem de eğitim durumu ile "katılım bankalarının sisteme dahil edilmesi" arasında ilişki bulunamamıştır. Ayrıca Oltu esnafı katılım bankalarından kredi kullanmayı tercih etmemelerinin nedeni olarak geleneksel bankalarda kredi kullanımının daha kolay olduğunu belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Finans, Katılım Bankacılığı, İslami Finans.

The Perception of Participation Banking in the Rural: The Example of Oltu Town Abstract

In this study, whether the tradesmen in the Oltu town prefer participation banks while meeting their funding needs are discussed. Data used in the study were obtained by the questionnaire method and analyzed in the SPSS program. Hypotheses were created to find the relationship among categorical variables and tested with Chi-Square analysis. As a result of the analysis, a relationship was found between marital status and loan usage, and those who used the loan stated that participation banks should be included in the banking system. However, no relationship was found between educational background and the statements both "There is a difference between profit share income and interest" and "Inclusion of participation banks in the system." Also, Oltu tradesmen stated that the reason why they do not prefer to use loans from participation banks is the easy process of using loans in traditional banks.

Keywords: Finance, Participation Banking, Islamic Finance.

*Dr. Arş. Gör. | Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Bankacılık ve Finans Bölümü
serpil.sumer@atauni.edu.tr | ORCID: 0000-0001-8452-0393

**Dr. Öğr. Üyesi | Oltu Beşeri ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Bankacılık ve Finans Bölümü
mdilmac@atauni.edu.tr | ORCID: 0000-0002-2842-9875

DOI: 10.36484/liberal.911855

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 259-278.

Gönderim Tarihi: 8 Nisan 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

Katılım bankacılığı, her bir para hareketinin mal ve hizmete karşılık geldiği ve bankanın müşterileri ile yaptığı tüm işlemlerde faizin yasak olduğu bir bankacılık türüdür. İslami finans sistemi içerisinde yer alan katılım bankacılığı dünya çapında giderek artan bir şekilde önem kazanmaktadır. Müslüman nüfusun yoğun olmadığı ülkeler de dahil olmak üzere dünyada birçok ülkede katılım bankaları (İslami bankalar) faizsiz bankacılık ürünleri ve hizmetleri sunulmaktadır (Yıldırım,2020: 520).

2008 küresel finansal kriz sürecinde bankaların da arasında bulunduğu birçok finansal kurum faaliyetlerini durdurarak iflas etmek durumunda kalmıştır. Katılım bankalarının küresel finansal kriz dönemini başarılı bir şekilde atlattığı, geleneksel bankalarda olduğu gibi çöküş yaşamaması katılım bankalarına olan ilgiyi arttırmıştır. Son yıllarda katılım bankalarına olan ilgi artışının bir diğer nedeni de geleneksel bankalarda tasarruflarını değerlendirmek istemeyen Müslüman yatırımcıların katılım bankalarına olan yönelimleridir. Katılım bankaların sunduğu finansal hizmetler İslami prensiplerle uyumlu olduğu için geleneksel bankacılık sisteminden uzak duran yatırımcılar tasarruflarını katılım bankaları sayesinde finansal sisteme dahil etmektedir (Imam ve Kpodar, 2016:337). Dini inanışlarından ötürü finansal sisteme dahil olmayan tasarrufların katılım bankaları yolu ile finansal sisteme dahil edilmesi katılım bankacılığına olan ilginin artmasına neden olmuştur.

Katılım bankacılığı İslami prensipler doğrultusunda hareket etmektedir. Katılım bankaları müşterilerine sundukları hizmetlerde faiz kazancı yerine kâr zarar ortaklığı sunmaktadır. Ayrıca katılım bankalarının sundukları tüm bankacılık faaliyetleri İslami prensipler doğrultusunda yapılmaktadır (Odabaş ve Bozdoğan, 2020:200). Katılım bankalarının yaptıkları işlemlerde faiz, maiser ve gharar içerikli işlemler yasaktır. Ayrıca faaliyetleri tütün, alkol, kumar, eğlence sektörü, domuz eti vb. içeriğe sahip işlemler de yapılmamaktadır. Katılım bankalarında yapılan sözleşmeler açık ve şeffaf nitelikte olmalıdır. Katılım bankalarında paranın ticareti yapılmamaktadır. Yapılan her işlemlerde taraflar arasında risk paylaşımı yapılmalıdır (Saeed vd.. 2020:198; Hasan vd. 2018:72).

Türkiye’de Özel Finans Kurumu olarak faaliyet başlayan İslami bankalar 2005 yılında 5411 sayılı Bankacılık Kanununun yayımlanmasının ardından unvan değişikliği ile katılım bankası adını almışlardır. Mevcut durumda Türkiye’de yerli ve yabancı toplamda altı katılım bankası aktif olarak faaliyet göstermektedir (Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2020).

Küreselleşme ile sınırların ortadan kalkması, teknolojinin ve pazarlama tekniklerinin gelişmesi ile bankalar arasındaki artan rekabet müşteri tercihlerini etkilemektedir (Anaç ve Kaya,2017: 146). Bankalar artan rekabet karşısında tercih edilebilirliğini arttırmak için müşterilerin isteklerini karşılayarak diğer rakipler karşısında avantaj elde edebilmektedir. Katılım bankaları da dini inanışlarından ötürü finansal sistemden uzak duran mevcut ve potansiyel yatırımcıları finansal piyasalara dahil ederek hem ekonomik sistemler arasındaki para akışını sağlamakta hem de rakipler karşısında avantaj elde etmektedir.

Bu çalışmanın amacı Oltu kırsalında faaliyet gösteren esnafların fon ihtiyaçlarını karşılarken katılım bankalarını tercih edip etmeme durumlarını incelemektir. Çalışmada veriler anket yöntemi ile elde edilerek SPSS programında analiz edilmiştir. Çalışmanın sonucunda katılımcıların kredi kullanırken katılım bankalarını tercih etmemelerinin nedeni olarak geleneksel bankalardan kredi almanın daha kolay olduğunu ve katılım bankalarının şube sayısının az olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılım bankaları tercih edilebilirliklerini arttırmak için daha fazla şube açabilir ve fon kullandırma işlemlerini daha kolay hale getirebilirler. Böyle katılım bankalarının tercih edilebilirlik durumunun artacağı düşünülmektedir. Ekonomi içerisinde köklü bir geçmişe sahip olan esnafların sürekliliğini devam ettirebilmesi için gereksinim duyduğu fon ihtiyacını karşılamada reel ekonomiyi finansal açıdan destekleyerek ekonominin sürekliliğinin sağlanmasını amaç edinen katılım bankalarına yönelik algının araştırılması çalışmayı aynı alanda yapılan benzer çalışmalardan ayırmaktadır.

Literatür Taraması

Nawi vd. (2013), İslami bankacılığı tercih etme üzerine yapılmış çalışmaları inceledikleri araştırmada, müşterilerin İslami bankacılığı neden tercih ettikleri ile ilgili olarak altı ana sebep olduğunu tespit etmişlerdir. Bunların, İslami kurallara uygunluk, dini çelişkiler, sunulan ürün ve hizmetlerin kalitesi ve çekiciliği, İslami bankalara olan ilgi, İslami bankacılığın yeterliliği ve beklentiler olduğunu belirtmişlerdir.

Toraman vd. (2015), Gaziantep ilinde hane halkına İslami bankalara olan tutum ve davranışlarını ölçmek amacıyla bir çalışma yürütmüşlerdir. Araştırmada, İslami bir bankayla çalışmayı düşünen, kararsız olan ve olumsuz düşünceye sahip potansiyel müşteriler arasında üç alanda önemli farklılıklar tespit edilmiştir. Yüz yüze anket tekniğiyle yapılan araştırmadan 539 adet anketten elden edilen bulgulara göre, katılımcılar ürün ve hizmetlerin yeterince tanıtılmaması, İslami bankacılık hakkındaki bilgi düzeyinin düşük olması ve

ulaşılabilirliğin az olmasının tercih etmemede etkin olduğunu, dini kaygıların ise tercih etmemede daha az etkili olduğu gözlemlenmiş ve hane halkının İslami finans algısının çok zayıf olduğu sonuçları elde edilmiştir.

Yıldırım ve Cakar (2016), Türkiye genelinde 708 akademik personele uyguladıkları anket çalışmalarında, finansal tüketicilerin katılım bankacılığı algısını hizmet kalitesi, dini hassasiyet, şeffaflık ve güvenilirlik ve bilinirlik bakış açılarından incelemiştir. Araştırmanın bulgularına göre, hizmet kalitesi katılım bankacılığının tercih edilmesinde en önemli faktör olurken, dini hassasiyetlerin ise en az etkili faktör olduğu tespit edilmiştir.

Anaç ve Kaya (2017), bireysel müşterilerin katılım bankacılığını tercih sebeplerini tespit etmek amacıyla, İstanbul ilinde betimsel araştırma yöntemiyle bir anket çalışması yürütmüştür. Rassal olarak seçilen 600 kişiye uygulanan ve 423 tanesi değerlemeye alınan araştırmada, katılım bankasının sunduğu faizsiz kurum imajı ve dini hassasiyetlerin katılım bankasının tercih edilmesinde en önemli iki sebep olduğu bulgusu öne çıkmaktadır. Araştırmada ayrıca müşteri memnuniyetinin personelin müşteriye gösterdiği ilgi ve alakayla yakından ilgisi olduğu bulgusu da öne çıkmaktadır.

Riaz vd. (2017), Pakistan'daki İslami bankacılık müşterilerinin algılarını incelemek için 150 katılımcıyla bir anket yürütmüşlerdir. Araştırmanın bulgularına göre, farkındalık, bilgi ve dindarlık seviyesi ile müşterilerin İslami bankacılık ve finans ürün ve hizmetleri hakkındaki algısı üzerinde pozitif etkiye sahiptir. Araştırmacılara göre halkın İslami bankacılık konusunda daha iyi aydınlatılabilmesi için, daha iyi pazarlama stratejileri geliştirmesi, halkla ibadethane veya konferans gibi ortamlarda bilgilendirici toplantılar düzenlenmesi İslami bankacılık algısını geliştirebilir. Ayrıca araştırmacılar, İslami bankacılık sektörü ile üniversitelerin ilahiyat birimlerinin iş birliği yapmasına vurgu yaparak, bunun sunulan ürün ve hizmetlerin İslami kurallara daha uyumlu bir hale getireceğini belirtmişlerdir.

Özen vd. (2016), hane halkının katılım bankacılığı algısını ölçmek amacıyla bir çalışma yapmışlardır. Uşak il merkezinde, 510 kişiyle yapılan anket uygulamasından elde edilen veriler Anova testi ile analiz edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre katılımcıların İslami bankacılık algısının zayıf olduğunu, aynı zamanda katılımcıların %55,6 sının İslami bankacılığı geleneksel bankacılığa tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Ancak, Özen vd.nin tespit ettiği önemli bir bulguya göre, katılımcıların normal şartlarda katılım bankacılığını tercih edebileceklerini, ancak getirilerinde bir kayıp söz konusu olursa aynı davranışı sergilemeyeceklerini belirtmişlerdir.

Brekke (2018), Norveç'te yaşayan Müslümanların geleneksel bankacılığa bakışları, demografik özelliklerin ve dindarlık seviyesinin İslami bankacılığa olan taleplerindeki etkisini incelemek amacıyla bir çalışma yürütmüştür. Brekke, 217'si yüz yüze 490'ı ise online olmak üzere 707 kişiyle anket yapmıştır. Araştırmada Brekke, yüz yüze ankete katılanların %66,36'sı online ankete katılanların ise %38,57'si faizsiz bankacılığın İslam hukukunun en önemli bileşeni olduğunu, katılımcıların dindarlık seviyeleri ile katılım bankacılığı ürün ve hizmetlerinin önemli bir kısmına hassas olduğu ve genç ve yüksek eğitilmiş Müslümanların İslami bankacılık hizmet ve ürünlerine olan ilgisinin daha düşük oranda olduğu gibi önemli bulgulara ulaşmıştır.

Soud ve Sayılır (2017), Tanzanya'daki Müslüman ve Müslüman olmayan insanların İslami bankacılığa ilişkin algılarını incelemek amacıyla, kartopu örnekleme tekniği kullanarak 660 katılımcıyla (%50'si Müslüman - %50'si Müslüman olmayan) bir anket çalışması yapmışlardır. Elde edilen bulgulara göre, Müslüman katılımcılar İslami prensiplere uygunluktan dolayı İslami bankacılığı tercih ederken, Müslüman olmayan katılımcıların ise faizsiz olması nedeniyle uygun maliyetli ürün ve hizmetlerden yararlanabilmek ve düşük işlem ücretlerinden dolayı tercih etmektedirler. Bir diğer önemli bulguya göre, ülkede İslami bankacılığın yeterince gelişememe sebebi olarak insanların bu konuda yeteri düzeyde bir farkındalığa sahip olmaması gösterilmektedir.

Suhartanto vd. (2019), hizmet kalitesi, duygusal bağlılık ve dindarlık gibi müşteri sadakati bileşenleri açısından İslami bankacılığı incelemeyi amaçlamışlardır. Araştırmacılar, Endonezya da 412 İslami bankacılık müşterisiyle yapmış oldukları anketlerden elde ettikleri verileri bir yapısal eşitlik modeli aracılığıyla analiz etmişlerdir. Araştırmanın bulguları, müşteri sadakati daha çok duygusal bağlılık ve dindarlık tarafından yönlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bununla beraber, müşteri sadakatini doğrudan etkilemese de hizmet kalitesinin, İslami bankacılıkta müşteri memnuniyeti üzerinde etkisi olduğu tespit edilmiştir.

Yanıkaya ve Pabuçcu (2017), Türkiye'de İslami bankacılık sektörünün yeterince gelişmemiş olmasının nedenleri üzerinde tartıştıkları çalışmaları, İslami bankacılık faaliyetlerine odaklanan düzenleyici ve denetleyici kurumların yetersizliği ve katılım bankalarının Şariat yönetim çerçevesine sahip olmamasının bankacılık uygulamalarında dünyadaki diğer örneklerine göre farklılıkların meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Ayrıca, Türkiye'de laik yönetim anlayışının İslami bankacılığın gelişmemesinde bir diğer önemli faktör olduğu vurgulanmıştır. Araştırmacılar, çoğunlukla Murabaha'nın kullanıldığı sektörde, İslami bankacılığa özgü enstrümanların artırılması ve

toplumdaki katılım bankacılığı algısının iyileştirilmesi yoluyla Türkiye’de İslami bankacılığın önemli bir gelişme kazanacağını vurgulamışlardır.

Butt vd. (2018), İslami bankacılığın Pakistan’da düşük yayılımının arkasında yatan nedenleri ve dinin İslami banka tercihinde ve algısındaki rolünü incelemek amacıyla, anket ve nitel veri toplama yöntemleriyle bir çalışma yapmışlardır. Karma yöntemli bir yaklaşımla analizlerin yapıldığı çalışmanın bulgularına göre, İslami bankacılık kullanan veya kullanmayan müşterilerin Pakistan’daki İslami bankacılığın uygulamada göz boyadığını, tamamen faizsiz finans sistemi uygulamadıkları algısının yaygın olduğu tespit edilmiştir. Buna ek olarak, dindarlığın hizmet kalitesi, sunulan hizmetlerin uygunluğu ve şube ağı kadar tercih etmede etkili olmadığı çalışmanın dikkat çeken bir diğer bulgusudur.

Khamis ve AbRashid (2018), Tanzanya İslami bankacılığında müşteri memnuniyeti ve hizmet kalitesi arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla Zanzibar İslami bankasının 255 müşterisiyle bir anket çalışması yürütmüşlerdir. Araştırmanın bulgularına göre, müşteri memnuniyetinde bankanın İslami kurallara uygun olarak faaliyetlerini sürdürmesi, müşterilerin banka ile özdeşleşmesi ve güvenilirlik müşteri memnuniyetinin belirleyicileri olduğu tespit edilmiştir.

Fianto vd. (2020), Endonezya’daki kamu ve özel sermayeli İslami bankacılığa müşteri sadakatının belirleyicileri üzerine 362 katılımcı ile bir anket çalışması yapmıştır. Araştırmanın bulgularına göre, kamu sermayeli İslami bankacılıkta müşterinin bankayla olan ilişkilerinin yoğunluğunu ifade eden müşteri bağlılığının, özel sermayeli İslami bankacılıkta ise müşterinin memnuniyeti müşteri sadakati ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Fianto vd., bunun Endonezya’da ki kamu kurumlarının daha ucuz ve kaliteli hizmet sunduğuyla ilgili genel kanının sebep olduğunu öne sürmektedirler.

Yöntem

Bu çalışmanın amacı Oltu kırsalında işletmesi bulunan esnafın katılım bankacılığına yönelik algısını belirlemek üzere yapılmıştır. Çalışmada Erzurum ilinin Oltu kırsalında işletmesi bulunan 175 esnaf çalışmanın anakütlesini oluşturmaktadır.

Çalışma kapsamında veri toplama aracı olarak anket yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada Öndeş vd. (2018) ile Anaç ve Kaya’nın (2017) çalışmalarından yola çıkılarak hazırlanan anket uygulanmadan önce ön uygulama yapılmıştır. Anketi oluşturan soru gruplarının güvenilirlik analizi sonucunda Cronbach’s

Alpha değeri katılım bankalarının tercih edilmeme nedenlerini ele alan grup için 0,886; katılım bankalarının tercih edilme nedenlerini ele alan grup için 0,991 çıkmıştır. Çalışmada kullanılan anket sorularının iç tutarlılığı bulunmaktadır. Güvenilirlik analiz sonucu Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Güvenilirlik Analiz Sonucu

Soru Grubu	Cronbach’s Alpha	Madde sayısı
Tercih Etmeme Nedeni	0,886	8
Tercih Etme Nedeni	0,991	15

Literatür araştırması sonucunda hazırlanan anket 175 Oltu esnafına yüz yüze uygulanmıştır. 2021 yılı itibari ile Oltu Ticaret ve Sanayi Odası’na kayıtlı 315 esnaf bulunmaktadır. Örneklem büyüklüğünü hesaplamak için kullanılan formül:

$$n = \frac{n_0}{1 + \frac{n_0 - 1}{N}}$$

Formülde yer alan n, örneklem büyüklüğü; N, evren; $n_0 = (t^2PQ)/d^2$, t güven düzeyine karşılık gelen t değeri, d sapma miktarı, P belirli bir özelliğe sahip olma, Q ise olmama oranını yansıtır (Büyüköztürk vd. 2019:99). Sapma miktarı 0,05 alınarak formül uygulandığında evreni temsil edecek örneklem sayısı 173’tür. Anketin uygulanma sayısı evren büyüklüğünü temsil edecek büyüklüktedir.

Katılımcılara uygulanan anket üç bölümden oluşmaktadır. Anketin birinci bölümü; cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, kredi kullanma durumları ile katılım bankaları ile geleneksel bankalarla ilgili fark ifadeleri bulunan sorulardan oluşmaktadır. Anketin ikinci bölümü katılım bankalarını kullanmayanların niçin katılım bankalarını kullanmadıklarına yönelik ifadelerden oluşmaktadır. Üçüncü bölüm ise katılım bankalarını tercih edenlerin katılım bankalarının tercih etme sebeplerine yönelik ifadelerden oluşmaktadır. Sorular 5’li likert ölçeği kullanılarak hazırlanmıştır (1: Kesinlikle Katılmıyorum... 5: Kesinlikle Katılıyorum). Ölçekten yola çıkılarak aritmetik ortalama değerlerinin ifade ettiği anlam düzeyleri ise;

- ✓ 1-1,80: Kesinlikle katılmıyorum
- ✓ 1,81-2,60: Katılmıyorum
- ✓ 2,61-3,40: Kararsızım
- ✓ 3,41-4,20: Katılıyorum
- ✓ 4,21-5,00: Kesinlikle katılıyorum

Çalışmada anket yolu ile elde edilen veriler SPSS 21 programında frekans, yüzde ve Ki-Kare analizleri kullanılarak analiz edilmiştir. Ki-Kare analizi 1900'li yıllarda Pearson tarafından iki veya daha fazla kategoriye sahip değişken arasında ilişki bulunup bulunmadığının belirlenmesinde kullanılmaktadır (Bayram, 2015: 125).

Çalışma kapsamında test edilecek hipotezler ise aşağıdaki gibidir:

H1: Medeni durum ve kredi kullanımı arasında ilişki bulunmaktadır.

H2: Kredi kullanma durumu ile katılım bankalarının finans sistemi içerisinde yer alması durumu arasında ilişki vardır.

H3:Eğitim durumu ile kâr payı ve faiz arasında fark olduğu görüşü arasında ilişki bulunmaktadır.

H4:Eğitim durumu ile katılım bankalarının finans sistemine dahil edilmesi görüşü arasında ilişki bulunmaktadır.

Araştırma Bulguları

Anket katılımcılarının demografik bilgileri Tablo 2'de sunulmuştur.

Tablo 2: Anket katılımcılarının Demografik Bilgileri

Cinsiyet	Sıklık	Yüzde(%)
Kadın	25	14,3
Erkek	150	85,7
Toplam	175	100
Medeni Durum		
Bekâr	62	35,4
Evli	113	64,6
Toplam	175	100
Eğitim Durumu		
İlkokul	29	16,6
Orta Öğretim	95	53,1
Lisans	52	29,7
Yüksek Lisans	1	0,06
Toplam	175	100

Tablo 2'ye göre; ankete cevap 175 esnafın %14,3'ü (25 kişi) kadın, %87,7'si erkektir. Katılımcıların %35,4'ü (62 kişi) bekâr iken, %64,6'sı (113 kişi) evlidir. Katılımcıların %16,6'sı (29 kişi) ilkokul, %53,1'i (93 kişi) orta öğretim, %29,7'si (52 kişi) lisans ve 1 kişi ise yüksek lisans mezunudur.

Anket katılımcılarının kredi kullanımı durumuna yönelik sorulan soruya verdikleri cevaba ait bulgular Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Katılımcıların Kredi Kullanma Durumu

	Sıklık	Yüzde(%)
Evet	89	50,9
Hayır	86	49,1
Toplam	175	100,0

Tablo 3'e göre; 175 katılımcının %50,9'u (89 kişi) kredi kullanırken, %49,1'i (86 kişi) kredi kullanmadığını belirtmiştir.

Medeni durum ve kredi kullanma durumu arasındaki ilişkinin incelendiği Ki-Kare test sonuçları tabloda sunulmuştur.

Tablo 4: Medeni Durum ve Kredi Kullanımı Arasındaki ilişki

	Değer	Serbestlik Derecesi	Önem Düzeyi
Pearson Chi-Square	7,274	1	,007*
Continuity Correction	6,447	1	,011
Likelihood Ratio	7,335	1	,007
Fisher's Exact Test			
Linear-by-Linear Association	7,233	1	,007
Geçerli Vaka sayısı	175		

*%5 önem seviyesi

Tablo 4'e göre; analiz sonuçları %5 önem seviyesinde istatistiki olarak anlamlıdır. Medeni durum ve kredi kullanma durumu arasında ilişki bulunmaktadır. Oluşturulan H1 hipotezi "Medeni durum ve kredi kullanımı arasında ilişki bulunmaktadır" % 5 önem seviyesinde kabul edilmektedir.

Kredi kullanma durumu ile katılım bankalarının finans sistemi içerisinde yer alıp almamaları arasındaki ilişkiye yönelik yapılan Ki-Kare test sonucu Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Kredi Kullanma Durumu ile Katılım Bankalarının Finans Sistemi İçerisinde Yer Alması İlişkisi

	Değer	df	Önem Düzeyi
Pearson Chi-Square	9,640	3	,022*
Likelihood Ratio	9,795	3	,020
Linear-by-Linear Association	7,685	1	,006
Geçerli Vaka sayısı	175		

*%5 Önem Düzeyi

Tablo 5'e göre; analiz sonuçları %5 önem seviyesinde istatistiki olarak anlamlıdır. Kredi kullanan katılımcılar katılım bankalarının bankacılık sistemine dahil olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Katılımcıların kâr payı ve faiz arasında fark olup olmadığını sorusu demografik özellikler açısından ele alınmıştır. Eğitim durumu ile kâr payı ve faiz arasında fark olup olmadığı Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6: Eğitim Durumu ile Kâr Payı ve Faiz Arasındaki İlişki

	Değer	Serbestlik Derecesi	Önem Düzeyi
Pearson Chi-Square	13,602	9	,137*
Likelihood Ratio	13,968	9	,123
Linear-by-Linear Association	3,234	1	,072
Geçerli Vaka Sayısı	175		

* %5 Önem Düzeyi

Tablo 6'ya göre; analiz sonuçları %5 önem seviyesinde istatistiki olarak anlamsızdır. Katılımcıların eğitim durumları ile kâr payı ve faiz arasında fark olduğu ifadesi arasında anlamı bir ilişki bulunmamaktadır.

Katılımcılar kâr payı ve faiz arasında fark olmadığını belirtmişlerdir. Katılımcıların eğitim durumu ile katılım bankalarının sisteme dahil edilmesi arasındaki ilişki Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7: Eğitim Durumu ile Katılım Bankalarının Sisteme Dahil Edilmesi İlişkisi

	Değer	Serbestlik Derecesi	Önem Düzeyi
Pearson Chi-Square	14,156 ^a	9	,117*
Likelihood Ratio	14,294	9	,112
Linear-by-Linear Association	7,072	1	,008
Geçerli Vaka Sayısı	175		

*%5 Önem Seviyesi

Tablo 7'ye göre; analiz sonuçları %5 önem seviyesinde istatistiki olarak anlamsızdır. Katılımcıların eğitim durumu ile katılım bankalarının bankacılık sisteminde yer alması ile ilgili bir ilişki yoktur.

Katılımcıların fon ihtiyaçlarını karşılamak için katılım bankalarını tercih edip etmemeleri ile ilgili verilen ifadelere verdikleri cevapların ortalamaları Tablo 8'de sunulmuştur.

Tablo 8: Katılım Bankalarının Tercih Edilip Edilmemesi ile İlgili Cevapların Ortalaması

	Ortalama	Standart Sapma
Katılım bankacılığı ürün ve hizmetleri hakkında yeterince bilgimin olmaması	3,2229	1,48229
Katılım bankalarının şube ve ATM lerin yaygın olmaması	3,4114	1,31389
Katılım bankalarının ürün çeşitliliğinin az olması	3,2743	1,18135
Katılım bankalarının hizmet kalitesinin yetersiz olması	3,2914	1,16495
Katılım bankalarının finansman maliyetinin yüksek olması	3,0571	1,11270
Katılım bankalarını güvenli bulmamam	2,8686	1,10375
Katılım bankalarının İslami ölçülere göre hareket ettiğini düşünmem	2,8971	1,22744
Geleneksel bankalardan kredi almak daha kolaydır	3,4343	1,26626
Katılım bankalarının şube sayıları oldukça fazladır	,0343	,23725

Katılım bankalarının ürün ve hizmet çeşitliliği fazladır	,0457	,31835
Katılım bankalarına ulaşım rahatlıkla yapılabilir	,0400	,29086
Katılım bankası ATM leri yaygın ve fazladır	,0571	,39703
Katılım bankası çalışanları müşteri memnuniyetini önemsemektedir	,0743	,50306
Katılım bankası tanıtımları sürekli yapılmaktadır	,0457	,35261
Katılım bankalarında geleneksel bankalarda olmayan çeşitli ürün ve hizmetler sunulmaktadır	,0686	,47451
Katılım bankalarında yüksek kâr payı dağıtımı yapılmaktadır	,0686	,46224
Katılım bankaları dini hassasiyete önem vermektedir	,0743	,50306
Katılım bankaları hizmet sunarken faizsizlik prensibini dikkate almaktadır	,0800	,55128
Katılım bankalarının internet sitesi güvenlidir	,0743	,50306
Katılım bankalarının bağış, burs gibi topluma sunduğu katkı yüksektir.	,0686	,46224
Katılım bankalarında alınan işlem ücreti geleneksel bankalara göre azdır	,0914	,62761
Katılım bankaları geleneksel bankalara göre daha güvenlidir	,0743	,50306
Katılım bankaları hem ulusal hem de uluslararası alanda imaja sahiptir	,0686	,46224

Tablo 8'e göre; katılımcıların anket sorularına verdikleri cevapların ortalamaları dikkate alındığında katılım bankalarının tercih edilmemesine yönelik oluşturulan ifadelerden en yüksek ortalama ile kesinlikle katıldıklarını belirttikleri cevaplar:

- "Geleneksel bankalardan kredi almak daha kolaydır."
- "Katılım bankalarının şube ve ATM lerin yaygın olmaması"

Katılımcıların katılım bankalarını tercih edip etmemeye yönelik kararsız olduklarını belirttikleri cevaplar:

- "Katılım bankalarının İslami ölçülere göre hareket ettiğini düşünmem"
- "Katılım bankalarını güvenli bulmam",
- "Katılım bankalarının finansman maliyetinin yüksek olması"
- "Katılım bankalarının ürün çeşitliliğinin az olması"

Son olarak katılımcıların katılım bankalarının tercih edilebilirliğine yönelik oluşturulan ifadelerden kesinlikle katılmadıklarını belirttikleri cevaplar ise;

- “Katılım bankalarının şube sayıları oldukça fazladır.”
- “Katılım bankalarının ürün ve hizmet çeşitliliği fazladır.”
- “Katılım bankalarına ulaşım rahatlıkla yapılabilir.”
- “Katılım bankası ATM leri yaygın ve fazladır.”
- “Katılım bankası çalışanları müşteri memnuniyetini önemsemektedir.”
- “Katılım bankası tanıtımları sürekli yapılmaktadır.”
- “Katılım bankalarında geleneksel bankalarda olmayan çeşitli ürün ve hizmetler sunulmaktadır.”
- “Katılım bankalarında yüksek kâr payı dağıtımı yapılmaktadır.”
- “Katılım bankaları dini hassasiyete önem vermektedir.”
- “Katılım bankaları hizmet sunarken faizsizlik prensibi dikkate almaktadır.”
- “Katılım bankalarının internet sitesi güvenlidir.”
- “Katılım bankalarının bağış, burs gibi topluma sunduğu katkı yüksektir.”
- “Katılım bankalarında alınan işlem ücreti geleneksel bankalara göre azdır.”
- “Katılım bankaları geleneksel bankalara göre daha güvenlidir.”
- “Katılım bankaları hem ulusal hem de uluslararası alanda imaja sahiptir.”

Oltu kırsalında faaliyet gösteren esnafın fon ihtiyacını karşılamak için katılım bankalarının tercih edip etmemeleri ile ilgili olarak oluşturulan hipotezlerin kabul ve ret durumu genel olarak Tablo 9’da sunulmuştur.

Tablo 9: Çalışma Kapsamında Oluşturulan Hipotezlerin Geçerliliği

Hipotezler	Sonuç
H ₁ : Medeni durum ve kredi kullanımı arasında ilişki bulunmaktadır.	Kabul
H ₂ : Kredi kullanma durumu ile katılım bankalarının finans sistemi içerisinde yer alması durumu arasında ilişki vardır.	Kabul
H ₃ :Eğitim durumu ile kâr payı ve faiz arasında fark olduğu görüşü arasında ilişki bulunmaktadır.	Ret

H₄:Eğitim durumu ile katılım bankalarının finans sistemine dahil edilmesi görüşü arasında ilişki bulunmaktadır.

Ret

Sonuç ve Öneriler

Kökeni 13. Yüzyıla dayanan esnaflık mesleği ekonominin gelişim sürecinde köklü bir yere sahiptir. Küreselleşme ve teknolojik gelişimlerle birlikte varlıklarını sürdürmekte sıkıntı yaşayan esnaf, ekonomik süreklilik sağlamak için çaba sarf etmektedirler (Yücel, 2008: 68). Katılım bankaları da esnafın fon ihtiyacını karşılamak için başvurdukları banka türlerinden biridir. Katılım bankalarının amaçlarından birisi de reel ekonomiyi desteklemektir. Bankaya fon ihtiyacı için başvuruda bulunan müşterisine nakdi ödeme yapmaması, ödemeyi doğrudan satıcıya yapması reel ekonomideki hareketliliği sağlamak içindir. Katılım bankalarının reel ekonomik faaliyetlerin sürekliliğinin sağlanması amacı ile işletmelerin sürekliliğini sağlaması amacı paralellik göstermektedir. Bu çalışmada da artan fon ihtiyacını karşılamak isteyen ve Oltu kırsalında işletmesi bulunan esnafın katılım bankacılığına yönelik algısını belirlemek amaçlanmıştır.

Çalışma kapsamında oluşturulan hipotezlerden H1 ve H2 hipotezleri kabul edilirken; H3 ve H4 hipotezleri reddedilmiştir. Çalışma kapsamında ankete cevap veren katılımcıların medeni durumu ile kredi kullanımı arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Kredi kullanan katılımcılar katılım bankalarını geleneksel bankacılık sisteminin tamamlayıcısı olarak belirtmektedir. Nitekim çalışma kapsamında kredi kullanan katılımcılar, katılım bankalarının bankacılık sistemi içerisinde yer alması gerektiği ifadesine katılmaktadır. Ancak hem eğitim durumu ile kâr payı ve faiz arasında fark olduğu ifadesi arasında ilişki bulunamamış hem de eğitim durumu ile katılım bankalarının finansal sisteme dahil edilmesi arasında ilişki bulunamamıştır. Katılımcıların yarısından fazlasının eğitim seviyesinin ortaöğretim olması H3 ve H4 hipotezlerinin reddedilmesinin sebebi olabilir. Çünkü katılım bankacılığı ve İslami finansa yönelik ders, seminer, konferans vb. tanıtıcı nitelikteki etkinliklere lisans ve lisansüstü eğitim seviyelerinde daha çok yer verilmektedir.

Katılımcıların anket formuna verdikleri yanıtlar göz önünde bulundurulduğunda; katılım bankalarının temel prensiplerinden biri olan faizsizlik prensibi ve katılım bankalarına duyulan güven noktasında eksiklikler olması katılım bankalarının tercih edilmesinin önündeki engellerdir. Ayrıca katılım bankaları hakkında yeterli bilginin olmaması, katılım bankalarının yaygın ol-

maması, katılım bankalarında yapılan işlemlerin geleneksel bankalarda yapılan işlemlere kıyasla daha maliyetli olması katılımcıların katılım bankalarını tercih etmemelerinin altında yatan sebepleri oluşturmaktadır.

Literatürde dini hassasiyet sebebi ile katılım bankalarının tercih edilmesine yönelik yapılan çalışmaların (Anaç ve Kaya, 2017; Soud ve Sayılır, 2017) aksine yapılan bu çalışmada katılım bankalarının İslami prensipler doğrultusunda faaliyette bulunmasının katılımcıların banka tercihlerinde etkili olmadığı söylenebilir. Bu sonuç Butt vd. (2018), Yıldırım ve Çakar (2016) ve Toraman vd. (2015) çalışmaları ile tutarlılık göstermektedir.

2005 yılı itibari ile 5411 sayılı Bankacılık Kanunu uyarında unvanları değişen katılım bankalarının Oltu esnafı tarafından kredi kullanımında tercih edilip edilmemesine yönelik yapılan çalışmada katılımcılar kredi kullanırken katılım bankalarını tercih etmemelerinin nedeni olarak geleneksel bankalardan kredi almanın daha kolay olduğunu, katılım bankalarının şube sayısının az olduğunu ve katılım bankaları hakkında yeterli bilgilerinin olmadığını belirtmişlerdir. Katılım bankaları tercih edilebilirliklerini arttırmak için kırsal alanlarda da şube açabilir, fon kullandırma işlemleri daha kolay hale getirebilir ve banka tanıtımları yapılarak katılım bankaları ile ilgili farkındalık oluşturulabilir. Katılım bankalarının tanıtımına yönelik yapılacak çalışmalarda özellikle toplumun tüm kesimlerine hitap eden faaliyetlerin düzenlenmesinin ve bu tanıtım faaliyetlerinde katılım bankalarının kuruluş amacı ve işlem yaparken esas aldıkları prensiplerin anlatılmasının farkındalığın etkin bir şekilde yapılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Katılım bankaları tercih edilebilirliğini arttırmak için müşterilerinde güven duygusu oluşturmaya yönelik çalışmalar da yapılabilir. Bu şekilde katılım bankalarının tercih edilebilirlik durumunun artacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Anaç, T., Kaya, F. (2017), katılım bankacılığı sektöründe bireysel müşterilerin banka tercih nedenleri üzerine bir araştırma: istanbul örneği. *Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13(2), 75-96.
- Bayram, N., (2015), *Sosyal Bilimlerde SPSS ile Veri Analizi*. Bursa: Ezgi Kitapevi
- Brekke, T. (2018). Halal Money: Financial inclusion and demand for Islamic banking in Norway. *Research ve Politics*. 5(1), 1-7.
- Butt, I., Ahmad, N., Naveed, A. ve Ahmed, Z. (2018), "Determinants of low adoption of Islamic banking in Pakistan". *Journal of Islamic Marketing*. 9(3). 655-672.
- Büyüköztürk, Ş. , Kılıç Çakmak, E. , Akgün, Ö. E. , Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2019), *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri (27. Baskı)*, Ankara: Pegem Akademi

- Fianto, B. A., Gan, C., Widiastuti, T., ve Sukmana, R. (2020). Customer Loyalty to Islamic Banks: Evidence from Indonesia. *Cogent Business ve Management*. 7(1),1-27.
- Khamis, F.M. ve AbRashid, R. (2018). "Service quality and customer's satisfaction in Tanzania's Islamic banks: A case study at People's Bank of Zanzibar (PBZ)". *Journal of Islamic Marketing*, 9 (4). 884-900.
- Hasan, H., Maamor, S., ve Abdullah, H. (2019). "Evaluating the effect of Islamic financing to financial development: evidence from OIC countries". *International Journal of Management Studies*, 25 (2),71-89.
- Imam, P., ve Kpodar, K. (2016). "Islamic banking: Good for growth?". *Economic Modelling*. 59, 387-401.
- Nawi, F.A., Yazid, A., ve Mohammed, M. (2013). A Critical Literature Review for Islamic Banks Selection Criteria in Malaysia. *International Business Research*, 6(6), 143-151.
- Odabaş, A., ve Bozdoğan, T. (2020). Katılım Bankalarının Finansal Performanslarının ELECTRE Yöntemiyle Analizi. *Journal of Accounting ve Finance*. (88). 199-224.
- Özen, E., Şenyıldız, L., Akarbulut, K.(2016). Faizsiz Bankacılık Algısı: Uşak İli Örneği. *Journal of Accounting, Finance and Auditing Studies*. 2(4), 1-19.
- Öndeş, T., Şimşek, A., & Sumer, S. (2018). Katılım Bankalarının Kredi Kullananlar Açısından Tercih Edilmeme Sebepleri: Atatürk Üniversitesi Akademisyenleri Üzerine Bir Uygulama. *Ataturk University Journal of Economics & Administrative Sciences*, 32(4), 897-920.
- Riaz, U., Khan, M. ve Khan, N. (2017). "An Islamic banking perspective on consumers' perception in Pakistan", *Qualitative Research in Financial Markets*, 9(4), 337-358.
- Saeed, M. Y., Hamid, K., Rehman, M. A. U., ve Nazam, M. (2020), "Islamic financial development and economic growth of emerging economy of Pakistan; a panel data approach", *Journal of Business and Social Review in Emerging Economies*, 6(1), 197-208.
- Soud, N,ve Sayılır, Ö. (2017). Perceptions of Islamic Banking Among Muslim and Non-Muslim Citizens in Tanzania . *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, 3(3) , 15-29.
- Suhartanto, D., Gan, C., Sarah, I.S. ve Setiawan, S. (2019). "Loyalty towards Islamic banking: service quality, emotional or religious driven?", *Journal of Islamic Marketing*, 11(1), 66-80.
- Türkiye Katılım Bankaları Birliği (2020). Erişim Adresi. <https://tkbb.org.tr/sayfa/detay/tarihce-156>
- Toraman, C ,Ata, H ve Buğan, M . (2015). A Study on Customer Perception towards the Islamic Banking Operations . *Gaziantep University Journal of Social Sciences* , 14 (4), 761-779 .
- Yanikkaya, H. ve Pabuçcu, Y.U. (2017), "Causes and solutions for the stagnation of Islamic banking in Turkey", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 9 (1), 43-61.
- Yıldırım, İ.ve Cakar, R. (2016). A Study on the Factors Influencing the Preference of Islamic Banking. *PressAcademia Procedia* , 2 (1) , 552-563 .
- Yücel, F. (2008). Kent Esnaf ve Zanaatkârlarının Ekonomik Sorunları, Tehditler ve Çözüm Önerileri-1. *Toplumsal Güvenlik ve Yerel Siyaset Dergisi*, 67-73.
- Yıldırım, O. (2020). Türkiye Ekonomisinde Katılım Bankacılığı. *Econder Uluslararası Akademik Dergi*, 4(2), 518-529.

Ek 1: Anket Formu

Yaşınız :
 Cinsiyetiniz :
 Medeni Durumunuz :
 Eğitim Durumunuz :

İlkokul

Ortaokul

Lise

Lisans

Lisansüstü

Türkiye’de faaliyet gösteren banka türleri

Geleneksel Bankalar (Ziraat Bankası, Vakıf Bank, Garanti Bankası, Akbank, İş bankası, Halkbank, Denizbank, vb.)
 Katılım Bankaları (Kuveyt Türk, Albaraka Türk, Vakıf Katılım Bankası, Ziraat Katılım Bankası, Türkiye Finans)

		EVET	HAYIR	KISMEN	FİKRİM YOK
1	Geleneksel bankalar ile katılım bankaları arasında bir fark olduğunu düşünüyor musunuz?				
2	Kâr payı ve faiz arasında bir farkın olduğunu düşünüyor musunuz?				
3	Katılım bankalarının finans sisteminde gerekli olduğunu düşünüyor musunuz?				

Hiç kredi kullandınız mı?

Evet

Hayır

Eğer Bireysel kredi kullandıysanız hangi tür kredi/kredileri kullandınız? (birden fazla işaretleyebilirsiniz)

Taşıt

Konut

İhtiyaç

Diğer

Eğer İşletme kredisi kullandıysanız hangi tür kredi/krediler kullandınız? (birden fazla işaretleyebilirsiniz)

Kredili Mevduat Hesabı

Kısa Vadeli Kredileri

Uzun vadeli Krediler

Teminat Mektubu

Döviz kredileri
Diğer

Finansal Kiralama

Son kullandığınız kredide hangi banka türünü tercih ettiniz?

Geleneksel Bankaları

Katılım Bankalarını

4. Eğer geleneksel bankaları tercih ettiyseniz kredi tercihinizde katılım bankalarını araştırdınız mı?

Hiç bakmadım

Araştırdım

A: Son kullandığınız krediyi GELENEKSEL BANKALARDAN kullanmayı tercih ettiyseniz eğer bu gruptaki soruları işaretleyiniz.

I: Katılım bankalarını TERCİH ETMEME sebebiniz aşağıdakilerden hangisinden kaynaklanmaktadır.

		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1	Katılım bankacılığı ürün ve hizmetleri hakkında yeterince bilgimin olmaması					
2	Katılım bankalarının şube ve ATM lerinin yaygın olmaması					

3	Katılım bankalarının ürün çeşitliliğinin az olması					
4	Katılım bankalarının hizmet kalitesinin yetersiz olması					
5	Katılım bankalarının finansman maliyetlerinin yüksek olması					
6	Katılım bankalarını güvenilir bulmamam					
7	Katılım bankalarının İslami ölçülere göre hareket ettiğini düşünmemem					
8	Geleneksel bankalardan kredi almak daha kolay olduğundan					

B: Son kullandığınız krediyi KATILIM BANKALARINDAN kullanmayı tercih ettiyseniz eğer bu gruptaki soruları işaretleyiniz.

II. Aşağıda Katılım Bankalarının Tercih Edilme Sebepleri ile ilgili ifadeler verilmiştir. Kendinize en yakın gelen ifadeyi işaretleyiniz.

		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1	Katılım bankalarının şube sayısı oldukça fazladır.					
2	Katılım bankalarının ürün ve hizmet çeşitliliği fazladır.					
3	Katılım bankalarına ulaşım rahatlıkla yapılabilir.					
4	Katılım bankası ATM'leri yaygın ve fazladır.					
5	Katılım bankası çalışanları müşteri memnuniyetini önemsemektedir.					
6	Katılım bankası tanıtımları (reklam, seminer vb.) sıklıkla yapılmaktadır.					
7	Katılım bankalarında geleneksel bankalarda olmayan çeşitli ürün ve hizmetler sunulmaktadır.					
8	Katılım bankalarında yüksek kâr dağıtımı yapılmaktadır.					

9	Katılım bankaları dini hassasiyete önem vermektedir.					
10	Katılım bankaları hizmet sunarken faizsizlik prensibini dikkate almaktadır.					
11	Katılım bankalarının internet sitesi güvenlidir.					
12	Katılım bankalarının bağış, burs gibi topluma sunduğu katkı yüksektir.					
13	Katılım bankalarında alınan işlem ücreti geleneksel bankalara göre azdır.					
14	Katılım bankaları geleneksel bankalara göre daha güvenilirdir.					
15	Katılım bankaları hem ulusal hem de uluslararası alanda imaja sahiptir.					

Organizasyonel Sessizlik, Düşüş ve Ölüm

Murat Şengöz*

Öz

Organizasyonların varlıklarını devam ettirebilmek için başa çıkmaları gereken koşullar ve diğer zorluklarla mücadelelerinde veya çevreye adaptasyonlarında başarılı olamamaları, organizasyonların varlıklarının sona ermesine neden olabilir. Organizasyonlar, yapıları ve işleyişleri, teknik ve insani unsurları ile bir yandan teknik rasyonellik sağlamaya, diğer yandan da insan unsurları ile bir bütün olarak çevrelerine uyum sağlamaya ve varlıklarını devam ettirmeye çalışırlar. Bu yönüyle organizasyonlar, yaşayan birer varlık olarak doğarlar, gelişirler ve ölürlür. Bu çalışmada organizasyonların sessizliği, düşüşü ve ölümü yani varlıklarının sona ermesiyle ilgili akademik literatür derlenecektir. Bu çalışmada organizasyonel sessizlik, düşüş ve ölüm kavramları hem anılan yönetim ve örgüt yazınında dolaylı olarak, hem de yabancı yazında doğrudan aktarıldığı şekliyle tanımı, süreci, kaynakları ve sonucu itibarıyla ele alınacaktır. Bu çerçevede organizasyonel süreklilik çalışmaları ve geliştirilen perspektifler incelenecek, organizasyonların sessizliğe bürünmesi, düşüşleri ve sona ermesinde ayrışan ve birleşen yönler ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Organizasyonel Ölüm, Organizasyonel Süreklilik, Organizasyonel Düşüş, Organizasyonel Sessizlik.

Organizational Silence, Decline and Death

Abstract

The conditions that organizations have to cope with in order to continue their existence and their inability to cope with other difficulties or to adapt to the environment may cause the organizations to cease to exist. Organizations, with their structure and functioning, technical and human elements, try to provide technical rationality on the one hand, and to adapt to their environment as a whole with human elements and to continue their existence on the other hand. In this respect, organizations are born, develop and die as living beings. In this study, the academic literature on the silence, decline and death of organizations, in other words, the end of their existence, will be compiled. In this study, the concepts of organizational silence, decline and death will be discussed both indirectly in the aforementioned management and organization literature and in terms of their definition, process, sources and results as they are directly transferred in foreign literature. In this context, studies on organizational continuity and developed perspectives will be examined, and the diverging and converging aspects of organizations' silence, decline and termination will be tried to be revealed.

Keywords: Organizational Death, Organizational Continuity, Organizational Decline, Organizational Silence.

*Dr. | Savunma Bakanlığı, Ankara

muratsengoz74@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6597-0161 | DOI: 10.36484/liberal.808953

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 279-291.

Gönderim Tarihi: 11 Ekim 2020 | Kabul Tarihi: 20 Eylül 2021

Organizasyonel Düşüş ve Ölüm Tanımı

Kaynaklara ulaşmakta yaşanan zorluklar, iş görme biçimlerinde ve teknolojinin kullanılması sürecinde yaşanan süratli gelişmeler neticesinde, organizasyonların varlıklarını devam ettirebilmeleri için mücadele etmeleri gereken değişkenler ve zorluklar artmaktadır. Bu kapsamda organizasyonların faaliyetlerini ve varlıklarını devam ettirebilmek için ihtiyaç duydukları bilgi kümeleri ve yöntemler büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, organizasyonların olağan işleyiş ve düzenleri kadar, varlıklarını tehdit eden ve sona erdiren süreçlerle ilgili olarak da araştırmaların yapılması kritik öneme sahiptir. Organizasyonlar da doğarlar, yaşarlar ve ölürlür. O halde organizasyonlar ya organizasyonel bir süreklilik, ya da varlıklarını devam ettirebilmek için gerekli tedbirleri almak veya koşulları sağlamakta başarısız oldukları taktirde ise, bir organizasyonel düşüş süreci ve neticesinde ölüm halindedirler. Esasında yönetim ve organizasyon alanında yapılan çalışmaların önemli bir kısmı, idari, iktisat, sosyoloji, psikoloji hangi kökenden etkilenmiş olurlarsa olsunlar, doğrudan veya dolaylı olarak bu gerçekten hareketle organizasyonların varlıklarını devam ettirebilmeleri için ihtiyaç duyulan prensip ve yöntemleri ortaya koymayı hedeflemektedirler. “Bu anlamda üretilen bilgilerin organizasyonların başarısı ve hayatta kalması için bir mesaj içerdiğini söylemek mümkündür” (Sargut ve Özen, 2010: 133-193). Bu bakış açısından hareketle, ister sadece bilim yapmak, isterse organizasyonları verimli ve etkili kılacak yöntemleri geliştirmek olsun, yönetim ve organizasyon alanında yapılan akademik çabaların tümü aslında organizasyonların hayatta kalması ve varlığını sağlıklı şekilde sürdürmesine yardımcı olacak anlayış, yöntem ve esasların açıklanması ve ortaya koyulmasını amaç edinmektedir. Nitekim, sosyoloji kökenli koşul bağımlılık kuramı, bütünsel bir bakış açısına sahip sistem yaklaşımı ve biyoloji kökenli organizasyonel ekoloji kuramı, geleneksel ve davranışçı kuramlar gibi verimlilik, amaç ve yapıdan ziyade organizasyonel devamlılık ve etkinliği vurgulayan kavramlara açıklık getirilmesi üzerine odaklanmışlardır. Bu çalışmada organizasyonel düşüş ve ölüm kavramları hem anılan yönetim ve örgüt yazınında dolaylı olarak, hem de yabancı yazında doğrudan aktarıldığı şekliyle tanımı, süreci, kaynakları ve sonucu itibarıyla incelenecektir.

Weitzel ve Jonsson (1989:91-107), organizasyonel düşüş ve ölümün araştırılması gereken çok önemli bir konu olduğunu vurgularlar. Çünkü organizasyonel düşüşün ekonomik bozulmadan kaynaklanan çok önemli sosyal bir sonucu vardır. Ayrıca örgüte hizmetler, ürünler ve iş imkanları açısından bağımlı olan bireylerin olmasıdır ki bu da organizasyonel düşüşün bireyler üzerindeki sonucunu ortaya koyar. Organizasyonel düşüş örgütün her türlü

kaynak desteğindeki azalma olarak tanımlanabilir (Mone, Mckinley ve Barker, 1998:115-132). Bu bağlamda da organizasyonel düşüş örgütün hayatını sürdürmesine karşı ölçülebilir bir tehdit olarak görülebilir. Lahiri ve Renn (2005:56); organizasyonel düşüşü çevresel tehdidi sezinlemede ve bertaraf etmede etkisiz kalma durumu olarak tanımlar. Ayrıca, organizasyonel düşüşün küçülme ile karıştırılmaması gerektiğini vurgularlar. Organizasyonlar düşüş olmadan küçülebilir veya küçülmeden de düşüşe geçebilir. Küçülme stratejik ve planlı bir eylemdir. Organizasyonel düşüş ise beklenmedik ve istenmeyen bir durumdur. Mone, Mckinley ve Barker (1998:115-132) organizasyonel düşüşü küçülmeden ayırmak gerektiğini, küçülmenin personel sayısında azaltmaya gitmek olduğunu vurgulamaktadırlar.

Organizasyonel etkinlik yazını (Goodman, 1977:33-45; Cameron ve Whetten, 1983:126-138) ve organizasyonel sona erme (Altman, 1971:47) organizasyonel ölümün nedenleri hakkında bir dizi açıklama ortaya koyar. Organizasyonel ölüm oranlarını açıklamak ve tahmin etmek temel olarak ekoloji bakış açısı tarafından açıklanır (Carroll and Delacroix, 1982:169-178; Hannan and Freeman, 1984:587,929). Yukarıda zikredilen çalışmalar bu alandaki öncü araştırmalardır ve kavramsal olarak organizasyonların ölümünün nasıl ortaya çıktığı ile ilgilenmektedir. Bu eksiklik şaşırtıcıdır. Çünkü organizasyonel hayat döngüsü ile ilgili yazılar (Kimberly ve Miles, 1980:67-89; Quinn ve Cameron, 1983:33-51) sıklıkla doğum ve gelişme safhaları süreçleri ile ilgilenmektedir. Greiner (1982), Katz ve Kahn (1978) ve Kimberly (1979) organizasyonel doğum ve ölümün organizasyonlarda ortak olduğunu iddia eden birkaç teorisyenden biridir. Halen sadece her on örgüt hayat döngüsü modelinden sadece biri organizasyonel ölümü (Quinn ve Cameron, 1983:33-51) de içermektedir. Whetten (2007) araştırmasında organizasyonel ölümü, organizasyonel gelişme ve düşüşe göre en az incelenen konu olarak belirtmektedir. Mevcut yazın bu geçişi birçok açıdan tanımlamaktadır. Bu konuda en ilk yapılan çalışma fabrika kapatmanın çalışanlar üzerindeki olumsuz etkisi ile ilgilenmekte (Cobb ve KasI, 1977:77-224) ve oluşan olumsuz etkilerden nasıl kurtulması gerektiğini incelemektedir (Taber, Walsh, ve Cooke, 1979:133-155). Bilimsel araştırmalar çalışanların metaforik olarak kendilerini ölen bir örgütten diğerine girmek için nasıl ayırdıklarını tanımlamaktadır.

Organizasyonel ölüm hakkında organizasyonel bir model organizasyonların doğması, gelişmesi ve ölümü hakkındaki yazınlarda bulunmaktadır. Ancak organizasyonların nasıl ölüme geçiş yaptıklarıyla ilgili çerçeveyi çizen akademik araştırmalar oldukça azdır. Öncelikle organizasyonel ölüm kesin bir konudur. Organizasyonel ölümün kesinliği, örgütün mensupları tarafından (his-sedarları) ölü olarak tanımlanması hususunda mutabık kalınmasında ve ölen

örgüt tarafından daha önce yapılan faaliyetlerin artık yapılamamasından kaynaklanmaktadır. Sosyal sistemler varlıklarını ve mensuplarını belli faaliyetlere zorlama gücünü, mensupları tarafından gerçek oldukları algılamasıyla yapabilirler (Sutton, 1987:23-31). Örgüt teorisi bağlamında bir organizasyonun sosyal bir müessese olarak, mensupları tarafından artık varlığını devam ettiremediği ve fonksiyonlarını icra edemediği şeklinde algılanması halinde, bahse konu organizasyonel yapının örgütsel anlamda öldüğü ifade edilebilir. Eğer örgüt bir diğer örgüt ile birleşir ve ismi değişirse örgütün faaliyetleri devam edeceği için ölü veya feshedilmiş kabul edilse bile örgütün varlığı belki başka bir isim altında devam edecektir (Katz ve Kahn, 1978:43-51).

İkinci olarak bir örgütün ortadan kalkması örgüt mensupları tarafından örgütün faaliyetlerinin sona erdiğinin açıklanması ile mümkün olabilir. Bazı organizasyonların faaliyetlerinin sona ermesi esas olarak örgütü bünyesinde barındıran ana örgütün iştirakçileri veya mahkeme kararı tarafından açıklanabilir. Ölüm nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, bu konuda yapılan çalışmalar temel olarak örgüt yöneticilerinin aslında ölüm sürecini yönetmeleri ile ilgilienmektedir (Bell, vd., 2014: 1-6). Dolayısıyla organizasyonel ölüme ilişkin asıl problem organizasyonel düşüş ve organizasyonel süreklilik ile ilgili dinamiklerin doğru ve tam anlaşılmasıdır (Reedy ve Learmonth, 2011:117-131).

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bilim tarif ve tasnifi içerir (Klein, 2014). Auguste Comte'a göre bilim, olayların sadece niçinini aramaz, nasıldır arar. Bilimsel yöntem yapılacak çalışmada izlenecek usulü gösterir. Bilimsel yöntem, problemi veya olayları anlamakta uyulması gereken usul ve esasları belirler, problemlerin çözümünde ve olguların açıklanmasında kullanılacak birtakım teknikleri ihtiva eder (Bourdieu, 2018:75-78). Martin Stanley (2007:17), George Bernard Shaw'un şu sözünü aktarır, "akıllı adam aklını kullanır, daha akıllı adam ise başkalarının da aklını kullanmasını bilir." Thomas Kuhn bilimi kısaca birikmiş bilgi birikimi olarak tarif eder. Kuhn'a göre bilim geçmiş pratiklerde denenmiş görüşleri, teyit edilmiş prensipleri, karizmatik ve başarılı liderlerin aktardıkları tecrübeleri içerir (Yıldırım, 2008:23-45). Bilim; olguların deney, düşünce ve/veya gözlemler yoluyla açıklanması ve entelektüel ve pratik açıdan genel geçer yasalar vaaz edilmesidir (Popper, 1963:23-78). Bilim olguların akıl süzgecinden geçirilerek anlamlı ve tutarlı sonuçlara ulaşma çabasıdır. Bu yönüyle bilim, bir bilgi yığını değil, tartışmaya açık bir deneme yanılma, yanılıgyı ayıklama, akıl yürütme yöntemidir. Bilimsel yaklaşım daima merak ve eleştirel bir bakış açısı ortaya koyar. Bilim, olguların mantıksal açıklamasını yapar,

somut gerçekleri soyutlayarak kavramlaştırır (Şengöz, 2019:34-56).

Bu çalışmada yukarıda izah edilmeye gayret edilen bilimsel paradigmanın rehberliğinde organizasyonel sessizlik, düşüş ve ölüm kavramları hem anılan yönetim ve örgüt yazınında dolaylı olarak, hem de yabancı yazında doğrudan aktarıldığı şekliyle tanımı, süreci, kaynakları ve sonucu itibarıyla incelenecektir. Bu çerçevede organizasyonel süreklilik çalışmaları ve geliştirilen perspektifler incelenecek, organizasyonların düşüş ve sona ermesinde ayrışan ve birleşen yönler ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Organizasyonel Düşüş Süreci

Organizasyonel düşüş bir süreçtir. Lorange ve Nelson'a göre (1987:41-48) organizasyonların belirli özellikleri düşüşün habercisidir. Bu özellikler; personel sayısında aşırıya kaçma; yetersizliğin hoş görülmesi; hantal idari prosedürle; orantısız personel veya bölüm gücü; içeriğin yerini şeklin alması; belirgin amaçların ve karar ölçütlerinin azlığı; mahcubiyet ve çatışma korkusu; etkin iletişimin kaybolması; çağdışı organizasyonel yapılarıdır. Bu belirtileri fark edip önlem alamayan organizasyonlar açısından rüzgar tersine esmeye başladığında her şey birdenbire altüst olmaz. D'Aveni (1990:577-605) organizasyonel düşüş sürecini ani, kademeli ve yavaş olmak üzere üçe ayırmıştır. Ancak günümüz dünyasında değişim ve gelişim o kadar hızlı gerçekleşmekte ki buna ayak uyduramayan organizasyonlar için düşüş sürecinin de aynı hızda seyretmesi kaçınılmazdır. Çevresel ihtiyaçlara cevap veremeyen organizasyonların boşluğunu genç ve dinamik organizasyonlar doldurmaktadır.

Costanza (1996:67) ise; organizasyonel düşüşü dört aşamalı bir süreç olarak ele almıştır. Birinci aşama çevresel değişimdir ki örgüt çevresel değişime ayak uyduramaz veya adapte olamaz ise düşüşün ilk adımı atılmış olur. İkincisi ise çevresel değişimin farkına varılmasıdır. Organizasyonlar eğer çevresel değişimin farkına varırlarsa, bu değişime cevap verebilirler. Bir sonraki aşama farkına varılan bu değişime bir cevap verme davranışıdır. Eğer değişime verilen cevap çevresel değişimi karşılayacak nitelikte değilse, örgüt çevresel ihtiyaçları karşılayamaz hale gelir ki bu da düşüşe doğru atılan bir başka adımdır. Son aşama ise değişime verilen cevabın değerlendirmesinin yapılmasıdır. Örgütün değişimin farkına vardığını ve bu değişime bir cevap verdiğini farz edelim. Örgüt ve liderler atılan bu adımın ne kadar etkili olduğunu ve örgütü çevresel gelişmeye ne kadar hazırladığını değerlendirmek zordur. Değişim karşısında doğru davranışı gösteremeyen ve etkili planlar geliştiremeyen organizasyonlar, düşüşe ve daha sonra organizasyonel ölüme doğru yol alırlar.

Organizasyonel Düşüşün Sebepleri

Hrebiniak ve Joyce (1985: 336-349) organizasyonel düşüşün sebeplerini iç etkenler, dış etkenler, örgütün yaşı ve örgütün boyutu olmak üzere dört ana başlık altında toplamıştır. İç etkenler olarak organizasyonel yapının uygunluğu ve liderlik olarak gösterilir. Lider sürekli kaynak tedariki sağlayamaz ve güçlü çevresel grupları memnun edemezse örgütün geleceğini tehlikeye atmış demektir. Dış etkenler ise örgütün çevreye uyumu ve çevreyle etkileşimi ile ilgilidir. Organizasyonlar açık sistemler oldukları için çevreyle sürekli etkileşim halindedirler ve çevreye uyum sağlamak zorundadırlar. Ayrıca örgütün diğer organizasyonlarla olan etkileşimi de çok önemlidir. Rekabet, iş birliği, çatışma, karşılıklı düzenlemeler bahsedilen etkileşim süreçleri olarak sayılabilir. Organizasyonel düşüşü açıklamada kullanılan diğer bir etken örgütün yaşıdır. Araştırmalar düşüşe geçen organizasyonların nispeten olgunluk dönemine geçmiş ve net gelirleri artmayan, aksine azalan organizasyonlar olduğunu ortaya koymaktadır (Bruderl ve Schussler, 1990:530-547).

Lahiri ve Renn (2005:56) ise organizasyonları düşüşe götüren dört ana sebep üzerinde durmuştur. Bunlardan birincisi küreselleşmedir. Birçok fırsatı beraberinde getiren küreselleşme bazı tehditler de ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan küreselleşen dünyaya ayak uydurmak organizasyonların ayakta kalabilmesi için hayati önem taşımaktadır. Bir diğer neden hızla gelişen ve değişen teknolojidir. Teknolojiyi yakalayamayan organizasyonlar rekabet ortamında daima birkaç adım geride kalacaktır. Taşeron kullanma diğer bir düşüş nedeni olarak gösterilebilir. Örgüt işi nasıl yapacağını değil işi yaptıracağı yapıyı nasıl yöneteceğini de öğrenmek zorundadır ki, bu klasik organizasyonel öğrenme tipinden farklı bir durumdur. Dördüncü sebep ise aşırı rekabetçi piyasa koşullarıdır.

Organizasyonlarda Çevreye Uyum ve Değişimle İlgili Yaklaşımlar ve Organizasyonel Ölüm

Organizasyon yönetimi içinde bulunduğu çevreyi sürekli izler, gelişmeleri belirler, organizasyonun yapı ve işleyişindeki gerekli değişiklikleri yapacak kararları alır, bunları uygular ve böylece çevredeki değişimlere adapte olmuş olur. Bunu yapmayan veya yapamayan organizasyonlar ise çevrelerinden kopar ve bir süre sonra faaliyetlerini durdurmak zorunda kalır. Organizasyonların çevre koşullarını inceleyen yaklaşımlar adaptasyon yaklaşımlarıdır (Koçel, 2010). Durumsallık yaklaşımına göre; çevre koşullarına uyamayan işletmeler uygun ve etkin olmayan organizasyon yapıları ile çalışacaklardır ki, bu onların rekabetteki etkinliğini azaltacaktır. Dolayısıyla şartlara uyabilenler

yaşamlarını sürdürecektir, uymayanlar ise çeşitli zorluklarla karşılaşacak ve sonunda faaliyetlerini devam ettiremeyecek hale geleceklerdir (Koçel, 2010:265).

Biyoloji kökenli bir kuram olan organizasyonel ekoloji kuramına göre, biyo-ekolojideki molekül, hücre, organizma, tür, popülasyon ve çevre kategorisine koşut olarak birey, küme, örgüt biçimleri, örgüt popülasyonları, toplulukları ve toplumsal çevre ayrımları kullanılmıştır. Kuramın gelişmesine önemli katkılar sağlayan Hannan ve Freeman, Darwin'in evrim kuramından esinlenerek 1989'da yayımlanan "Örgütün Popülasyon Ekolojisi (The Population Ecology of Organization)" çalışmalarında, çevrede bulunan kaynakların yeterliliğine göre, güçlü organizasyonların zayıf rakiplerini elediği bir ayıklanma (selection) sürecinin varlığına değinmişlerdir. Analizlerinde örgüt popülasyon topluluklarını temel alan Hannan ve Freeman (1977:587), geliştirdikleri örgüt demografisi yöntemiyle, organizasyonların doğum (kurulma), gelişme (birleşme ve büyüme) ve ölümlerinden (dağılma) söz etmişlerdir. Örgüt ve çevrenin sürekli mücadele içinde olan farklı yapılar olarak değerlendirildiği, örgütün çevre tarafından tek yanlı biçimde sürekli belirlendiğinin ileri sürüldüğü, organizasyonlar arasında iş birliği ve ortaklıkların da olduğu göz ardı edilerek sürekli savaşıma ve rekabet olgularının ön plana çıkarıldığı ve etik değerlerin inançların göz ardı edildiği gerekçesiyle organizasyonel ekoloji kuramı eleştirilmektedir. Sistem yaklaşımı çerçevesinde organizasyonlar, çevresi ile madde, enerji ve bilgi alışverişi yapan, kendilerini çevreleyen sosyal sistemin siyasal, kültürel, ekonomik, yasal yapılarından etkilenen ve bunları etkileyen, benzer biçimde kendi içlerindeki alt yönetsel sistemlerin sürekli etkileşim halinde olduğu toplumsal açık sistem ya da birimlerdir. Bu yönü ile kriz yönetim sürecinin iyi anlaşılması ve örgüt yapısının başlangıçtan itibaren krize yönelik alınması gereken tedbirleri içerecek şekilde dizayn edilmesinin organizasyonel sürekliliğe olumlu katkı yapacağı değerlendirilmektedir.

Organizasyonel Düşüşün Yapı Taşı: Organizasyonel Sessizlik

Organizasyonel düşüşün belki de en önemli yapıtaşlarından birisi organizasyonel sessizliktir (Heine ve Rindfleisch, 2013: 11). Organizasyonel sessizlikle ilgili olarak Rogers (1987) araştırmasında, İletişime Açıklık Ölçeğiyle organizasyon içindeki bireylerin kendilerini ifade edebilme imkân ve kabiliyetlerini ortaya koyarak, organizasyonel sessizliğe neden olabilecek etkileri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Sonrasında Harley (1995,1996) tarafından gerçekleştirilen bir başka çalışmada, fikir birliği problem çözme modelinin kullanıldığı takım problem çözme sürecinde, toplam iletişime açıklık skorunun önemli ölçüde yükseldiği tespit edilmiştir.

Redding (1972) ise, iletişimin yönetsel uygulamalara ve organizasyonel iklime bağlı olduğunu belirtmiştir. Harley'in modeli fikir birliği tekniğini kullanarak organizasyonel problemleri çözen ve "güven iklimi" yaratan bir yönetim sunmaktadır. Redding (1972) iletişime açıklığın örgütteki belirsizliklerle ve çatışmalarla etkili bir biçimde başa çıkılmasına olanak vereceğini böylece organizasyonel amaçlara ulaşmada onları bir fırsata dönüştürebileceğini iddia etmiştir. Ayrıca, Scheff (2003) korkuyla ilgili olarak organizasyonel sessizliğe iten başka bir sebep olarak da utanma duygusunu öne sürmüştür (Akt. Dyne ve Botero, 2003:1359-1392). Ryan ve Oestreich (1991) yaptığı bir çalışmada organizasyonel sessizliği deneysel kanıtlarla ortaya çıkarmışlardır. Bu çalışmada 22 örgütü temsil eden 260 çalışanla yapılan mülakatta kişilerin dile getirmekten kaçındıkları konuları belirlemişlerdir. Ryan ve Oestreich'in çalışmasına göre, bu mülakatlara katılan çalışanların %70'ten fazlasının kendilerini etkileyecek konu veya problemler hakkında konuşmaktan korktukları belirlenmiştir. Bu çalışmayı inceleyen Morrison ve Milliken (2000:706-725), örgüt içinde, karar verme prosedürü, yönetsel yetersizlik, ücret eşitsizliği, organizasyonel verimsizlik ve kötü organizasyonel performans gibi örgütte çalışanları sessizliğe iten sebepleri tanımlamıştır. Ayrıca organizasyonel sessizliğin farklı formlarının önemini göz önünde bulunduran Morrison ve Milliken (2000:706-725), organizasyonlardaki sessizliğin varlığını organizasyonel adaptasyonu engelleyen potansiyel bir engel olarak görmüştür. Dahası araştırmacılar, organizasyonel sessizliğin, çalışanlar arasında farklılıklara değer veren, değişik kültürü barındıran organizasyonların gelişmesinde önemli bir engel oluşturduğunu öne sürmüşlerdir. Bu çalışmada organizasyonel boyuttaki sessizliğin varlığı, farklı bakış açıları ve fikirlerin ortaya çıkardığı plüralist fırsatlardan elde edilecek organizasyonel yararı azaltacağı sonucu desteklenmiştir.

Sessizlik bilginin açığa vurulmamasından kaynaklanır. Çalışanların örgüt içindeki konu ve problemlerle ilgili endişelerini ifade etmedeki isteksizliği birçok organizasyonel davranış literatüründe çalışmaya konu olmuştur. Ryan ve Oestreich (1991:33-44) "Driving Fear Out of the Workplace" isimli kitabında, iş yerinde sıklıkla sessiz kalınan konular için "tartışılmayanlar" kelimesini kullanmıştır. Tartışılmayanlar yönetimin uygulamaları, iş arkadaşlarının performansları, kötü haberler, çatışmalar ve kişisel problemler gibi konuları içermektedir. Ryan ve Oestreich (1991:33-44) tartışılmayanların iş yerinde açık bir şekilde konuşulmasa da, örgüt içindeki birçok çalışanın sorunların farkında olduğunu belirtmiştir. Farkındalık özel alanlar içinde gelişir "koridorlarda, öğle yemeğinde veya is çıkışında, toplantı aralarında... Yakın arkadaşlar arasında, aile üyeleri arasında ve is arkadaşlarıyla" Ryan ve Oestreich (1991:33-44) çalışanın fikirlerini açıkça söylemesinin potansiyel tepkileriyle

ilgili korkusunun onu sessizliğe yönelttiğini savunur. Çalışmalarında, işgö-
renler güvenilirlik ve işlerini kaybetme, utanç duyma veya terfi edememe gibi
olası sonuçlardan endişe duyduklarını rapor etmişlerdir. (Ryan ve Oestreich,
1991:33-44). Morrison ve Milliken (2000:706-725) organizasyonlarda sessiz-
likle ilgili üç yıkıcı sonuca rastlamışlardır. Bunlar: Çalışanların çabalarının
yöneticiler tarafından değer verilmediğini hissetmesi. Çalışanların işle ilgili
çabalarının üzerinde yeterli kontrolü olmadığını düşünmesi. Çalışanları çeli-
şen yaşantılarından dolayı sessizliğe iten bilişsel uyumsuzluklar yaşamasıdır.

Örgüt içinde çalışanlar her zaman her şeyi dile getiremezler. Buradaki iro-
ni ise çalışanların yönetim sekline saygı duymamakla beraber diğer çalışan-
larla uyumlu ve iyi ilişkiler içinde olmak istemeleridir. Hart ve Hazelgrove
(2001); kültürel sansür kavramını, çalışanların fikirlerini açıkça belirtmediği
için fikir birliği oluşturulamadığı ortamlarda, organizasyonel yaşamın çeliş-
kili bir biçimde aynı anda herkes tarafından fark edilmesine rağmen gizle-
nen yanıltıcı tarafını tanımlamada kullanmıştır. Kişisel algıların bireysel ola-
rak dile getirilmemesi de organizasyonel sessizliğe neden olur. Morrison ve
Milliken çalışmasını Eylül 2000’de, Morrison ve Milliken’in (2000:706-725);
“Organizasyonlarda eğer karşıt fikirlere açık olunmazsa, farklı görüş açılarını
barındıran ve hatta teşvik eden yeni teoriler ve modellere ihtiyaç duyulacak-
tır” temasından yola çıkarak yapmıştır. Karşıt fikirleri ifade etmeyi konu edi-
nen organizasyonel değişim modelleri, o zamana kadar literatürde bulunma-
maktaydı. Morrison ve Milliken’in (2000:706-725); karşıt fikirleri ifade etme
yönünden organizasyonel sessizliği konu alan çalışmasında örgüt içindeki
sessizliğin zorluklarını ortaya çıkarmıştır. Çalışmalarının bulguları, liderli-
ğin her zaman iletişimi ve organizasyonel performansı geliştiren rehberlik
ve yönetsel kontrol sağlayamadığını; dahası etkisiz liderlik ve yöneticiliğin
sessizliği yaratan gizli dinamikleri artırdığını göstermiştir. Yazarlar, etkisiz
liderliğin ve organizasyonel katılım eksikliğinin çok az kişinin değişimi or-
taya çıkaracak bir şey yapmayı bildiği felç edici bir durum yarattığını iddia
etmişlerdir. Sonuç olarak, bu durum kötü organizasyonel performans, yüksek
oranda isten ayrılma ve kaçırılan fırsatlar gibi talihsiz ve istenmeyen sonuç-
ları yaratmaktadır (Morrison vd., 2003:1453-1476). Etkisiz liderliğin bir bi-
leşeni olarak yöneticilerin adaletsiz davranışları da örgüt içinde çalışanların
olumsuz davranışlar sergilemesine ve organizasyonel sessizliğe bürünmele-
rine neden olabilir. Bu kapsamda (Henriksen ve Dayton, 2006:127-134), Duan
ve arkadaşlarının, liderlik adaleti ve iki olumsuz organizasyonel davranış
olan organizasyonel sessizlik ve organizasyonel tepki davranışları arasındaki
ilişkiyi inceledikleri bir araştırmaya atıfla şöyle aktarır: “Çalışanlar işletme
organizasyon içindeki eksiklikler, adaletsizlikler ve benzer eylemler hakkında

birbiriyle çatışmaktan kaçındıkları için sessiz kalmayı tercih etmektedirler. Çalışanlar var olan problemleri suçlanma ve ceza korkusundan dolayı rapor etmek ya da dile getirmekte tereddüt etmektedirler.” Nitekim Duan ve arkadaşlarının çalışmaların bulguları, liderlik adaletinin organizasyonel sessizlik ve organizasyonel tepki davranışlarıyla olumsuz yönden ilgili olduğunu ve organizasyonda oluşan sessiz kalma kültürünün örgüt içinde ve işleyişinde problemlere neden olduğunu göstermektedir.

Organizasyonel Düşüş ve Yenilik

Cameron, Kim ve Whetten (1987:126-138) küçük ve orta boy işletmeler üzerinde yaptıkları bir araştırmada organizasyonel düşüşe maruz kalan işletmelerin tipik özellikleriyle ilgili olarak şu sonuçları ortaya koymuşlardır: Organizasyonel düşüş yaşayan organizasyonlar merkezileşir, orta ve uzun vadeli planlamalar kısa vadeli planlamalara dönüşür, yenilik fikri azalır, başarısızlıkların sorumlusu olarak sürekli olarak kurum içinde bir günah keçisi aranır, değişime direnç artar, tutuculuk övülür, moraller düşer, iş gücü devri artar, yöneticiler mahiyetlerinin güvenlerini kaybeder, iç çatışmalar ve hizipçilik artar. Cameron, Kim ve Whetten (1987:126-138) aynı çalışmasında, işletmelerin organizasyonel düşüşe maruz bırakan yönetim tercihlerinin değiştirilerek tersine çevrilmesi suretiyle de varlıklarını devam ettirme noktasında başarılı olabileceklerini veya başarı seviyelerini daha da yükseltebileceklerini kaydetmiştir.

Mone, Mckinley ve Barker (1998:115-132) organizasyonel düşüş ve yenilik arasındaki ilişkinin yönünü belirleyen birtakım değişkenler olduğunu iddia etmiş ve bu değişkenlerin temelde çevresel, organizasyonel ve bireysel olmak üzere üç ana başlık altında toplanabileceğini ileri sürmüştür. Bu değişkenler örgütün düşüşe ne yönde cevap vereceğini belirler. Eğer örgütte yüksek düzeyde kurumsallaşmış bir misyon, geniş bir alana yayılmış güç yapısı ve kaynaklara aşırı bağımlılık mevcutsa düşüş sürecinde yenileşme pek mümkün değildir. Bu koşullar yenileşmeye engel teşkil eder. Ancak, daha az kurumsallaşmış bir misyon, daha yoğun bir güç yapısı, ve kaynaklara daha az bağımlılık mevcutsa organizasyonel düşüş yenilik ilişkisi pozitif yönde olacaktır. Bu özelliklere sahip organizasyonlar düşüş ile karşılaştıklarında yenilik sürecine girmekte çok fazla zorlanmazlar. Burada bahsedilen değişkenler çevresel ve organizasyonel boyut ile ilgilidir. Bireysel boyutta düşünlüğünde ise örgütün üst düzey yöneticilerinin düşüşe nasıl baktıklarının önemli olduğunu görürüz. Eğer yöneticiler organizasyonel düşüşü kontrol edilemez ve sürekli kabul ederlerse düşüş sürecinin yeniliğe vesile olması

mümkün değildir. Ancak tersi bir durum söz konusu ise düşüş süreci organizasyonları yeniliğe götüren bir etmen olacaktır.

Sonuç ve Tartışma

Organizasyonel sürekliliğin sağlanması ve organizasyonel ölüm ile ilgili olarak; organizasyonlar, toplumsal sosyal yapının en küçük yapı taşları olarak ifade edilebilir. Organizasyonlar doğan, yaşayan ve ölen sosyal ve/veya sosyo-teknik varlıklardır. Sosyoloji kökenli kuramlar organizasyonların ya organizasyonel süreklilik ya da organizasyonel düşüş ve ölüm halinde olduğunu ifade eder. Kuramların arasındaki temel fark; analiz birimi, hareket noktaları, vurguları, amaçları, kapsamıdır. Bu kapsamda var olan çeşitli kuramlar, bağımsız, eleştirel ve nispi bir bakış açılarıyla yönetim ve organizasyon düşünce ve disiplinine olumlu katkı sağlamakla beraber bir karışıklık da yaratmaktadırlar. Bu anlamda uyum ve adaptasyon kuramlarının birleştirilmesine ve organizasyonların hayat safhasına yapılan bilimsel katkılara ilave olarak sona erme safhalarına yönelik olarak da çalışmalar yapılmasının yararlı olacağı düşünülmektedir.

Bu zamana kadar, organizasyonların düşüş ve ölümü ile ilgili doğrudan kuramsal bazda yönetim ve örgüt yazınında yeterli çalışma yapılamamıştır. Alanda gerçekleştirilen araştırmalar ise genellikle, uyum kuramları ve kriz yönetimi kapsamında yapılan ampirik çalışmalardır. Bu çalışmalar ağırlıklı, organizasyonların ölümünden daha sonra ve nadiren de organizasyonların ölümünün hukuki süreci içerisinde, örgüt iştirakçileri, kapıcı, servis elemanı, resepsiyonist dahil her türlü çalışanı ve çalışan eşleriyle yapılan mülakatlardır. Mülakatlar genellikle organizasyonel ölümün nasıl gerçekleştiğini sorgulayan açık uçlu sorular şeklinde icra edilmişlerdir. Anahtar soru ve konular; örgütün tarihi, organizasyonel düşüş süreci, organizasyonel düşüş nedenleri, örgütün sona ermesi öncesi yaşananlar, örgütün sona ermesine nezaret eden personel, sona erme nedenleri, örgütün sona ermesinin çalışanlara ilan edilmesi, örgütün sona ermesinin ilan edilmesi neticesinde yaşanan değişiklikler ve örgütün ortadan kalkması ile ilgilidir. Çalışmalar, ölen organizasyonlarla üyeleri arasındaki ilişkiyi ve örgüt mensuplarının paylaştığı algılamaların liderler tarafından nasıl yorumlandığı ile ilgilidir. Denilebilir ki, bu alanda yapılan saha çalışmaları temel olarak örgüt uyum teorilerinden ziyade organizasyonların içindeki kişi veya grup davranışlarını inceleyen davranış bilimlerinin alanında yer almaktadır. Bu nedenle organizasyonel ölümün henüz yönetim ve organizasyon yazınında genel kabul görmüş bir kuram olarak çerçevesi ve dinamikleri ortaya konamamıştır.

Kaynakça

- Altman, E.I. (1971). *Corporate Bankruptcy in America*. Lanham: Lexington Publishing.
- Bell, E.; Tienari, J. & Hansson, M. (2014). "Organizational death." *Culture and Organization*. 20 (1):1-6.
- Bourdeau, M. (2018). "The classification of the sciences and philosophy of science." Auguste Comte. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 75-78.
- Bruderl, J. & Schussler, R. (1990). "Organizational Mortality: The Liabilities of Newness and Adolescence." *Administrative Science Quarterly*. 35: 530-547.
- Cameron, K.S.; Whetten, D.A. & Kim, M.-U. (1987). "Organizational Dysfunctions of Decline." *Academy of Management Journal*. 30 (1): 126-138.
- Carroll, G.R. & Delacroix, J. (1982). "Organizational mortality in the newspaper industries of Argentina and Ireland: An ecological approach." *Administrative Science Quarterly*. 27: 169-178.
- Cobb, S. & Kasl, S.V. (1977). "Termination: The Consequences of Job Loss." Washington, DC: U.S. Department of Health, Education and Welfare. *HEW Publication No. (NIOSH): 77-224*.
- Costanza, D.P. (1996). *Leadership and Organizational Decline: The Relationship Between Personality Characteristics and Organizational Performance*. George Mason University.
- D'aveni, R.A. (1989). "The Aftermath of Organizational Decline: A Longitudinal Study of the Strategic and Managerial Characteristics of Declining Firms." *Academy of Management Journal* 32: 577-605.
- Dyne, L.V.; Ang, S. & Botero, I.C. (2003). "Conceptualizing Employee Silence and Employee Voice as Multidimensional Constructs." *Journal of Management Studies*. 1359-1392.
- Goodman, P.S. (1977). *New Perspectives on Organizational Effectiveness*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Hannan M. & Freeman, J. (1977). "Organizational Change and Organizational Mortality." *Administrative Science Quarterly*. 31:587.
- Heine, K. & Rindfleisch, H. (2013). "Organizational decline: A synthesis of insights from organizational ecology, path dependence and the resource-based view." *Journal of Organizational Change Management*. 26 (1): 11.
- Henriksen, K. & Dayton, E. (2006). "Organizational Silence and Hidden Threats to Patient Safety." *Health Services Research*. 41(4P2): 127-134.
- Hrebiniak, L. & Joyce, W. (1985). "Organizational Adaptation: Strategic Choice And Environmental Determinism." *Administrative Science Quarterly*. 30(2): 336 - 349.
- Katz, D. & Kahn, R.L. (1978). *The Social Psychology of Organizations*. 2nd edition New York: Wiley.
- Kimberly, J.R.; Miles, R.H. & Associates (1980). *Organizational Life Cycles*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Koçel, T. (2010). *İşletme Yöneticiliği*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Lahiri, S. & Renn, R.W. (2005). "Organizational Decline and 21st Century". *Running Head*. 56.
- Lorange, P. & Nelson, R.T. (1987). "How to Recognize and Avoid Organizational Decline." *Sloan Management Review*. 28 (3): 41-48.

- Mone, M.A.; McKinley, W. & Barker, V. (1998). "Organizational Decline and Innovation: A Contingency Framework." *Academy of Management Review*. 23 (1): 115-132.
- Morrison, E.W. & Milliken, F.J. (2000). "Organizational silence: A barrier to change and development in a pluralistic world." *Academy of Management Review*. 25(4): 706-725.
- Morrison, E. W.; Milliken, F.J. & Hewlin, P.F. (2003). "An Exploratory Study of Employee Silence: Issues That Employee's Don't Communicate Upward and Why." *Journal of Management Studies*. 40(6): 1453-1476.
- Popper, K. (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (2012 ed.). London: Routledge.
- Quinn, R.E. & Cameron, K.S. (1983). "Organizational life cycles and shifting criteria of effectiveness: Some preliminary evidence." *Management Science*. 29: 33-51.
- Reedy, P. & Learmonth, M. (2011). "Death and Organization: Heidegger's Thought on Death and Life in Organizations". *Organization Studies*. 32(1): 117-131.
- Ryan, K.D. & Oestreich, D.K. (1991). *Driving fear out of the workplace: How to overcome the invisible barriers to quality, productivity, and innovation*. Jossey-Bass.
- Sargut, A.S. & Şükrü, Ö. (2010). *Örgüt Kuramları*. Ankara: İmge Yayınevi.
- Stanley, M. (2007). *George Bernard Shaw. The Order of Merit*. London: Taurus.
- Sutton, R. (1987). *The Process of Organizational Death; Disbanding and Reconnecting*. Stanford: Stanford University.
- Şengöz, M. (2019). *Yönetim Felsefesi*. Ankara: Astana Yayınları.
- Taber, T.D.; Walsh, J.T.; & Cooke, R.A. (1979). "Developing a community based program for reducing the social impact of a plant closing." *Journal of Applied Behavioral Science*. 15: 133-155.
- Weitzel, W. & Jonsson, E. (1989). "Decline in Organizations: A Literature Integration and Extension." *Administrative Science Quarterly*. 34(1): 91-107.
- Yıldırım, C. (2008). *Bilim Felsefesi*. Ankara: Yargı Yayınları.

Fikri Mülkiyetin Ürün İnovasyonu ve Pazar Şekillenmesi Üzerindeki Yıkıcı Etkileri

Burak Erkut*

Öz

Avusturya iktisat okulu, fikri mülkiyeti uzun zamandır gündeminde tutmakta olsa dahi, bu unsuru fikrîsel bir bütünlük içinde ele alamamıştır. Yakın tarihli araştırmalar, fikri mülkiyeti praksiyolojik açıdan ele alır ve onu praksiyolojik bir imkânsızlık olarak değerlendirir. Bu bağlamda, fikri mülkiyet yasalarının pazar evrimine yıkıcı etkileri olduğundan bahsedilmektedir. Bu yazıyla amaçlanan, fikri mülkiyetin ürün inovasyonu ve pazar şekillenmesi sürecine yıkıcı etkisini analiz etmektir. Bu yıkıcı etkiyi anlamının temel taşı da yeni ürünlerin ortaya çıkış sürecinin başlangıç noktasında bulunan algı sürecini anlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Ürün inovasyonu, Pazar şekillenmesi, Fikri mülkiyet, Praksiyoloji.

Disruptive Impacts of Intellectual Property on Product Innovation and Market Shaping

Abstract

Austrian school of thought has long dealt with the notion of intellectual property and intellectual property rights without much consensus. Recent research aims to observe intellectual property in the praxeological setup, by focusing on its praxeological impossibility. In this sense, intellectual property laws are considered as having disruptive effects on market evolution. Current approach focuses on current research to show that intellectual property is disruptive to the market evolution, in particular, product innovation and market shaping and the key element to understand this is the role of perceptions as a point of departure for innovations.

Keywords: Product innovation, Market shaping, Intellectual Property, Praxelogy.

*Dr. | Bahçeşehir Kıbrıs Üniversitesi, İİBF İşletme Bölümü,
Araştırmacı, Ekonomi ve Mali Araştırmalar Enstitüsü, IREF, Fransa
burak.erkut@baucyprus.edu.tr | ORCID: 0000-0001-7746-782X
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:103, Yaz 2021, ss. 293-299.
Gönderim Tarihi: 10 Eylül 2021 | Kabul Tarihi: 20 Eylül 2021

Giriş

Fikri mülkiyet, en az son 50 yıldır iktisat biliminin gündeminde olan bir kavramdır (Cwik, 2008; Güler, 2012). Bozbel (2015: 3) mülkiyeti şu şekilde tanımlar: “telif haklarını, patentleri, faydalı modelleri, endüstriyel tasarımları, coğrafi işaretleri, marka, benzeri işaret ve sembol ve logoları ve yarı iletken ürünlerin topografyalarını kapsayan bir şemsiye terim”. Bu tanımlamadan yola çıkarak, fikri mülkiyetin insan zihninin bir ürünü olduğu belirtilmiştir (Bozbel 2015), ancak fikri mülkiyetin iktisadi yaşamdaki rolü üzerine olan tartışmalar, onu tanımlamak kadar kolay bir eksende gelişmemiştir. “Fikri Mülkiyetin İmkânsızlığı Üzerine” başlıklı makalesinde Jakub Bozydar Wiśniewski (2020) fikri mülkiyeti praksiyolojik bir imkânsızlık olarak tanımlar. Kökeni Yunanca “praksis” ve “logos” kelimelerinden oluşan praksiyoloji, eylem analizi anlamına gelmekte olup, “problem çözümlerinde harekete geçirilen bilimsel bilginin farklı türdeki yapılarını ve bu yapılar arasındaki organizasyonu açıklamayı sağlamaktadır” (Temiz ve Yavuz, 2015: 73). Wiśniewski’ye göre fiziki ürünlerin meydana gelmesi hareketin ya da eylemin önkoşuludur ve bu da mevzubahis ürünleri oluşturan fikir işçiliğinin değerinin gerçek ve objektif anlamda ölçülemeyeceği anlamını taşır, çünkü bu ürünleri hayal ederek gerçekleştirenler, kendi sübjektif bilgilerinden yola çıkarak bunu yapmaktadırlar. Bu makalede amaçlanan, fikri mülkiyetin imkânsızlığını ele alan Jakub Bozydar Wiśniewski’nin fikirlerinin incelenerek argümanlarının ürün inovasyonu ve pazar şekillenmesi bağlamında ele alınması, ve argümanlarında değinmediği bir husus olan alguların rolünün aslında fikri mülkiyetin praksiyolojik bir imkânsızlık olarak değerlendirilmesinde en büyük etken olduğunun gösterilmesidir. Bu makalenin geri kalanı şu şekildedir: İkinci kısımda Wiśniewski’nin fikirleri özetlenecek ve bunlar durumsallık kavramı ışığında değerlendirilecektir. Üçüncü kısım, Wiśniewski’nin fikirlerinin evrimci iktisat açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkan açığı gösterecektir. Bu açık, yeni ürünlerin ortaya çıkmasının ilk aşaması olan algı aşamasıdır. Son olarak, dördüncü kısım genel bir bakışla makaleyi tamamlayacaktır.

Wiśniewski’nin Fikirlerine Bir Bakış

Fikri mülkiyetin iktisat bilimini uzun süre meşgul ettiği, bu makalenin giriş kısmında belirtilmiştir. Bunu daha da açmak gerekiyorsa, Avusturya iktisat okulunun parçası olarak görülen iktisatçılar, bu konuyla ilgili farklı perspektifler geliştirmişlerdir (Cwik, 2018): Özellikle Böhm-Bawerk, Mises ve Rothbard gibi iktisatçılar, fikri mülkiyet haklarını ve yasalarını sorgulamış

olsalar da, Avusturya iktisat okulu içerisinde bile bir mutabakata ulaşılamamıştır. Bu bağlamda, Wiśniewski'nin (2020) yaklaşımı, fikri mülkiyet ve fikri mülkiyet yasalarını sorgulayan bir geleneğin içerisinde değerlendirilebilir. Wiśniewski'ye (2020) göre, fikri mülkiyet praksiyolojik bir imkânsızlıktır. Yazarın argümanı, yeni ürünlerin yapı taşları olan fikirlerin aslında hareket ya da eylem için bir önkoşul oldukları, yani iktisadi anlam taşıyan ürünler olmadıklarıdır. İnovatörler, fikirleri fiziksel ürünlere dönüştürürler, ve bunu yaparlarken de ortaya çıkardıkları fiziksel ürünler, kendilerinin özgün perspektiflerini, bakış açılarını, kendine has bir perspektiften bir ürün hayal edip bunu gerçekleştirmeleri sürecinin bütününe yansıtır. Eğer bir inovasyon bu açıdan ele alınırsa, fikri mülkiyet yasalarının keyfi müdahaleler olduğu ortaya çıkar. Bu keyfi müdahaleler, esasen Schumpeterci şirketlere etki etmektedir, çünkü bu şirketler, mevcut teknolojilerin yeni kombinasyonlarına ağırlık vererek bir değer oluşturma gayreti içerisinde oldukları, yani bu şirketlerin yaptığı, bir kaynak heterojenizasyonu oluşturmaktır. Her ne kadar Schumpeterci şirketler iktisadi gelişime önemli bir katkı sağlıyorsa da, yerleşik şirketlerin Schumpeterci şirketlere fikri mülkiyet yasaları üzerinden müdahale etmesi, hiçbir şekilde bir rastlantı olarak ifade edilemez (Wiśniewski, 2020). Wiśniewski'nin argümanlarındaki en temel unsurlardan biri, yeni ürünlerin ortaya çıkmasındaki fikirlendirme sürecidir. Yazar bu süreci fikirlerin ve fiziksel ürünlerin bir karışımı olarak değerlendirip, bu karışımın eşsiz bir sonucu olduğuna, o eşsiz sonuca da iktisadi ürün denediğine açıklık getirir. Fikirleşme sürecini praksiyolojik değil psikolojik bir süreç olarak gören yazarın bakış açısı da Avusturya iktisat okulundaki diğer iktisatçılardan, özellikle Menger-Mises akımındakilerden farklı değildir. Fikirler, replike edilemeyişleri ve çevresel faktörlere adaptasyonları açısından ele alındıklarında, yeni ürünlerin ortaya çıkışının durumsal bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır (Erkut, 2018a). Bir olayın durumsallığı, o olayın ne imkânsız ne de gerekli olmaması üzerinden tanımlanır (Erkut, 2018b), ve Wiśniewski'nin de söylediği üzere, yeni bir fikrin intibakı, fikir sahibinin içinde bulunduğu duruma, planlarına ve yeteneklerine bağlıdır (Wiśniewski, 2020). Yazara göre, yeni bir ürünün meydana gelmesindeki en önemli etken, sahip olunan kaynakların fiziksel özellikleri, kapasitesi ya da somutlaştırdıkları fikirler değil, bu unsurlarda belli bir potansiyel olduğunu algılayıp bu potansiyeli yeni bir ürüne dönüştüren inovatörün subjektif bilgisidir. Bu bakımdan aslında Wiśniewski'nin Hayekçi bir geleneğin parçası olarak da değerlendirilebileceğini söylemek yanlış olmaz, çünkü Hayek'in anlayışında enformasyon (information) ile bilgi (knowledge) arasında bir fark vardır (Hayek, 1948): Enformasyon, sistemde objektif olarak vardır

ve ancak bir ekonomik aktör tarafından algılanıp o aktörün kendi kognitif algı çerçevesinde yorumlanırsa sübjektif bilgiye dönüşür. Bu sübjektif bilgi, pazarı şekillendirebilecek bir rekabet avantajı oluşturmaktadır (Erkut, 2016).

Wiśniewski'nin Unuttuğu Boyut: Algılar

Önceki kısımda, Wiśniewski'nin fikirleri özetlenmiştir. Bu kısımda cevaplanacak soruya neden bir kaynak heterojenizasyonunun meydana geldiği ve neden eylemin ya da hareketin önkoşulu olan fikirlerin fikri mülkiyete tâbi tutulmamaları gerektiğidir. Bu soruyu cevaplamak için çıkış noktası, Erkut (2016) makalesindeki modeldir. Erkut'un modeli, ürün inovasyonu ve pazar şekillenmesi arasındaki bağlantıya odaklanıp diğer evrimci ekonomik modellerin aksine mikro-mezzo-makro çerçevesine dördüncü bir boyut daha ekleyerek algıların önemine değinmektedir. Bu boyut, algıların oluştuğu ve bilginin algılandığı nano boyuttur. Ortaya çıkan nano-mikro-mezzo-makro çerçevesinin ilk adımı olan nano boyut, yeni bilginin nasıl oluştuğunu tam olarak açıklayamayan evrimci ekonomik modellere karşı yapılan bir çıkıştır. Bu dört aşamalı döngüsel modelde yazar, yeniliklerin ortaya çıkmasının ilk aşamasının çevrenin algılanması olduğunu (nano) söyler. Hayek (1948) tarafından ifade edildiği üzere, çevre, objektif şekilde varolan enformasyonlardan oluşan bir sistemden oluşmaktadır. Ekonomik aktör kendi çevresini algılar ve bunun içinde bir örüntü keşfederse, çevresini sübjektif bir açıdan yorumlar ve bu sübjektif bilgi kendi rekabet avantajı olur (mikro). Sübjektif bilgi yeni bir ürün de olabilir, ve ekonomik aktör, kendi yetenekleri ve kapasitesiyle (mezzo) bu sübjektif bilgiyi bir esere dönüştürür – bu eser de, mesela yeni bir pazar altkesitini ortaya çıkararak pazarı şekillendirebilir (makro). Bu modelde süreç eserin ortaya çıkmasıyla tamamlanmaz; bunun yerine döngünün en başına, yani nano aşamaya geri dönülür ve bu yolla pazar evrimi döngüsel olarak gerçekleşir.

Bu modeli fikri mülkiyet ve Wiśniewski'nin bakış açısı açısından değerlendirecek, kaynak heterojenizasyonunun enformasyonun algılanması ve ekonomik aktörün algısında yeni sübjektif bilgiye dönüşmesinin sadece bir sonucu olduğu değil, ayrıca sebebi olduğunu da görürüz. Tam da bu sebepten dolayı Wiśniewski'nin deyişiyle bir entelektüel bir tekelin oluşturulması sadece keyfi değil, ayrıca pazar evrimi açısından da yıkıcı bir boyut taşır. Bunun açıklığa kavuşturulması için Almanya merkezli yazılım şirketi SAP SE'nin kuruluş hikâyesi üzerinden ilerlenilecektir (Erkut, 2018a, 2018b). SAP kurucuları, 1970'lerin başında IBM'de çalışırken çevrelerini algılayıp orada bir örüntü keşfettiler; bu örüntü de, her kurumsal müşteri için özel

olarak tasarlanan yazılımların temelinde yatan ihtiyaçların aynı oluşuydu. Bu örüntüden yola çıkarak, standardize edilmiş bir şirket yazılımı için yola çıktılar (standardize edilmiş yazılımlar yeni değildi, ancak ortaya çıkan standardize edilmiş, şirketlerin farklı departmanlarının aktivitelerini bir arada gösteren ve gerçek zamanlı veri girişine müsait olan yazılım, dünyada ilkti). Farklı kurumsal müşterilerin ihtiyaçlarını tek ve standardize edilmiş bir yazılımla karşılamak, bu yazılım aracılığıyla şirketlerin lojistik, muhasebe ve diğer bölümlerindeki verileri entegre ederek gerçek zamanlı veri girişine olanak tanımak, bir ürün inovasyonu olarak tarihte yerini aldı ve SAP'nin bugün şirket yazılımları sektöründe küresel liderliğine giden yolu açtı (Erkut, 2018a). Özetleyecek olursak, SAP'nin bu yazılımı aslında SAP kurucularının algılarının bir eseri oldu. Mevcut yazılımların ne olduğunu ve neyi gerçekleştirebileceklerini algılayan SAP kurucuları, bu yazılımlara karşı yeni bir alternatif hayal etti. Bu bakımdan aslında çıkış noktaları mevcut şirket yazılımları açısından bir süreç yazılımı olarak gözükse de, ortaya çıkan eser, standardize, gerçek zamanlı ve entegre şirket yazılımları için tamamen yeni bir piyasanın oluşmasına vesile oldu; dolayısıyla, bu yeni piyasanın oluşumu açısından ortaya çıkan eseri bir ürün inovasyonu olarak değerlendirmek doğru olur (Erkut, 2018a). Bu durum, inovasyon araştırmalarının ortaya koyduğu sonuçlardan farklı değildir (Erkut, 2016): Bir piyasa için süreç inovasyonu olarak değerlendirilen bir yenilik, bambaşka bir piyasa için bir ürün inovasyonu olarak değerlendirilebilir. Fikri mülkiyetle ilgili soru, algı sürecine daha yakın bakarak cevaplanabilir. Günümüz koşullarında gerçek zamanlı (çevrimiçi) veri girişini mümkün kılan, şirketlerin farklı departmanlarından gelen bilgi akışını entegre halde gösteren ve tüm şirketler için standardize edilmiş bir yazılım, zaten varolan bir üründür, yeni bir ürün değildir. SAP'nin ortaya çıktığı 1970'lerin başında, mevzubahis yazılım, 5 eski IBM çalışanı tarafından piyasaya sürülen yeni bir üründü. Bu 5 eski IBM çalışanının IBM'de geçirdikleri dönem, Ar-Ge bölümünde geçmedi – dolayısıyla, ortaya çıkan ürün inovasyonu, bir Ar-Ge çalışmasının ürünü değil, tamamen satış sorumlusu olarak çalışan 2 elemanın müşterilerle girdikleri diyaloglarda farkettileri örüntüydü. Örüntü keşfine vesile olan bur algı sürecine, ve bu algı sürecindeki fikir işçiliğine, hangi kriterlere dayanarak objektif bir değer biçebiliriz? Fikir işçiliğinin çıkış noktası olan algı süreci, bu algı sürecinin neticesinde ortaya çıkan yeni bilgi, bu yeni bilginin inovatörlerin kapasite ve yetenekleriyle bir esere dönüşüp piyasayı şekillendirmesi süreci, durumsal bir süreç olarak inovasyon tarihinde yerini alıyor. Bu süreçteki fikir işçiliğine objektif bir değer biçemeyeceğimiz aşikârdır. Wiśniewski'nin yazısında bahsettiği fikri mülkiyetin imkânsızlığı

bu örnekte de netleşmektedir, ancak Wiśniewski'nin bahsetmediği, algıların oluşturduğu nano boyuttur (Erkut, 2018b). Nano boyuttan yola çıkarak yapabileceklerimiz aslında çok sınırlıdır. Modern nörobilimin sağladığı olanaklarla insan beynini inceleyip, belli durumlara karşı nasıl reaksiyon gösterdiğini inceleyebiliriz. Yapamayacağımız ise insan beynindeki örüntü keşfine objektif bir değer biçmektir, çünkü bu örüntü keşfi, yalnızca mevzu bahis ekonomik aktörün mevcut çevresini algılamasından geçmez; aksine, bu çevreyi nasıl algıladığı ile de alâkalıdır. Tüm bunlar son derece subjektif konulardır; bunların temelindeki fikir işçiliğine objektif bir değer biçilemeyeceği gibi, bu algı süreci, geri kalan fikir işçiliklerinden korunabilecek hazır bir tarif olarak da değerlendirilemez. Bunun da ötesinde, bu algı süreciyle başlayan ve piyasa şekillenmesine vesile olan süreç, aynı çerçevede, aynı insanla, aynı zamanda replike edilebilecek hazır bir tarif olarak da değerlendirilemeyecektir. Subjektif bilgiye dayalı yeni ürünlerin çıkış süreci işte tam da bu yüzden durumsaldır.

Sonuç

Jakub Bożydar Wiśniewski (2020) yazısında fikri mülkiyetin neden praksiyolojik bir imkânsızlık olduğunu açıklamaktadır. Yazara göre bu imkânsızlığın meydana gelmesindeki en önemli etken, fikirlerin çeşitliliği ve birbirinden ayırd edici oluşlarıdır ki bu sayede birbirinden farklı ürünler ortaya çıkar. Yazara göre fikri mülkiyet yasaları, pazarların evrimini daha önce önerilenden daha da temel bir şekilde engellemektedir. Buna rağmen yazarın analizinde eksik olan unsur, algı boyutu ve bundan yola çıkarak gerçekleşen örüntü tanıma sürecidir ki bu süreç de ürün inovasyonu ve pazar şekillendirme aktivitelerinin başlangıcıdır. Çevreyi algılayıp çevrede yer alan farklı örüntülerin tanınmasındaki entellektüel işçiliğe objektif bir değer biçemediğimizden, fikri mülkiyet yasaları sadece keyfi değil ayrıca pazar evrimi ve iktisadi kalkınmaya yıkıcı bir etki yaratma noktasındadırlar. Pazar evrimi kişisel subjektif bilgiyi bir rekabet avantajına dönüştürüp pazara sunmak olduğundan, bu sürece – özellikle de bilginin algılanması ve subjektif bilgiye dönüşüp yeteneklerle yeni bir ürünün ortaya çıkması boyutlarına - keyfi koruma yasaları koymak, pazar evriminin döngüsünü bozmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Burada da asıl zarar gören, algılanan pazar açıklarının yeni ürünlere dönüştürülmesi önündeki keyfi engellerdir.

Kaynakça

- Bozbel, Savaş (2015). *Fikri Mülkiyet Hukuku*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Cwik, Paul F. (2008). "Is There Room for Intellectual Property Rights in Austrian Economics?", *Mises Institute*, <https://mises.org/library/there-room-intellectual-property-rights-austrian-economics> (E. T. 10.09.2020)
- Erkut, Burak (2016). "Product innovation and market shaping: bridging the gap with cognitive evolutionary economics". *Indraprastha Journal of Management*, s.4, ss. 4-24.
- Erkut, Burak (2018a), "What did SAP change? A market shaping analysis", *Marketing and Branding Research*, s. 5 n. 1, <http://dx.doi.org/10.33844/mbr.2018.60186>, ss. 51-63.
- Erkut, Burak (2018b), "The emergence of the ERP software market between product innovation and market shaping", *Journal of Open Innovation: Technology, Market, and Complexity*, s. 4, n. 3, <https://doi.org/10.3390/joitmc4030023>
- Güler, Esra (2012). "Geçiş Ekonomileri ve Yeni Kurumsal İktisatın Yeniden Yükselişi". *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, s. 1 n. 13, İstanbul, ss. 52-68.
- Hayek, Friedrich August (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Temiz, Burak Kağan ve Yavuz, Ahmet (2015). "Problem çözümlerinde bir analiz metodu olarak prakseolojik organizasyonun kullanımı: bir dinamik problem örneği". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, s. 16, Kırşehir, ss. 71-90.
- Wiśniewski, Jakub Bożydar (2020). "On the impossibility of intellectual property". *Quarterly Journal of Austrian Economics*, s. 23 n. 1, Auburn, ss. 33-45.

liberal düşünce Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri*

Liberal Düşünce Dergisi, yılda dört defa yayınlanan TR DİZİN'de (ULAKBİM) taranan 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.

I. Derginin Amacı ve Kapsamı

Liberal Düşünce Dergisi, sosyal ve beşeri bilimlerin teorik konularını ve güncel olaylarını liberal ilke ve değerler çerçevesinde ele alan akademik ve yarı akademik çalışmalar yayımlar.

Dergi, kapsam olarak liberalizm ve piyasa ekonomisi ile ilgili tarihi ve güncel meseleleri farklı yöntemlerle, farklı açılardan ele alan çalışmalara öncelik verir.

Liberal Düşünce Dergisi Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört kez yayımlanır; yayım dili Türkçe veya İngilizcedir. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan bildirimler, bu durumun dipnotta belirtilmesi şartıyla değerlendirilmeye alınır.

Yayımlandığı tarihten itibaren 25 yıl geçmiş; önem ve etki bakımından klasik metin olarak değerlendirilebilecek yazı ve çeviriler, Yayın Kurulu'nun uygun bulması halinde tekrar yayımlanabilir. Ayrıca dergide kitap tanıtımı ve değerlendirmesi de yayımlanır.

II. Etik Kurallar

Yayımlanan yazıların fikrî sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergiye gönderilen çalışmalarda bilimsel atıf kurallarına özen gösterilmesi gerekmektedir; makalenin yazar/lar tarafından yazılmış özgün bir çalışma olması gerekmektedir. Tüm yazarların makaleyi okumuş, onaylamış ve dergiye yayımlanması için gönderildiğinden haberdar olması gerekir.

Gönderilen makalenin bir kısmı ya da tamamı başka bir yerde yayınlanmamış ve yayınlanmak üzere başka bir yere yollanmamış olması gerekir.

Dergiye gönderilen çeviri makale çalışmalarında orijinal makalenin yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alındığını gösteren belgenin sunulması gerekmektedir.

Yazar/lar makalenin telif hakkını, makalenin *Liberal Düşünce* Dergisi'nde yayınlanmasına karar verildiğinden itibaren dergiye devretmiş sayılır. Yazar/lar 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 olması, bu onayın makalede belirtilmesi ve belgelendirilmesi gerekir.

III. Yazıların Değerlendirilmesi

Yazıların <https://dergipark.org.tr/pub/liberal> adresine yüklenmesi gerekmektedir. 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.

IV. Yazım Kuralları

Yazım dili Türkçe ve İngilizcedir. Türkçe makalelerin yazımında, 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 bölüm başlıkları ve kaynakçanın yer alması gerekmektedir. Makale yukarıda sayılan tüm unsurları ile birlikte 4.000 ile 10.000 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, ORCID numarası, 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 1.000 ile 3.000 kelime arasında olmalıdır. Değerlendirilen kitabın niteliğine göre yayın kurulu 3.000'den fazla kelime içeren bazı inceleme metinlerinin yayımlanmasına izin verebilir.

Başlık bilgilerinde tanıtım veya incelemesi yapılan eserin adı, yazarı, yayımlandığı şehir, yayınevi, yayım yılı ve ISBN numarası yazılmalıdır.

Kitap tanıtımı ve değerlendirmesi 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, kitabın fikirlerine karşı çıkabilir veya kitabın sunduğu bilgilerde, yargılarda veya yapıda örnek teşkil eden veya eksik kalan yönleri belirtebilir. Ayrıca tanıtımı yapan yazarın, kitapla ilgili düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmesi gerekir.

Kitap tanıtımı ve değerlendirmesi, bir kitapta ortaya konulan en önemli noktalara ışık tutularak bunların eleştirel olarak tartışılmasıdır. Bu süreç giriş, kitabın önemi, özeti, eleştirel tartışma ve sonuç gibi genel bir yapıyı takip etmelidir.

V. 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 alt başlık kullanılmalıdır. Giriş, Alt Başlıklar, Sonuç ve Kaynakça başlıkları koyu puntuyla yazılmalıdır. Sayfa numaraları alt sağda verilmelidir.

VI. Atıf ve Kaynakça Yazımı

Atıf

Atıf ve kaynakça APA (American Psychological Association) 6.0 sistemine göre düzenlenmelidir. APA 6.0 kuralları hakkında detaylı bilgiye http://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf adresinden ulaşılabilir. Atıflar makalede kullanılan punto ile yazılır. Bu yöntemde, metin içinde alıntı sonrasında (Yazarın Soyadı, Basım Yılı: Sayfa Numarası) parantez içinde verilir. Tablo ve şekiller de APA 6.0'a göre düzenlenmelidir.

* 102. Sayıdan itibaren geçerlidir.

Kaynakça Örnekleri

Bir konuya ilişkin açıklama yapılması istendiğinde sayfa altına dipnot verilebilir. Ancak kaynakça gösterimi sayfa altında dipnot ya da son not şeklinde yapılamaz.

Bir eserden veya mülakattan doğrudan alıntı yapılması durumunda alıntı 3 satırdan az ise cümle içerisinde kullanılır; 3 satır ve daha fazla ise ayrı bir paragrafta belirtilir. Bu paragraf tek aralıklı, 11 punto ve her iki taraftan 1.25 cm içeriden hizalı yazılır.

Atıf Örnekleri

Tek Yazar	(Yayla, 2017: 109).
İki Yazarlı	(Balaam ve Dillman, 2015: 545).
İkiden Fazla Yazar	(Dursun, Tekiner ve Tekin, 2016: 89) veya (Dursun ve diğerleri, 2016: 89).
Yazar Olarak Bir Kurum	(Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu [TÜBİTAK], 2013) İkinci ve sonraki göndermeler; (TÜBİTAK, 2013)
Editörlü Kitaptan Bölüm (Bölüm Yazarı dikkate alınır)	(Beriş, 2017: 113).
Yazarsız Çalışma	(Bilimsel Makaleler Hazırlama, 2000: 45).
Standartlar	(TS-40561, 1985: 6).
Yazarı Olmayan İnternet Dokümanı	(www.hurfikirler.com., 2017).
Aynı Yazarın Farklı Yıl Birden Çok Çalışması	(Yayla, 2015: 220; 2017: 130).
Aynı Soyadlı İki Yazar	(A. Aslan, 2000: 6; B. Aslan, 2010: 71).
Birden Fazla Kaynaktan Yararlanma	(Aytekin, 2004: 71; Küçük, 2008: 87).
Aynı Yazarın Aynı Yıla Ait Birden fazla Eseri	(Yayla, 2017a: 165) ve (Yayla, 2017b: 140).
Orijinal kaynağa ulaşılamaması durumunda	(Metin içinde bahsedilirse) İnalıcık'a göre (aktaran Hanioglu, 2012: 40).(Metin içinde bahsedilmezse) (İnalıcık'tan aktaran Hanioglu, 2006: 40).

Kaynakça

Kaynak künyesinde yazar(lar)ın önce soyadı sonra adının baş harfi yer alır. İki yazarlı bir kaynaktan yazarlar arasına "ve" bağlacı konur. İkiden fazla yazarlı eserlerde ise yazarların arasına virgül (,) konulup son yazardan önce "ve" bağlacı konur.

Kaynakça yazarların soy ismine göre alfabetik olarak sıralanır. Yazarların soyadlarının baş harfi ve adlarının ilk harfi büyük yazılır. İnternet kaynakları kaynakça içerisinde alfabetik sıraya göre yer almalıdır.

Kullanılan kaynağın künye bilgileri açık olmalıdır. Çok basımlı kitaplarda baskı sayısı yazılır. Yabancı kaynaklarda, künye bilgilerinin tamamı kaynağın yazım dili ile yazılır, Türkçeleştirme yapılmaz.

Tek Yazarlı Kitap	Yayla, A. (2017). <i>Liberalizm</i> . Ankara: Liberte Yayınları.
İki Yazarlı Kitap	Williamson, J. ve Mahar, M. (2012). <i>Finansal liberalizasyon üzerine bir inceleme</i> . Ankara: Liberte Yayınları.
İkiden Fazla Yazarlı Kitap	Stroup, R., Gwartney, J. D. ve Ferrarini, T. (2016). <i>Temel ekonomi</i> . Ankara: Liberte Yayınları.
Yazar Adı Olarak Kurum	Liberal Düşünce Topluluğu (2014) <i>Türkiye'nin eğitim sorunu ve özgür toplum için reform önerisi: imkânlar, zorluklar ve ara çözümler</i> . Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, Yayın No. 47.
Yazar Adı Yok	International Tourism Report (1997), <i>Travel and tourism intelligence</i> . No. 2.
Çeviri	Martin, G. (2017). <i>Terörizm: kavramlar ve kuramlar</i> . (çev. İhsan Çapcıoğlu ve Bahadır Metin). Ankara: Adres Yayınları.
Hazırlayan	Yılmaz, Ö. (Yay.Haz.) (2018). <i>Hür fikirler</i> . Ankara: Liberte Yayınları.
Editörlü Kitap	Büyükakıncı, E. (Ed.). (2015). <i>Savaş kuramları: temel düşünürler ve yaklaşımlar</i> . Ankara: Adres Yayınları. Kalkan, B. ve Başdemir, H. (Ed.). (2017). <i>Siyasi ideolojiler</i> . Ankara: Adres Yayınları. Özkol, A. O., Delici, M. ve Özhan, S. (Ed.). (2009). <i>ABD dış politikası</i> . İstanbul: Küre Yayınları.

Editörlü Kitapta Bölüm	Şahin, Y. (2017). Çevre sorunları ve liberalizm. Orçun İmga ve Hakan Olgun (Ed.). <i>Yeşil ve siyaset</i> içinde (s. 219-235). Ankara: Liberte Yayınları.
Tek Yazarlı Makale	Haklı, S. Z. (2016). Cumhuriyetin ilk yıllarında sosyal liberal bir akademisyen: Prof. Dr. Ethem Menemencioglu. <i>Liberal Düşünce Dergisi</i> , 82, Bahar, 55-77.
Çok Yazarlı Makale	Yılmaz, A. ve Yazıcı, S. (2017). Sosyal bilimler felsefesinde temel sorunlar ve yaklaşımlar. <i>Liberal Düşünce</i> , 88, Güz, 57-68.
Yazarsız Süreli	<i>The Economist</i> . (2011). Trade and Wages, s. 341, Londra, 74-75.
Sempozyum ve Kongrede Sunulan Yayınlar	Yayla, A. (2018, Aralık). Beşeri ilerlemenin kaldırıcı: ihtiyaçlar ve fikirler. <i>Fikir tarihimizde Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti sempozyum tebliğleri</i> (s. 17-30) içinde. Ankara: Liberte Yayınları.
Raporlar	Çetin, Ü. (2017). Türkiye'nin 2002 sonrası büyük moderasyonu. <i>Liberal Düşünce Topluluğu</i> . Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/790376 .
Yazarsız Raporlar	Uluslararası Terörizm ve Güvenlik Araştırmaları Merkezi. (2016). <i>Türkiye'de güvenlik sektörünün dönüşümü: polisliğin yeniden yapılandırılması</i> . Ankara.
Seminerler	Yayla, A. (2017). Ekim devriminin 100. Yılında sosyalizm, <i>Liberal Düşünce Topluluğu semineri</i> , 25 Ekim 2017, Ankara.
Standartlar	TS-40561. (1985). <i>Çelik yapıların plastik teoriye göre hesap kuralları</i> . Ankara: Türk Standartları Enstitüsü.
Broşür	Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. (2006). <i>Enflasyon hedeflemesi</i> [Broşür].
Gazete (Yazarlı)	Göka, E. (2017, 24 Ağustos). Bilgi, <i>Yeni Şafak</i> , s. 6.
Gazete (Yazarsız)	<i>Milliyet</i> . (2021, 24 Mart). Dünya Bankası'ndan yoksullukla mücadele açıklaması.
Gazete (Yazarsız ve Başlıksız)	Sabah (2019, 1 Ocak). s. 3.
Sözlük	Siyaset. (ty). <i>Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük</i> içinde. Erişim adresi: https://sozluk.gov.tr/
Ansiklopedi	Birinci, A. (1998). Hüriyet ve ihtilaf fırkası. <i>İslam ansiklopedisi</i> , c. 18. Ankara: TDV Yayınları.
Devlet Dokümanları	Genelkurmay Ateşe Başkanlığı. (2000). <i>57. Piyade alayının tarihçesi</i> (Yayın No. 19175). Ankara: Milli Savunma Bakanlığı Arşiv Müdürlüğü.
Kutsal Kitaplar	<i>Kur'an</i> . Bakara Süresi. Ayet 25. (Mealde Basımevi ve meal yazarı belirtilir).
Yayınlanmamış Tezler	Yılmaz, M. (1991). <i>Ahmet Ağaoğlu'nda liberalizm ve milliyetçilik</i> (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
Mahkeme Kararları	Yargıtay H.G.K. 19 Mayıs 1963. E. 4-39, K.59 (<i>Adalet Dergisi</i> , Mart-Nisan 1964), 3-4.
İnternette Yayınlanan Gazete Makalesi	Küçük, A. (2018, 29 Ocak). Siyasi ittifaklar zemininde Türkiye için yeni seçim sistemi önerisi. <i>Hür Fikirler</i> . Erişim adresi: http://www.hurfikirler.com/siyasi-ittifaklar-zemininde-turkiye-icin-yeni-secim-sistemi-onerisi/
Elektronik Posta	Anderson, B. (kişisel iletişim, 6 Kasım 2019).
Film ya da Video	Valdes, D. (Yapımcı) ve Darabont, F. (Yönetmen). (1999). <i>Green mile</i> [Sinema Filmi]. ABD: Warner Bros Pictures.
Televizyon Programı	Özdemir, C. (Yapımcı). (2012, 27 Haziran). <i>5NİK</i> [Televizyon Programı]. İstanbul: CNN TÜRK.
Ses Kaydı	Selçuk, M. (1999). <i>Aziz İstanbul</i> [CD]. İstanbul: YKY Müzik.
Video Kayıtları	Son darbe: 28 Şubat (2012). 2. Bölüm, 65 dak. Türkiye: CNN TÜRK.

